



Nos Grecs et leurs modernes

Textes réunis par Barbara Cassin



Deguy, Deleuze, Derrida,
Eco, Ricœur, Thom, etc.

Seuil

NOS GRECS ET LEURS MODERNES

LES STRATÉGIES CONTEMPORAINES
D'APPROPRIATION DE L'ANTIQUITÉ

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

CE LIVRE A ÉTÉ PUBLIÉ
DANS LA COLLECTION
CHEMINS DE PENSÉE
DIRIGÉE PAR THIERRY MARCHAISSE

Avertissement

Les textes qu'on va lire ont été réunis à l'occasion du colloque sur *Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, qui s'est tenu à la Sorbonne, du 10 au 13 octobre 1990, à l'initiative du Collège international de philosophie, avec l'appui du CNRS, le concours du ministère de la Culture et de la Direction du livre, du British Council, du Goethe Institut, du rectorat de Paris et de l'université de Paris IV. Que ces associations, institutions, organisations, sans lesquelles rien ne se serait fait, soient ici remerciées.

Toutes les interventions prononcées n'ont pas été éditées. La cause en est souvent le dispositif même des séances, où les protagonistes étaient flanqués de répondants, chargés d'explicitier les différends et de relancer l'*agôn* en pratiquant la vertu épistémologique de méchanceté : le happening se fixe difficilement. Que Luc Ferry, François Hartog, Nicole Loraux, Robert James Hankinson, Bruno Pinchard, Heinz Wismann, Glenn Most, Patrice Loraux, Paolo Fabbri, Franco Volpi, Carlo Natali, Jean-Luc Petit, Jonathan Barnes, Stanislas Breton, dans l'ordre d'entrée en scène, qui ont tous parlé, révélé et transformé le champ des forces en présence, mais sans laisser de trace écrite, trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

Les textes publiés n'ont pas toujours été prononcés, ou prononcés à cette occasion, qu'il s'agisse de compléments qui m'ont paru nécessaires (telle la conférence de Jacques Brunschwig, faite en 1976 devant la Société française de philosophie, et qui était proposée comme toile de fond à la réflexion sur « philosophie et histoire de la philosophie »), de rééquilibrages thématiques, ou de remarques faites, comme celles de Gilles Deleuze, seulement à la lecture des textes rédigés.

Enfin, le colloque s'est mûri dans un séminaire du Collège

ISBN 2-02-014423-9

© ÉDITIONS DU SEUIL, MAI 1992.

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

AVERTISSEMENT

international de philosophie, en 1989 et 1990, dont certains résultats ont été publiés dans le premier numéro de *Rue Descartes* (n° 1, *Des Grecs*, Albin Michel, avril 1991) : c'est là qu'eurent lieu les premières confrontations entre histoire et philosophie (Nicole et Patrice Loraux), philosophie analytique et philosophie herméneutique (Jonathan Barnes et Monique Dixsaut), et les premières grandes traversées (Enrico Berti, « Les stratégies contemporaines d'appropriation d'Aristote »). Ces problématiques, et leurs représentants, étaient plus que jamais présents, réellement ou non, dans le colloque qu'ils ont contribué à bâtir.

B.C.

Présentation

La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide.

Kant, Introduction à la
Critique de la Raison pure.

Nous sommes la main de Rodin, avec ses plis, ses ongles de sculpteur, le caractère rauque propre au vivant, même lorsqu'un moulage le fige en position. Et nous nous emparons, non sans respect, non sans tendresse, d'un rêve de pierre, un morceau de corps de toute beauté, auquel nous inventons un jour ou l'autre une tête et des membres qui seront à jamais d'une autre veine. Le vif, ou presque, saisit son mort, le complète, le peaufine : faux et usage de faux, c'est ainsi que nous nous approprions l'Antiquité. L'Antiquité, ou plutôt les Antiquités, pour nous servir.

Pour déniaiser définitivement, si faire se peut, tous les positivismes, rien de plus efficace que de procéder à la comparaison des artefacts, montrer à quelle convenance nous les fabriquons. Qui s'approprie quoi et comment, ou : quels contemporains, quelles antiquités, et selon quelles stratégies ?

Le terme de stratégie, déjà lui-même approprié de manière par trop marquée, mérite explication. Il s'agit d'abord, très classiquement, très herméneutiquement, de désigner la mise en place d'horizons d'intelligibilité. L'injonction la plus générale, à laquelle toutes ces contributions répondent, est en effet quelque chose comme : explicitez votre horizon d'interprétation, qu'on comprenne comment, à quel *hoc*, vous confection-

nez votre objet. Expliquez-nous, expliquez-vous, vos intérêts de connaissance. Aidez-nous à passer derrière vous, en coulisses, pour qu'on voie comment vous préparez vos tours, torsions, distorsions, détournements, bref, vos manières d'être-dans. C'est par exemple, ou exemplairement, ce qu'Umberto Eco et Paul Ricœur, prenant recul sur leur œuvre et leur culture, ont, en toute simplicité et en toute grandeur, décidé de faire pour la *Poétique* d'Aristote.

Mais c'est aussi en face à face qu'ils le firent, sous la présidence non formelle de Jacques Derrida, entourés de Paolo Fabbri et de Michel Deguy : ces journées, et ce livre, voudraient mettre en place, au lieu de simples autoréflexions, ou, pire, autocritiques, l'ébauche d'un dispositif favorable aux illuminations, de ceux qui parlent comme de ceux qui lisent, le dispositif de l'*agōn*. L'*agōn*, vieux comme le monde, le monde homérique en tout cas, est le résultat d'un *agein*, d'une action de « pousser », de « mener », du bétail ou des hommes, c'est un « rassemblement », une « assemblée ». Mais le développement grec du mot, nous dit Chantraine, diffère sensiblement de celui du latin *ago*, *agere*, ou du sanscrit, parce qu'il est proche de, et contaminé par, un autre verbe grec, *ēgeomai*, qui a la propriété de dire simultanément deux manières d'être en tête : « marcher devant », et « penser que », « être d'avis que ». Si bien que l'*agōn* grec finit par désigner les réunions et les concours qui ont lieu à l'occasion d'un « jeu », d'un « combat », d'un « procès », ou d'une « représentation théâtrale » ; quatre modalités possibles de l'antagonisme, donc, entre concurrents, entre lutteurs, entre plaideurs, entre acteurs, qui tous, conformément au sens que prend le terme d'*agōnia* à partir de Démosthène et d'Aristote, peuvent souffrir d'« angoisse », et même, *via* la latine *agonia*, être à l'« agonie ». L'*agōn* est là pour relayer l'auto-interprétation : s'il y a encore de l'illusion à vouloir sortir de son horizon, si toute la bonne volonté du monde ne permet pas de passer derrière soi, alors cette stratégie du dispositif agonistique, de la confrontation entre tropes, tropes d'horizon et tropes

d'antiquité, nous donne peut-être les moyens d'être enfin plus intelligents que nous-mêmes.

Les *topoi* se sont constitués en une sorte de pyramide, à large socle mais pointe aiguë. Confrontation d'abord, à l'évidence toujours incomplète, entre des disciplines ou des méthodes : philosophie, avec histoire, philologie, philosophie politique, science, épistémologie, littérature, critique, psychanalyse, hybrides et hybrides d'hybrides. Et focalisation autour d'un auteur, sans doute entre tous définitionnel de notre « contemporanéité » : Aristote ; sous toutes ses formes : une œuvre, sa *Poétique* ; une thématique, la théorie de l'action ; un texte, des morceaux de texte plutôt, le livre *Gamma* de la *Métaphysique*.

L'une des hypothèses possibles est en effet que les différences se laissent aussi lire toutes en termes de corpus. Non seulement quels sont les objets, ou les bouts d'objet, que l'on s'arrache, et quels sont ceux que l'on néglige, à la phrase ou au mot près — ce qu'on lit par exemple de *Gamma* ou de l'*Éthique à Nicomaque*. Mais aussi quelles sont les connexions qu'on opère : Platon en appendice à une étude sur la logique stoïcienne à côté de Lewis Carroll, ou le *Phèdre* comme lecture indirecte de *Finnegans Wake* ? Luther pour rendre Aristote traitable, ou l'emblème d'Aristote pour choisir comme à l'aveuglette de quoi forger, entre références tragiques, sophistiques et baroques, une éthique de l'esthétique ? Chacun ses Grecs, et à chacun selon ses Grecs.

Chemin faisant, nous croisons nécessairement deux immenses problématiques qui innervent toute la philosophie d'aujourd'hui. Celle, évidemment, du clivage déjà rebattu, qui déclare son anémie mais ne cesse de régner dans les interdits, les mépris et les styles, entre philosophie analytique, anglo-saxonne, et philosophie herméneutique, continentale. Notre collègue Aristote, qui vient d'être publié par les Clarendon Press, est-il, comme le suggérait une boutade de l'Oxonien Philonous-Barnes, au même titre que Wittgenstein un moyen de comprendre la vérité ? Ou bien est-ce seulement

en déconstruisant l'illusion de proximité qu'apparaît une petite chance d'entendre du vraiment vieux, c'est-à-dire d'apprendre du nouveau ? A quoi l'on répondra sur pièces, mais peut-être trop docilement, qu'une belle et bonne explication de texte, comme celle d'Elizabeth Anscombe, fait voler en éclats l'alternative.

Nous croisons, enfin, la problématique qui sous-tend la précédente, du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie. C'est là que le terme provocant et quasi injurieux d'« appropriation » mérite d'être mis à la question. Qui nous garantit la constance et la fiabilité de la coupure entre ancien, moderne et contemporain ? Et pourquoi nous soupçonner nous-mêmes d'appropriation, quand c'est peut-être d'anamnèse, d'affleurement, d'effleurement qu'il s'agit ?

Nos Grecs et leurs Modernes. Cela pour signifier qu'il ne saurait s'agir que d'une réciproque. Avec « stratégies d'appropriation de l'Antiquité », il y va d'emblée du génitif objectif, selon lequel nous nous approprions l'Antiquité. Mais il y va non moins, dès la seconde oreille, du génitif subjectif, au sens où l'Antiquité se sera approprié toute la suite de l'histoire, et nous en tout cas. Non pas que nous soyons les Modernes prévus par ces Grecs, car ils n'en prévoyaient certes nuls autres qu'eux-mêmes, et leurs *palaioi*, en mode aristotélico-hégélien, ne faisaient que les préparer, commencer leur langue et leur monde. Mais parce que nous sommes bel et bien, que nous le voulions ou non, *leurs Modernes*, au sens où nous avons besoin de stratégies, surtout, pour nous en déprendre. Quel que soit notre Platon, et plus encore si notre Aristote est tel que je crois (tel que le prétendu *linguistic turn*, la pragmatique transcendantale, soient avec lui derrière nous), il nous faut un immense et renouvelé travail pour, un peu, nous en désapproprier, penser avec eux sans eux. Et c'est sans doute là simplement continuer à philosopher. Comme eux.

B.C.

I

A CHACUN SELON SES GRECS

1

**L'histoire
de la philosophie
est-elle ou non
philosophique ?**

Oui et non

Pierre Aubenque

Dans un débat comme celui que l'on m'a prié d'avoir aujourd'hui avec Jacques Brunschwig sur une question qui appelle en principe une réponse par oui ou par non et où l'on attend de nous, comme dans les vieux débats rhétoriques, que nous défendions respectivement l'une ou l'autre des réponses possibles, il n'est pas sans importance — tout le monde le sait depuis au moins Gorgias et jusqu'aux organisateurs de débats télévisés — de savoir qui parle en premier. Si l'on me permet d'user de métaphores militaires dans un débat consacré à des « stratégies », je dirai que le premier qui parle s'avance en terrain découvert et laisse à l'adversaire le temps de préparer sa contre-offensive. Mais il a par ailleurs le choix des armes et du terrain et jouit, si l'on peut dire, de la curiosité non encore émoussée des témoins. Le meilleur moyen pour lui de tirer parti de la situation est de défendre le premier ce qu'Aristote appelait une « thèse », c'est-à-dire une « pensée paradoxale », qui doit néanmoins, pour pouvoir être soutenue, ou s'appuyer sur une autorité (mais nous ne nous appuyerons pas ici sur des autorités) ou, à défaut, avoir au moins « un argument pour elle¹ ».

Mais où est ici la thèse, le « paradoxe » ? Si Jacques Brunschwig avait parlé le premier (mais je viens d'apprendre qu'il n'en est rien) pour soutenir, selon une formule qu'on lui

1. *Topiques*, I, 11, 104 b 19-28, trad. J. Brunschwig.

attribue², le caractère non philosophique de l'histoire de la philosophie, du moins de celle qu'il entend pratiquer, je lui aurais inmanquablement objecté que cette étrange prétention va à l'encontre de la conscience habituelle des historiens de la philosophie, qui tiennent généralement leur activité pour philosophique, et aussi de l'opinion commune des usagers, selon laquelle, pour comprendre un texte philosophique difficile, il faut être soi-même philosophe ou, à défaut, avoir recours à l'aide de ces médiateurs que sont précisément les historiens de la philosophie. Ceux-ci ne sont plus aujourd'hui des doxographes, c'est-à-dire des collectionneurs d'opinions, mais des « interprètes », c'est-à-dire, au sens propre du terme, des traducteurs : or, pour traduire, il faut non seulement une connaissance technique des langues, mais aussi un minimum d'intuition commune, d'*Einfühlung*, de congénialité, entre l'auteur traduit et son interprète. On pourrait multiplier les arguments.

Mais c'est moi qui commence. Je présenterai donc comme paradoxale la thèse que je souhaite défendre, celle du caractère philosophique de l'histoire de la philosophie. Si l'on se réfère en effet à la conception aujourd'hui courante de l'histoire, selon laquelle l'histoire est une science, c'est-à-dire est constituée d'un ensemble de propositions vérifiables ou à tout le moins falsifiables (même si l'on admet une certaine subjectivité dans le choix des questions posées par l'historien et le découpage de son objet), on ne peut que considérer comme exorbitante l'exception que pourrait représenter une histoire philosophique de la philosophie. Il n'est venu à l'idée de personne d'exiger ni même d'accepter d'une histoire de la

2. Je me réfère à sa communication du 22 mai 1976 à la Société française de philosophie, « Faire de l'histoire de la philosophie, aujourd'hui », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 70, 1976, reproduit ici en appendice (*infra*, p. 67-96), notamment p. 135 (= 79), 146 (= 92). Toutes les autres références à Jacques Brunschwig renvoient, sans autre indication, à ce texte.

géométrie qu'elle soit géométrique, c'est-à-dire qu'elle soit conduite *more geometrico*. Si l'histoire des sciences en général a pu se constituer comme discipline scientifique, ce n'est pas parce qu'elle est histoire des *sciences*, mais seulement parce qu'elle est *histoire*. Elle n'est ni plus ni moins scientifique que l'histoire des institutions ou l'histoire des mœurs. On pourrait certes objecter que, pour faire de l'histoire des mathématiques, il faut être soi-même à tout le moins un peu mathématicien, afin de savoir de quoi l'on parle et, plus particulièrement, de savoir mesurer, à tel détail technique qui échappe au profane, la réalité ou l'importance d'une innovation, d'un recul, voire d'une révolution. De même, pour l'historien de l'art, on admet généralement qu'il doit posséder une sorte d'affinité élective avec l'objet dont il parle. C'est l'argument de l'*Einfühlung*, que j'invoquais un peu prématurément tout à l'heure, et qui ne vaudrait donc pas seulement pour la philosophie. Mais il faut immédiatement ajouter que, dans la conception moderne de la science — et je ne pense pas seulement à la conception positiviste, mais au consensus qui semble bien caractériser la communauté scientifique, y compris celle des historiens —, la connaturalité du sujet et de l'objet de l'histoire, qui semble être un réquisit minimal de sa pratique, apparaît plutôt comme un obstacle à la scientificité de la discipline que comme sa condition. La science, et en particulier la science historique, ne suppose pas identification, mais au contraire distance et recul. Outre qu'il n'aurait sans doute pas le goût de s'y consacrer, on imagine trop bien comment un mathématicien qui se muerait en historien des mathématiques pourrait s'impatienter des lenteurs de cette histoire et être tenté, fort de son savoir actuel, d'abrèger les intermédiaires, de gommer les tâtonnements, de simplifier les processus. Un historien de la musique qui aurait lui-même trop de goût à la musique serait sûrement partial dans ses découpages, ses exclusions (qu'est-ce qui est de la musique et qu'est-ce qui ne l'est pas ?), etc.

Disons que l'*habitus* de l'historien n'est pas le même, ne

doit pas être le même que celui du praticien de la discipline dont il décrit l'histoire. A l'*habitus* de l'historien appartient en particulier la neutralité axiologique, ce qui veut dire une indifférence au moins méthodologique à l'égard de la *valeur* de ce dont il parle, qu'il ne peut ériger en critère de ses décisions méthodologiques. Quant au minimum d'affinité requis entre l'historien et son objet, on pourrait dire avec Aristote que, pour que ce réquisit soit rempli, il faut et il suffit que l'historien possède une « culture » correspondant au domaine auquel il se consacre³ : l'historien de la médecine doit posséder une culture médicale ; il n'est pas nécessaire qu'il soit médecin et il vaut peut-être mieux qu'il ne le soit pas.

Ces arguments ne valent-ils pas aussi pour l'histoire de la philosophie ? Il me semble qu'ils lui sont difficilement applicables — en fait, mais aussi en droit. Qu'ils lui soient difficilement applicables en fait ne constituerait pas encore un argument dirimant contre la subsomption de la philosophie sous le genre commun des histoires disciplinaires. Car la difficulté d'appliquer, par exemple, la règle de l'objectivité, de l'indifférence axiologique, se rencontre dans tous les domaines sur lesquels travaille l'historien. Qu'il soit difficile de faire de l'histoire de la philosophie sans s'intéresser à la philosophie et sans avoir des intérêts philosophiques est une évidence assez plate, mais qui vaudrait aussi bien pour l'histoire des religions, pour l'histoire de l'art, etc., et qui ne suffit donc pas à doter l'histoire de la philosophie d'un statut spécial. Mais il me semble que, dans le cas de la philosophie, la difficulté d'appliquer la règle habituelle de l'objectivité historique est de fond et tient à la nature même de la philosophie, dont elle constitue d'ailleurs réciproquement l'un des révélateurs, et non des moindres.

Kant peut nous aider ici à poser le problème. Dans l'Architectonique de la Raison pure (à la fin de la *Critique de*

la Raison pure), il distingue entre la connaissance rationnelle, qui est *cognitio ex principiis*, et la connaissance historique, qui est *cognitio ex datis*. Et il envisage le cas particulier et récurrent, qui est celui qui nous occupe, où les *data* que transmet l'histoire sont précisément les *principia* et leurs conséquences, dont l'articulation constitue la connaissance rationnelle. Le cas ne semble pas, au premier abord, faire autrement difficulté : si je me contente d'apprendre par cœur et de répéter l'ordre des raisons qui constituent un « système de philosophie » comme celui de Wolff (c'est l'exemple de Kant), sans tirer moi-même à chaque pas de ma propre raison (c'est-à-dire de la raison universelle en moi) les divers moments du système que j'expose, j'aurai une « connaissance historique de la philosophie de Wolff ». Il s'agit bien, objectivement, d'une connaissance rationnelle (dans l'hypothèse où Wolff procède rationnellement), mais, subjectivement, je n'en ai qu'une connaissance historique. On pourrait considérer comme un progrès le fait de s'assimiler à tel point l'objectivité du contenu que l'on puisse re-penser pour son propre compte (c'est-à-dire pour le compte de la raison en nous) l'ordre des raisons du système et restituer ainsi à la *cognitio ex datis* la rationalité de son contenu, *i. e.* d'un *cognitio ex principiis*. Mais, s'agissant de philosophie, cette coïncidence est illusoire ; car, en repensant Wolff (ou Kant ou Aristote), je ne peux manquer d'en faire la « critique » (c'est Kant qui parle) et d'éprouver qu'« à partir de sources universelles de la raison peut découler le rejet même de ce que l'on a appris ». Autrement dit, si les *principia*, d'abord reçus comme *data*, sont véritablement re-pensés comme *principia*, ils risquent, confrontés à d'autres « principes », de voir remettre en question leur statut même de « donné ».

Kant remarque ensuite que cette situation de non-coïncidence entre la connaissance historique d'un donné rationnel et la reprise rationnelle de ce donné ne se rencontre pas dans le cas de cette autre connaissance rationnelle qu'est la connaissance mathématique. Car, si ici l'élève « comprend »

3. *Parties des animaux*, I, 1.

(ce qui est sans doute le moins que l'on puisse exiger) le donné qu'il a appris, il ne peut que le re-produire, le re-construire à l'identique, de sorte que ce n'est pas seulement objectivement, mais subjectivement, que la connaissance mathématique, même d'abord « donnée » comme livresque, vaut aussi et immédiatement comme connaissance rationnelle. La cause en est, dit Kant, qu'ici la connaissance ne procède d'aucune autre source que « les principes essentiels et authentiques de la raison », qu'ils sont de surcroît appliqués à « l'intuition pure et pour cela infaillible » et qu'ainsi sont « exclues illusion et erreur⁴ ». A la différence des mathématiques, la philosophie — Kant ne le dit pas ici, mais on peut le supposer — ne part pas d'une intuition infaillible et, étant une connaissance par concepts et non par construction de concepts comme les mathématiques, elle a à chaque fois à légitimer à nouveau ses concepts et les principes qui les mettent en œuvre — avec un risque insuppressible d'erreur. La conséquence qu'en tire Kant est qu'on ne peut apprendre, parmi les sciences rationnelles, que les mathématiques, mais jamais la philosophie (à moins que ce soit historiquement) : « En ce qui concerne la raison, on peut apprendre tout au plus seulement à philosopher. » Kant dit ici qu'on ne peut *apprendre* la philosophie ; il ajoutera un peu plus loin qu'on ne peut apprendre *la philosophie*, car : « Où est la philosophie que l'on puisse apprendre et qui l'a en sa possession ? »

L'une des conclusions que l'on tire généralement de ce texte célèbre (mais dont on ne lit jamais apparemment le début) est que la philosophie n'est pas tradition, transmission scolaire d'un donné, mais exercice solitaire et autonome de la pensée, dont l'enseignement ne peut fournir à la rigueur que des exemples historiques toujours récusables, exemples dont la raison pure pourrait en droit se passer. Par rapport à notre propos, ce texte paraît réduire l'histoire de la philosophie à la portion congrue, celle d'un auxiliaire pédagogique mineur et

facultatif ; mais cette portion est si congrue qu'elle en devient inexistante, l'histoire de la philosophie étant à la limite une *contradictio ex adjuncto* ; car de deux choses l'une : ou l'historien respecte la facticité des « philosophies » qu'il étudie, mais alors, réduites au rang de donné factuel, ces « philosophies » (dont Kant se demande au demeurant si elles existent) ne sont plus la philosophie, qui est et demeure l'acte de philosopher ; ou bien l'historien de la philosophie respecte la prétention à « philosopher » des doctrines qu'il étudie : il entre dans leurs raisons, il s'en fait alors inévitablement le juge et le censeur et devient ainsi un philosophe à part entière qui, avec sa propre raison et à ses risques et périls, accepte comme vrai ou rejette comme faux ce qu'il voulait seulement transmettre. Autrement dit, un *datum* qui se trouve être en même temps un *principium* ne peut être reçu comme simple *datum* que dans la mesure où l'on oublie qu'il est *principium* ; est-il reconnu et d'abord compris comme principe, il cesse d'être un pur donné historique pour devenir une incitation à penser par soi-même, et éventuellement contre lui. L'argument de Kant selon lequel il n'y a pas d'*histoire* du philosopher, mais seulement une histoire des philosophies, peut se renverser : l'histoire de la philosophie ne peut manquer de reconnaître le *philosopher* derrière les philosophies ; elle devient alors elle-même un acte philosophique.

Mais il se pourrait que cette justification du caractère philosophique de l'histoire de la philosophie soit ressentie comme trop générale par la plupart des historiens professionnels de la philosophie que nous sommes et qu'ils n'y reconnaissent pas la réalité de leur travail quotidien ni des problèmes concrets qu'il pose. Je voudrais essayer de montrer que l'ambivalence d'un *datum* qui se donne pour un *principium* et d'un *principium* qui nous est d'abord transmis comme *datum*, mais que nous mesurons inévitablement à l'aune de

4. *Kritik der reinen Vernunft*, A 837 - B 865.

nos propres « principes », guette et provoque l'historien de la philosophie dans sa pratique la plus quotidienne.

Je commence par exemple le plus grossier. Il est bien difficile de ne pas partir d'une idée préconçue, c'est-à-dire non historiquement datée et donnée, mais admise comme un principe allant plus ou moins de soi, quant à notre relation historique à l'objet de notre étude. A l'époque qui n'est pas si lointaine où l'on voulait faire une histoire non métaphysique — disons, pour faire bref, positiviste — de la philosophie, on utilisait sans la moindre critique, pour parler de la philosophie grecque, des métaphores comme celles de la naissance, du développement ou de l'aurore, qui trahissaient une présupposition philosophique évidente : celle d'un progrès continu de l'humanité vers la maturité ou les lumières. Aujourd'hui, un large secteur de l'histoire de la philosophie grecque, et aussi le type d'intérêt qu'elle suscite dans le public, sont dominés par l'idée inverse selon laquelle seuls les commencements sont grands et que, dès lors, après la fulguration présocratique, n'ont pu venir que l'oubli et le déclin. On me dira que les historiens *sérieux* d'aujourd'hui ne partagent pas de tels préjugés. Mais je demanderai : 1) Est-ce si sûr ? 2) Est-ce bien nécessaire ?

J'émettrai d'abord des doutes sur la réalité de cette absence de préjugés. Je ne parle pas de ceux qui annoncent clairement la couleur et qui ne dissimulent pas que leur intérêt pour les Grecs est d'abord dicté par l'espoir de trouver chez eux les remèdes ou les antidotes aux maux du monde moderne, ou par le souci de capter chez eux, dans leur éclosion aurorale (en un sens cette fois positif), les possibilités non encore refermées du « pas encore ». La dissimulation est plus habituelle dans l'autre camp, pour une raison du reste tout à fait honorable, qui est la conviction que le progrès est indissociable de la scientificité et que ce n'est donc pas faire de l'idéologie que d'être persuadé que nous en savons aujourd'hui plus que les Grecs. Cette thèse serait à discuter philosophiquement sur le fond ; ce qui est sûr, c'est que les

Grecs savaient *autrement* que nous. Je ne pense pas, de surcroît, que la présupposition du progrès soit hermétiquement plus féconde que la présupposition inverse du déclin : si celle-ci suscite des admirations parfois naïves pour les « commencements », celle-là conduit à traiter les Grecs avec une condescendance qui risque de méconnaître le génie propre de leurs solutions, voire même leur littéralité. Quel historien analytique de la philosophie n'est, au fond de lui-même, persuadé que le problème de l'être a été résolu, ou a commencé d'être résolu, le jour et le jour seulement où Bertrand Russell a distingué entre les trois fonctions du verbe « être » : existentielle, identificatrice et copulative ? Dès lors, les discussions sur la partie centrale du *Sophiste* de Platon ont été focalisées — des milliers de pages ont été écrites là-dessus — sur la question de savoir si Platon a découvert *ou non* la fonction copulative de l'être. Mais cette question, liée à une lecture rétrospective et, comme je l'ai dit, condescendante, est-elle la bonne question, celle qui permet de donner au texte le maximum de sens ou, en tout cas, est-elle la seule question et ne masque-t-elle pas d'autres problématiques possibles ?

Mais je ne jette ici la pierre à personne. La question la plus unilatérale et la plus extérieure à l'esprit du texte est toujours utile, susceptible d'ouvrir une dimension ou une possibilité. Je crois surtout que ce type de questionnement proprement « anachronique », parce qu'il s'appuie sur des « principes » qui ne sont pas ceux de l'auteur, mais lui sont rétroactivement imposés, est inévitable. Je plaide simplement pour que l'anachronisme soit conscient. Un anachronisme avoué est à moitié pardonné. Contrôlé, il peut devenir fécond : j'en citerai tout à l'heure quelques exemples.

Malheureusement, beaucoup d'historiens de la philosophie qui pratiquent, comme tous les autres, l'anachronisme refusent d'en convenir. Lorsqu'un historien analytique reconstitue une argumentation de Platon ou d'Aristote en l'*améliorant*, par exemple en la formalisant, il est clair que cette intervention repose sur la conviction tacite que la logique moderne

vaut mieux que la logique tâtonnante et non encore thématifiée qui animait le discours préaristotélicien, ou même la logique qu'Aristote ne pouvait encore appliquer à ses propres écrits puisqu'il était en train de l'élaborer (Aristote ne procède pas par syllogismes). Certes, on me répondra sans doute que notre logique, *la* logique, est éternelle et que ce n'est pas de notre faute, mais de la leur, si les Grecs ne l'avaient pas encore entièrement découverte ou s'en sont seulement approchés, tout en étant inconsciemment déjà régis par elle. Mais c'est là les juger de notre point de vue, et non du leur. On pourrait discuter sur ce point : est-ce commettre un anachronisme que de reprocher à Héraclite, comme le fait déjà Aristote, d'ignorer le principe de contradiction ? Je pense personnellement que oui, tout en ajoutant que cet anachronisme a permis utilement à Aristote de « déconstruire » la philosophie d'Héraclite, quitte à se rendre aveugle à d'autres aspects, jugés aujourd'hui plus intéressants, de cette philosophie. On m'accordera sûrement plus volontiers, parce qu'il s'agit ici de physique (où les vérités paraissent moins « éternelles » qu'en logique), qu'est anachronique une proposition du type : « Les erreurs d'Aristote dans sa théorie du mouvement s'expliquent par son ignorance du principe d'inertie. »

Mais qu'advient-il en fait dans le débat quotidien entre historiens de la philosophie ? Même un historien disposé à admettre le caractère philosophique de son activité considère irrésistiblement que, lorsqu'il critique comme anachronique, arbitraire, subjective, l'interprétation d'un autre historien, il ne fait pas cette critique au nom de sa propre philosophie (ce qui rendrait sa critique également anachronique, subjective et arbitraire, au sens de « provenant de son libre arbitre »), mais au nom d'une Vérité intemporelle, qui devrait faire évidemment l'accord de tous. Mais l'intemporalité n'est-elle pas le masque assez habituel de l'idéologie ? Ainsi, dans un article récent consacré à montrer que, dans son interprétation de l'allégorie platonicienne de la caverne, Heidegger commet des

« erreurs » qui, de surcroît, « ne sont ni intéressantes ni fécondes⁵ », J. Barnes reproche entre autres à Heidegger d'avoir écrit que, dans l'allégorie de la caverne, s'accomplit un « changement dans l'essence de la vérité » (cité p. 186). Plus exactement, il suppose, patelin, que Heidegger n'a pu vouloir dire cela (de même qu'Aristote disait à propos d'Héraclite que « ce qu'on dit, il n'est pas toujours nécessaire qu'on le pense⁶ »), car, soutient J. Barnes, « une telle constatation serait absurde : *les essences ne changent pas* » (p. 176, souligné par moi). Étonnant argument en vérité, car d'où J. Barnes sait-il que les essences ne changent pas, si ce n'est de Platon lui-même, alors que Heidegger se situe de façon évidente hors du platonisme pour le critiquer ? Que J. Barnes soit platonicien et considère comme « absurde » une phrase qui contredit l'un des axiomes du platonisme, c'est son droit (à cette réserve près qu'il devrait dire que la phrase est fautive, non qu'elle est absurde). Mais que Heidegger ne soit pas platonicien et considère qu'une essence (du reste, *Wesen*, qui n'est pas la même chose que l'*ousia* platonicienne) peut muer, cela devrait être aussi son droit, à moins de considérer que le platonisme est la philosophie tout court. Il est vrai qu'il s'agit ici d'interpréter Platon, et non quelqu'un d'autre. Mais faut-il être platonicien pour interpréter Platon ? On peut douter que ce soit possible ; car, pour être platonicien, il faut d'abord lire Platon, et non l'inverse. Et J. Barnes lui-même ne pense aucun bien — et il a raison — de ce genre d'interprétation circulaire et immanente qui essaie de comprendre Platon *ex Platone*. Ce sont « les savants paresseux », dit-il un peu plus loin, qui prisent « le dicton de Trendelenburg “ Interpréter

5. J. Barnes, « Heidegger spéléologue », *Revue de métaphysique et de morale*, 1990, p. 190. Que Jonathan Barnes veuille bien me pardonner si je n'ai pas cité en séance ce texte qui venait de paraître et que je ne connaissais pas encore. Ce qui le concerne est donc une adjonction de la version écrite, que je lui soumetts.

6. *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b 25sq.

Aristote *ex Aristotele* » » (p. 184). J. Barnes n'est pas un savant paresseux et ne peut donc avoir voulu opposer à Heidegger, interprétant Platon de son propre point de vue extérieur, la seule autorité de Platon lui-même. En vérité, J. Barnes interprète aussi Platon de son propre point de vue, qui est celui d'un platonicien logique postfrégéen et post-russellien. C'est pourquoi J. Barnes écrit un peu plus loin (p. 193) que le rapport entre les quatre emplois du verbe « être » (aux trois emplois russelliens il ajoute l' « *einai* véridatif ») « n'est jamais thématiqué par Platon, bien que, dans le *Sophiste*, il semble s'approcher quelque peu de cette problématique » (p. 193-194, c'est moi qui souligne). C'est ce que j'appelais plus haut la condescendance.

A la fin de son article, J. Barnes corrige Heidegger en tentant d'exposer, à propos de la doctrine platonicienne de la vérité, « ce que Heidegger aurait dû dire » (p. 190). Il aurait dû, explique Barnes, distinguer entre l' « emploi objectif » et l' « emploi propositionnel » de l'adjectif « vrai ». Dans le second cas, « le terme “ vrai ” peut s'interpréter, du point de vue syntaxique, comme foncteur propositionnel ». Dans le premier, celui de l'emploi « objectif », « le terme “ vrai ” signifie plus ou moins “ réel ” » (p. 191). Je m'arrête là pour demander : que signifie « objectif » ? Que signifie « fonction propositionnelle » ? Que signifie « réel » ? On m'accordera sans doute aisément que ces expressions sont intraduisibles en grec ancien. Ce ne sont donc pas des concepts platoniciens ; ils ne peuvent donc entrer dans l'énoncé de *principia* dont la philosophie platonicienne tirerait des conséquences. Certes, il est vrai que Platon, plus que les présocratiques, « s'est approché » de ces concepts modernes. Mais c'est exactement la thèse que soutient Heidegger dans l'essai incriminé : la mutation dans l'essence de la vérité, c'est précisément l'émergence d'un concept de vérité propositionnelle (qui ne trouvera sa définition canonique qu'avec Aristote) et l'oubli corrélatif — sous la forme d'une subordination, d'une mise en tutelle — de ce que Heidegger tient pour une expérience plus originelle

de la vérité, qui est la vérité ontologique. J. Barnes ne croyait pas si bien dire, dans le sens de Heidegger, en nommant cette vérité ontologique « objective », c'est-à-dire déjà mûre pour la captation par un sujet et pour sa soumission au critère de la rectitude et de l'adéquation : la vérité objective est, en bonne terminologie, la vérité telle qu'un sujet se représente qu'elle est. Or quiconque aborde les Grecs en cherchant chez eux (que ce soit avec la crainte ou dans l'espoir de les y trouver) des objets, des sujets (au sens de la subjectivité moderne), des fonctions propositionnelles (au sens de Frege) et de la réalité (au sens, même si on l'a oublié, de la *realitas* de Suarez), commet des anachronismes, intervient dans le texte qu'il interprète avec des principes, des présuppositions, qui sont ceux de sa propre philosophie ; il fait donc violence au texte interprété, dans la mesure où il ne le répète pas, ne *peut* pas le répéter, mais, comme le disait Kant, le « critique ». Mais alors, de quel droit reprocher à Heidegger d'exercer sur les textes une autre « violence », de type cette fois archaïsant ? On voit à tout le moins que le débat est ici philosophique. La valeur d'une interprétation ne se mesure pas au fait qu'elle est littéralement fidèle ou non à un objet — le texte — qui se dérobe, mais au fait que, comme l'exige justement J. Barnes, elle est ou non « intéressante » et « féconde ».

On me dira ici que je subjectivise par trop l'histoire de la philosophie, la livre à l'arbitraire des interprétations et méconnaiss encore une fois le travail effectif de l'historien de la philosophie, dont la tâche est aussi et d'abord (Jacques Brunschwig en a donné d'admirables exemples) d'établir des textes, de les traduire, de mettre en rapport leur forme avec le système linguistique dans lequel ils sont rédigés et leur contenu avec l'histoire sociale, politique, économique de leur temps. Il y a là un travail nécessaire et passionnant, qui aboutit comme tout travail historique à des propositions vérifiables ou falsifiables, éventuellement corrigibles, dont la

sommation et la coordination donnent lieu à un progrès évident dans notre connaissance des philosophies, en particulier anciennes.

Mais je continue de penser que, s'agissant de l'objet philosophique (j'emploie ici sans scrupule particulier le vocabulaire de la modernité), le discours métathéorique auquel recourt inévitablement l'historien de la philosophie excède à un moment ou à un autre les limites de la vérifiabilité empirique. L'exemple le plus élémentaire, et par là le plus paradoxal, est celui de l'établissement même du texte. Il y a ici des règles précises ; par exemple : il faut préférer la *lectio difficilior*. Mais qu'est-ce qui est *difficilior* sans excéder pourtant les limites de l'intelligibilité ? Et qu'est-ce que l'intelligibilité ? J. Bollack a bien montré qu'on a rejeté au XIX^e siècle des textes jugés inintelligibles au nom d'une conception idéologiquement orientée de l'intelligibilité. Mais le refus de toute conjecture, l'idée que tout texte transmis a une cohérence (qui n'est souvent plus celle du principe de contradiction) ne reflètent-ils pas une décision idéologique inverse, celle qui parie — peut-être à tort — sur l'obscurité ?

Je prends un autre exemple, qui me tient à cœur : « Le livre *Kappa* de la *Métaphysique* d'Aristote est inauthentique. » Cette phrase devrait relever de l'histoire, appuyée ici sur la philologie, et devrait être vérifiable ou falsifiable. Je la tiens personnellement pour vraie et crois en avoir donné de bonnes raisons. Mais je n'ai encore convaincu personne à 100 % de cette vérité. Je ne parle pas de ceux qui me disent : « Moi, je suis philosophe et ne m'intéresse pas aux questions d'érudition. » Mais ceux-là mêmes qui, attentifs à mes arguments, me disent : « Oui, vous avez sans doute raison », continuent le plus souvent de citer imperturbablement le livre *Kappa*, comme s'il était d'Aristote. Et, de fait, je comprends ces derniers, même si je les désapprouve. Ils pensent — il y a suffisamment d'indices en ce sens — que ce texte n'est pas de la main d'Aristote. Mais quel texte est de la main d'Aristote ? Il peut donc bien n'être pas d'Aristote et néanmoins véhiculer

des idées et des arguments authentiquement aristotéliens (comme c'est le cas, dans un autre domaine, de la *Grande Morale*). Je pense au contraire que le contenu du livre *Kappa* n'est aristotélien ni dans sa lettre ni dans son esprit. On conviendra donc — et j'en conviens moi-même, bien que ce ne soit pas ici mon intérêt — que le débat sur l'authenticité n'est entièrement décidable qu'à partir d'arguments philosophiques et que le concept même d'« authenticité » se charge ici de connotations philosophiques.

Dans le sommaire de mon intervention, j'avais, outre la proposition précédente, proposé à la sagacité de l'auditoire, en vue d'une élucidation de leur statut, une série de propositions qui ressortissent toutes, d'une façon ou d'une autre, à l'histoire de la philosophie :

- Socrate dit, selon Platon, que Protagoras a dit que la vertu peut s'enseigner.
- Aristote a soutenu une doctrine de l'analogie de l'être.
- En affirmant que tout mobile suppose un moteur en acte, Aristote contrevient au principe d'inertie.
- Aristote est un géant de la pensée (Marx).
- Aristote fut le porte-parole de l'idéologie de la classe esclavagiste en Grèce (*Grande Encyclopédie soviétique*, édition de 1950).
- Nietzsche est le platonicien le plus débridé (Heidegger).

On conviendra aisément que plusieurs de ces propositions, sinon toutes, n'ont de sens et, par conséquent, ne peuvent élever de prétention à la vérifiabilité, que par rapport à un contexte qui appelle l'interprétation. De telles propositions prétendument historiques sont, de ce point de vue, homogènes aux propositions philosophiques auxquelles elles se réfèrent, du type : « L'être n'est pas un genre », ou : « L'acte précède la puissance », qui appellent d'abord la compréhension et ne se prêtent pas à des procédures de vérification, si ce

n'est au terme d'une médiation peut-être infinie et qui est en tout cas de nature philosophique.

Si les propositions de l'histoire de la philosophie en tant que telles échappent pour une grande part à la vérifiabilité, on peut se demander où réside le critère de leur validité.

Il y a quelques dizaines d'années, l'école structuraliste française (Gueroult, Goldschmidt), qui fera sûrement date dans l'histoire de l'histoire de la philosophie, avait proposé un tel critère, qui était la conformité à l'« organisation démonstrative » du discours philosophique telle qu'elle a été voulue par l'auteur; autrement dit, il s'agissait de comprendre l'auteur comme il voulait lui-même qu'on le comprît. Ainsi Gueroult demandait-il que, pour comprendre Descartes, on s'informât d'abord de « la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie ». Et Goldschmidt fixait ainsi son programme : « S'efforcer de comprendre les thèses d'une doctrine à la lumière de sa propre méthode », ainsi les thèses de Platon à la lumière de leur place dans la structure dialectique de chaque dialogue, telle qu'on peut l'établir à la lumière de l'exkursus méthodologique de la *Lettre VII*, sorte d'exposé d'intentions de la méthode platonicienne. Cette méthode d'exégèse, si elle a eu le mérite de rappeler les interprètes à l'obligation d'envisager l'œuvre philosophique comme un tout où le mode d'enchaînement des parties — l'ordre des raisons — est lui-même significatif, s'est heurtée, s'agissant du reste de certaines philosophies plutôt que d'autres, à des difficultés d'application souvent insurmontables. La structure officielle de l'œuvre constitue-t-elle toujours sa structure effective? L'auteur procède-t-il toujours comme il annonce qu'il le fera? Et où l'annonce de la méthode est-elle le plus authentiquement saisissable? Dans les textes publiés, comme les Dialogues platoniciens, ou dans les textes marginaux, où l'auteur prend une certaine distance par rapport à son œuvre? Gueroult refuse de tenir compte des

Lettres de Descartes, parce que l'ordre des raisons ne s'y laisse pas reconnaître. Mais Goldschmidt croit pouvoir s'appuyer sur un texte de la *Lettre VII* de Platon (texte dont l'authenticité a d'ailleurs été contestée) pour y déceler la clé de la méthode mise en œuvre dans les Dialogues. Au nom de quelle présupposition autre que philosophique rejeter de surcroît les témoignages concernant le « non-écrit » du platonisme? Le débat sur l'existence et le contenu des « doctrines non écrites » de Platon (l'expression est d'Aristote) devrait tourner autour d'une question de fait : Platon a-t-il dans son enseignement oral professé des doctrines différentes — dans la forme, mais aussi dans le fond — de celles que l'on peut dégager de ses Dialogues? C'est ce qu'affirment de nombreux témoignages que nous possédons, mais ces témoignages sont-ils dignes de foi? La passion avec laquelle il est débattu aujourd'hui de cette question, de part et d'autre de la Manche et de l'Atlantique (un auteur anglo-saxon qualifié de *répugnant* — en un sens, je crois, malheureusement assez proche du sens continental — la thèse qui attribue à Platon des doctrines non écrites), montre bien que ce débat philologico-historique est chargé d'implications philosophiques sur la valeur respective de l'oral et de l'écrit et sur la façon dont *doit* se présenter un discours philosophique digne de ce nom.

Mais on me dira ici derechef : le témoignage de l'auteur, à supposer que nous le possédions, n'est-il pas le plus décisif ou même le seul décisif? Si, comme l'a écrit Jacques Brunschwig (p. 93 *sq.*), « l'histoire de la philosophie est essentiellement une quête du sens perdu », n'est-il pas tentant de considérer que l'auteur demeure en droit le détenteur légitime de ce sens perdu et que, dès lors, la seule ambition de l'historien doit être de tenter de coïncider, à partir des textes conservés, avec l'intention supposée du sens et — j'ajouterai, s'agissant d'une intention — du sens univoque? Il me semble que les nuits de maints historiens de la philosophie, dont je ne suis pas, sont hantées par ce que j'appellerai le phantasme du téléphone, le souhait et la crainte à la fois que l'auteur vienne trancher mon

problème herméneutique, « si je pouvais lui téléphoner » (J. B., p. 82). L'exemple de quelques grands penseurs contemporains, dont il n'était pas trop difficile de se procurer le numéro de téléphone, laisse sceptique sur ce point. Lorsque l'on demandait à Heidegger de trancher sur un point d'interprétation de son œuvre, il répondait en substance : « Débrouillez-vous », ou, dans le meilleur des cas : « Comparez avec ce que je dis à ce sujet dans tel autre passage de mon œuvre. » Et Bergson n'hésitait pas à écrire à l'un de ses interprètes, sans qu'il faille voir là ironie ou flagornerie : « Vous m'aviez mieux compris que je ne me suis compris moi-même. »

Croit-on vraiment que, si l'on pouvait interroger Platon sur son œuvre, selon un vœu formulé un jour par Yvon Lafrance⁷ et qui commande toute la méthodologie de ce dernier, il prendrait clairement parti entre les différentes interprétations du *Parménide* et du *Sophiste*? Je ne suis même pas sûr qu'il répondrait univoquement à la question : « Y a-t-il huit ou neuf hypothèses dans la seconde partie du *Parménide*? » Mon soupçon sur ce point est que Platon a voulu énumérer huit hypothèses, mais qu'il aurait trouvé rétrospectivement intéressant le contresens néoplatonicien qui, en faisant de la troisième partie de la deuxième hypothèse une « troisième hypothèse » autonome, permet de restructurer les hypothèses selon un schéma impair et de tirer de cette structure latente (quoique non voulue ou non perçue par l'auteur) des conséquences philosophiques considérables, sur le rôle du temps en particulier. Contrairement à ce que présuppose, je crois, la manière « analytique » de faire de l'histoire de la philosophie, il n'y a pas en philosophie d'énigme, de puzzle, dont la solution encore inconnue serait inscrite quelque part, dans un univers des essences ou dans l'intention à jamais cachée de

7. Lors de sa soutenance de thèse à Nanterre le 28 octobre 1982. Cf. sur ce point Y. Lafrance, *Méthode et Exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal, 1983.

l'auteur. L'inachèvement de fait de toute œuvre philosophique, toujours abrégée par la mort, traduit une inachevabilité plus profonde, celle du questionnement lui-même. Cet inachèvement suscite l'interprétation : l'interprète prolonge l'œuvre dans une direction possible (il y a évidemment des extrapolations impossibles), sans qu'il puisse garantir que cette direction est la seule que l'œuvre annonçait ou appelait.

La possibilité réelle que l'œuvre n'impose pas, mais autorise, et qui se situe manifestement toujours entre deux zones d'impossibilité, détermine ce que j'appellerai la « plausibilité » de l'interprétation. La plausibilité pourrait servir de critère minimal — critère faible, j'en conviens — pour juger de la validité des interprétations. J'appelle plausible une interprétation qui, sans être imposée par aucune assertion explicite de l'auteur, n'est non plus contredite par aucune. Cette interprétation sera d'autant plus plausible qu'elle pourra paraître après coup confirmée par plusieurs assertions marginales de l'auteur lui-même, je veux dire de celles qui relèvent non de l'exposé lui-même de la doctrine, mais de la réflexion métadoctrinale (remarques adventices, lettres, témoignages, etc.), et qui ont le plus de chance de révéler le non-dit du discours officiel. De telles règles ne sont pas assez strictes pour conduire à l'unicité. Il y a des interprétations impossibles, mais il y a, s'agissant d'une œuvre grande, c'est-à-dire riche en potentialités, plusieurs interprétations plausibles. Entre ces interprétations, livrées en dernier ressort à la décision philosophique de l'interprète et à la réflexion ultérieure du lecteur, on s'efforcera de choisir celle qui garantit au texte à la fois le maximum d'intelligibilité (celle qui intègre le plus de parties de l'œuvre) et le maximum de productivité (celle qui donne le plus à penser).

Il n'y a pas ici de critère décisif du choix, mais il y a une sanction rétrospective de l'histoire. Dans la succession historique des interprétations, conséquence de leur conflit en droit

inachevable, on distingue spontanément (et avec raison) entre des interprétations profondes ou plates, productives ou stériles, intéressantes ou ennuyeuses, importantes ou futiles, entre celles qui font date et celles qui sont oubliées aussitôt que proposées (on m'accordera, je pense, que, dans la liste précédente, les qualificatifs positifs s'appliquent, par exemple, sans trop de mal aux interprétations néoplatoniciennes du platonisme). Ces distinctions ne recouvrent évidemment pas la distinction du vrai et du faux. Elles s'y substituent — faute de mieux, si l'on veut, mais avec la liberté et la responsabilité que cela implique — dans un domaine, celui de la philosophie, où l'on n'a jamais affaire à des assertions entièrement vérifiables, mais à des interprétations, qu'elles soient de premier degré, comme c'est le cas de la part du philosophe (qui interprète le monde, la science, l'art, etc.), ou de second degré, comme le sont celles de l'historien de la philosophie. Ma conclusion est que, entre les interprétations de premier degré du philosophe et les méta-interprétations de l'historien de la philosophie, il y a homogénéité et continuité et que, dès lors, ce n'est pas soutenir un paradoxe, mais énoncer une nécessité d'essence, que de parler d'une histoire philosophique de la philosophie : histoire, parce qu'il n'y a pas de philosophie sans une *Wirkungsgeschichte*, sans des prolongements ; philosophique, parce que ces prolongements, ce « penser plus avant », sont la philosophie elle-même.

Non et oui

Jacques Brunschwig

Je commence par quelques mots personnels — comme si les mots qui devaient venir ensuite pouvaient l'être moins¹.

J'ai quelques raisons de supposer que ma présence, ici et aujourd'hui, s'explique — je n'ose dire qu'elle se justifie — par une formule que j'avais prononcée dans une conférence faite en 1976 devant la Société française de philosophie ; le texte de cette conférence a paru dans le bulletin de cette société, avec la discussion qui avait suivi². J'avais en effet cru pouvoir y plaider la cause d'une « histoire non philosophique de la philosophie ». Par rapport à cette expression, après bientôt quinze ans, je me sens à la fois tout à fait responsable et tout à fait libre : je ne la renie pas, et je ne m'en sens pas l'esclave.

1. Le texte de cette communication reproduit, à quelques détails près, celui qui a été présenté lors du colloque d'octobre 1990. Je lui ai volontairement laissé beaucoup de traits de la présentation orale. En outre, faute de temps, je n'ai pu faire ici état de mes réactions au texte complet de la contribution de Pierre Aubenque, et je me suis borné à exprimer celles que j'avais pu esquisser en réponse au sommaire qui m'en avait été communiqué. J'ai essayé de tenir compte, mais très insuffisamment, des remarques stimulantes et profondes qui m'ont été adressées par les deux commentateurs de notre débat, Patrice Loraux et Glenn Most, auxquels j'exprime mes vifs remerciements.

2. Je remercie Barbara Cassin et l'éditeur du présent livre d'avoir fait à ce texte l'honneur, sûrement disproportionné, de le reproduire ici en appendice.

Mais il faudra me pardonner si je cède à la facilité de me situer aujourd'hui en référence à elle ; c'est d'ailleurs, je le suppose, ce que les organisateurs de notre colloque attendent un peu de moi.

Cela dit, je voudrais tout de suite faire deux remarques à ce sujet.

Tout d'abord, la question sur laquelle nous sommes aujourd'hui invités à discourir et à débattre, « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? », n'est pas tout à fait la question que je m'étais posée en 1976. La question d'aujourd'hui est une question à l'indicatif, une question de fait, qui, en un sens au moins, j'essaierai de le montrer tout à l'heure, ressemble à la question de la couleur du cheval blanc d'Henri IV. En tant qu'elle est une question à l'indicatif, elle s'interroge sur une description qui convient ou non à l'histoire de la philosophie. Par là même, elle est tout à fait différente d'une question à l'impératif, à l'optatif ou au jussif, qui s'interrogerait sur une norme qu'il convient ou non de prescrire à l'histoire de la philosophie. Cette question de norme serait : l'histoire de la philosophie doit-elle, ou devrait-elle, être philosophique ou non ? A-t-elle intérêt à l'être, ou à ne pas l'être, pour être de la belle et de la bonne histoire de la philosophie ? Les questions de description et les questions de prescription sont indépendantes : il se peut que l'histoire de la philosophie soit philosophique, et que ce soit tant mieux, ou tant pis ; ou qu'elle ne le soit pas, et que ce soit tant mieux, ou tant pis.

Ma seconde remarque est que, dans cette conférence de 1976, je n'avais voulu exactement répondre ni à la question de description ni à la question de prescription. Mon propos était alors, en quelque sorte, de décrire mes propres normes ; je n'entendais nullement me donner en exemple, ni dicter aux historiens de la philosophie ce qu'ils devaient faire ; j'essayais au contraire de montrer que ce que je faisais moi-même n'avait de sens qu'à la condition que tout le monde se gardât d'en faire autant. Je tiens beaucoup, encore aujourd'hui, à

cette conception que j'appellerai « orchestrale » de la vie philosophique (et de beaucoup d'autres aspects de la vie intellectuelle, et de la vie tout court aussi bien) : je crois — et tout ce que je vois m'encourage chaque jour davantage à croire — que les choses se gâtent terriblement à partir du moment où l'on pense que les autres devraient jouer la même musique que celle que l'on joue soi-même.

Un deuxième point préliminaire encore. On m'a fait l'honneur et le plaisir de m'associer, derrière cette tribune, à Pierre Aubenque. Il se peut que certains s'attendent à nous voir camper, lui et moi, sur les positions antagonistes que dessine, dans son « oui ou non » intimidant, la question qui nous est posée. Et il est certain qu'en un sens, nul n'est mieux placé que lui, non seulement pour soutenir sur le plan théorique, mais encore pour montrer par toute son œuvre, que l'activité de l'historien de la philosophie est une activité philosophique, mieux encore, une activité philosophante. Ce qu'il vient de dire le confirme avec éclat. A côté de lui, avec ma formule soi-disant percutante de 1976, j'aurais vite fait de me laisser enfermer dans l'autre membre de l'*antiphrasis*, de manière à nous figer l'un et l'autre dans la symétrie artificielle des rôles et des fables : l'historien philosophe et l'historien non philosophe, l'aigle et le rat, le germanophile épris de synthèse et l'anglomane féru d'analyse, et ainsi de suite. Il est vrai que nous sommes ici pour débattre, ou du moins pour lancer un débat ; c'est pourquoi je n'ai pas l'intention de pratiquer l'esquive, ni de gommer les traits par lesquels je me différencie de lui, ou par lesquels, plus simplement, je suis différent de lui. Mais je voudrais tout de même dire fortement que, durant les années qui se sont écoulées depuis l'époque lointaine où j'ai fait connaissance et amitié avec Pierre Aubenque, années pendant lesquelles nous avons travaillé côte à côte, et plus d'une fois ensemble, sur des sujets voisins, je ne me suis jamais situé ni défini par contraste avec lui, ou en opposition avec lui, encore bien moins en rivalité avec lui. Si je n'ai rien publié qui approche de son œuvre, en quantité

et en qualité, ce n'est nullement parce que je ne l'ai pas voulu, c'est bien parce que je ne l'ai pas pu.

Un mot préliminaire encore. Je n'ai pu lire que tout récemment un sommaire de l'exposé nourri et profond que Pierre Aubenque vient de nous présenter. Mon texte était déjà préparé, et je n'ai pu y ajouter que quelques remarques, pour prendre en compte, au moins en première analyse, les positions et propositions qui y sont avancées.

Tout cela étant dit, je vais tâcher de jouer correctement le rôle que l'on attend que je joue ; et j'aborde la question qui fait l'objet de notre discussion. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? J'espère me montrer un peu philosophe, tout de même, en commençant classiquement par ne pas répondre à la question posée, sinon en en posant une autre. Cette autre question, bien sûr, c'est : que voulez-vous dire ? On a le droit, et même le devoir, de se demander ce que signifie la question qui nous est posée, car elle est manifestement équivoque.

On pourrait déjà, à la rigueur, relever l'ambiguïté de l'expression qui constitue le sujet de notre question, à savoir « l'histoire de la philosophie » ; j'y reviendrai un peu plus loin. Mais c'est bien plutôt du côté de son prédicat, « philosophique », que se dissimulent les équivoques. Le hasard m'en apporte une nouvelle confirmation toute récente. J'ouvre un livre qui vient de m'être aimablement envoyé, un recueil d'études sur Platon et sur les stoïciens, publié par un de nos collègues italiens. Je lis dans la préface : « Quant au lien qui unit ces essais, il réside dans la méthode que j'ai suivie, ici comme dans tous mes travaux, une méthode qui vise à une histoire *philosophique* de la philosophie. » On apprend plus loin que cette méthode consiste en une manière de lire les textes qui « va droit aux concepts ». A ce compte, quelle histoire de la philosophie manquerait d'être philosophique ? A peu près aucune, je suppose, en dehors de la biographie des philosophes, ou de l'étude graphologique de leur écriture.

Comme le montre aussi cet exemple, ce serait peu de dire

que le prédicat « philosophique » se prend en plusieurs sens, qu'il est un *pollakhōs legomenon* ; car il est susceptible de plusieurs valeurs non seulement sémantiques, mais encore pragmatiques. Il n'est pas fait pour décrire seulement, il est fait aussi pour juger, pour qualifier et pour disqualifier. Supposons que vous ayez écrit un livre d'histoire de la philosophie, et que l'on vous demande si votre ouvrage est un ouvrage philosophique. Vous aurez intérêt à bien réfléchir avant de répondre. Car si vous répondez : « Oui, bien sûr, comment ne le serait-il pas ? », il se peut que l'on vous dise : « Bravo, cela nous changera de tous ces commentaires érudits, purement historiques, secs et sans âme. » Mais peut-être aussi vous dira-t-on : « Ne croyez-vous pas que vous auriez mieux fait de laisser votre philosophie au vestiaire, puisqu'elle est forcément biaisante et déformante, et d'essayer de reconstituer les pensées que vous avez étudiées dans leur histoire et dans leur logique propres ? » D'un autre côté, si vous répondez : « Non, mon ouvrage n'est pas un ouvrage de philosophie ; quand je fais de l'histoire de la philosophie, j'essaie de m'abstenir soigneusement de tout présupposé, de toute prise de position philosophique », on vous dira peut-être : « Vous avez bien fait, cela nous changera de tous ces livres dont les auteurs s'avancent en poussant devant eux Héraclite, Platon ou Spinoza, selon la technique trop fameuse du bouclier humain. » Mais il se peut aussi que l'on vous regarde avec commisération, et que l'on vous dise : « Comment voulez-vous comprendre les philosophes si vous n'êtes pas philosophe vous-même, et si vous allez jusqu'à vous faire gloire et profession de vous abstenir de l'être ? » Tous ces coups sont permis, ils ont servi et resservi. Ils feraient aisément penser que notre question est piégée, et qu'elle n'a guère d'autre fonction que de permettre de monter ces pièges, pour y prendre le gibier qu'il peut nous intéresser d'y prendre. Selon que je trouverai bonne ou mauvaise la philosophie que vous aurez mise dans votre histoire de la philosophie, je dirai que celle-ci est philosophique, mais je vous en ferai soit éloge

soit reproche ; et selon que je trouverai bonne ou mauvaise la philosophie que vous n'aurez *pas* mise dans votre histoire de la philosophie, je dirai que celle-ci n'est pas philosophique, mais je vous en ferai soit reproche soit éloge.

Laissons donc de côté ces jeux et ces effets polémiques. Pour nous y aider, je propose d'essayer de clarifier un peu la diversité des sens possibles du prédicat de notre question. On peut commencer par dire, très élémentairement, me semble-t-il, qu'il y a un sens dans lequel il est trivialement vrai que l'histoire de la philosophie est philosophique, et un sens dans lequel il est trivialement faux qu'elle le soit. La seule chose curieuse à dire, au sujet de ces deux sens, est qu'ils sont extrêmement proches l'un de l'autre. Je m'explique.

En un sens, il est trivialement vrai que l'histoire de la philosophie est philosophique : à savoir, en ce sens qu'elle a pour objets les philosophes, leurs écrits, leurs pensées, leurs arguments et leurs doctrines. Elle est philosophique, disons, dans le même sens où l'histoire de la médecine est médicale, et où l'histoire de la musique est musicale, c'est-à-dire en un sens à la fois indéniable, faible et peu intéressant. La lecture d'une histoire de la médecine peut être plus ou moins passionnante, mais elle ne vous guérira d'aucune maladie ; la lecture d'une histoire de la musique ne fera résonner à vos oreilles aucune musique, bonne ou mauvaise ; tout au plus peut-elle vous faire entendre d'une façon nouvelle les musiques que vous écouterez, si du moins vous en écoutez. En ce même sens faible et peu intéressant, l'histoire de la philosophie est nécessairement philosophique : à savoir, en ce sens qu'elle s'occupe, non pas de médecine, de peinture ou d'autre chose encore, mais bien de philosophie. La seule considération qui puisse atténuer un peu la banalité de cette proposition est qu'elle suppose que la philosophie soit un objet correct pour une histoire, c'est-à-dire qu'elle possède le degré convenable d'unité (malgré sa diversité), d'identité (malgré les changements qui l'ont affectée), d'autonomie (malgré les conditionnements de tout ordre que l'on peut lui trouver).

Ces diverses suppositions ne vont pas absolument de soi, et même elles ne vont absolument pas de soi. Chacune d'elles pourrait être contestée de diverses manières, sur lesquelles il n'est pas possible ici de s'attarder.

En un autre sens, il est trivialement vrai que l'histoire de la philosophie n'est pas philosophique : à savoir, en ce sens qu'elle ne se préoccupe pas de répondre aux mêmes questions que celles que se posent les philosophes. Les philosophes essaient de répondre à certaines questions, dont le champ est plus ou moins bien défini, mais qui ont au moins un certain air de famille. Ce sont eux qu'il faut lire ou écouter, si on s'intéresse à ces questions, et si l'on est curieux d'en connaître les réponses. Les historiens de la philosophie essaient de répondre à des questions d'un autre type ou d'un autre niveau, qui portent sur la façon (dans le contenu et dans la forme) dont les philosophes ont essayé de répondre à leurs propres questions. Disons, en simplifiant les choses de façon très grossière : voulez-vous savoir si l'âme est immortelle ? Lisez Platon, plutôt que ses commentateurs. Voulez-vous savoir exactement ce que Platon entend par « âme », par « immortel », et comment il argumente pour démontrer que l'âme est immortelle ? Vous en apprendrez plus — en principe — en lisant les commentateurs de Platon qu'en lisant Platon ; mais vous ne serez pas plus avancé quant au problème de la destinée de votre âme. L'historien qui écrit un livre sur le problème X chez le philosophe Y s'intéresse primordialement à Y, et ne s'intéresse au problème X que secondairement et dérivativement, à savoir dans la mesure où Y s'y est lui-même intéressé ; s'il n'en était pas ainsi, il serait philosophe, il écrirait un livre sur le problème X, et il ferait tout au plus figurer les idées de Y sur ce problème dans l'état de la question qu'il mettrait en tête de son livre. Et il en va parallèlement pour les intérêts du lecteur des livres que produiront cet historien ou ce philosophe. Écrire une histoire de la peinture est tout autre chose que peindre un tableau ; lire une histoire de la musique est tout autre chose qu'aller au concert. L'historien de la

philosophie, dans le sens strict du mot, ne philosophe pas.

J'insiste un peu sur cette terrible banalité, car l'historien de la philosophie se laisse facilement intimider par un discours bien connu, notamment dans les milieux de l'enseignement : la philosophie, dit-on, disparaît au profit de son histoire, il n'y a pas de vrais philosophes, ou si peu, les historiens de la philosophie ont envahi la place, ils ressassent le passé de la philosophie, ils le glosent et l'entreglosent sans fin ; cette chanson est connue depuis très longtemps. Le malheureux historien de la philosophie, pour détourner le reproche, se croit obligé de soutenir que nul n'est historien de la philosophie s'il n'est philosophe. Je maintiens que c'est là, en un certain sens au moins, nier l'évidence. A l'historien de la peinture, on peut légitimement demander de ne pas être aveugle ; mais on ne peut exiger qu'il sache manier le pinceau. L'historien de la philosophie, je pense, n'a pas à rougir de sa vocation, qui est distincte de celle de la création ou, disons, de l'initiative philosophique, et qui répond à une autre curiosité, à une autre demande. La réflexion sur les doctrines philosophiques (qu'il s'agisse d'une réflexion historique, analytique, interprétative) relève d'un certain genre d'activité intellectuelle ; la production de telles doctrines, ou de ce qui en tient lieu, relève d'un autre genre. Il ne me paraît guère possible ni souhaitable de nier que l'espèce des historiens de la philosophie parasite celle des philosophes, que les textes qu'ils écrivent soient écrits au second degré, par rapport à ceux qu'écrivent les philosophes sur lesquels ils écrivent. Mais il arrive que les parasites soient utiles à d'autres qu'à eux-mêmes ; ils peuvent remplir une fonction de communication entre l'espèce qu'ils parasitent et le reste du monde³. Ces

3. Voir le mot de Pouchkine, cité par Georges Steiner dans un entretien récent au *Magazine littéraire* (je cite de mémoire) : « Nous autres poètes, nous écrivons les lettres ; vous autres critiques, vous êtes les facteurs chargés de les porter. » Je n'ai pas retrouvé ce mot dans le livre de G. Steiner, *Présences réelles*, Paris, 1991, qui contient par ailleurs abondance de réflexions hautement stimulantes sur le sujet qui nous concerne

parasites que sont les historiens de la philosophie ont sans doute une fonction de ce genre, puisque rien n'indique qu'ils soient en voie de disparition. Admettons donc sans fausse honte qu'ils ne soient pas philosophes, en ce sens trivial qu'ils ne pratiquent pas eux-mêmes l'activité philosophante, et que leur travail est d'étudier, à leur manière propre, les textes et les documents qui portent la trace de cette activité philosophante, telle que d'autres l'ont pratiquée. Et laissons-leur la jouissance — s'ils trouvent que c'en est une — de ne philosopher que par procuration.

Il y a donc un sens dans lequel la proposition « L'histoire de la philosophie est philosophique » est trivialement vraie ; et il y en a un autre dans lequel elle est trivialement fausse. Mais il se trouve que ces deux sens sont extrêmement proches l'un de l'autre : ils ne sont séparés, en effet, que par une très mince différence d'accent. Je l'exprimerais ainsi. L'histoire de la philosophie est évidemment philosophique, en ce sens qu'elle a pour objet *la philosophie* (non la médecine ou la peinture). Elle est évidemment non philosophique, en ce sens qu'elle a la philosophie *pour objet* (non pour acte ou pour produit). De là le caractère abstrait et artificiel de beaucoup des discussions qui renaissent périodiquement autour de notre question. Le climat de la Côte d'Azur est-il sain ? Oui, dit l'un, puisqu'il entretient ou redonne la santé. Non, dit l'autre, puisqu'il n'est pas sain dans le sens fondamental dans lequel quelque chose peut être sain, c'est-à-dire puisqu'il ne jouit pas lui-même d'une bonne santé, comme le font les habitants de la Côte d'Azur. L'histoire de la philosophie est-elle philosophique ? Oui, dit l'un, puisqu'elle est un discours *sur la philosophie*, ce qui est une manière d'être philosophique. Non, dit l'autre, puisqu'elle est *un discours sur* la philosophie, ce qui est une manière de ne pas être philosophique, dans le sens fondamental dans lequel quelque chose peut être philosophique. Inutile de s'obstiner à poursuivre ces faux débats.

Il est vrai qu'on s'aperçoit mieux de leur fausseté lorsqu'il s'agit du climat de la Côte d'Azur que lorsqu'il s'agit de

l'histoire de la philosophie. Quand deux personnes sont en désaccord sur la question de savoir si le climat de la Côte d'Azur est sain ou non, il est rare que celui qui soutient la réponse négative accepte de dire que ce climat est salubre, mais refuse de dire qu'un climat salubre soit un climat sain. Généralement, le désaccord vient de ce que l'un soutient que ce climat est salubre, et que l'autre soutient qu'il ne l'est pas. Les interlocuteurs sont alors d'accord sur le sens dans lequel un climat est susceptible d'être sain et de ne pas l'être ; ils sont en désaccord sur la question de savoir si, en ce sens du mot « sain » qui équivaut à « salubre », et sur lequel ils s'accordent, le climat particulier de la Côte d'Azur est sain ou ne l'est pas. Leur désaccord peut avoir une multitude de raisons : ils utilisent différents critères de salubrité, ils pensent à différentes saisons, à différentes altitudes, à différentes catégories de personnes, et ainsi de suite.

Pour ce qui est de l'histoire de la philosophie, les débats les plus intéressants ne sont pas, me semble-t-il, ceux dans lesquels on discute en quel sens l'histoire de la philosophie, considérée comme une entité unique, possède ou non un caractère philosophique, mais plutôt ceux dans lesquels on discute si, en tel sens particulier, tel auteur, tel ouvrage, telle école ou tendance de l'histoire de la philosophie possède ou non ce caractère philosophique, cette « philosophicité ». L'histoire de la philosophie, en effet, quel que soit le degré d'unité qu'on peut lui reconnaître à un certain niveau d'abstraction, c'est une multitude considérable de personnes, de livres, d'articles, de tendances, de courants, de méthodes. A propos de chacun de ces types d'entités, et de chacun des échantillons individuels qui en sont les instances, on peut se poser la question de leur « philosophicité ». On peut même se la poser à propos d'entités qui n'existent pas encore, par exemple à propos de tel article qu'on se propose d'écrire ; et, par là, la question à l'indicatif verse inévitablement du côté de la question à l'optatif ou au normatif. Mais, avant même d'introduire ces considérations de valeur et de choix, qui

compliquent encore le paysage, il est clair qu'il serait déjà important, même si c'est plutôt difficile, de se mettre d'accord sur le critère à la mesure duquel on pourrait dire que tel ouvrage d'histoire de la philosophie, ou que telle manière de faire de l'histoire de la philosophie, est philosophique ou ne l'est pas — que ce soit pour lui en faire éloge ou grief. Si l'on trouve qu'il vaut la peine d'essayer de clarifier le genre de débats dont notre débat d'aujourd'hui est un échantillon, on aurait sûrement intérêt à dégager, à partir des débats qui l'ont précédé, quelques-uns des critères multiples et fort différents qui y ont été utilisés, me semble-t-il, et qui le sont encore. Un peu en vrac, et sans aucun souci d'être méthodique et complet comme il faudrait l'être, j'en proposerai ici quelques-uns :

(i) On appelle souvent philosophique (par référence à une certaine conception éternaliste ou intemporaliste de la philosophie) une histoire de la philosophie qui s'inquiète avant tout soit de la cohérence des concepts, soit de la vérité des doctrines, soit de la validité des arguments qu'elle étudie, et qui n'hésite pas à les mesurer et à les reconstruire à l'aide de critères de cohérence, de vérité et de validité qui sont tenus pour intemporels, même s'ils peuvent n'avoir été clairement définis qu'à l'époque où l'historien travaille. On appellera alors non philosophique une histoire de la philosophie qui se garde de telles appréciations (qu'elle tient pour nécessairement anachroniques), qui postule une historicité essentielle de la philosophie, qui cherche délibérément à retrouver les critères de cohérence, de vérité, de validité acceptés par l'auteur considéré et par son lecteur à l'époque, de manière à restituer le sens qu'une doctrine avait pour son auteur et pour ses destinataires immédiats, non celui qu'elle peut encore avoir ou ne pas avoir pour nous.

(ii) On tend aussi à qualifier de philosophique (par référence à une certaine conception rationaliste et systématique de ce qu'est une doctrine philosophique) une histoire de la philosophie qui postule la cohérence rationnelle de la doctrine qu'elle étudie, qui ne se presse pas d'y relever des conflits ou

des contradictions pour essayer ensuite de les expliquer par des hypothèses génétiques, et qui cherche au contraire à montrer que ces contradictions apparentes ne sont pas des contradictions réelles. On appelle alors non philosophique une histoire génétique ou évolutionniste, qui parie pour l'historicité, non seulement de la philosophie en général, mais encore de chaque philosophie particulière.

(iii) On pourrait aussi appeler philosophique (par référence à une certaine conception de l'autonomie de la philosophie, de son intériorité par rapport à elle-même) une histoire de la philosophie qui s'interroge principalement sur les *raisons* des croyances et doctrines des philosophes, disons, qui pose en principe qu'un philosophe croit que *p* parce qu'il croit que *q*. Serait alors qualifiée de non philosophique une histoire de la philosophie qui s'interrogerait principalement sur les *causes* de ces croyances et doctrines, c'est-à-dire qui poserait en principe qu'un philosophe croit que *p* parce que *q*. Cette distinction recoupe à peu près, me semble-t-il, la traditionnelle distinction entre compréhension et explication. La seconde manière de travailler est parfois nommée « histoire des idées », par opposition à l'histoire de la philosophie proprement dite, et dans une intention généralement péjorative de la part des historiens de la philosophie.

(iv) Un critère assez précis et opératoire, parce qu'on le voit utilisé à la fois par des historiens qui en adoptent expressément l'un ou l'autre postulat, est encore le suivant : on appellera philosophique (par référence à une conception de la philosophie qui privilégie la logique de la pensée par rapport à la conscience du penseur) une histoire de la philosophie qui attribue aux philosophes toutes les prémisses implicites des raisonnements qu'ils présentent, et toutes les conséquences logiques des propositions qu'ils soutiennent, même s'ils ne les ont pas explicitement endossées. Serait alors non philosophique une histoire de la philosophie qui, tout au contraire, n'accepte d'attribuer à un philosophe les prémisses de ses raisonnements, et les conséquences logiques de ses

propositions, que si ce philosophe a montré qu'il avait conscience de ces réquisits et de ces implications, et s'il a fait savoir explicitement qu'il les acceptait⁴.

(v) Le critère auquel je pensais principalement, dans mon texte de 1976, est probablement le suivant. Compte tenu de la revendication de radicalité et de totalité qui me paraît, sinon universelle, du moins fort répandue chez les philosophes, je tends à nommer philosophique une histoire de la philosophie qui vise à une interprétation totale et radicale de son objet, qui suppose plus ou moins expressément que l'on n'y comprend rien si l'on n'y comprend pas tout. Par contraste, j'appellerais non philosophique une manière de faire de l'histoire de la philosophie qui pose en principe que l'on peut étudier et comprendre quelque chose qui n'est ni rien ni tout : un passage, un fragment, un concept, une thèse, un argument, une théorie, un philosophème quelconque, qui ne soit pas le tout d'une philosophie.

4. Je connais peu d'expressions aussi nettes, pour la première attitude, que celle de Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie*, Paris, 1967, p. 7 (« Lorsqu'un auteur avance une proposition, son critique considère (...) qu'il avance en même temps l'ensemble des conséquences de cette proposition. C'est là un privilège minime, faute duquel l'histoire de la philosophie ne se distinguerait en aucune façon de l'histoire des fantaisies les plus arbitraires de l'esprit humain »), et, pour la seconde attitude, que celle de Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2^e éd., 1953, p. 2 (« "Plato says *p*, and *p* implies *q*; therefore Plato meant *q*." The conclusion does not follow; for Plato may have thought that *p* did not imply *q*; or, more probably, the suggestion that "*p* implies *q*" may never have occurred to him at all; or, most probably of all, even the proposition *q* itself may never have occurred to him. Every proposition implies an indefinite multiplicity of others; and no one ever perceives all the implications of any proposition. Even those consequences which now seem to us to follow most obviously and directly from a given proposition were not realized by the acutest of earlier thinkers, as the history of thought shows again and again »). Comme on le voit par ces citations, tout le problème est de savoir si l'historien de la philosophie travaille en contexte transparent ou en contexte opaque.

(vi) J'ajoute aujourd'hui un article à ma liste, pour faire droit à la position que vient de définir Pierre Aubenque. Il me semble que, contrairement à la plupart des critères précédemment décrits, qui attribuent à une histoire philosophique de la philosophie des ambitions plus grandes que celles d'une histoire non philosophique, le critère qu'il met lui-même aujourd'hui en œuvre attribue au contraire à l'histoire philosophique de la philosophie une plus grande modestie. Selon lui, l'histoire de la philosophie « ne peut éviter d'être philosophique » ; ce n'est pas tout à fait une tare, mais c'est tout de même un défaut, au sens grec de l'*elleipsis* : les propositions de l'histoire de la philosophie restent inévitablement en deçà du vérifiable et de l'objectif ; elles ne peuvent prétendre qu'à un critère faible de validité, la « plausibilité », qui ne permet pas de considérer le conflit des interprétations comme réductible, même en droit. Il est vrai que cette conception étonnamment « modeste » de l'histoire philosophique de la philosophie permet de disqualifier l'orgueil « positiviste » d'une histoire non philosophique de la philosophie, comme étant inconsciemment chargé de la pire des philosophies.

On pourrait sûrement relever bien d'autres critères qui ont été employés pour décider de la « philosophicité » d'une œuvre d'histoire de la philosophie ; l'on pourrait en définir encore d'autres. Ce qui est important est qu'ils soient plusieurs, et qu'ils ne se recoupent pas exactement, de sorte qu'une œuvre d'histoire de la philosophie qui serait à classer comme « philosophique » selon l'un d'entre eux pourrait fort bien être à classer comme « non philosophique » selon un autre. Le mot « philosophique » me semble de signification trop peu déterminée pour que cette situation doive apparaître comme scandaleuse. Si l'on ajoute à la diversité de ces critères celle des opinions que l'on peut avoir sur l'intérêt qu'il y a, pour l'historien de la philosophie, à satisfaire chacun d'entre eux ou, au contraire, à se garder de les satisfaire, on aperçoit la multiplicité indéfinie des conflits que notre question peut

faire naître, faute de consensus sur les termes mêmes de la question.

Il est certain que j'aurais dû me livrer, en 1976, à quelques-unes des clarifications dont je viens d'esquisser les pistes, avant de me déclarer en faveur d'une « histoire non philosophique de la philosophie ». On verra tout à l'heure l'un des effets fâcheux de cette lacune. Qu'est-ce que je retiendrais de cette formule aujourd'hui ? Rien, assurément, qui soit gratuitement en conflit avec le sens dans lequel l'histoire de la philosophie est trivialement philosophique. Rien non plus qui puisse s'autoriser, plus ou moins honnêtement, du sens dans lequel l'histoire de la philosophie est trivialement non philosophique : l'indéniable différence de niveau, ou de genre, entre la production d'un texte philosophique et la production d'un texte d'histoire de la philosophie ne saurait par elle-même autoriser ou disqualifier le moins du monde telle ou telle manière particulière de faire de l'histoire de la philosophie. Ce que je retiendrais le plus volontiers aujourd'hui de cette formule serait la fin vers laquelle elle tendait ; mais je pense maintenant que les moyens que j'indiquais pour aller vers cette fin sont loin d'être les seuls qui puissent y conduire.

La fin vers laquelle elle tendait était principalement d'esquisser une conception de l'histoire de la philosophie qui pût donner un sens à l'idée qu'il s'agit d'une discipline qui a progressé, qui progresse sous nos yeux, et qui peut encore progresser. L'idée que la philosophie elle-même a progressé, progresse et peut encore progresser est extrêmement sujette à caution ; elle ne peut guère être simplement approuvée ou simplement rejetée. L'idée que l'histoire de la philosophie a progressé et peut encore progresser est peut-être tout aussi discutable, elle aussi. Mais l'important est de souligner que les deux débats sont largement indépendants l'un de l'autre. Parler d'une histoire non philosophique de la philosophie, c'était essentiellement, pour moi, attirer l'attention sur cette indépendance, et chercher à éviter que les difficultés constitutives de la première question dussent apparaître comme les

difficultés constitutives de la seconde. Autrement dit, il me semblait, et il me semble encore, que le conflit des interprétations, en histoire de la philosophie, n'est pas du même ordre que le conflit des philosophies, qu'il n'a pas les mêmes caractères ni les mêmes origines, et que la mesure d'indécidabilité des questions philosophiques (quelle que soit l'estimation que l'on en donne) n'est ni la raison d'être des conflits d'interprétation en histoire de la philosophie, ni la mesure de leur décidabilité ou indécidabilité propre.

Je rencontre ici, sous la plume de Pierre Aubenque, des déclarations qui permettent d'aiguiser le débat sur ce point. J'en relèverai deux.

(i) A une histoire non philosophique, « positiviste », de la philosophie, notamment de la philosophie grecque, il reproche d'être, sans s'en apercevoir, « grossièrement philosophique », en ce sens qu'elle utilise des métaphores comme celles de la naissance, du développement ou de l'aurore, et qu'elle présuppose ainsi une philosophie naïve de la maturation et du progrès des lumières. Il me semble qu'on peut répondre à cela, d'abord, en soulignant que ce reproche n'atteint le positivisme que dans sa version comtienne, qui est loin d'être la seule possible, et, ensuite, que les catégories métaphoriques de l'aurore et du matutinal sont loin d'être la propriété exclusive d'une histoire non philosophique de la philosophie ; les histoires les plus massivement philosophiques ne se privent pas d'en faire usage, me semble-t-il, bien que ce soit avec des valorisations différentes. Mais surtout, et moins polématiquement, je ne vois aucune raison de penser que la croyance en un progrès possible et réel de l'histoire de la philosophie soit liée à une croyance en un progrès possible et réel de la philosophie elle-même : l'historien le plus positiviste qu'on puisse imaginer peut choisir d'étudier des périodes que l'on considère généralement, ou qu'il considère lui-même, comme des périodes de déclin et de chute ; et il est moins lié que tout autre à une quelconque philosophie de l'histoire, qu'elle soit progressiste ou catastrophiste.

(ii) Parmi les propositions d'histoire de la philosophie sur le statut desquelles Pierre Aubenque s'interroge, prenons par exemple la deuxième proposition : « Aristote a soutenu une doctrine de l'analogie de l'être. » Il nous dit ensuite qu'une telle proposition, « prétendument historique », n'a de sens que par rapport à un contexte interprétatif, et que, de ce point de vue, elle est *homogène* à la proposition philosophique à laquelle elle se réfère, à savoir, « L'être n'est pas un genre ». Cette position me paraît discutable, pour différentes raisons.

Une première objection est peut-être très superficielle, mais difficilement évitable. La proposition « L'être n'est pas un genre » parle de l'être, pour dire ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ; la proposition « Aristote a soutenu une doctrine de l'analogie de l'être » parle d'Aristote, pour dire ce qu'il a soutenu et ce qu'il n'a pas soutenu. Ces deux propositions peuvent être vraies, fausses, invérifiables, infalsifiables, plausibles, implausibles, dénuées de sens, tout ce que l'on voudra ; mais il me semble clair qu'elles le sont indépendamment l'une de l'autre, et qu'en ce sens elles ne sont nullement « homogènes ».

Deuxième objection, un peu moins superficielle. En un sens, il est vrai que les deux propositions sont « homogènes », mais en un sens qui n'est pas celui de Pierre Aubenque. Pour Aristote, la proposition « L'être n'est pas un genre » n'est pas une proposition mystérieuse et profonde qu'il nous propose de méditer pendant les siècles des siècles ; c'est une proposition qu'il pense avoir démontrée techniquement et scientifiquement, contre ses prédécesseurs Parménide et Platon ; ceux-ci, à ses yeux, n'avaient certainement pas créé par leur discours l'objet même dont ils parlaient, puisque, autrement, on n'aurait pas pu dire qu'ils se trompaient à son sujet. De son côté, la proposition « Aristote a soutenu une doctrine de l'analogie de l'être » est une proposition fautive, dont la fausseté a été démontrée par Pierre Aubenque lui-même, au point que l'on pourrait donner sa démonstration en exemple à qui douterait que l'on puisse démontrer quelque chose en

histoire de la philosophie⁵. Ainsi, si la démonstration d'Aristote est valide, l'être n'est pas un genre ; et si la démonstration d'Aubenque est valide, Aristote n'a pas soutenu une doctrine de l'analogie de l'être.

Observons toutefois que, jusque dans ce rapprochement, les deux propositions, la proposition philosophique et la proposition historique, restent hétérogènes. Je crois que nous avons intérêt à ne pas dissimuler cette hétérogénéité. J'avais eu la naïveté, dans ma lointaine jeunesse, d'être scandalisé par le conflit des interprétations en histoire de la philosophie, notamment par le conflit entre Alquié et Gueroult sur Descartes, qui faisait du bruit à l'époque ; je ne pouvais me convaincre que tel fût le régime normal de l'histoire de la philosophie. Le scepticisme ou l'agnosticisme, sur bien des questions philosophiques ou dites telles, ne me gênait pas trop ; mais l'idée que les diverses interprétations d'un même texte ou d'une même œuvre s'opposaient en un conflit indépassable me paraissait difficile à accepter. J'acceptais de ne pas choisir entre Platon et Aristote ; mais j'acceptais mal l'idée que les diverses interprétations de Platon, ou d'Aristote, fussent en rapports de concurrence indécidable. Il me semblait que Platon et Aristote, tout en étant très compliqués, étaient tout de même infiniment moins compliqués que le monde, et surtout d'un tout autre type de complication. Comme beaucoup d'autres, je suppose, je m'étais senti conduit vers l'histoire de la philosophie par le désir d'échapper à l'arbitraire, au vertige de la liberté de dire tout et le

5. Voir en particulier « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens », *Les Études philosophiques*, n° 33, 1978, p. 3-12 ; « Néoplatonisme et analogie de l'être », *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, 1981, p. 63-76 ; « Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote », *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles, 1985, p. 7-40 ; « Zur Entstehung der pseudo-aristotelischen Lehre von der Analogie des Seins », in J. Wiesner, *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlin, 1987, t. II, p. 233-248.

contraire de tout, et par la volonté d'établir avec la philosophie le lien d'un métier sans doute plus distant, mais aussi plus objectif, plus scientifique, plus accessible à la preuve et à la vérification que le métier de philosophe. Aussi avais-je cherché, d'une part, à comprendre l'origine des conflits d'interprétation et, d'autre part, non certes à résoudre ces conflits, mais à définir les conditions qui pourraient permettre au moins à certains d'entre eux, sinon à tous, de ne pas s'éterniser sous une forme à jamais bloquée.

En étudiant quelques-uns des conflits d'interprétation dont l'histoire de la philosophie, à l'époque, me donnait le spectacle, j'avais cru m'apercevoir que beaucoup prenaient leur origine dans des opérations à la fois très discrètes dans leur accomplissement et capitales par leurs conséquences : opérations par lesquelles se constitue un corpus, par un prélèvement presque inévitablement partiel par rapport à la somme des données disponibles ; opérations par lesquelles ce corpus s'organise et se structure, par la mise en relief de ce que l'historien va tenir pour essentiel et de ce qu'il va tenir pour accessoire, par la désignation plus ou moins expresse de ce qui doit faire fonction d'*explicandum* et de ce qui peut faire fonction d'*explicans*. Ces opérations paraissaient souvent guidées par des choix méthodologiques, en dernière analyse philosophiques, d'autant plus insidieux qu'ils se dissimulaient sous une apparence objective : le philosophe que nous étudions n'a-t-il pas écrit que *p* ? Si, sans doute, mais qui vous dit que vous comprenez correctement *p* (surtout si le philosophe a écrit *p* dans une langue étrangère, ou morte), que le texte de *p* est bien établi, que vous saisissez exactement le statut, central ou marginal, primitif ou dérivatif, que le philosophe donne à *p* ? Sous ce rapport, je contestais l'idée qu'une histoire de la philosophie qui écrit « Aristote a dit que... » fût condamnée à tomber dans la « répétition plate », et je maintenais que, pour compléter une phrase qui commence ainsi, il fallait se livrer à un travail aussi intéressant que difficile.

De là l'idée que j'avais, d'essayer de soustraire à l'arbitraire des options philosophiques, et de confier à une sorte de technique objective, ou du moins intersubjective, publique et communicable, l'ensemble des opérations dont je viens de dire un mot. Je me proposais, non pas de décréter une suspension des enjeux philosophiques de l'histoire de la philosophie, mais de travailler, au moins pour mon propre compte, à en créer les conditions. Il me semblait important, à cet égard, en particulier dans le domaine antique, de « déphilosopher » l'histoire de la philosophie par toutes sortes de moyens : en remettant à plat les corpus ; en allant regarder, même quand on était philosophe, dans les cuisines du travail des paléographes, des philologues, des éditeurs de textes et de recueils, des traducteurs, pour voir comment étaient préparés les plats qui atterrissaient sur nos tables ; en essayant de me laisser dicter les questions que j'allais poser aux textes par les textes eux-mêmes, et par les discussions auxquelles ils avaient donné lieu dans la corporation des historiens de la philosophie, plutôt que de venir au-devant d'eux avec mes questions propres, encore bien moins, naturellement, avec mes réponses propres. Je me faisais aussi le défenseur d'une sorte de micro-histoire de la philosophie, attachée à traiter en de courtes études des problèmes locaux et parcellaires, de façon à diminuer les enjeux philosophiques de leur solution, qu'elle fût dirigée dans un sens ou dans un autre, et de façon à lutter contre une tendance diffuse à croire qu'on ne peut rien comprendre à moins de tout comprendre.

Tout cela était, je m'en aperçois maintenant, un peu prudent, un peu obsessionnel, un peu mesquin. Ce qui me satisfait cependant, près de quinze ans plus tard, c'est qu'à part une grosse erreur d'appréciation, due à mon ignorance, et sur laquelle je reviendrai pour finir, je n'ai rien vu et je ne vois rien qui me presse de renoncer aux orientations principales que j'esquissais alors.

Je ne trouve pas, par exemple, que le cours des événements ait donné tort à l'idée que je me faisais d'un progrès possible

et réel de l'histoire de la philosophie, ni aux formes sous lesquelles j'imaginai qu'il pourrait se faire. Je pense sans aucune hésitation que l'histoire de la philosophie, notamment dans le domaine antique que j'ai suivi d'un peu plus près, a fait des progrès considérables, je ne dis pas depuis Aristote ou depuis Hegel, je dis depuis ma jeunesse. J'avoue que j'en apprend plus en lisant ce qu'écrivent aujourd'hui les gens qui ont trente ans que je n'en apprenais en lisant ce qu'écrivaient, il y a trente ans, ceux qui en avaient soixante ; j'oserai même dire que beaucoup des historiens de la philosophie que je connais ont fait personnellement des progrès. L'élévation du niveau général de la discipline est spectaculaire. On peut y voir à la fois la conséquence et la cause de l'attrait qu'elle exerce sur un nombre grandissant de chercheurs brillants et motivés, de la multiplication des échanges d'informations qu'ils peuvent obtenir sur leurs travaux respectifs, de la concurrence qu'ils se font les uns aux autres, concurrence sûrement épuisante à beaucoup d'égards, mais stimulante en diable : malheur aux traîneurs et aux paresseux.

On pourrait dire, je crois, que l'histoire de la philosophie a progressé, et se donne les moyens de progresser encore, dans la mesure où elle parie qu'elle est en mesure de le faire, qu'elle n'est pas condamnée à tourner en rond, qu'elle peut avancer pas à pas, sur des fronts bien délimités, sans se croire obligée de tout reprendre à zéro ni de parvenir au but d'un seul coup⁶. Ce pari s'exprime, me semble-t-il, à travers les types de recherches et de publications qui se multiplient en ce moment dans le domaine de la philosophie ancienne, et qui dessinent des lignes assez exactement conformes à mes pointillés de 1976, en particulier sur trois points, que je désignerai comme la mise à plat des corpus, l'inclination pour

6. Pour un point de vue beaucoup plus radical, impliquant à la fois une limitation sévère du champ d'étude et un retour à la case départ comme condition de tout progrès réel, voir l'étude de Serge Mouraviev, « Comprendre Héraclite », *L'Âge de la science*, n° 3, 1990, p. 181-232.

les micro-réalisations, la curiosité à l'égard des origines des conflits d'interprétation.

En ce qui concerne la mise à plat des corpus, elle se réalise sous diverses formes, qui sont toutes, à leur manière, des entreprises de technicisation et donc, au moins dans le sens où je l'entends, de dé-philosophisation. Pour donner quelques exemples parmi beaucoup d'autres que l'on pourrait citer : on cherche aujourd'hui, de façon de plus en plus systématique et méthodique, à constituer ou à compléter les corpus des textes philosophiques, ou des textes concernant les philosophes (biographies, doxographies, etc.). Dans quelques cas — celui d'Épicure et de son école est le plus connu, grâce aux papyrus d'Herculanum, dont le déchiffrement se poursuit avec des moyens techniques renouvelés —, le corpus d'un philosophe célèbre et celui de ses successeurs continuent sous nos yeux à s'agrandir et à se préciser⁷ ; on recueille par la même occasion des informations importantes sur le développement de l'école épicurienne, et l'on peut mieux mesurer, pour citer le titre d'un récent colloque, la part de la tradition et celle de l'innovation dans la longue vie de l'épicurisme⁸. Pour d'autres philosophes de tout premier plan, le corpus propre de l'œuvre est probablement clos, mais non celui de la tradition indirecte, ni celui des successeurs immédiats ou lointains : c'est ainsi que de grosses entreprises se lancent en ce moment, du côté de l'Allemagne, pour réunir systématiquement les textes concernant la tradition indirecte de Platon et l'histoire antique du platonisme⁹. L'on perfectionne, et souvent l'on constitue

7. Voir notamment la revue *Cronache Ercolanesi* (depuis 1971), et la collection *La Scuola di Epicuro*, dirigée à Naples par M. Gigante, qui a publié douze volumes depuis 1978.

8. Cf. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 30, n° 2, 1989, qui publie les actes d'une conférence organisée en 1989 par Paul A. Vander Waerdt, à Duke University, sur « Tradition and innovation in Epicureanism ».

9. Cf. K. Gaiser, *Supplementum Platonicum — Die Texte der indirekter Platonüberlieferung*, t. I, *Philodems Academica*, Stuttgart-Bad Cannstatt,

pour la première fois (ou pour la première fois de façon méthodique), les recueils de fragments et de témoignages concernant des auteurs de second rayon, comme les « petits socratiques¹⁰ », ou des auteurs spécialement malmenés par l'histoire, comme Posidonius¹¹, ou encore des philosophes qui n'ont rien écrit, comme Pyrrhon¹², Arcésilas ou Carnéade¹³. Le classique recueil de von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, avec ses trois volumes relativement minces, est maintenant remplacé, pour la seule dialectique, par quatre énormes volumes¹⁴. Et n'oublions pas l'informatique, bien sûr, qui permet maintenant de constituer des index sans sélection arbitraire, et de réunir, sur commande, des collections exhaustives d'occurrences ou de lieux parallèles. Les travaux de notre discipline commencent à en bénéficier de façon déjà très appréciable, et ils vont sûrement le faire de plus en plus, sous des formes largement imprévisibles. En vérité, nous assistons en ce moment au début d'une phase entièrement nouvelle de l'histoire de la philosophie ancienne.

A ces corpus, même quand ils sont inextensibles, on applique aujourd'hui des instruments d'analyse qui sont, assez manifestement, de plus en plus puissants et rigoureux — ce qui

1988 ; H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike, Grundlagen — System — Entwicklung*, t. I et II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 et 1990. La disparition regrettée des initiateurs de ces ambitieux édifices ne nuira pas, il faut l'espérer, à leur achèvement.

10. Cf. G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vol., Naples, 1983, maintenant remplacé par G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Naples, 1990.

11. Cf. L. Edelstein, I. G. Kidd, *Posidonius, The Fragments*, Cambridge, 1972 ; *The Commentary*, 2 vol., Cambridge, 1988.

12. Cf. Fernanda Decleva Caizzi, *Pirrone, Testimonianze*, Naples, 1981.

13. Cf. H. J. Mette, « Zwei Akademiker heute : Krantor und Arkesilaos », *Lustrum*, n° 26, 1984, p. 7-94, et « Weitere Akademiker heute : von Lakydes bis zu Kleitomachos », *Lustrum*, n° 27, 1985, p. 39-148.

14. Cf. K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vol., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987-1988.

permet de répondre aisément à la question perpétuellement posée aux historiens de la philosophie ancienne : y a-t-il vraiment encore quelque chose à trouver dans votre domaine ? L'atome ou la cellule, après tout, eux non plus, n'ont pas beaucoup changé depuis les temps anciens, mais la connaissance qu'en ont les savants a progressé, parce que les instruments matériels et théoriques dont ils disposent pour les étudier ont évolué de façon fabuleuse. De la même façon, notre discipline se spécialise et se microscopise, elle place des objets de plus en plus petits sous des objectifs de plus en plus puissants. On peut illustrer le phénomène par une simple remarque de caractère bibliographique : c'est seulement en 1956 que paraissait le premier numéro de ce qui était, sauf erreur de ma part, la première revue entièrement consacrée à l'histoire de la philosophie ancienne, à savoir *Phronesis*. Aujourd'hui, il existe une bonne demi-douzaine de telles revues, peut-être davantage ; ce qui atteste non seulement la vitalité de nos études, mais leur spécialisation croissante, sans parler du besoin de publier vite et de lire sans attendre de courts travaux, portant sur des points très précis. Quand ces travaux ne paraissent pas dans de telles revues, ils trouvent place encore dans les actes des conférences ou des colloques qui prolifèrent, dans des volumes de Mélanges ou dans des publications collectives thématiques. Le *paper* de style anglo-saxon s'est de plus en plus imposé comme l'unité typique de communication entre les historiens de la philosophie et leurs lecteurs ; ce qui présente beaucoup d'avantages et aussi un certain nombre d'inconvénients ; ces derniers peuvent expliquer que l'on observe depuis quelque temps, en Angleterre comme en Amérique, un certain retour en force du livre.

Sur le troisième point indiqué plus haut, il me semble qu'on ne s'est jamais intéressé de façon aussi méthodique et précise qu'aujourd'hui aux raisons pour lesquelles notre discipline est le lieu d'incessants conflits d'interprétation. L'histoire de la philosophie ancienne est entrée avec décision dans l'âge de sa

propre histoire — situation qu'il ne faut pas se hâter de ridiculiser en parlant de gloses sur des gloses et de redoublements stériles. En faisant sa propre histoire, il me semble que l'histoire de la philosophie se rend capable de décrire, et peut-être de traiter, ses propres maladies infantiles. C'est ainsi que je voudrais interpréter le titre de notre conférence, *Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. J'avoue que je ne suis pas un fanatique de l'appropriation, surtout quand elle est pratiquée par des stratèges, et que j'apprécie modérément les stratèges, surtout quand leurs intentions sont appropriatrices. Mon problème n'est donc pas du tout de savoir quelle est, parmi ces stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité, la plus efficace. Les stratégies que j'appellerais de mes vœux, si stratégies il devait y avoir, seraient au contraire des stratégies de *désappropriation* de l'Antiquité, des stratégies qui nous mettraient en position de ne pas nous en croire les propriétaires, que ce soit par droit héréditaire ou par droit du premier occupant, et de ne pas nous disputer autour d'elle comme des chiens autour d'un os. S'il s'agit, en revanche, de prendre maintenant ces stratégies contemporaines d'appropriation comme objets d'étude, de façon à les détruire ou à les déconstruire, à les débusquer en nous et autour de nous, à pouvoir cesser de les déployer aussi innocemment, ou aussi cyniquement, que par le passé, alors bien sûr je vote pour.

Je disais il y a un instant que je finirais en décrivant la grosse erreur d'appréciation que je me reproche aujourd'hui d'avoir commise en 1976. Préoccupé comme je l'étais, à cette époque, de « dé-philosopher » l'exercice de l'histoire de la philosophie, je croyais que le meilleur moyen d'arriver à ce but était d'y mettre « la philosophie » hors jeu, dans les divers sens que j'ai dits. J'oubliais que ce que l'on chasse par la porte revient aisément par la fenêtre, comme Pierre Aubenque a bien fait de nous le rappeler ; j'oubliais qu'il pouvait être bien plus judicieux de faire de « la philosophie » un allié plutôt

qu'un adversaire, fût-ce un allié à surveiller. En ce sens, ce que je dirai pour finir contribuera peut-être à rapprocher nos positions.

L'attitude que je voudrais esquisser m'a été enseignée, depuis une quinzaine d'années, avec beaucoup d'autres choses, par les historiens de la philosophie d'outre-Manche et d'outre-Atlantique. En relisant mon texte de 1976, j'ai été étonné de voir que je ne les citais pas, que ce fût pour les proposer en exemples ou seulement pour me situer par rapport à eux ; et ce silence n'était pas, je vous assure, celui des guerriers grecs dans le cheval de Troie. Mes références restaient typiquement hexagonales (Alquié contre Gueroult, Bollack contre Boyancé), et très caractéristiques de ce que Jules Vuillemin a appelé la situation « provinciale » des études philosophiques en France¹⁵. J'avais déjà eu, à cette époque, quelques contacts avec plusieurs représentants de l'école analytique anglaise ; je connaissais quelques-uns de leurs travaux, mais je n'en avais pas encore mesuré la dimension. Je suppose maintenant, sans en avoir un souvenir précis, que j'étais plus ou moins impressionné par le reproche qui était couramment adressé aux travaux de cette provenance, en France, à cette époque : à savoir, qu'ils manquaient totalement de sens historique, que leurs auteurs croyaient pouvoir traiter Platon et Aristote comme des collègues qui venaient de publier leurs ouvrages à la Clarendon Press, et avec lesquels on pouvait discuter tranquillement de pair à compagnon, en se promenant dans la cour du collège. Certains d'entre eux, il faut le dire, s'appliquaient avec une certaine persévérance à mériter ce reproche. Mais il y avait là, bien clairement, une manière éminemment philosophique de faire de l'histoire de la philosophie, en un sens précis et selon l'un des critères que j'ai indiqués tout à l'heure (le premier dans l'ordre) ; j'aurais dû la prendre en considération à

15. J. Vuillemin, *Nécessité ou Contingence – L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, 1984, p. 10, n. [2].

l'époque, si je l'avais mieux connue ; mais ce n'était pas celle que j'avais en vue, et j'ai tout à fait manqué l'occasion de me situer par rapport à elle.

Quand je fis, très peu de temps plus tard, connaissance plus précise avec les historiens de la philosophie ancienne de tradition analytique, ce fut surtout en la personne et par les travaux de chercheurs plus jeunes, qui se disaient et se disent de plus en plus attentifs à la dimension historique de leurs sujets de recherches, et qui le sont effectivement. Ils n'ont certes pas renoncé à utiliser, dans leurs travaux, les concepts, notations, distinctions, outils théoriques, que leur enseigne la philosophie moderne, ou ce qui est pour eux, du fait de leur formation, la philosophie moderne. Mais ils ont trouvé une manière simple et très naturelle d'utiliser ces outils intellectuellement raffinés, sans que ce soit au détriment de la spécificité des matériaux anciens sur lesquels ils les mettent en œuvre car, précisément, ils s'en servent autant qu'il faut, et autant qu'il est possible, pour mieux cerner cette spécificité, et pour définir très exactement des écarts.

Parmi beaucoup d'exemples dans lesquels on pourrait puiser¹⁶, il se trouve que je suis en train de lire, en ce moment, un livre venu d'Amérique qui m'intéresse beaucoup par sa méthode et par son contenu, et qui me fournit l'illustration la plus nette que l'on puisse rêver de cette manière de faire ; c'est l'ouvrage de Deborah Modrak, *Aristotle – The Power of Perception* (Chicago, 1987). Passant en revue les résultats – plutôt conflictuels – des études récentes sur la philosophie aristotélicienne de l'esprit (*philosophy of mind*), l'auteur écrit (p. 6) : « *The recognition that all attempts to subsume Aristotle's philosophy of mind under modern theories of one sort or another have failed should*

16. Un exemple plus subtil encore s'en trouverait dans l'ouvrage publié tout récemment par Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, 1990.

*encourage us to take a fresh look at his position**. » Mais ce *fresh look* n'implique pas du tout que l'on mette entre parenthèses ces théories modernes, tout au contraire. L'auteur écrit encore (p. 18) : « *I shall make use of the tools of modern philosophy of mind to clarify Aristotle's positions. This practice needs not, and hopefully will not, lead to anachronism. Even if, at the end of the day, we decide that Aristotle's philosophy of mind is quite unlike any twentieth-century theory, we will have furthered our understanding of Aristotle's positions by bringing state-of-the-art analytic tools to bear on the Aristotelian corpus*** ». Ce qui est à souligner dans cette attitude, c'est que l'historien de la philosophie y prend en compte la philosophie, mais dans toute sa complexité et dans sa conflictualité même. La connaissance des multiples théories modernes en philosophie de l'esprit — non certes l'adhésion à l'une d'entre elles — doit ainsi favoriser — et non interdire — la saisie de ce que la doctrine aristotélicienne a de spécifique ; le programme d'un tel ouvrage, loin de vouloir assimiler la doctrine d'Aristote à telle ou telle doctrine moderne, loin d'être, en ce sens, anachronique et réductionniste, est au contraire expressément opposé au réductionnisme et méfiant envers les anachronismes. L'image qui doit en résulter est une description plus fine, plus adaptée aux contours de son objet aristotélicien ; bref, une description plus exacte de ce que, faute d'un tel travail, nous pourrions nous contenter de désigner paresseusement, comme s'il

* « Reconnaître l'échec de toutes les tentatives pour subsumer la philosophie de l'esprit d'Aristote sous telle ou telle théorie moderne devrait nous encourager à jeter un œil neuf sur sa position. »

** « J'utiliserai les outils de la philosophie de l'esprit moderne pour clarifier les positions d'Aristote. Cette pratique ne conduit pas nécessairement, et j'espère qu'elle ne conduira pas ici, à de l'anachronisme. Même si, au bout du compte, nous décidons que la philosophie de l'esprit aristotélicienne ne ressemble à aucune des théories du *xx^e* siècle, nous aurons progressé dans notre compréhension des positions aristotéliciennes en appliquant au corpus aristotélicien les outils analytiques les plus récents. »

s'agissait d'une entité bien définie, sous l'étiquette d'« hylémorphisme » aristotélicien.

Il est vrai que la méthode de Deborah Modrak suppose qu'il existe des théories modernes de nature telle que, même si les tentatives pour subsumer la théorie aristotélicienne sous l'une d'entre elles peuvent être considérées comme ayant subi des échecs significatifs et par eux-mêmes intéressants, l'idée même d'entreprendre de telles tentatives n'était pas complètement absurde, de sorte qu'il s'est trouvé des gens compétents pour les entreprendre, fût-ce avec des fortunes diverses. En d'autres termes, la situation dans laquelle se place cet auteur est une situation philosophique où il existe des recherches et des débats sur la *philosophy of mind* (qui n'est pas exactement la « philosophie de l'esprit »), sur le *mind-body problem* (qui n'est pas non plus exactement « le problème des rapports de l'âme et du corps »), débats où s'affrontent, sous nos yeux, et en termes de plus en plus raffinés, des matérialismes durs ou doux, des physicalismes forts ou faibles, des versions larges ou étroites du fonctionnalisme, et ainsi de suite. Essayer ces diverses pantoufles au pied d'Aristote, ce n'est pas essayer des guêtres à un lapin ; même si elles ne vont pas mieux à son pied incomparable que la pantoufle de vair à celui de Cendrillon, ce sont tout de même des pantoufles, qui sont faites en principe pour aller à des pieds ; et leur inadaptation même à celui d'Aristote permet en principe de voir ce qu'il y a de spécial dans son cas, comme dans celui de Cendrillon.

La méthode en question suppose donc un certain rapport de la philosophie moderne avec son passé, qui n'est ni de rupture ni de simple continuité, et qui permet d'entretisser subtilement ce qu'il y a de comparable et ce qu'il y a d'hétérogène entre les Anciens et nous. Aux « continentaux » que l'on dit que nous sommes, à nous dont la philosophie n'a probablement pas, avec le passé de la philosophie, un rapport du même genre, il se peut que cette situation paraisse soit périmée, soit futuriste. Par quoi l'on apercevrait peut-être,

pour finir, que notre question initiale — « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? » — n'est pas entièrement indépendante de toute une série de questions symétriques : « La philosophie, telle qu'elle se fait aujourd'hui, est-elle historique ? Est-elle en rupture ou en continuité avec l'histoire de la philosophie ? En quel rapport complexe de rupture et de continuité avec elle ? » Si notre histoire de la philosophie a des rapports aussi problématiques avec la philosophie, c'est sans doute parce que notre philosophie elle-même a des rapports problématiques avec son histoire. Chaque fois que nous inventons un « post-isme » ou un « post-post-isme », chaque fois que nous décrétons qu'« après X, il n'est plus possible de dire que Y », nous ajoutons de nos propres mains un écran supplémentaire entre l'histoire de la philosophie et la philosophie. Je fais ainsi, pour finir, un pas en direction de la position de Pierre Aubenque sur l'homogénéité entre philosophie et histoire de la philosophie, et sur la « relevance » philosophique de l'histoire de la philosophie ; mais j'y viens par un autre biais. La philosophie est très vieille ; l'histoire de la philosophie, en un sens au moins, est relativement jeune. La connaissance et la cure des maladies infantiles de la seconde pourraient peut-être avoir quelque effet sur la connaissance — et pourquoi pas la cure — des maladies séniles de la première.

Faire de l'histoire de la philosophie, aujourd'hui

Jacques Brunschwig

M. Jacques Brunschwig, professeur à l'université de Picardie, se propose de développer les arguments suivants :

Encore un historien de la philosophie, va-t-on craindre, qui, sous couleur de livrer des réflexions de méthode, entreprend de rationaliser ses partis pris et d'universaliser les maximes contingentes de sa pratique. L'essai sera tenté de ne pas glisser sur cette pente, et de discourir d'une méthode selon un précédent illustre, mais rarement écouté, en ayant dessein non de l'enseigner, mais seulement d'un parler.

1. On partira de l'esquisse d'une situation actuelle de la discipline « gonflée d'humeurs » sous son apparent embonpoint. Devant les effets de l'invasion visible de la philosophie par l'histoire de la philosophie et de l'invasion moins visible de l'histoire de la philosophie par la philosophie, on plaidera, contre une tradition solidement ancrée, les droits d'une histoire non philosophique de la philosophie.

2. On entendra par là, en première analyse, un style de recherche qui se dérobe délibérément à toute planification, et qui, au lieu de s'orienter vers des thèses à énoncer et à démontrer, s'oriente vers des problèmes à définir et à résoudre.

* Nous remercions la Société française de philosophie qui nous a aimablement autorisés à reproduire ici la présentation (en italique) et le texte de la conférence de Jacques Brunschwig prononcée à la séance du 22 mai 1976 (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 70^e année, vol. LXXI, n^o 4, octobre-décembre 1976, p. 125-126 et 127-149).

On fera luire à l'horizon la notion-limite d'une histoire de la philosophie qui se serait rendue capable de ne recevoir que des textes la définition de ses tâches et les moyens de les remplir.

3. *A titre d'instrument auxiliaire, on décrira cependant les relations avantageuses que l'histoire de la philosophie peut nouer avec sa propre histoire. Au-delà du respect et de l'irrespect envers la tradition, on essaiera de définir une aporétique doxographique qui puisse donner un sens à la notion d'un progrès des connaissances en histoire de la philosophie.*

4. *Il se peut pourtant que des problèmes susceptibles d'être appelés réels n'aient jamais été entrevus, et que l'enquête doxographique reste par suite impuissante à les détecter. On s'attachera à décrire quelques autres moyens de détecter ces problèmes réels et de les identifier comme tels. On soulignera notamment les avantages de toutes les opérations ou techniques (édition critique, traduction, commentaire continu) qui obligent à remettre, en quelque sorte, les textes « à plat », en deçà de tout florilège et de tout filtrage irréfléchi de l'essentiel et de l'accessoire.*

5. *Les exemples utilisés pour illustrer les points précédents seront empruntés, pour l'essentiel, à l'histoire de la philosophie grecque. On tiendra naturellement compte de l'aspect particulier que prennent les problèmes de la discipline lorsqu'elle travaille sur des textes rédigés dans une langue dont il n'y a aucun intérêt, bien au contraire, à oublier qu'elle est morte.*

6. *L'ensemble des options méthodologiques en question se traduit par un style de recherche discontinu, analytique, ponctuel, dont on entreprendra pour finir d'apprécier les forces et les faiblesses, et de préciser les relations possibles avec d'autres manières d'intervenir dans le champ de l'histoire de la philosophie, au service collectif et pluraliste de la connaissance de la philosophie et de ses œuvres.*

C'est une étrange entreprise que de parler devant des gens qui écoutent, et de présupposer qu'ils ne tiendront pas pour perdu le temps pendant lequel ils sont invités à jouer le rôle, provisoirement muet, de l'auditeur. Aussi, lorsque la Société française de philosophie fait à l'un de ses membres l'honneur de lui demander de prendre la parole devant elle, elle nomme son discours une « communication » ; elle estime sans doute qu'il a par sa parole quelque chose à lui communiquer, c'est-à-dire à mettre en commun avec elle. Je crains, je dois l'avouer, de mal remplir cette condition. Non point que je redoute, entre ma parole et l'auditoire qui veut bien l'entendre, je ne sais quels obstacles à la communication. Mais parce que je me propose, en réfléchissant devant vous sur mon travail d'historien de la philosophie, de décrire comme mienne une attitude qui par principe refuse l'universalisation, et qui perdrait tout sens si, par extraordinaire, elle était universalisée. Lorsqu'on décrit ce que l'on fait, et les raisons pour lesquelles on le fait, et pour lesquelles on croit devoir le faire, il est difficile de dissiper l'impression que l'on prêche pour son propre saint, et qu'en filigrane du discours ne doive se lire une invitation plus ou moins discrète à en faire autant. Dans une lettre célèbre, Descartes expliquait que, s'il avait mis *Discours de la Méthode* en tête de son ouvrage, plutôt que *Traité de la Méthode*, c'était pour montrer qu'il n'avait pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. On peut douter, cependant, qu'il suffise de changer le titre d'un discours pour que la parole qui s'y fait entendre cesse par là même de nourrir toute prétention enseignante et que la description cesse d'être discrètement prescriptive. Peut-être faudrait-il encore que le contenu même du discours soit agencé de telle sorte qu'à s'universaliser, fût-ce en intention, il perde aussitôt sa signification. Tel serait le cas, par exemple, si le discours en question était lié à d'autres discours par des relations de solidarité et de complémentarité analogues à celles qui s'observent dans la division du travail. Il est clair que celui qui fabrique des chaussures ne peut trouver sa place, dans le tissu des relations économiques

et sociales, qu'à la condition expresse que tout le monde ne s'avise pas de fabriquer des chaussures aussi bien que lui ; de la sorte, le temps qu'il fait gagner aux autres, en leur fournissant de quoi se chauffer, sera mis à profit par eux pour produire plus de blé ou de vêtements qu'ils n'en ont besoin pour eux-mêmes ; et le cordonnier trouvera ainsi, dans la non-universalité même de la cordonnerie, le moyen de se nourrir et de se vêtir. Si je dessine dès maintenant cette figure de la division du travail, ce n'est pas par tolérance ou modestie ; ce n'est pas une manière de dire : voilà ce que je pense et comment je fais, libre à vous de penser autrement et de faire autre chose. C'est que, pour que ce que je fais ait un sens, j'ai absolument besoin que d'autres fassent autrement. Et, m'adressant à des philosophes en tant qu'historien de la philosophie, j'ai singulièrement besoin de leur dire : ne faites pas comme moi, et philosophez, je vous en prie, ne serait-ce que pour donner du travail à mes futurs pareils. Communication, donc, oui, s'il s'agit de rendre publiquement les comptes, devant la communauté, de son activité particulière ; mais communication, non point, s'il s'agit d'essayer de conquérir, pour cette activité particulière, une place que d'autres devraient quitter, comme ferait un orateur qui doit, pour *communiquer* sa conviction à son auditoire, ébranler les convictions qui seraient incompatibles avec la sienne.

J'aurais d'autant plus de mal à adresser aux autres le conseil de faire comme moi que je ne me suis pas résolu sans difficulté à me l'adresser à moi-même. L'occasion m'a été récemment donnée de réfléchir, plus intensément que je ne l'avais fait jusqu'alors, sur mon travail d'historien. J'ai obtenu en effet, voici peu, et non sans quelques mésaventures, le privilège encore rare dans notre discipline de présenter devant un jury de doctorat un ensemble de travaux, en lieu et place de la thèse traditionnelle. J'avais depuis longtemps, à vrai dire, mené mes recherches dans une telle perspective, qui me semblait correspondre, non seulement à mes goûts et à mes aptitudes, mais encore à l'une des tendances compréhensibles

de notre discipline dans sa situation actuelle ; et je me souviens que, bien avant que la possibilité en soit offerte par les institutions, je m'étais un jour demandé, devant mon directeur de recherches, pourquoi il ne serait pas possible d'être candidat au doctorat en apportant pour tout bagage quelque chose qui serait à la thèse ce qu'un recueil de nouvelles est à un roman. Il n'empêche que, lorsque les circonstances me jouèrent le tour d'exaucer ce vœu, et qu'il m'a fallu essayer de nouer la maigre gerbe que j'avais récoltée, j'ai passé un assez vilain quart d'heure — le quart d'heure éminemment socratique que passe celui dont on interrompt brusquement le mouvement et la pratique, et à qui l'on dit : ce que tu es en train de faire, tu es certainement en mesure de nous expliquer ce que c'est, et pourquoi cela vaut la peine de le faire. C'est à ce moment que l'on regrette de n'avoir pas agi en conformité avec les bons vieux schémas de l'activité volontaire et du syllogisme pratique : claire représentation de la fin, inventaire méthodique des moyens permettant de l'atteindre, mise en œuvre réglée de ces moyens. C'est une affaire autrement plus difficile et plus coûteuse que de chercher à comprendre, après coup, le sens exact d'une activité où le hasard des contacts et des circonstances, la rencontre fortuite des occasions et des stimulations, ont pesé d'un poids bien plus lourd que le choix volontaire et la décision lucide. Ayant à prendre la responsabilité d'une œuvre incomplète et dispersée, j'ai trouvé, dans l'occasion qui m'était donnée de m'expliquer aux autres, l'épreuve de devoir m'expliquer à moi-même. Et c'est encore sur la lancée de cet effort que je me sens aujourd'hui, au moment de vous parler.

L'histoire de la philosophie est une discipline dans laquelle, au terme de la filière universitaire des études de philosophie, l'on peut se trouver engagé presque sans l'avoir expressément choisi. Elle se porte assez bien aujourd'hui, au moins si l'on en juge par le volume des publications qui s'impriment, des enseignements qui se dispensent, des recherches qui se préparent. Si l'on prête attention, comme je crois qu'il faut le

faire, aux classifications dont les travaux philosophiques font l'objet de la part des bibliographes et des bibliothécaires, il suffit de consulter le dernier numéro du *Répertoire philosophique de Louvain* pour s'apercevoir que le nombre des travaux répertoriés sous la rubrique « Histoire de la philosophie » se montait, pour le dernier trimestre couvert, à 2775, alors que celui des travaux répertoriés sous la rubrique « Philosophie » ne s'élevait, pour la même période, qu'à 1613. Combien de fois, d'ailleurs, n'entendons-nous pas dire, à l'Université et ailleurs, que les « vrais philosophes » se font rares, que les historiens de la philosophie pullulent, et que la philosophie s'engloutit dans l'étude, ou la rumination, de son propre passé ? Nous reprochons couramment à nos étudiants de remplacer l'analyse d'une question philosophique par le panorama des doctrines qui l'ont traitée ; mais nous renverraient-ils cette caricature si elle ne ressemblait un peu au visage que nous leur avons présenté ? Pour ceux de ma génération, faire de l'histoire de la philosophie a été bien souvent la manière la plus simple, et quelquefois la plus naïvement rusée, de concilier le maintien d'un contact avec la philosophie avec le rejet de cette habileté à disserter de toutes choses, habileté que certains d'entre nous avaient acquise sous le nom de philosophie, et dont ils n'avaient recueilli les fruits scolaires qu'avec une dose non négligeable de mauvaise conscience. Les plus agressifs d'entre nous allaient chercher l'issue en tournant, fût-ce provisoirement, le dos à la philosophie, dans la pratique de l'une ou l'autre des sciences exactes, dans l'apprentissage d'une discipline quelconque, à condition qu'elle fût sévère ; ils avaient besoin d'un travail où l'on soit assuré de ne pas obtenir à tout coup ce que l'on veut obtenir ; ils souhaitaient sortir de l'invérifiable et de l'infalsifiable. D'autres, moins en humeur de rupture radicale, pensaient trouver l'équivalent de cette ascèse dans une sorte de repli sur l'histoire de la philosophie ; l'un de leurs maîtres en cette matière, M. Gueroult, ne leur promettait-il pas qu'ils s'y verraient rappeler « à l'authentique, au texte, à ses enchaîne-

ments rigoureux, à ses précises et ingrates obscurités » ?

Je ne me dissimule pas ce qu'il pouvait y avoir de dépit amoureux à l'égard de la philosophie dans cette réaction, et de troubles mélanges entre la curiosité, le scepticisme et la fascination. Ce qu'elle pouvait contenir de net dépendait de la rigueur avec laquelle serait effectué le passage entre une attitude où la philosophie est quelque chose dont il est fait *usage* (quelque chose que l'on fait, que l'on vit, que l'on écrit) et une autre attitude où la philosophie est quelque chose dont il est fait *mention* (quelque chose que l'on lit, que l'on commente, dont on se demande comment cela existe et comment cela fonctionne). Entre ceux qui mettaient la philosophie entre parenthèses, n'en faisant ni usage ni mention, et ceux qui la mettaient entre le titre et le point final de leurs propres œuvres, certains, dont je suis, ont trouvé ce biais de la mettre, si l'on peut dire, entre guillemets. Mais toutes sortes d'obstacles se dressaient devant une différenciation précise de cette attitude par rapport aux deux autres, devant cette mise au point particulière du regard sur la philosophie : obstacles qui tenaient à ce qui se faisait effectivement dans le champ de l'histoire de la philosophie, à ce qui s'y disait sur le plan des principes, et qui tendaient à montrer que l'histoire de la philosophie n'était somme toute que la philosophie continuée par d'autres moyens, et qu'il était à la fois inévitable et bon qu'il en fût ainsi.

Que l'histoire de la philosophie ne soit pas une terre promise où s'apaisent les conflits philosophiques, et où ne puissent naître et fleurir des controverses indécidables, le spectacle des querelles qui s'y déroulent suffit à le montrer. Deux de ces querelles m'ont donné beaucoup à réfléchir et beaucoup à travailler, l'une assez ancienne déjà autour de Descartes, l'autre plus récente autour d'Épicure ; j'en dirai quelques mots pour éclairer le paysage dans lequel j'ai tenté de m'orienter. Au moment où je commençais à faire mes premières armes, dans les années cinquante, il y avait de quoi inquiéter sérieusement les apprentis : un débat exemplaire

de tenue et de profondeur opposait en effet deux maîtres, M. Alquié et M. Gueroult, à propos de Descartes, philosophe classique entre tous parmi les philosophes français, et réputé le plus clair. Un même texte se réfractait, presque scandaleusement aux yeux des tiers, en deux interprétations mutuellement exclusives, chez deux historiens d'envergure, aussi admirablement informés l'un que l'autre, aussi persuadés de leur fidélité aux textes, aussi capables d'appuyer cette revendication sur une argumentation serrée et entraînante, et pourtant aussi impuissants à se convaincre l'un l'autre de renoncer à leurs thèses, qu'il s'agit du sens général de la philosophie cartésienne ou même de la signification exacte de tel texte particulier. M. Gueroult tenait le rôle objectiviste, dans cette querelle, avec la décision la plus entière : « La vérité du sujet qui interprète, écrivait-il abruptement, nous est parfaitement égale, sauf s'il s'agit de quelque penseur exceptionnel dont nous désirons avant tout connaître les réactions personnelles. Pour l'ordinaire, c'est la vérité de Descartes que nous réclamons lorsque nous ouvrons un livre sur Descartes. » Il n'était pas peu piquant de voir M. Alquié lui répliquer, avec une impertinence dont je n'ai pas aujourd'hui à mesurer la pertinence : « Pour ma part, je dois le dire, ce qui m'a le plus intéressé dans l'ouvrage de M. Gueroult, c'est la vérité de M. Gueroult lui-même. Car l'interprétation de M. Gueroult porte, à chaque ligne, la marque de sa " conscience philosophique ", conscience dont on peut aisément reconnaître la formation leibnizienne, kantienne, fichtéenne, et aussi brunshvicgienne, conscience dont, cependant, transparait la profonde originalité. » Cherchant à identifier la raison des différences qui séparaient son interprétation de celle de son interlocuteur, M. Alquié les localisait, « non dans la fausseté intrinsèque de telle ou telle interprétation, mais dans le projet initial, dans le mode de compréhension, dans les intentions de valorisation des interprètes, c'est-à-dire, en dernière analyse, dans leur conscience philosophique ». C'est elle qui guide « l'estimation préalable de ce qui

est essentiel et de ce qui ne l'est pas », le repérage des points qui apparaissent comme décisifs, et par rapport auxquels d'autres points apparaîtront comme des « difficultés » ou comme des « problèmes de second ordre », quitte à ce que la répartition soit renversée chez un autre commentateur, en fonction de sa « conscience philosophique ».

Ce n'est là, sans doute, qu'une interprétation du conflit des interprétations. Mais il suffit qu'elle puisse être formulée pour que l'on soit en droit de soupçonner que l'histoire de la philosophie reste investie par des projets philosophiques qui, par le détour du commentaire des doctrines passées, poursuivent leur accomplissement, leur affrontement et leur dialogue de sourds. Importante à mes yeux est l'idée que l'effet initial de ces projets philosophiques est d'opérer sur les textes toute une activité « préalable » de prélèvement, de sélection, de valorisation partielle ; le destin d'une interprétation est en quelque sorte fixé dès qu'est accompli le partage entre ce qui est considéré comme fondamental, directeur, éclairant, et ce qui est considéré comme accessoire, problématique, comme à plier et à accommoder en fonction du reste. A la limite, un coup de crayon dans la marge d'un texte engage une interprétation. L'examen des œuvres plus récentes de M. Gueroult ne démentirait pas cette observation : dès les premières pages de son monumental *Spinoza*, il présente un certain nombre de thèses, concernant le rationalisme absolu de l'auteur de l'*Éthique*, qui dessinent un cadre rigide dont toute transgression serait, dit-il, « trahison de la doctrine » ; et il encadre entre un « sans doute » et un « mais » l'énoncé des points de la doctrine spinoziste qui peuvent paraître contraires au principe d'universelle intelligibilité (comme l'ignorance où nous sommes des attributs divins autres que l'étendue et la pensée, ou l'inadéquation inévitable de notre connaissance des existences singulières). L'historien montre ainsi que son levier ne prend pas n'importe où son point d'appui, et qu'il ne trouve pas n'importe où ce qu'il travaille à déplacer en rapport avec ce point d'appui. A constater les

énormes divergences qui peuvent résulter de ces choix initiaux, et du fil intrépidement dévidé de leurs conséquences, je me sens comme ces interlocuteurs inexperts de Socrate, qui craignent que leur inhabilité dialectique ne permette à celui-ci de les entraîner petit à petit, par « accumulation d'écarts minuscules », à une « dérive considérable » ; et j'ai envie de pénétrer dans les coulisses où s'opèrent, avant que la pièce commence, ces prélèvements initiaux. Il arrive peut-être que l'œuvre d'un philosophe soit assez riche et assez complexe pour offrir la possibilité de plusieurs types de prélèvements différents, à la limite contradictoires et pourtant légitimes ; mais, plutôt que de poser en principe l'égalité légitimité de plusieurs interprétations, qui ne seraient alors que des réfractations d'une même œuvre dans une multiplicité de consciences philosophiques ne jouissant d'aucun privilège les unes sur les autres, il me semble qu'il vaut la peine de travailler avec l'idée que tous les prélèvements ne sont pas identiquement acceptables, et qu'il doit y avoir des critères permettant de juger, en fonction des œuvres et des textes, quels sont ceux qui sont plus acceptables que les autres. S'il s'agit d'opérer, non pas les prélèvements que nous dicte notre propre conscience philosophique, mais ceux qu'impose, dans son équilibre ou dans son déséquilibre, l'œuvre même que nous étudions, il nous faut alors essayer de ruser avec la propension qui nous porte plus ou moins spontanément à effectuer le partage entre ce qui fait problème dans une œuvre philosophique, et ce qui peut contribuer à la solution de ces problèmes. En grossissant le trait de manière à lui donner une acuité un peu provocante, je dirai que j'essaie de retirer à la philosophie et de confier à la technique (à une technique qui reste à constituer, bien sûr) le soin d'aborder en termes décidables ce problème germinal de *savoir ce qui fait problème*.

La seconde querelle dont je voudrais dire quelques mots montre, à mes yeux du moins, à quelle cacophonie l'on aboutit lorsqu'on croit pouvoir faire l'économie de cette prophylaxie des prélèvements initiaux. Beaucoup plus vio-

lente et plus passionnée que le conflit des cartésiens, la querelle d'Épicure est née de la publication, par M. Jean Bollack, d'une édition assez révolutionnaire de la *Lettre à Hérodoté*, et du compte rendu très sévère qu'en a donné M. Pierre Boyancé. Passant sur les aspects tragi-comiques de cette polémique, je dirai simplement qu'elle m'a donné beaucoup de fil à retordre, parce que je suis tout autant fasciné par le côté héroïque de l'entreprise de M. Bollack que convaincu par une bonne part des arguments que M. Boyancé dirige contre elle. Tâchant ces derniers temps de faire le point sur cette affaire, je me suis aperçu, et ce n'est pas une bien grande découverte, que, au-delà des questions de technique philologique et d'interprétation des textes, chacun des antagonistes s'identifiait profondément à Épicure. Ce ne sont plus ici seulement deux consciences philosophiques qui s'affrontent par Épicure interposé, s'il est vrai que le terme de conscience philosophique implique une épuration au moins recherchée des préférences subjectives et des partis pris idéologiques ; ce sont véritablement deux choix d'existence, avec toute leur charge de signification vitale, qui s'investissent dans l'affrontement de ces deux manières de s'y prendre avec les textes d'un philosophe grec qui est mort il y a 2246 ans. Là où les choses deviennent plus curieuses, c'est que l'on peut montrer que les deux images d'Épicure que les interprètes se renvoient comme incompatibles sont littéralement prélevées, sous l'effet du processus d'identification, sur une totalité qui les englobe et les dépasse. Dans un livre qui date de 1954, donc bien avant l'édition Bollack qui est de 1971 et le compte rendu de M. Boyancé qui est de 1972, Norman De Witt organisait significativement sa description de la personnalité d'Épicure autour d'un tournant qu'il situe vers 310, au moment où le philosophe, encore jeune, quitte précipitamment Mytilène ; il a commencé, un an plus tôt, à y enseigner publiquement sa doctrine, et il semble qu'il ait réussi à dresser rapidement contre lui la population et les autorités locales. Cette mésaventure a peut-être transformé un Épicure rebelle et contesta-

taire, en qui M. Bollack s'est manifestement reconnu, en un Épicure discret et paisible, auquel M. Boyancé s'est visiblement identifié. La querelle des années soixante-dix n'est-elle pas préinscrite dans ce passage de M. De Witt, qui est, je le rappelle, de 1954 ? « L'expérience mouvementée de l'année passée à Mytilène, écrit ce dernier, permet de diviser la vie d'Épicure en deux périodes. La première période était caractérisée par le mécontentement, l'impatience et l'agressivité. Dans la seconde, il se montre serein, prudent, indulgent, confiant en lui-même, sagace. Pendant la première période, ses penchants les moins bons l'avaient fourvoyé dans des conflits coûteux avec son maître Nausiphane, puis avec les platoniciens alors dominants. Ces controverses lui avaient valu la réputation d'avoir une langue sans frein et pleine de malignité. Dans la période suivante, devenu enfin maître de lui, il consacre exclusivement ses énergies à la diffusion et à la perpétuation de ses doctrines salvatrices, qui sont, affirme-t-il, " la vraie philosophie ". Ainsi acquiert-il une nouvelle réputation, celle d'un homme amical, plein d'égards et de douceur. » Ceux d'entre vous qui ont suivi la polémique entre M. Bollack et M. Boyancé n'auront pas manqué de reconnaître, je pense, avec quelle exactitude ce texte dessine le double portrait dont les moitiés séparées s'affrontent dans cette querelle. La réalité et la portée de l'acte de prélèvement prennent ici un aspect presque caricatural à force de clarté.

Ces deux conflits illustrent, chacun à sa manière, l'un d'une façon enveloppée, l'autre d'une façon brutale, l'invasion de l'histoire de la philosophie par des préoccupations (au sens littéral du mot « préoccupation ») philosophiques qui risquent d'en déterminer pesamment les orientations ; au point que l'on peut se demander si la fortune actuelle de l'histoire de la philosophie ne repose pas sur une sorte de double jeu, qui permettrait aux luttes philosophiques de s'y poursuivre sous le couvert d'une investigation apparemment désintéressée. Il serait peut-être plus franc de s'épargner ce détour, et de ne pas chercher à enrôler le passé de la philosophie dans les

luttres de son présent. Vous avez sûrement remarqué qu'à ceux qui s'obstinent encore, dans le monde actuel, à interroger des philosophes qui sont morts depuis deux siècles, ou trois, ou vingt, l'on dit souvent, par manière d'encouragement et d'excuse : c'est vrai qu'ils sont encore si vivants, si actuels. En un sens, ils ne le sont que trop ; et je voudrais plutôt répondre à ce discours en disant : non, ils sont morts et bien morts, et c'est cela qui est intéressant : on ne peut pas leur faire prendre la posture que l'on veut. Si, pour donner un sens à notre travail sur les penseurs passés, nous n'avons d'autre ressource que de leur insuffler notre petite vie, de leur faire épouser nos causes, de les pousser devant nous comme des otages ou des porte-drapeaux, alors à quoi bon ? Battons-nous en personne, à visage découvert, et laissons les morts en paix, si possible.

Il est vrai, cependant, qu'une suspension des enjeux philosophiques de l'histoire de la philosophie, qui est l'une des choses que j'avance sous le nom d'histoire non philosophique de la philosophie, ne se décrète pas sur un signe de tête, et l'on revendiquera en vain l'absence de présupposés si l'on ne se met pas dans les conditions les plus propices pour avoir des chances d'en être exempt. A supposer que cette suspension soit souhaitable, il n'est pas évident qu'elle soit possible. Beaucoup ont pensé qu'une telle *epokhē* philosophique envelopperait un contresens sur la philosophie elle-même, la nature exacte de ses œuvres et le type de vérité auquel elle s'ordonne. « Si l'on croit, écrivait par exemple Merleau-Ponty, que l'interprétation est astreinte ou à déformer ou à reprendre littéralement, c'est qu'on veut que la signification d'une œuvre soit toute positive, et susceptible en droit d'un inventaire qui délimite ce qui y est et ce qui n'y est pas. Mais c'est là se tromper sur l'œuvre et sur le penser. L'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des *objets* de pensée, puisque, comme l'ombre et le

reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante. » Ce passage, et l'ensemble du texte dont il est extrait (*Le Philosophe et son Ombre*), m'a longuement interpellé ; et ma réponse à cette interpellation est de me demander si Merleau-Ponty n'y cède pas à l'objectivisme et à ce qu'il nomme la « pensée isolante » dans le geste même par lequel il pense prendre ses distances avec eux. Car peut-on cerner ce domaine des « articulations entre les choses dites », en les comparant aux reflets, aux ombres, aux horizons entre les choses perçues, si l'on ne présuppose pas précisément qu'il y a des « choses dites », dont les contours sont aussi nets que ceux des choses perçues ? N'est-ce pas encore un prélèvement, et un prélèvement qui peut avoir les plus lourdes conséquences, que de prendre comme allant de soi ce tri entre ce qui, étant « chose dite », ne pourrait être que constaté, redit, répété, repris littéralement, et ce qui, étant articulation non dite entre les choses dites, s'offrirait plus noblement à être repensé ? Et ne faut-il pas dire plutôt qu'il est impossible de séparer la saisie des « choses dites » et la perception des « articulations » entre elles, parce que le contenu exact de ce qui est dit est déterminé par ces articulations mêmes ?

Peut-être suis-je marqué à l'excès par le domaine grec dans lequel j'ai travaillé, mais rien ne me paraît plus difficile, plus faillible, et plus intéressant, que d'essayer de continuer une phrase qui commence par « Aristote a dit que... ». Le domaine grec est bien particulier à cet égard, cela est clair. D'abord, parce que les textes des philosophes grecs, comme tous ceux de l'Antiquité, nous sont parvenus dans des conditions précaires ; entre leurs auteurs et nous s'interposent une immense troupe de copistes, de paléographes, des philologues ; ce qu'ils nous donnent à comprendre est un objet usé par le temps, indissolublement préservé et détérioré par les intermédiaires matériels et humains qui, en s'employant à le préserver, ont pris en même temps le risque de le détériorer. Ensuite, parce que le grec est pour nous une

langue étrangère et une langue morte, et qu'il n'y a aucun intérêt à l'oublier, même si l'on croit habile de le feindre pour en sauvegarder la place dans notre enseignement : en fait, l'essentiel de son charme et de son intérêt tient peut-être à ce qu'il ne délivre aucune signification qui ne doive être conquise par un travail méthodique, conscient de soi, et sujet à l'erreur. Que ce soit donc en grec ou en français que l'on cherche à continuer la phrase qui commence par « Aristote a dit que... », l'on rencontre déjà, de toute manière, des difficultés qu'il n'y a pas lieu, je crois, de mépriser comme étrangères à la pensée. Mais les particularités du domaine grec ne sont pas à surévaluer, et, malgré l'apparence, il n'est peut-être pas tellement plus facile de compléter une phrase qui commencerait par « Descartes a dit que... », d'abord parce que la langue de Descartes n'est pas exactement la nôtre, même lorsqu'il écrit en français, ensuite parce qu'il resterait à savoir pourquoi c'est telle affirmation plutôt que telle autre que l'on met ainsi en lumière et entre guillemets, en la coupant de son contexte, en arrêtant la citation ici plutôt qu'ailleurs. C'est un travail faillible que de déterminer quelles ont été les « choses dites » par un philosophe ; c'est donc un travail qui engage une responsabilité, et qui, comme tel, vaut la peine que l'on essaie de le faire correctement et techniquement.

Une telle tâche est une tâche pensante, en ce sens qu'elle n'est pas mécanique ; si je dis que ce n'est pas une tâche philosophique, c'est en ce sens précis qu'elle ne cherche pas à comprendre les philosophes selon le mode de compréhension qu'ils avaient d'eux-mêmes. Un historien de la philosophie hésite généralement à dire qu'il n'est pas un philosophe, dans l'exercice même de sa discipline, beaucoup plus qu'un historien de l'art n'hésite à convenir qu'il n'a jamais manié le pinceau, ou qu'un musicien, interprète des œuvres d'autrui, n'hésite à dire qu'il n'est pas compositeur. De même que le sage, selon Épicure, ne peut être reconnu que du sage, on assume volontiers que le philosophe ne peut être compris que du philosophe, comme si la philosophie ne vivait pas de ses

rapports avec ce qui n'est pas elle ; et l'on ajoute parfois qu'un philosophe peut être mieux compris par un autre philosophe qu'il ne s'est compris lui-même, selon la fameuse formule que Kant n'aurait peut-être pas écrite à propos de Platon s'il avait prévu dans quelle mesure elle allait se retourner contre lui-même. Merleau-Ponty expose encore parfaitement cette conception de l'histoire de la philosophie comme dialogue des philosophes : « Entre une histoire de la philosophie “ objective ”, écrit-il, qui mutilerait les grands philosophes de ce qu'ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les questions et les réponses, il doit y avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et le philosophe qui parle sont ensemble présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun. » Je ne dis pas que ce contrepoint ne puisse pas avoir sa beauté, et une espèce de vérité ; mais je ne vois pas comment définir sa valeur de connaissance, et je crains qu'entre des mains trop peu précautionneuses il ne cède trop aisément à une sorte d'illusion de co-présence et de co-incidence. Plus salubre est peut-être cet avertissement un peu cruel de Léo Strauss : « L'historien doit partir de la supposition que les grands penseurs comprenaient mieux ce qu'ils pensaient que l'historien, dont il est peu probable qu'il soit un grand penseur. Je ne connais aucun historien qui ait pleinement saisi un des présupposés fondamentaux d'un grand penseur que ce grand penseur lui-même n'aurait pas pleinement saisi. » Mais la question n'est pas à proprement parler celle d'un décalage d'intelligence ou de génie ; l'historien de la philosophie n'est pas nécessairement un petit penseur qui parasite les grands. C'est plutôt, je crois, par le temps qui le sépare de son objet d'étude, et surtout par la fonction de lecteur qu'il assume en face d'un texte dont l'autre est producteur, que se différencient les rôles du philosophe et de son historien, et que leurs points de vue se fixent dans une asymétrie qui les empêche d'être interchangeables ou mélangables.

Si l'on prend acte de cette double extériorité, temporelle et fonctionnelle, qui sépare le lecteur d'un texte et son producteur, l'objet formel de l'histoire de la philosophie n'est plus l'activité philosophante comme telle, mais les produits laissés et délaissés par cette activité, c'est-à-dire des textes orphelins de leurs auteurs, des véhicules de sens équivoques et fragiles, dont nous ne pouvons être assurés qu'ils fonctionnent encore à la manière dont ils ont été faits pour fonctionner, et dont nous avons même toutes sortes de raisons de penser qu'ils ne le font pas. Dès lors, le problème n'est plus de savoir si nous allons comprendre les philosophes mieux, aussi bien ou moins bien qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, car c'est le mode même de compréhension qui n'est plus comparable. J'admets parfaitement la perspective de me casser la tête pendant plusieurs semaines pour répondre à une question qui aurait paru entièrement ridicule à Aristote, et à laquelle il me donnerait la réponse en quelques secondes si je pouvais lui téléphoner : tel mot est-il bien le sujet de telle phrase, et tel autre l'attribut ? Tel terme a-t-il bien un autre sens dans tel passage que dans tel autre ? Car c'est bien le fait que je ne peux pas lui téléphoner qui donne le prix à la question, de l'intérêt aux voies peut-être très longues et indirectes que je devrai emprunter pour y répondre, et de la valeur, le cas échéant, à la réponse que je lui donne, si toutefois je réussis, ce qui n'arrive pas tous les jours, à en être aussi certain que si j'avais téléphoné.

L'essentiel, après tout, est peut-être là : il m'est arrivé, plus rarement que je voudrais, de faire cette expérience, et je n'en suis pas tout à fait remis — tomber, presque au hasard de la lecture, sur une énigme embusquée au détour d'un texte, philosophiquement important ou non, soit qu'elle ait été déjà repérée et amplement discutée, soit même qu'elle ait été inaperçue pendant des siècles ; être en mesure d'affirmer avec sécurité, et grâce au texte lui-même, que cette énigme n'était pas inventée rétrospectivement ou anachroniquement par moi, et que c'était bien du dehors et du passé que j'enregist-

trais son appel muet ; trouver dans ce texte, et dans d'autres auxquels lui-même me conduisait, les données nécessaires et suffisantes pour résoudre l'énigme ; me percevoir ainsi, l'espace d'un instant, comme l'instrument par lequel un fragment de sens, enseveli ou corrompu, s'arrachait comme de lui-même à l'oubli et à la mort. Peu importe, à la limite, si cette expérience n'est pas fréquente, et si elle porte sur des questions d'une minceur presque risible ; elle peut s'imposer à l'historien comme la norme, et, dans le meilleur des cas, comme la récompense de son effort, et le problème devient pour lui d'essayer de réunir techniquement les conditions les plus aptes à la reproduire. Pour nourrir cette ambitieuse modestie, je me plais à m'abriter derrière ce passage de Max Weber, dans sa conférence sur « La science comme vocation » : « Tout être qui est incapable pour ainsi dire de se mettre des œillères et de se borner à l'idée que le destin de son âme dépend de la nécessité de faire telle conjecture, et précisément celle-là, à tel endroit dans tel manuscrit, ferait mieux tout bonnement de s'abstenir du travail scientifique. Jamais il ne ressentira en lui-même ce qu'on peut appeler l'expérience vécue de la science. Sans cette singulière ivresse dont se moquent tous ceux qui restent étrangers à la science, sans cette passion, sans cette certitude que " des milliers d'années devaient s'écouler avant que tu n'aies vu la vie et que d'autres milliers d'années attendent en silence de savoir " si tu es capable de faire cette conjecture-là, tu ne posséderas jamais la vocation du savant, et tu ferais mieux de t'engager dans une autre voie. » Pardonnez-moi, je vous prie, cette citation, que j'aurais peut-être mieux fait de conserver dans mes archives personnelles, mais qui a l'avantage de prononcer le terme de science, et de me fournir ainsi une transition pour passer à la suite de ce que je voudrais dire.

C'est en effet dans l'horizon d'une histoire de la philosophie comme science qu'à ma très petite place je m'inscris. Non pas cependant comme d'une science constituée, mais comme d'une science qu'il nous appartient à chaque instant de

constituer, ou de déconstituer, par la manière même dont nous la pratiquons, et par les conditions dans lesquelles nous mettons pour la pratiquer. Peut-être est-ce prendre l'idée de science par l'un de ses côtés les plus extérieurs que de dire que l'activité d'un individu n'y est pas gouvernée par une planification dont il est le seul maître ; elle se détermine au croisement d'un certain état de la connaissance et de la communauté scientifique, d'une part, et des caractéristiques de l'objet étudié, de l'autre. L'entreprise philosophique, au contraire, se veut entièrement autonome, et j'appellerais pour cette raison philosophique une histoire de la philosophie qui, tout en reconnaissant sa subordination à l'objet dont elle traite, reste entièrement maîtresse du choix de cet objet et de sa délimitation précise. Avec cette idée naïve, sans doute, que l'habit fait le moine et que l'agenouillement fait venir la foi, j'ai cherché à renoncer à cette maîtrise, et à me dépouiller du gouvernement de mon travail et de mon discours, au double profit des autres historiens de la philosophie et des textes à l'étude desquels nous sommes tous attelés. C'est ce que j'ai voulu indiquer en opposant une histoire de la philosophie qui s'oriente vers des *thèses* à énoncer et à démontrer, et une histoire de la philosophie qui s'oriente vers des *problèmes* à définir et à résoudre : il faut comprendre, dans cette opposition, le mot de thèse comme quelque chose que l'on pose, au sens étymologique, et celui de problème, au sens étymologique également, comme quelque chose qui se pose, qui est projeté de l'extérieur et qui atterrit devant vous. Cette manière un peu quiétiste de ne former d'autre projet que celui qui se projette de lui-même vers moi est à mes yeux l'une de ces ruses par lesquelles on peut se prémunir contre la subjectivité des prélèvements. En acceptant de recevoir mes problèmes, je diminue mes risques de les avoir inventés ; l'adventice a au moins cet avantage de n'être pas le factice.

Une première façon, la plus simple, est de recevoir ses problèmes de la main des autres historiens de la philosophie ; j'ai toujours compté énormément sur eux pour me fournir du

travail, et cette attente n'a pas été déçue. A coup sûr, il est un peu vertigineux de penser, non seulement que les textes sur lesquels nous travaillons sont écrits depuis bien longtemps, mais encore qu'ils ont été si longtemps lus, relus, interrogés, labourés en tous sens, pour quelques-uns d'entre eux depuis leur naissance ou presque, et pour les autres depuis un siècle ou deux ; l'on se sent arrivé bien tard dans un monde bien vieux. Une double tentation naît alors, que j'appellerai philosophique, parce que le caractère total du projet philosophique a souvent porté les philosophes à se croire, soit le premier des philosophes, soit le dernier d'entre eux ; ce qui va de pair avec une attitude à l'égard de leurs devanciers qui peut être de rejet total, dans le premier cas, ou d'intégration totale, dans le second. De même appellerai-je philosophe, dans un vocabulaire que vous récuseriez peut-être, l'historien qui entretient avec ceux qui l'ont précédé dans l'étude de ses sujets l'un ou l'autre de ces types de relations. Et, sous le nom d'histoire non philosophique de la philosophie, j'essaie de n'être l'esclave ni du respect ni de l'irrespect envers mes confrères passés et présents. Faut-il tant se contraindre pour penser qu'ils nous ont laissé quelque chose à faire, mais qu'ils ne nous ont pas laissé tout à faire ? Pour que nous puissions travailler avec l'idée qu'il existe quelques problèmes que nous pouvons résoudre, il faut sans doute admettre qu'il en est d'autres qui ont déjà été résolus par d'autres que par nous, et peut-être être aussi qu'il en est d'autres encore qui sont insolubles, y compris par nous.

C'est pourquoi je me garde bien, abordant une œuvre philosophique, d'oublier tous les commentaires, comme le conseil en est parfois donné, et de refermer tous les livres autres que celui qui la contient. J'avoue bien nettement, au contraire, que ce sont souvent les commentaires qui m'ont mené aux textes, qui m'ont conduit à les lire ou à les relire plus attentivement, qui m'ont fait découvrir des difficultés là où je n'en voyais pas, des équivoques auxquelles je n'étais pas sensible, des possibilités de réinterprétation que je ne soup-

çonnais pas. Si je ne suis pas convaincu par un commentaire, j'ai presque toujours profité à essayer de déterminer où exactement le bât blesse. Si je suis troublé par un désaccord entre plusieurs commentateurs, j'ai presque toujours intérêt à faire une analyse comparée de leurs procédures : cette analyse m'apprend, dans la structure du problème discuté, quels sont les points où il y a du jeu, si l'on peut dire, des possibilités multiples entre lesquelles il faut choisir : elle me montre aussi quels sont les éléments qui ne peuvent bouger que solidairement, quelles sont les combinaisons de mouvements qui s'excluent. Il arrive que la confrontation des commentaires d'un même texte dessine une véritable « division carnéadienne », dans laquelle toutes les cases sont occupées qui correspondent à une solution possible, au moins à certains égards, du problème en cause. Il arrive aussi, dans les bons jours, que le tableau, convenablement prolongé, délimite une case vide, dans laquelle viendra s'inscrire votre propre solution, la bonne naturellement, celle qui est possible à tous égards, et qui tient compte de toutes les contraintes que le travail de vos devanciers vous a permis de reconnaître. Je suis tombé par exemple, tout récemment, sur quelques lignes d'Épicure, dans la *Lettre à Hérodote*, que j'avais lues maintes fois sans y prêter grande attention, mais qui, à en juger par la querelle Bollack-Boyancé, se révélaient furieusement équivoques ; des discussions antérieures avaient déjà montré combien il était difficile de donner un sens cohérent à l'argumentation d'Épicure dans ce passage, et de l'harmoniser avec des textes de Lucrèce, selon toute apparence parallèles. Le panorama exhaustif de la littérature du passage permettait de dégager une à une toutes les données dont il fallait tenir compte, et de repérer tous les éléments mobiles, c'est-à-dire de signification non univoque ; à l'exception toutefois d'un seul, qui avait été unanimement tenu pour fixe, alors qu'il est attesté comme mobile dans les traités de syntaxe les plus classiques. Une fois parvenu, grâce à ce repérage, à ce que je crois être la solution correcte du problème, je puis bien dire

que je dois à mes devanciers à la fois le problème et la solution ; car je n'avais eu qu'à reconnaître les diverses impasses dans lesquelles ils se reprochaient mutuellement de s'être enfermés, et dont le plan indiquait assez clairement le lieu exact où l'on pouvait intervenir pour déverrouiller la situation. Bien sûr, cela me gêne d'avoir à vous demander de me croire sur parole ; mais il me faudrait plus que le temps d'une autre communication pour exposer la démonstration de ce point.

Car c'est aussi l'un des effets de ces choix de méthode que de conduire à faire des commentaires de plus en plus longs sur des textes de plus en plus courts ; depuis le temps où Aristote résumait Empédocle en huit lignes, qu'il terminait d'ailleurs en disant : « on peut s'apercevoir de cela en lisant son poème », la progression du rapport entre la longueur du commentaire et celle du texte commenté est l'un des aspects les moins contestables du progrès (si c'en est un) de l'histoire de la philosophie. Ma remarque n'est ironique que jusqu'à un certain point : car un commentaire plus court que le texte qu'il commente sera inévitablement bâti comme un montage de citations extraites du texte commenté, et par là même exposé à tous les risques qui s'attachent au prélèvement de ces citations ; un commentaire plus long que le texte qu'il commente peut le contenir tout entier, et donc justifier tous les prélèvements qu'il croit devoir opérer. Encore faut-il distinguer le cas où l'on commente cent pages en deux mille pages et celui où l'on en commente une en vingt pages. Si je préfère pratiquer la seconde formule, c'est certainement, dans une large mesure, par paresse et par incapacité ; mais c'est aussi par souci de rester disponible à ces occasions qui font le larron, et sur lesquelles je compte pour dérober à la nuit du temps, par-ci par-là, quelque bribe de sens perdu. C'est enfin pour casser, et d'abord en moi-même, cette tendance, encore « philosophique », je crois, en son essence, à estimer que l'on n'a rien compris tant que l'on n'a pas tout compris. J'essaie d'avoir le droit de n'avoir pas réponse à tout, et de pouvoir me

flatter d'avoir compris dix lignes de la *Lettre à Hérodote* tout en n'ayant aucune proposition intéressante à faire pour résoudre les problèmes que soulèvent les dix lignes d'après, et qu'un autre a traités ou traitera mieux que je puis le faire. Ce problème du choix de l'échelle n'est pas innocent ; on ne le règle pas par le simple examen de ses aptitudes, comme on choisirait de courir le cent mètres plutôt que le cinq mille mètres. En adoptant les petites distances, c'est à une nouvelle ruse que j'ai recours pour suspendre les enjeux philosophiques ou autres de l'étude des philosophes. Pour m'expliquer sur ce point, je jouerai un peu sur le double sens du mot « intérêt » (mais son ambiguïté n'est pas seulement verbale). Disons que, si je me propose de prendre Platon tout entier comme objet d'étude, je puis difficilement distinguer l'intérêt que j'ai *pour Platon* et les intérêts que j'ai *dans Platon*, comme un actionnaire a des intérêts dans une société ; je puis malaisément libérer mon travail des enjeux considérables dont il est déjà chargé avant que j'en aie abordé le premier mot, du fait que Platon, non pas en personne, mais comme mythe, comme symbole, comme emblème, appartient à notre culture, aux axes par rapport auxquels se repère notre présent. Intervenir publiquement à l'échelle de Platon, c'est intervenir, qu'on le veuille ou non, sur ce système d'axes ; interpréter Platon, c'est, à la limite, transformer le monde. D'une phrase de Platon, au contraire, l'on ne peut sans doute pas dire qu'elle fait partie de notre culture, du moins, pas dans le même sens. Si je travaille sur une phrase de Platon, sur ce qu'un jour Platon a écrit, parmi les innombrables jours où il a écrit quelque chose, je me place dans des conditions où j'ai de meilleures chances de pouvoir *m'y intéresser* sans être intéressé à ce qu'elle signifie ceci plutôt que cela. Je diminue les risques où je suis, comme chacun, de poser mes conclusions avant de poser mes prémisses, et de ne poser ces prémisses que parce que je sais qu'elles me conduiront à ces conclusions. En affûtant le paradoxe, je dirai que c'est seulement à la condition de me poser des problèmes dont la solution,

a priori, m'indiffère (parce que le sens de ma vie n'est pas attaché à ce qu'ils se résolvent de cette manière-ci plutôt que de celle-là) que j'ai chance de parvenir à des solutions qui, *a posteriori*, ne m'indifféreront pas du tout (parce que je ne serai pas disposé à les considérer, et à les laisser considérer, comme des interprétations possibles, parmi d'autres également défendables, et reflétant ma situation, mes options ou mes humeurs). Le destin de mon âme, comme disait Max Weber, ne sera suspendu à la nécessité de faire telle conjecture à tel endroit que si je sais que ce n'est *pas* le souci de ce destin qui m'a conduit à faire telle conjecture plutôt que telle autre, à tel endroit plutôt qu'à tel autre. J'ai besoin que le résultat auquel je vais parvenir me soit égal pour que le résultat auquel je suis parvenu (si j'y suis parvenu) ne me le soit pas.

Cette apologie de la microscopie, de l'exégèse parcellaire, s'expose assurément à des reproches classiques, fondés sur le principe que le sens des parties ne peut être déterminé si on les isole des tous auxquels elles appartiennent. Je me contenterai de rappeler, pour le moment, que ce qui constitue le fameux cercle herméneutique, avec sa rondeur parfaitement embarrassante, c'est précisément que ce principe n'est pas seul et qu'il se complète de cet autre, qui affirme que le sens des tous n'est évidemment pas indépendant de celui des parties qui les composent. Rien n'oblige, après tout, chaque interprète à couvrir pour son propre compte les 360 degrés du cercle herméneutique, et la situation ne sera ni aggravée ni améliorée si les uns et les autres s'y taillent des parts différentes. J'ajouterai aussi, un peu rapidement sans doute, qu'en histoire de la philosophie, la situation de l'interprète est peut-être plus difficile encore qu'il ne ressort de la notion de cercle herméneutique, en ce sens que les choses iraient encore relativement bien si les tous dans lesquels il s'agit de situer les parties pouvaient être à chaque fois bien définis ; le travail ne serait plus alors que de reconstituer du mieux possible, à l'intérieur de ces systèmes, la dialectique d'action réciproque

du tout et des parties. L'ennui, pour l'historien de la philosophie, est que rien ne lui indique de façon contraignante à quel niveau il doit arrêter le mouvement de totalisation qui le sollicite, et par rapport à quel ensemble il pourra se flatter de pratiquer une méthode d'interprétation immanente. Du mot à la phrase, de la phrase au paragraphe, du paragraphe au livre, et du livre aux œuvres complètes, on a vite fait de se croire tenu de comprendre comme une unité la totalité des écrits d'un philosophe. Mais, à moins de privilégier, par une décision philosophique, l'unité d'un sujet, son identité à lui-même et son autonomie par rapport à ce qui n'est pas lui, ce niveau de clôture des totalités n'est pas incontestablement plus pertinent que ceux qui le précèdent ou que ceux qui le suivent : l'époque, le milieu, la culture, le double horizon de la tradition philosophique à laquelle le philosophe s'adosse et du paysage non philosophique qu'il contemple et sur lequel il agit. Peut-être est-ce une manière d'échapper au cercle herméneutique que de se jeter ainsi dans un sorite herméneutique, qui n'est pas beaucoup plus confortable, mais qui a l'avantage de légitimer plusieurs niveaux de totalisation, au moins relativement, dans la mesure où il ébranle la légitimité absolue que revendiquerait l'un quelconque d'entre eux. La multitude des historiens de la philosophie serait alors habilitée à travailler sur plusieurs étages, dans le cadre d'une structure pluriscalaire de la discipline, d'une sorte de cartographie à plusieurs échelles des territoires de la philosophie. Pour ma part, je pense que l'on peut délimiter sans excès d'artifice, dans une œuvre, des unités de type « cellulaire », en quelque sorte, disons de l'ordre de grandeur du paragraphe, pour fixer les idées, et dont la consistance relative tient à ce qu'elles représentent probablement une unité de temps vécu dans l'activité de production de l'œuvre. Si organiquement que l'on veuille se représenter la genèse d'une œuvre, elle ne s'est pas écrite d'un seul coup ; l'intention globale de signification qui s'y déploie n'a produit le texte, tel que nous le lisons, que par la médiation d'intentions partielles, actualisant *hic et nunc* les

articulations qu'elle se donnait ; cette actualisation s'effectue, non dans l'instantanéité d'un présent abstrait, mais dans l'épaisseur du présent progressif. A certains signes textuels, on peut reconnaître une sorte de « voilà qui est fait », par quoi se marque le remplissage d'une de ces intentions partielles, et le passage à une autre ; et c'est cette scansion du texte qui rend légitime, je pense, une miniaturisation de l'objet d'étude, un travail d'interprétation à l'échelle de ces unités cellulaires.

Je ne voudrais cependant pas m'enfermer dans le cadre d'une opposition entre microscopie et macroscopie, analyse et synthèse, fragmentation et totalisation. J'accepte à fond d'insérer mon travail dans celui d'une collectivité savante, que je tiens comme le sujet de droit des recherches que mène chacun de ses membres ; j'assume donc une division du travail, ce qui est peut-être une manière encore de faire non philosophiquement de l'histoire de la philosophie, s'il est vrai que l'esprit philosophique refuse héroïquement la division des tâches et l'incommunication des compétences. Pourtant, il est d'autres plans de clivage, dans la répartition du travail, auxquels se conforment la plupart des historiens de la philosophie, et que j'ai éprouvé le besoin de remettre en cause. En simplifiant, on pourrait dire que l'historien (et c'est en cela aussi qu'il pense procéder en tant que philosophe) prend généralement en charge les textes laissés par un philosophe, dans toute leur étendue, mais qu'il les prend tels que les lui ont préparés les éditeurs qui se sont chargés de les établir, paléographes et philologues s'il s'agit de textes anciens, éditeurs, et souvent traducteurs, s'il s'agit de textes modernes. Bien sûr, le problème se pose en termes très différents dans ces deux catégories de textes ; mais chacun sait que l'établissement des textes modernes, même si l'on dispose des manuscrits autographes ou d'éditions imprimées du vivant de l'auteur et sous son contrôle, n'est pas une mince affaire, et relève souvent de techniques tout aussi spécialisées que l'édition des textes anciens. C'est précisément cette technicité

qui a le plus souvent dispensé les historiens de la philosophie de descendre dans les obscurs ateliers où se confectionnent les textes sur lesquels ils exercent leurs talents d'interprètes. Cette répartition des tâches entre ceux qui ont compétence pour fixer la lettre et ceux qui l'ont pour élucider l'esprit, entre les tâcherons du signe et les notables du signifié, paraît toute naturelle, surtout à ceux qui s'inscrivent dans la seconde catégorie ; j'en vois une confirmation nouvelle dans une phrase que m'écrit Gilbert Kahn, dans une lettre par ailleurs fort critique à l'égard du petit texte de présentation de cette conférence : « Il est évident, écrit-il, qu'il faut établir les textes et pour la critique externe on sort de la philosophie, mais comment le commentaire serait-il autre que philosophique ? » Or, justement, il m'a paru valoir la peine de placer autrement les pions sur l'échiquier, d'aller voir ce qui se passait dans les officines des philologues, et d'y mettre moi-même un peu la main à la pâte. Au risque de rétrécir la surface textuelle que je prenais en charge, j'ai tenté de la parcourir dans son épaisseur, depuis la détermination de la lettre jusqu'à l'étude du sens. Je pressentais qu'elles n'étaient pas séparables. En dépit des progrès accomplis par les philologues dans le sens de la prudence (le temps n'est plus où leur valeur se mesurait au nombre de leurs conjectures), il est possible de s'apercevoir, sur certains exemples précis, que les textes ne se guérissent pas tout seuls des atteintes des ans : tout seuls, je veux dire, par le seul développement immanent des techniques de la philologie. Pour prendre un exemple, les études de Benson Mates sur la logique stoïcienne et le texte de Sextus Empiricus montraient, pour reprendre les expressions de cet auteur, que « plus la logique devient intéressante, et plus le texte devient corrompu » ; il faut préciser que cette corruption tient parfois à la maladresse des copistes anciens, mais parfois aussi à l'ignorance des éditeurs modernes, qui ont souvent gâché par leurs corrections malavisées ce qui avait survécu intact à travers les recopiations des scribes.

L'expérience que j'ai pu faire dans le domaine de l'établis-

sement des textes philosophiques m'a enseigné, peut-être avant tout, la solidarité inextricable de la lettre et du sens, d'abord dans les processus de dégradation qui les affectent au cours des temps, ensuite et par suite dans les techniques de restitution qui s'efforcent de combattre ces processus de dégradation. Assurément, un texte se détériore de façon matérielle, parce qu'il a un support matériel exposé à toutes sortes de dangers ; il se détériore aussi, d'une copie à l'autre, de façon mécanique et proprement in-signifiante, par fautes de lecture, omissions, lapsus, c'est-à-dire par insuffisance technique de cette mauvaise machine à copier qu'est toujours un copiste. Mais, s'entremêlant à ces accidents involontaires et inintentionnels, toute une série de facteurs non machinaux interviennent aussi dans la défiguration progressive d'un texte : le glissement dans la *lectio faciliior*, la glose interpolée, la correction érudite, l'émendation destinée à régulariser la grammaire, le style, la cohérence des idées, toutes ces blessures portées aux textes appartiennent à la sphère du sens, et montrent que les mésaventures du sens rejaillissent sur le corps des signes. En exagérant à peine, on pourrait dire qu'un texte enregistre les incompréhensions dont il a été l'objet. La superposition et l'interaction des facteurs d'altération insignifiants et des facteurs signifiants aboutissent à un mélange difficile à débrouiller, puisque nous n'en recueillons que les effets combinés, et séparés de leurs causes : le texte et le sens qu'il porte, agrippés l'un à l'autre comme le noyé et le sauveteur, se sont enfoncés ensemble dans l'obscurité, et, si nous avons une chance de les en tirer, c'est ensemble que nous les en tirerons. Si l'on admet que l'histoire de la philosophie est essentiellement une quête du sens perdu, et qu'elle repose sur le pari qu'il vaut absolument la peine qu'aucun des sens produits par les hommes ne soit absolument perdu, alors il appartient à l'historien, en tant que tel, de mesurer dans toutes ses dimensions la fragilité du sens et de ses véhicules, et de se mettre en position de lutter contre elle sur tous les fronts qu'elle présente.

Vous me direz peut-être que je me place dans un cas de figure extrêmement particulier, et que la situation des textes antiques par rapport à nous est d'une vulnérabilité qui n'a pas d'équivalent ailleurs. Pour répondre à cette objection, j'esquisserai pour finir une généralisation de ce cas de figure, dans laquelle vous reconnaîtrez facilement que se nouent assez étroitement les fils que je viens de suivre séparément. Venu à l'histoire de la philosophie par l'étonnement devant les conflits qui s'y livrent, par la surprise béotienne, mais que j'ai toujours obstinément entretenue et ravivée en moi, qui saisit chacun lorsqu'il voit un même texte interprété de manières multiples et contradictoires, j'ai essayé, non pas de surmonter véritablement ces contradictions, mais plutôt, si je puis dire, de les sous-descendre, c'est-à-dire de passer derrière elles, en deçà d'elles, pour reconnaître les lieux où elles prenaient leur origine, et pour ruser avec les prélèvements initiaux qui les engendrent, en analysant les conditions dans lesquelles les autres effectuent ces prélèvements, et en dressant tous les obstacles possibles sur le chemin d'en effectuer moi-même. Cette surprise devant la dispersion de l'un dans le multiple, je la retrouve en face de la multiplicité des traductions d'un même original, de celle des éditions d'une même œuvre, de celle des manuscrits d'un même texte. Je suppose que, en plus de l'étonnement, que je partage avec tout le monde, d'être né un de parents multiples, j'ai dû m'étonner de voir que les assiettes se cassent, et que, comme disait Platon, de l'un naît ainsi du multiple. Ce n'est évidemment pas une raison de penser que ces divers types de chute dans l'océan de la dissimilitude sont du même ordre, et relèvent du même traitement. Par exemple, on ne discute pas le droit qu'a l'éditeur d'un texte de poser en principe qu'entre les leçons divergentes des manuscrits, en un point donné du texte, l'une au plus est la bonne (je ne dis pas l'une au moins, puisqu'il peut évidemment se faire que tous les manuscrits conservés soient fautifs). Au contraire, il n'est pas universellement admis que l'interprète d'un texte ait le droit de poser en

principe que, parmi toutes les interprétations divergentes qui sont données d'un même texte, l'une au plus (généralement la sienne) soit la bonne. Je ne dirai donc pas que j'ai cherché à extrapoler, dans le domaine de l'histoire de la philosophie tel qu'il est habituellement dessiné, le modèle de réduction du multiple à l'un que m'offraient les problèmes et les techniques de l'édition de textes ; je dirai plutôt que j'ai cherché, pour mon propre usage, à redessiner ce domaine de façon que j'y puisse ne m'y poser que des problèmes tels que ce modèle y reste pertinent. Il n'y a peut-être pas beaucoup de ces problèmes, et ils ne sont peut-être pas très importants ; et c'est pourquoi je suis le premier à me réjouir que tout le monde ne fasse pas comme moi.

Il est grand temps de conclure, s'il arrive que l'on conclue. La meilleure conclusion serait peut-être que je retourne à mon travail, une fois cessée l'imprudence que j'ai commise en me mettant à parler de lui. Cependant, il est un aspect de la division du travail qui, contrairement à d'autres aspects, me pèse depuis une heure, et qui est celui par lequel il m'a été confié de parler, et à vous d'écouter. Il me tarde de renverser les rôles, et d'entendre les questions, les objections et les critiques que vous n'allez sans doute pas manquer de m'adresser, soit sur ce que j'ai dit, soit sur ce que j'ai écrit dans le texte de présentation, et que je n'ai pas eu le temps ou l'envie de reprendre. J'en attends le service d'une obligation à mieux me définir et à mieux me mouvoir. C'est pourquoi, en vous remerciant de votre attention, je rends maintenant bien volontiers mon tablier de parleur.

2

Les modèles politiques grecs

Quels modèles, quelle politique, quels Grecs ?

Michel Narcy

Du Parti communiste au Front national, on ne trouve plus personne en France pour oser se dire antidémocrate ; et, en élargissant la perspective, dans une Europe qui en ce moment fait tache d'huile, on ne trouve décidément plus grand monde pour s'opposer à la démocratie. A Athènes, en revanche, la démocratie n'a jamais manqué d'opposants. Jamais elle n'y est allée de soi, jamais elle n'a constitué, comme elle semble le faire pour nous, l'*a priori* de la vie politique. Cette différence peut nous servir de guide, je dirais même de garde-fou, pour parler des « usages contemporains des modèles politiques grecs ».

Et d'abord, les modèles politiques grecs, qu'est-ce que c'est ? Cela ne veut certainement pas dire qu'on cherche dans la cité grecque des *formes* d'organisation sociale et de vie politique qui auraient pour nous valeur de modèles, soit d'exemples à imiter, et je ne crois pas avoir ici à me demander si, entre démocratie antique et démocratie moderne, pour reprendre le titre d'un classique¹, il n'y a qu'une homonymie. S'il y a un sens pertinent à parler d'usage contemporain des modèles politiques grecs, c'est, me semble-t-il, en se demandant si le *discours* des Grecs sur la démocratie, sur *leur*

1. M. I. Finley, *Democracy, Ancient and Modern*, Londres, 1973 (trad. fr. de Monique Alexandre, *Démocratie antique et Démocratie moderne*, Paris, 1976).

démocratie, a encore cours parmi nous. Pourquoi « discours » ? Parce que « modèle », me disent les dictionnaires, a pris, justement dans l'« usage contemporain », le sens de « représentation simplifiée d'un système² », représentation ou simplification qui est aussi une simulation³. « Modèle politique », pris en ce sens, soit représentation, voire simulation, du système existant ou d'un autre, il y a un mot grec pour le dire : c'est *politeia*. *Politeia*, comme on sait, c'est à la fois la *Constitution d'Athènes* (ou plus exactement *des Athéniens*), celle d'Aristote ou celle du Pseudo-Xénophon, et la *République* de Platon. Il n'y a pas dix ans qu'une thèse universitaire fut publiée sous le titre *Que faire du « Capital » ?*⁴. J'aimerais placer en exergue à cette intervention l'équivalent hellénisé de cette question : que faire de la *République* ?

I

Si, conformément au pronostic de Tocqueville, il n'apparaît plus rien, sur notre horizon politique, que la démocratie, c'est l'inverse qui est vrai pour les Grecs : on peut aller jusqu'à dire que la démocratie grecque n'a jamais été visible, non seulement pour ses adversaires, mais même pour ses acteurs et ses partisans, que sur un horizon antidémocratique. C'est ce que montrait, il y a une petite dizaine d'années, Nicole Loraux,

2. P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2^e éd., entièrement revue et enrichie par A. Rey, Paris, 1985, t. VI, p. 502, s. v. « Modèle », 7 (Didact.).

3. Cf. la définition d'un modèle dans le dernier paru des dictionnaires philosophiques : « De type descriptif, expositif ou inductif, le modèle (...) simule la réalité... » (*Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques*, Paris, 1990, p. 1646).

4. J. Bidet, *Que faire du « Capital » ? Matériaux pour une refondation*, Paris, 1985.

quand elle parlait, dans un chapitre magistral⁵, de l'« introuvable théorie démocratique de la démocratie⁶ » : introuvable, même dans l'*Oraison funèbre* prononcée, dans Thucydide, par Périclès. Je ne reprends pas ici ses analyses, me contentant de souligner ce trait : quand la démocratie parle d'elle-même, elle ne dispose que du discours — disons, pour être contemporain, du « modèle » — de l'aristocratie.

Modèle de l'aristocratie, encore faut-il s'entendre. Il y a, d'une part, la *politeia* aristocratique : elle intimide les démocrates à un point tel que, leur meilleure défense, c'est de montrer que ce sont eux qui en appliquent le mieux le principe ; que c'est en démocratie qu'est le mieux assuré le règne de l'*aretè*⁷. Et puis il y a le modèle aristocratique de la démocratie, c'est-à-dire la représentation, fournie par l'aristocratie, de la démocratie : évidemment, ce n'est pas la même. Cette représentation, elle est déjà tout entière dans le nom même de démocratie, s'il est vrai qu'il fut initialement forgé par les détracteurs de ce régime⁸ — et le fait est qu'en plein iv^e siècle il a encore chez Aristote une acception clairement péjorative : la démocratie, écrit-il, c'est une *parekbasis*, une déviation, même si la constitution droite dont elle s'écarte n'a pas de nom propre⁹. Il y a démocratie, écrit encore Aristote, « quand [les maîtres du régime] sont ceux qui ne possèdent pas la plus grande part de la richesse mais qui sont sans ressources¹⁰ ». Il vaut la peine de remarquer qu'en 1848 Karl

5. Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981, chap. IV.

6. *Ibid.*, p. 180.

7. *Ibid.*, p. 190-191.

8. Cf., dans les « Notes critiques » de l'ouvrage déjà cité de N. Loraux, la note 12 du chapitre IV, p. 413-414.

9. Cf. Aristote, *Politique*, III, 7, 1279 b 6.

10. *Ibid.*, III, 8, 1279 b 19. J. Tricot (Aristote, *La Politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index, Paris, 1962, p. 201) traduit : « ceux qui sont dans la gêne », et P. Pellegrin (Aristote, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index, Paris, coll.

Marx emploie le mot « démocratie » exactement dans le même sens, lorsqu'il écrit :

Le premier pas dans la révolution ouvrière est la montée du prolétariat au rang de classe dominante, la conquête de la démocratie¹¹.

Il vaut la peine de noter que Marx est ainsi l'un des rares, sinon le seul, à nous offrir une traduction véritable du grec *dēmokratia*, au lieu de le conserver sous une forme simplement translittérée. Et le fait est que la traduction la plus littérale de *dēmo-kratia*, c'est bien la domination exercée par le *dēmos*, ou, selon l'expression rendue classique par Marx, la dictature du prolétariat. Il apparaît du même coup que, traduire littéralement *dēmokratia*, c'est l'entendre dans son acception aristocratique, c'est-à-dire péjorative. Car, chez Marx lui-même, il ne faut pas l'oublier, la dictature du prolétariat est connotée négativement : c'est quelque chose à quoi le prolétariat est « forcé¹² », la faute en retombant sur la classe antagoniste. Mis à part cette circonstance atténuante, et l'espoir que la dictature du prolétariat, soit la démocratie, ne sera que passagère, Marx n'a rien à opposer aux appréhensions d'un Tocqueville¹³, pour qui la démocratie, règne de

« Garnier-Flammarion », 1990, p. 231) : « des gens modestes ». Cette traduction s'appuie sur l'idée, soutenue par J. Tricot (*op. cit.*, p. 200, n. 2), qu'*aporos* est un terme « moins fort » que *penēs* : c'est lire dans Aristote une théorie toute moderne de la démocratie comme règne des classes moyennes, théorie qui, au demeurant, s'accorde mal avec l'acception profondément péjorative, dans le vocabulaire politique d'Aristote, du mot *dēmos*.

11. K. Marx, *Le Manifeste communiste*, II, trad. fr. de M. Rubel et L. Évrard (K. Marx, *Œuvres. Économie*, I, éd. établie par M. Rubel, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 181).

12. *Ibid.*, p. 183.

13. La remarque en est faite par M. Rubel, dans son introduction au tome III des *Œuvres* de Marx, *Philosophie*, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. cxiii.

l'égalité, est certes inéluctable, mais non moins menaçante pour la liberté.

Tocqueville et Marx : modernes ou contemporains ? L'histoire du monde contemporain n'a cessé qu'il y a très peu de temps d'être une explication avec Marx : il aura fallu un bon siècle au libéralisme pour le reléguer dans un xix^e siècle qualifié pour l'occasion d'archaïque. Mais ce n'aura été que pour revenir à Tocqueville : « la formidable montée de l'individualisme démocratique¹⁴ », supposée marquer la césure entre moderne et contemporain, ce n'est rien d'autre que, dans sa lettre, le diagnostic de Tocqueville. Le paysage qui s'offre à nous, autrement dit, est encore celui qu'ont les premiers reconnu Tocqueville et Marx : le nivellement opéré par l'effacement des frontières entre les classes. D'où l'intérêt de reconnaître en eux deux buttes témoins dans ce paysage autrement accidenté qu'était, dans le langage de l'un, l'aristocratie, dans le langage de l'autre, la société de classes. A cette société révolue, en effet, ils appartiennent encore, comme le montre le réflexe que provoque chez tous les deux le mot de démocratie¹⁵ ; car ce qui entretient ce réflexe, c'est ce qui inhibait déjà les démocrates athéniens : le modèle aristocratique de la démocratie. S'il est donc un modèle politique grec dont il soit fait un usage contemporain, c'est bien celui-là — contemporain, parce que traditionnel.

14. Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, 1990, p. 341.

15. Avant qu'ils le corrigent, chacun à sa façon ; Marx, quand il dit, en substance : cela ne durera pas ; Tocqueville, en mettant ses espoirs dans l'« indocilité » qu'inspire l'égalité, en d'autres termes, dans l'individualisme (cf. *De la démocratie en Amérique*, II, 1840, quatrième partie, chap. I, in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, édition définitive publiée sous la direction de J. P. Mayer, Paris, 1951, t. I, vol. 2, p. 295-296).

II

Une conséquence de cette situation, c'est que le débat sur la démocratie grecque, non seulement n'est lui-même pas terminé, mais se confond dans une large mesure avec le débat sur celle d'aujourd'hui. L'Athènes du v^e et du iv^e siècle n'est pas un pur objet d'histoire ; on prend encore parti pour ou contre la démocratie qui en fut le régime. Plus exactement, si nul ne prend parti contre, les critiques élevées contre elle continuent de trouver des oreilles complaisantes, à défaut d'être conséquentes. Citons A. Croiset, dans la conclusion de son ouvrage sur *Les Démocraties antiques* :

Les leçons de la sagesse antique sont toujours bonnes à méditer. Elles se résumeraient peut-être assez bien ainsi : combattre l'existence de la démocratie, là où les circonstances l'ont rendue inévitable, est une chimère ; chercher à l'éclairer et à la corriger de ses défauts est le devoir de tout homme qui pense et qui a le sentiment de sa tâche sociale¹⁶.

On reconnaît les accents d'un Tocqueville¹⁷, mais, selon Croiset, ce sont ici Platon et Aristote qui parlent. De fait, ce n'est pas ici la liberté qui fournit l'antidote à l'égalité, mais l'éducation. Plus de soixante ans après le livre de Croiset, dans ses *Problèmes de la démocratie grecque*¹⁸, J. de Romilly se place exactement sur la même ligne. La « bonne éducation, source d'une bonne politique¹⁹ », telle est la leçon de Platon,

16. A. Croiset, *Les Démocraties antiques*, Paris, 1909, p. 335.

17. Cf. la condamnation par Tocqueville du « projet imprudent [je souligne, M. N.] de la détruire [sc. la démocratie, M. N.] au lieu de chercher à l'instruire et à la corriger » (*De la démocratie en Amérique*, I, 1835, Introduction ; éd. citée, t. I, vol. 1, p. 5).

18. J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, 1975.

19. *Op. cit.*, p. 186.

« leçon dont tout régime devrait faire son profit²⁰ ». Et pourtant, comme elle en fait elle-même la remarque, dans les programmes d'éducation platoniciens, « il s'agit très peu²¹ d'éducation démocratique²² ». Et pour cause : bien loin de chercher dans l'éducation la recette d'une bonne démocratie — il n'y a pas, pour Platon, de bonne démocratie —, Platon voit en elle le remède à la démocratie. Il est donc permis de trouver plus lucide la position antagoniste, celle qu'exprime M. I. Finley quand il écrit :

Si Platon a raison dans son jugement sur Athènes, il s'ensuit qu'aujourd'hui nous avons tort, désespérément tort, dans nos options politiques les plus fondamentales²³.

Et, ceux qui prennent pour argent comptant les reproches de Platon à la démocratie athénienne, Finley les met au défi d'endosser « jusque dans ses ultimes conséquences » l'idéal politique qui inspire ces reproches²⁴.

Quel est donc cet idéal politique, quel est le jugement de Platon sur Athènes ? A travers le *Gorgias*, le *Ménon*, le *Protagoras*, le *Lachès*²⁵, on peut faire un rapide bilan du

20. *Op. cit.*, p. 187.

21. Voyons là sans doute un euphémisme !

22. *Loc. cit.*

23. « Platon et la politique réelle », dans *On a perdu la guerre de Troie, Propos et polémiques sur l'Antiquité*, trad. fr. de J. Carlier, Paris, 1990, p. 83.

24. Art. cité, p. 93.

25. Dans le *Gorgias* (515e-517a) sont cités, d'une part, Périclès et, en remontant plus loin dans le temps, Thémistocle, tous deux démocrates, et, d'autre part, les oligarques Cimon et Miltiade : tous sont disqualifiés en tant que véritables hommes d'État. Le même équilibre est respecté dans le *Ménon* (93c-94e), entre Thémistocle et Périclès d'un côté, Aristide et Thucydide de l'autre, pour réfuter l'affirmation d'Anytos, que tous les Athéniens bien élevés sont des maîtres de vertu. Dans le *Lachès* (179d),

jugement de Platon sur le personnel politique athénien : il est entièrement négatif. Il n'y a pas là seulement une façon de distribuer équitablement la réprimande aux *leaders* des deux partis, oligarchique et démocratique. Platon (ou Socrate) ne tient aucun compte, ne fait en tout cas aucune mention, du clivage politique qui oppose entre eux les personnages qu'il nomme. A tous, il adresse un reproche unique, toujours le même du *Ménon* au *Lachès* et au *Protagoras* : alors que chacun d'eux a su faire reconnaître son mérite (ou sa vertu, ou son excellence, comme on voudra traduire : son *aretè*), aucun d'entre eux ne s'est montré capable de transmettre cette *aretè* à ses propres enfants. La difficulté est de comprendre en quoi cet argument a une portée politique. On pourrait penser, en effet, que l'échec privé en tant qu'éducateur ou père de famille n'enlève rien au succès ni au talent de l'homme politique. Il faut comprendre que, pour Platon, l'échec pédagogique « privé » est le signe de l'incompétence politique : si l'un ou l'autre des hommes politiques cités avait été capable de transmettre sa propre vertu, il n'aurait pas manqué d'en faire bénéficier ceux qui devaient lui tenir le plus à cœur, à savoir ses propres enfants. Du fait que, des pères aux fils, la transmission de la vertu n'a pas eu lieu, on doit conclure qu'elle n'a pas eu lieu non plus de ces mêmes hommes aux citoyens qu'ils gouvernaient. Le *Gorgias* en apporte la confirmation : chacun des hommes politiques cités a laissé les Athéniens plus sauvages qu'il ne les avait trouvés²⁶.

Je vais revenir sur cette « sauvagerie » des Athéniens. Notons pour le moment que, ce qui sous-tend le jugement de Platon sur Athènes, c'est la conviction que le bon politique est

Aristide et Thucydide se voient reprocher encore une fois de ne pas s'être assuré, dans la personne de leurs fils, des successeurs dignes d'eux. S'il manque ici des noms de démocrates pour faire pendant, on doit noter que le *Protagoras* (319e-320a) rétablit l'équilibre : seul Périclès y est cité comme exemple de non-transmission de la vertu.

26. *Gorgias*, 515e-517a.

un éducateur. La leçon à retenir de Platon, ce n'est pas, comme le croyait tout à l'heure J. de Romilly, que la bonne éducation est source d'une bonne politique : c'est au contraire que la bonne politique est une éducation. La véritable vertu politique, selon Platon (ou Socrate), celle qui n'a cessé de manquer aux hommes politiques athéniens de tous bords, c'est la capacité de rendre les hommes meilleurs — une idée dangereuse à manipuler, selon M. I. Finley²⁷. C'est en tout cas une idée qui nous place aux antipodes d'une démocratie. Définie en ces termes, la fonction politique ne consiste pas, en effet, à se faire agréer d'un peuple comme le meilleur représentant de la volonté populaire, mais à lui imposer, éventuellement contre ses désirs, ce qui est bon pour lui. Le rapport du gouvernant et des gouvernés est analogue à celui du médecin avec ses malades. Or, le métier du médecin, c'est d'imposer au malade un régime qui contrarie ses désirs (car, puisqu'il est malade, ses désirs sont eux-mêmes mauvais) : de même, le métier politique consiste à imposer à un peuple, contre ses désirs, mais pour son bien, un régime destiné à le guérir de ses vices, à lui infliger des corrections²⁸. De médecin, l'homme politique devient ainsi bientôt dresseur, et, du couple médecin-malade, Socrate passe tout naturellement au couple berger-troupeau : les hommes ne sont-ils pas une espèce animale²⁹, et même particulièrement sauvage³⁰ ?

Voilà donc quel est le jugement de Platon sur Athènes : un

27. « Quiconque estime que la véritable fonction d'un État est de produire le perfectionnement moral de ses citoyens manipule des armes très dangereuses » (M. I. Finley, art. cité, p. 94). Reconnaissons au passage que Socrate n'en fait usage qu'avec précaution : lui qui fait une affaire d'État de l'éducation (morale) des citoyens, il se dit pour cette raison, dans le *Gorgias* 521d, seul dans Athènes à pratiquer le véritable art politique. Mais il ne l'exerce que de façon privée, évitant dans toute la mesure du possible les charges publiques (*Apologie de Socrate*, 31d).

28. *Gorgias*, 465c, 505a-b.

29. *Gorgias*, 516a-b.

30. *Théétète*, 174d.

troupeau ; plus exactement, une horde, qui attend le berger à la poigne suffisamment ferme pour en faire un troupeau. S'agit-il d'un jugement politique ? Non, pour deux raisons. La première, c'est que ce troupeau est monochrome. On sait depuis Hegel que dans la nuit toutes les vaches sont noires : dans la caverne platonicienne, même les oligarques sont démocrates. C'est ce que Socrate démontre à Calliclès : Athènes étant ce qu'elle est, s'il veut y accéder au pouvoir, il n'aura d'autre choix que de se rendre semblable à ceux qu'il veut gouverner³¹. A quoi le *Théétète*³² oppose le choix du philosophe : se rendre semblable à un dieu.

D'où ma deuxième raison pour refuser, au jugement platonicien, la qualification de politique. Le choix offert à Calliclès, on peut s'en étonner quand on se souvient de la *République*, c'est d'être *ou* politique *ou* philosophe, mais pas philosophe politique, philosophe-roi. On le comprend aisément à la lumière du *Théétète*, qui consonne tout à fait, lui, avec le *Gorgias* : être une bête ou un dieu, il faut choisir. Et, puisque ce sont là les termes de l'alternative, peut-on considérer comme politique un modèle où il n'y a pas de représentation disponible pour l'homme ?

III

Contrairement à ce qu'on peut attendre, je ne consacrerai qu'un bref développement à Aristote. Aristote nous fournit pourtant l'énoncé exactement inverse de celui que je viens de fabriquer à partir de Platon : l'homme aristotélicien est politique parce qu'il n'est ni une bête ni un dieu³³. On croit donc pouvoir s'attendre à ce qu'Aristote, prenant le contre-

31. *Gorgias*, 512e-513c.

32. *Théétète*, 176a.

33. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 27-29.

platonicien, procure de la cité grecque un modèle plus réellement politique. Or, un examen attentif de la *Politique* d'Aristote, et de ce qu'Aristote entend par politique, nous ferait retrouver chez lui le mode de pensée platonicien. J'en relève rapidement les deux signes majeurs. D'une part, Aristote partage avec Platon la confusion du législateur et de l'éducateur³⁴. D'autre part, même si le livre III de la *Politique* présente une approche plus positive de la démocratie, elle achoppe sur l'idée toute platonicienne que la politique est, sinon un métier, du moins l'apanage de ceux qui n'ont pas de métier³⁵. Comme la philosophie chez Platon³⁶, la politique chez Aristote requiert le loisir. Ceux qui en sont privés, qui sont soumis à la nécessité de travailler, de « vivre de leurs mains³⁷ », sont en fait des esclaves — en fait, c'est-à-dire par nature ; là où les travailleurs ne sont pas esclaves, c'est par le seul effet d'une convention, dit Aristote, ajoutant qu'une telle convention est le plus souvent trompeuse³⁸. L'humanité d'Aristote ne se décompose donc pas, comme celle de Platon, en bêtes et en dieux, mais elle se partage entre hommes libres, c'est-à-dire maîtres, et esclaves. Aristote n'a pas de place pour le travailleur libre, ou, autrement dit, ne sait qu'en penser, ne sait que penser de celui précisément à qui le système démocratique permet d'accéder aux affaires.

J'arrive donc à la conclusion que, pour Aristote comme pour Platon, la démocratie demeure le régime impensable. Impensable ne veut pas dire nécessairement scandaleux, mais rebelle à la théorisation. Il vaut la peine de souligner que, ce qui apparaît ainsi comme l'impensable de la philosophie

34. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1179 b 31 - 1180 b 25. « Celui qui veut rendre les hommes meilleurs, il lui faut essayer de devenir législateur » (1180 b 23-25).

35. Cf. *Politique*, III, 4, 1277 a 29 - b 7 ; chap. 5, en entier.

36. Platon, *Théétète*, 172d.

37. Aristote, *Politique*, III, 4, 1277 a 39 - b 1.

38. *Politique*, III, 5, 1278 a 26-34.

grecque classique, celle du iv^e siècle, c'est le régime même au sein duquel elle s'est développée. Il faut donc probablement renoncer à l'illusion du jeune Marx, qui écrivait que « toute véritable philosophie est la quintessence spirituelle de son temps³⁹ ». Il n'est pas sûr que les cités idéales de Platon, ni les types idéaux de constitutions décrits par Aristote, soient des modèles politiques *grecs*. Le moment grec de la politique n'a pas sa représentation adéquate dans la philosophie. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'en a pas : cessons seulement, quand nous parlons des Grecs, de les identifier à leurs philosophes.

Par philosophes et par philosophie, puisque nous sommes en Grèce, j'entends ceux qui se sont eux-mêmes appelés de ce nom, et leurs doctrines. Je considère donc comme hors philosophie ce qu'eux-mêmes ont désigné comme tel, et qu'ils ont appelé, ou qui s'appelait, sophistique, et je propose de chercher là un modèle qui soit à la fois, contrairement à ce que nous avons trouvé chez les philosophes, *politique* et *grec*. C'est Platon lui-même, d'ailleurs, qui a pris soin de nous laisser ce modèle inverse du sien propre, désignant ainsi de manière explicite sa propre philosophie comme l'inversion du « modèle politique grec ». Si nous nous tournons en effet vers le *Protagoras*, nous y trouverons terme pour terme l'inversion du programme socratique.

Inutile, sans doute, de raconter ici le *Protagoras*. Je me contente de résumer rapidement les données qu'on peut extraire du long discours que Platon fait prononcer à Protagoras⁴⁰. L'art politique selon Protagoras se distingue de tous les autres arts par le fait qu'il ne saurait être l'affaire d'un

39. K. Marx, « L'article de tête du numéro 179 de la *Kölnische Zeitung* », III, *Rheinische Zeitung*, 14 juillet 1842 (K. Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, op. cit., p. 212).

40. Platon, *Protagoras*, 320c-328d. Ce résumé repose sur une analyse que j'ai donnée ailleurs : « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie*, n° 28, automne 1990, p. 32-56 ; cf. p. 41-45.

spécialiste. En effet, il n'y a de politique que dans une *polis*, c'est-à-dire en un lieu qui n'existe comme tel que si tous *savent* qu'ils y sont soumis à la loi : c'est ce que dit Protagoras sur le mode mythique⁴¹, quand il fonde la capacité des hommes à vivre ensemble sur le couple formé par *dikē*, la règle, et *aidōs*, la retenue qu'elle inspire. Cette conscience de la loi, voilà quel est le savoir requis en matière politique : le réserver à quelques-uns, c'est réduire à rien l'autorité de la loi, rendre impossible la constitution d'une cité. Le fait même, par conséquent, que des cités existent, et donc qu'il y a des lois reconnues, atteste la compétence politique de chacun au sein de ces cités, et donc le bien-fondé de la règle démocratique. Et il ne s'agit pas là seulement d'un postulat *a priori* ; il est facile, poursuit Protagoras, d'observer dans la pratique quel soin prend la cité d'inculquer à chacun cette compétence : c'est le processus même de l'éducation. Une éducation qui commence avec les premiers mots compris par l'enfant⁴², ce qui fait que nul n'y échappe ; une éducation qui ne cesse jamais non plus — et c'est ce qui mène à son terme le renversement de l'image socratique de l'homme politique. Non seulement en effet, selon Protagoras, chacun a sa part du savoir politique, mais c'est la cité rassemblée qui inculque le savoir à ceux qui la gouvernent — allusion à la règle qui oblige les magistrats sortants à obtenir quitus de l'exercice de leur mandat⁴³, c'est-à-dire à faire la preuve qu'ils ont gouverné dans la légalité. Défini, comme la citoyenneté, par la soumission à la loi, l'art politique requis des gouvernants leur est donc commun avec les gouvernés⁴⁴, à tel point qu'en cas d'erreur il appartient aux gouvernés de « redresser » les gouvernants⁴⁵.

41. 322c.

42. 325c.

43. 326e.

44. 326d.

45. 326e.

Deux points pour terminer. Les modèles politiques des philosophes s'organisent autour de la question du choix des gouvernants. En fonction de cette question — qui a droit à, qui est digne de gouverner ? —, l'analyse opère une polarisation qui aboutit à dissocier la cité en classes opposées — même si, comme Aristote a soin de le faire, on les déclare complémentaires. On observera que le modèle sophistique est construit tout à l'inverse : il n'a pas pour objet d'arbitrer entre les candidats concurrents au pouvoir, mais de mettre au jour ce qu'il y a entre eux de commun, qui rend possible, compréhensible, cette donnée de fait, qui est qu'ils vivent ensemble, que leur concurrence a pour cadre le lieu commun d'une cité. On peut montrer, mais ce serait trop long, les rééditions de cette approche chez des auteurs aussi modernes que Rousseau, aussi contemporains que John Rawls.

C'est sur un autre point que je voudrais conclure. Quand il cherche ce qu'ont de commun les membres de la *polis*, Protagoras trouve bientôt le langage. L'art politique compris comme l'art de vivre ensemble, c'est de savoir parler. On connaît la phrase fameuse selon laquelle, chercher dans Athènes qui enseigne l'art politique, c'est chercher qui enseigne le grec⁴⁶ : tout le monde. C'est donc en apprenant à parler qu'on commence, pour ne plus cesser, d'apprendre l'art politique :

Aussitôt qu'un enfant comprend⁴⁷ ce qu'on lui dit, la nourrice, la mère, le pédagogue et le père lui-même se battent là-dessus, pour que l'enfant devienne le meilleur. A propos de tout ce qu'il fait ou dit, ils lui font la leçon et lui indiquent d'un côté le juste, de l'autre l'injuste : telle chose est belle, telle chose laide ; telle chose, les dieux la permettent, telle autre, non ; fais les unes, ne fais pas les autres⁴⁸.

46. 328a.

47. Littéralement : aussitôt qu'il convient (*suniei*) de ce qu'on lui dit.

48. 325 c 6 - d 5.

C'est la version démythisée du don aux hommes d'*aidōs* et de *dikē*. Arrêtons-nous sur l'énumération des substituts de Zeus : la nourrice, la mère, le pédagogue, et, enfin, le père. Une chose que je n'ai jamais vu souligner, c'est que les premiers dispensateurs de la vertu ou de l'art politique sont ainsi des femmes et des esclaves. On peut voir là une contradiction avec la réalité de la cité grecque. L'existence de l'esclavage, l'exclusion des femmes de la vie civique, c'est ce qu'on met en avant quand on veut creuser la distance entre démocratie antique et démocratie moderne. Le mythe raconté par Protagoras dit le contraire : c'est à l'espèce entière, non aux seuls citoyens, que Zeus fait don, sous les noms d'*aidōs* et de *dikē*, de l'art politique : pas de cité possible, dit-il à Hermès, si, comme pour les autres arts, seuls quelques-uns en ont leur part⁴⁹. Pas de différence de nature, par conséquent, entre homme libre et esclave, et donc pas d'esclaves par nature dans la cité de Protagoras ; dans cette cité dont Platon nous dit pourtant qu'elle représente Athènes : modèle politique grec, par conséquent. Mais fait-on plus moderne ?

49. Cf. 322 d 3-4.

De l'organisme au pique-nique Quel consensus pour quelle cité ? *

Barbara Cassin

... parmi toutes ces magnifiques bêtes à cornes à la tête desquelles Monsieur le Préfet nous fait l'honneur de s'asseoir, lui qui debout à la proue du splendide troupeau de la race bovine du pays, tient, d'un œil lucide et vigilant, le gouvernail dont les voiles, sous l'impulsion du magnifique cheval de trait indigène, entraînent, sur la route toute droite de la prospérité, le Champignacien qui ne craint pas ses méandres...

Le Prisonnier du Bouddha,
Franquin, Greg, Jidehem.

Je voudrais tenter d'interroger à partir de la Grèce antique une notion qui me paraît de plus en plus centrale pour notre imaginaire politique et philosophique actuel, au point qu'elle peut sembler constitutive de l'âge adulte ou de la modernité en politique : la notion de consensus.

Le consensus est en effet un concept charnière, qui permet d'articuler ensemble trois domaines :

* Une première version de ce texte a été prononcée au séminaire « Images et imaginaire de la Grèce antique », organisé en novembre 1988 par l'Espace séminaire du Centre Georges-Pompidou dirigé par Christian Descamps. Pierre Aubenque, Jacques Brunschwig, Luciano Canfora, Marcel Détienne, Maurice de Gandillac, Geoffrey Lloyd, Nicole Loraux, Jean Ménéchal, Renate Schlesier participaient à cette rencontre.

— le logique, au sens large, puisque le langage est l'instrument par excellence du consensus, qu'il s'agisse de l'obtenir par voie dialogique, mettant en œuvre ce qui se nomme aujourd'hui « raison communicationnelle », ou par voie rhétorique de persuasion ;

— l'éthique, puisque le consensus signe le choix du bien, du meilleur, ou, à défaut, témoigne du calcul d'un optimum capable de préserver, sinon tous avec chacun, du moins, en mode rawlsien, les plus défavorisés ;

— le politique enfin, puisque le consensus est peut-être une condition du politique, en tout cas une condition de la paix civile, sociale, nationale, voire de la concorde internationale, entre États.

Je choisis de le faire à partir de trois corpus philosophiques distincts, mais qui sont en dialogue, en contradiction, en polémique, implicites ou explicites, l'un avec l'autre : celui de la sophistique, celui de Platon et celui d'Aristote. J'aurais pu choisir des corpus non philosophiques (celui des tragiques par exemple, ou celui des historiens), et des corpus philosophiques différents (celui des stoïciens en particulier). Mais mon projet n'est pas de parcourir exhaustivement ces corpus pertinents pour eux-mêmes, en historienne de la philosophie, c'est plutôt d'essayer de voir si et comment certains modèles fonctionnent encore aujourd'hui. Or, il me semble qu'on tient déjà, avec les sophistes et Platon, des figures de base, et, avec Aristote, quelque chose comme leur combinatoire. Il me semble aussi qu'on peut, en accentuant certains traits et en passant ainsi, au pire, à la caricature, au mieux, à l'idéal type, ébaucher une taxinomie qui permet de répartir un certain nombre de positions contemporaines : par exemple Heidegger du côté de Platon et Arendt du côté d'un Aristote sophistiqué.

Ce qui diffère à chaque fois, c'est en tout cas la modalité de cette articulation entre logique, éthique et politique. Pour servir de fil conducteur, voici comment il me paraît possible de caractériser chacune des positions :

1. *Consensus rhétorique : créer continûment la cité par le logos.*

Un consensus de type sophistique est le résultat toujours précaire d'une opération rhétorique de persuasion, qui produit, occasion après occasion (c'est le *kairos*), une unité instantanée faite tout entière de différences. A la *phusis* des Ioniens et à l'Être des Éléates, que l'ontologie naissante avait à charge de dire adéquatement, se substitue la politique que le discours crée : la nature ne sert donc pas de modèle à la cité, c'est même, à l'inverse, la cité qui sert de modèle à l'individu. Avec l'*homonoia* et l'*homologia* sophistiques, le *logos* devient la vertu politique par excellence.

2. *Consensus éthico-politique : consentir à la hiérarchie fixiste des différences.*

Dans la *République* de Platon, la cité est un agrandissement de l'âme, et l'*homonoia* détermine l'une des quatre vertus caractéristiques de la cité comme de l'individu, la « tempérance » (*sōphrosunē*). Elle se définit comme sens de la hiérarchie. Avec la justice, vertu de la structure (« que chacun s'occupe de ses affaires »), elle ordonne le fixisme des différences fonctionnelles à l'intérieur d'une unité organique. La politique et l'éthique ne font qu'un, soumises à la même idée du Bien (philosophe-roi).

3. *Spécificité du mélange politique : optimiser les défauts.*

Les rapports entre politique et éthique sont si complexes chez Aristote qu'ils peuvent paraître contradictoires. Mais la cité se définit d'emblée comme *plēthos politōn*, « masse », « quantité » de citoyens. Aussi comprend-on que la constitution démocratique puisse parfois être dite « constitution » tout court, elle seule tenant compte du *plēthos* en tant que tel. On assiste dans la *Politique* à la mise en œuvre de paradigmes de moins en moins platoniciens pour la cité : comme une âme, mais plutôt comme un équipage, comme un chœur, enfin comme un pique-nique, où l'organisation des fonctions fait

place au mélange seul capable d'optimiser les différences et d'accroître la qualité du tout par la simple accumulation des défauts singuliers. La vertu de l'homme de bien et celle du citoyen, éthique et politique, se trouvent du coup soigneusement distinguées, et le consensus au sein du *plēthos* finit par être un point d'équilibre dans le conflit des egoïsmes.

L'homologia sophistique ou la cité comme performance

Homologia, « identité de discours », *homonoia*, « identité de pensée », qu'on rend par « accord », « consensus », parfois « concorde », sont des termes qui appartiennent d'abord au vocabulaire des atomistes (Héraclite, Démocrite) et des sophistes (Gorgias, Antiphon, Critias, Thrasymaque). Gorgias et Antiphon ont, par exemple, écrit chacun un *Peri homonoias*. Je me limiterai à quelques fragments de Gorgias et d'Antiphon, ou gravitant autour d'eux, pour caractériser l'*homonoia*, et à une analyse du rôle du *logos* en politique, à partir du mythe de Protagoras.

Gorgias : produire l'homonoia par le logos en intégrant la stasis

L'*homonoia* est obtenue au moyen du *logos*. La chose est manifeste déjà chez Gorgias. L'*Éloge d'Hélène*, par exemple, qui thématise la toute-puissance du discours en la liant explicitement au temps (« Si tous sur tout avaient en mémoire le passé et le présent, et connaissaient d'avance le futur, le discours ne serait pas tellement tel », 82 B 11 DK, 11, II, 291), est le modèle même d'un *logos* qui fait changer d'*homonoia*. Hélène est en effet d'emblée présentée comme « une femme au sujet de laquelle se sont produits, d'une même voix et d'une même âme, tant la croyance de poètes entendus que la réputation de son nom, qui garde mémoire des malheurs » (je

traduis ainsi, fort mal, *homophōnos kai homopsukhos (...) hē te (...) pistis (...) hē te (...) phēmē*, 2). C'est à quoi se mesure le projet de Gorgias — « mais moi je veux, en donnant par ce discours un raisonnement [*logismon tina tōi logōi dous*], faire cesser l'accusation » —, dont l'éloge a pour effet de produire une autre Hélène, un autre consensus sur Hélène, d'Euripide et Isocrate à Claudel, Offenbach ou Giraudoux¹.

Comme le dit Socrate parlant pour Protagoras dans l'Apolo-
logie du *Théétète*, le sophiste par ses discours, comme le
médecin par ses drogues, réalise le changement, l'inversion
des états, en faisant passer non pas du faux au vrai, mais du
pire au meilleur (166e-167b). Qu'il s'agisse avec le *logos* ainsi
compris non pas de connaissance, mais de pratique et de vertu
politique, ce peut être le sens même de l'audacieux énoncé de
Gorgias, rapporté par Plutarque à la tragédie (B 23) : « celui
qui séduit », voire « celui qui trompe » (*apatēsas*), « est plus
juste que celui qui ne trompe pas, et celui qui est trompé plus
sage que celui qui n'est pas trompé ».

Dans un discours sur l'*homonoia*, ou qui vise à la produire,
ce qu'il faut séduire est, à vrai dire, la *stasis* elle-même.
Plutarque rapporte le jugement de Mélanthios à propos du
discours *Sur la concorde* que Gorgias aurait prononcé à
Olympie (B 8a DK, II, 287) : « Il nous exhorte à la concorde,
lui qui n'est même pas capable de persuader lui-même, sa
femme et sa servante, trois personnes privées, de s'accor-
der » ; on pourrait en déduire que l'identité de sentiment —
elles l'aiment toutes deux, il les aime toutes deux — n'est pas

1. Je développe ce point dans « Consensus et création des valeurs.
Qu'est-ce qu'un éloge ? », *Les Grecs, les Romains et Nous*, Le Monde-
Éditions, 1991. Sur le danger, au contraire, de toucher au sens commun
(dans tous les sens du terme) au moyen des « sortilèges de la négation »,
depuis le *Traité du non-être* de Gorgias jusqu'aux « négationnistes » comme
M. Roques, il faut lire l'article de Patrice Loraux, « Consentir », *Le Genre
humain*, novembre 1990, *Le Consensus, nouvel opium*, p. 151-171 — mais
l'analyse de nos divergences mériterait bien autre chose qu'une note.

la voie qui mène à l'*homonoia*. La remarque est plus sérieuse
qu'il n'y paraît si l'on considère les jugements que porte
Philostrate, dans les *Vies des sophistes*, sur le *Discours
d'Olympie* et sur l'*Oraison funèbre* (A 1 DK, 4-5, II, 272). La
première intervention eut une grande importance politique :
« Voyant la Grèce en *stasis*, [Gorgias] devint son conseiller en
homonoia, tournant les Grecs contre les Barbares et les
persuadant de prendre pour enjeu de leurs armes non les cités
les uns des autres, mais le pays des Barbares. » Mais le
sophiste expulse alors la *stasis* seulement du dedans vers le
dehors pour produire l'*homonoia*.

Aussi le second discours est-il encore plus fort, composé
« avec une sagesse qui dépasse tout », « car, bien que
[Gorgias] dressât les Athéniens contre les Mèdes et les Perses
et se battît pour le même esprit que dans l'*Olympique* [*ton
auton noun (...) agōnizomenos*], il ne souffla mot de l'*homo-
noia* entre les Grecs, car il s'adressait à des Athéniens
amoureux du pouvoir... ». Il me semble que l'*Oraison funèbre*
n'est un si prodigieux discours que parce qu'elle produit
l'*homonoia* de la plus sûre manière possible : sans la prêcher
directement, mais en intégrant le fait de la *stasis*, l'impéria-
lisme athénien, comme nécessaire à la concorde même, en
séduisant la *stasis* sous confection d'*homonoia*. Le consensus
est ainsi l'effet d'une opération logique, au sens large, capable
de tourner en sa faveur les opinions ou les pratiques contra-
dictoires qui devraient l'interdire.

Antiphon : l'homologia définit la cité

Dans le papyrus *Sur la vérité*², l'évidence première n'est pas
que « l'être est », mais qu'« on citoyenne » (*politeuetai tis*,

2. Il faut désormais citer l'édition de Fernande Declève-Caizzi et Guido
Bastianini, la seule à tenir compte des fragments récemment découverts :
Corpus dei papiri filosofici greci e latini, I, 1, p. 176-236, Florence, 1989. Le

col. I, 9-10) : la première réalité n'est pas la *phusis*, la « nature », mais la *polis*, la « cité ». La nature devient ainsi l'échappée aux lois de la cité : c'est le secret du privé, ce à quoi, dès lors, il n'y a pas d'échappatoire possible (*ei an lathēi, mē lathōn, di'alēthēian*, col. II, 5, 9sq, 23). La différence entre la cité et la nature tient finalement à celle des lois qui les régissent : il y a du légal, du prescriptif, dans la cité comme dans la nature ([*ta nomima*] *ta men (...) tōn nomōn (...) ta de tēs phuseōs*, col. I, 23-26), mais le légal des lois est « institué », c'est le « résultat d'un accord » (*homologētenta, homologēsantas*, col. I, 29sq, 33sq, col. II, 6), alors que le légal de la nature est « nécessaire », et « pousse » avec elle (*phunta*, col. I, 32sq). L'*homologia* caractérise ainsi pour Antiphon l'essence même de la loi qui constitue la cité.

C'est là ce que confirme le *Peri homonoias*³ (qu'on rend lui aussi, en se souciant plutôt du latin que du grec, par *Sur la Concorde*), même si ce second traité est au plus haut point, comme le personnage d'Antiphon lui-même⁴, un artefact doxographique. Ainsi le Diels-Kranz nous propose, en tête des fragments conservés du *Peri homonoias*, le plus « sophistique » de tous les discours du sophiste d'après Philostrate (356, 4), deux fragments propres à expliciter le mot titre d'*homonoia* : mais ces deux fragments, qui ne sont en aucun cas attribuables à Antiphon, sont les seuls où paraît le terme. Admettons qu'il s'agisse d'un effet d'*homonoia* sur l'*homonoia*.

fragment B (P Oxy 1364 + 3647) que je commente correspond au fragment A des *Vorsokratiker* (87 B 44 DK, II, p. 346-352). J'en propose une traduction, commentée dans « “ Barbariser ” et “ citoyenner ”, ou : on n'échappe pas à Antiphon », *Rue Descartes*, n° 3, janvier 1992, p. 12-18 et 19-34.

3. 87 B 44a DK, t. II, p. 356-366 (trad. fr. de J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, Paris, 1988, p. 1109-1117).

4. Voir par exemple mon article « Histoire d'une identité. Les Antiphon », dans *L'Écrit du temps*, n° 10, automne 1985, *Documents de la mémoire*, p. 65-77.

Le premier est extrait d'une conversation entre Socrate et Hippias, tirée des *Mémorables* de Xénophon (IV, 4, 16), où Socrate — car c'est lui et non pas, comme on pourrait au moins s'y attendre, le sophiste qui parle —, qui a choisi de mourir en obéissant aux lois, soutient la thèse que « c'est le légal qui est juste » (12). Il fait alors l'éloge de l'*homonoia*, le plus grand de tous les biens pour une cité. La Grèce se distingue du reste du monde par la loi qui prescrit aux citoyens de faire le serment d'*homonoia* : « Partout en Grèce, une loi pose que les citoyens jurent de s'accorder — *omnunai homonoēsein* —, et partout ils jurent ce serment » (16). L'*homonoia* est ainsi l'équivalent politique du grand serment des dieux⁵. Le contenu de l'*homonoia* est remarquablement décrit : il ne s'agit pas de partager les mêmes opinions, les mêmes jugements, les mêmes valeurs (le serment n'a pas pour but que « les citoyens votent pour les mêmes chœurs, louent les mêmes joueurs de flûte, choisissent les mêmes poètes, aient du plaisir aux mêmes choses », 16), il ne s'agit pas de « sympathie » ; mais il s'agit simplement, qu'« ils soient persuadés par les lois », qu'ils leur « obéissent » (*ina tois nomois peithōntai*). La loi des Grecs, c'est donc la loi de prêter serment d'obéir aux lois. L'*homonoia*, condition pour qu'une cité soit cité, qu'une maison soit maison (*polis eu*

5. Hésiode, *Théogonie*, 775-805 : quand *eris* et *neikos* sont là, les dieux font le grand serment pour savoir qui trompe (*hos tis pseudetai*). Celui qui parjure sur l'eau du Styx reste « sans souffle et sans voix » une grande année, puis pendant neuf ans ne se mêle ni au conseil ni aux banquets des dieux.

Socrate examinera dans la suite du texte les « lois non écrites », celles qui sont les mêmes partout, et qui, puisque les hommes ne sont pas tous ensemble réunis, ni « homophones », n'ont pu être faites que par les dieux (19). Remarquons qu'elles sont strictement équivalentes à la « nature » chez Antiphon : elles sont en effet caractérisées comme du « légal » auquel on n'échappe pas, et qui comporte en soi la punition de sa transgression ; ainsi, quand Hippias demande : « Quelle peine encourt-on quand on commet un inceste ? », Socrate répond : « On engendre mal » (22-25).

politeutheie, oikos kalōs oikētheie), et donc essence du politique, est ainsi non pas une unité d'identité, mais une unité véritablement formelle, libre, vacante, la forme d'une unité ouverte à tous les contenus.

Un passage de Jamblique, cité par Stobée (II, 33, 15), confirme que la « mēmeté » — l'*homo* de l'*homonoia* — doit s'explicitier en termes de *sun*, de « rassemblement » : « L'*homonoia*, comme le mot lui-même veut l'indiquer, conjoint [*suneilēphen*] en un rassemblement [*sunagōgēn*] communauté et unité⁶. » Dans le déploiement de la notion qui s'élance, on part de la cité pour arriver, en passant par la maison, par tous les « rassemblements » (*sullogous*) publics et privés, à ce qui relève « des natures et des parentés » (*phuseis te kai suggeneias pasas*) ; l'*homonoia* « circonscrit » même la relation de consistance et de constance que l'individu dans l'unité de son soi entretient avec lui-même (*homognōmosunē, homophrosunē*). C'est ainsi la politique, *homonoia/stasis*, qui sert à penser la nature et l'individu, dont on exige qu'il ne soit pas « instable » (*astatos*), « mal campé » (*astathmētos*), « en guerre contre lui-même » (*polemios pros heauton*). Le modèle parménidéen s'en trouve très visiblement inversé : l'unité de l'« avec », unité collective et plurielle de la cité, devient la matrice de l'unicité.

Il est certainement plus difficile d'interpréter les fragments attribués à Antiphon lui-même. Car, souvent courts, fort disparates, ils proposent surtout des notations de vocabulaire et un grand nombre de lieux communs. Mais ils présentent peut-être un regain d'intérêt dans notre perspective : l'*homonoia*, loin d'être figée dans l'unicité d'un maintenant éternel, doit tenir compte de la diversité des opinions, de la médiocrité des conduites effectives et du vécu de la finitude. Il s'agit du temps de la vie (49-53a, cf. 77), du temps de l'hésitation, de la

6. La phrase est d'autant plus difficile qu'elle pose un problème de texte : ἡ ὁμόνοια (...) συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ [ὁμοίου Halm, ὁ μόνου cod.] κοινῶν τε καὶ ἐνωσιν ἐν ἑαυτῇ συνελέφεν.

crainte, de la lâcheté, du désir (55-59), du temps de l'éducation (60-65), de l'usure du temps, mais aussi de son usage selon le *kairos* et selon la différence passé, présent, futur. De fait, le temps, comme l'argent, comme n'importe quel bien, n'a de présence que si, loin d'être maintenu, il est dépensé, mis en jeu. Avec la fable de l'avare (44), on retrouve, comme dans la sentence de Protagoras, l'importance du sens étymologique des *chrēmata*, ce dont la main se sert, et qu'il s'agit d'utiliser : « ce dont quelqu'un ne s'est pas servi ni ne se servira, que ce soit ou que ce ne soit pas à lui, cela ne fait ni plus ni moins d'effet », faut-il dire pour consoler l'avare qui, au lieu de « verser le plus possible » comme Calliclès dans les tonneaux percés, s'est fait voler le trésor qu'il avait enterré dans son jardin.

D'une manière analogue, dans sa pratique *De l'interprétation des rêves*, si l'on en croit les exemples pris par Cicéron (*De Div.*, II, 70, 144 = B 80 DK), Antiphon met en évidence, sous la valeur absolue de la vision, l'ambivalente spécificité du rapport. Au coureur prêt pour Olympie qui se rêve conduisant un quadrigé, il ne dit pas, comme tel autre interprète, qu'il vaincra, eu égard à la vitesse et la force des chevaux, mais qu'il sera vaincu, puisqu'il en a quatre devant lui. Et, quand il se rêve en aigle, ce n'est pas qu'il est le plus puissant, mais que, pourchassant les autres, il reste toujours derrière.

D'une façon plus générale, la *gnōmē*, le sens commun, qui se trouve ainsi souvent prêché par les sophistes avec l'orthodoxie des conduites, est toujours susceptible d'aller, me semble-t-il, dans un sens et dans un autre : « tel père, tel fils », ou « à père avare, fils prodigue », il y a toujours une *gnōmē* qui convient ; rien de moins figé que le sens commun, puisque, labile et contradictoire, il est toujours prêt pour un nouveau *kairos*.

La « concorde » proposée par la sophistique apparaît donc comme la mise en œuvre d'une identité, qui peut se réduire à un *flatus vocis*, produite à partir d'une pluralité à la fois conflictuelle et temporalisée.

Le logos de Protagoras

Le mythe de Protagoras rapporté par Platon est le texte le plus long et le plus explicite que nous possédions sur la politique des sophistes. Or, le *logos* apparaît dans le mythe, contrairement à ce que nous déduisons de Gorgias et d'Antiphon, comme radicalement impropre à constituer la dimension du politique : « l'art d'articuler les sons et les mots » relève du savoir-faire prométhéen, et pourtant les hommes prométhéens se font dévorer ou s'entre-tuent faute de posséder l'« art politique » (321c-322b). Il faut, c'est là tout le mythe, un don supplémentaire de Zeus, *aidōs* et *dikē*, pour que puissent se constituer « les ordres qui constituent la cité et les liens qui rassemblent en apportant l'amitié » (*poleōn kosmoi te kai desmoi philias sunagōgoi*, 322c).

Mais, à y regarder de plus près, il semble bien que l'importance constitutive du *logos* en politique doive être maintenue. A plusieurs titres. D'abord parce qu'*aidōs* et *dikē* exigent un rapport, non pas simplement à l'articulation des sons et des mots, mais au discours dans un espace public. *Aidōs* est le « respect de l'opinion publique », le « sentiment de respect humain⁷ », donc nullement un sentiment d'obligation morale dont la transgression provoquerait un trouble de la conscience, mais l'anticipation de l'attente d'autrui. De même, *dikē*, *sur deiknumi*, « je montre », avant d'être la disposition propre au juste, dit la règle, l'usage, la norme publique de la conduite. *Aidōs* n'est ainsi que la motivation à respecter *dikē*, et la *dikē* n'a de force que pour autant que

7. Cf. par exemple E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, chap. 1, ou P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. *aidōmai*. Pour le détail d'une analyse rhétorique et non éthique du mythe de Protagoras, depuis Aelius Aristide jusque dans la modernité, on se reportera à *Philosophie*, n° 28, automne 1990, *Rhétorique et Politique. Les métamorphoses de Protagoras*.

chacun éprouve de l'*aidōs* : « respect » et « justice », puis « justice et maîtrise de soi » (*dikaioṣunē*, *sōphrosunē*, 323a), ne prennent sens dans la conception sophistique que médiatisés par le regard de l'autre. C'est pourquoi Protagoras proclame en concluant le mythe qu'« en matière de justice et de vertu politique en général, quand on sait, même qu'un homme est injuste, s'il dit lui-même publiquement la vérité sur son compte [*talēthē lege*], ce qu'on croyait sagesse tout à l'heure [dire la vérité] est ici folie », et, redoublant, « l'on dit que tous doivent dire » qu'ils sont justes (*kai phasin pantas dein phanai*), qu'ils le soient ou non, et que « celui qui ne joue pas la justice [*prospoioumenon*] est un fou » (323b-c). Le principe de publicité est nécessairement principe d'hypocrisie, comme pour Antiphon qui définit le bon usage de la justice par l'observance des prescriptions des lois quand on est en présence de témoins, et par l'observance des prescriptions de la nature quand on est dans la solitude du privé (*Sur la vérité*, Decleva-Caizzi, fr. B, col. I, *op. cit.*, p. 192sq.).

C'est bien ce que développe le *logos* de Protagoras, qui fait suite au mythe : la vertu est comme le *logos*, c'est un apprentissage de la convention. La cité tout entière enseigne la « valeur », *aretē*, en même temps qu'elle enseigne à parler. L'apprentissage commence dès que l'enfant « fait attention », ou « comprend ce qu'on lui dit » (*suniei ta legomena*, 325 c 7), dès qu'il effectue la « convention » que sont les mots. Elle se poursuit à travers l'étude des formes de plus en plus raffinées du *logos*, jusqu'à cette instance éminente qu'en est la reddition des comptes en fin de magistrature (326e). C'est pourquoi il n'y a pas plus de maîtres de vertu que de maîtres de grec (328a) : le pouvoir de la justice, la vertu politique, se confond avec celui du *logos*. Mais c'est aussi pourquoi Protagoras se considère comme l'un des meilleurs professeurs.

On remarquera, pour conclure, que ce qui ressort du *logos* après le mythe, à savoir que le *logos* lui-même constitue la vertu politique par excellence, devient l'essentiel du mythe dans la réfection qu'en propose Aelius Aristide, au milieu du

II^e siècle de notre ère, lorsque la Seconde Sophistique réfléchit sur les pouvoirs de la rhétorique en pleine paix romaine. Dans *Contre Platon sur la rhétorique*, les hommes « meurent en silence » (II, 396), tant que Zeus ne leur accorde pas, non plus *aidōs* et *dikē*, mais la rhétorique que leur apporte Hermès (397). C'est « la victoire du *logos* » qui permet de constituer la cité (398) ; la rhétorique « lie et ordonne » (*sunekhei kai kosmei*, 401, cf. 424) : tel « un garde qui ne dort jamais », elle parvient toujours à « rendre cohérent ce qui ne cesse d'arriver » (*aei to paron suntithēmenē*, 401).

En un mot, le *logos*, c'est l'actualité du politique, sa création continuée, contradiction après contradiction, volte-face après volte-face. L'*homonoia-homologia* dit cette construction perpétuelle de l'artefact qu'est la cité, et témoigne que la cité est, d'abord, une performance.

Le corps social ou le sens de la hiérarchie

C'est un tout autre modèle de consensus que nous présente Platon : je propose de le faire sentir en me limitant aux métaphores de la cité utilisées au quatrième livre de la *République*, et aux caractéristiques de l'*homonoia* qui en découlent.

La cité est comme l'âme

A vrai dire, il ne s'agit pas tant chez Platon de métaphore que d'agrandissement et de miniature. Devant la difficulté de définir la justice, Socrate propose en effet un expédient : « C'est comme si on donnait à lire de loin des petites lettres à des gens qui n'ont pas une vue très perçante ; si quelqu'un s'apercevait que les mêmes lettres sont écrites ailleurs en plus gros et sur un support plus grand, cela paraîtrait, je crois, un coup de chance de pouvoir les lire d'abord et d'examiner ensuite les plus petites pour voir si ce sont les mêmes » (368d).

La justice, puis l'injustice, dans la cité sont ainsi une transposition pour myopes de la justice et de l'injustice dans l'individu. Le passage annoncé, l'« épanaphore » (434e) de la cité à l'individu, se fait à partir du chapitre 11 du livre IV, pour aboutir au constat que la cité a bel et bien su rendre lisibles le « principe et le modèle » de la justice (*arkhēn te kai tupon*, 443b).

Mais les choses sont manifestement un peu plus compliquées. Car, lorsque Socrate s'est attaché à définir la justice en grosses lettres, dans le grand théâtre de la cité, il a sans cesse eu recours à ce qui se passe dans l'homme, dans l'individu. Je prendrai un seul exemple, crucial pour mon propos : celui de la *sōphrosunē*, l'une des quatre vertus, paraît-il, « évidentes » de la cité « parfaitement bonne » (427e) ; c'est un terme qu'on a coutume de traduire par « tempérance », justement à cause de la priorité du modèle « psychologique ». La tempérance, donc, dit Socrate, est « une sorte d'ordre et d'empire sur les plaisirs et les désirs » (430e) ; pour mieux l'expliquer, il se sert de l'expression « être maître de soi » (*to kreittō hautou*) : « Il me semble que cette expression veut dire que, dans l'homme lui-même, il y a, en son âme, une partie meilleure et une partie moins bonne, et lorsque, comme c'est naturel, la partie meilleure domine la partie moins bonne, alors on dit qu'on est “ maître de soi ” » (431a). C'est alors, et alors seulement, que Socrate propose de « tourner les yeux » (*apoblepe*, 431b) vers la cité « tempérante », pour constater que la partie la meilleure y commande, comme chez l'homme tempérant, à la moins bonne. On ne peut plus s'étonner dès lors de la recommandation de Diès, à propos de « justice sociale et justice individuelle, ordre de la cité et ordre de l'âme » : « Nous n'avons donc pas à nous demander quel est le sujet primaire et quel est le sujet secondaire ; le sujet est un...⁸. »

8. Auguste Diès, introduction à *Platon, Œuvres complètes*, VI (*La République*, I-III, texte établi et traduit par Émile Chambry), Paris, Les Belles Lettres, 1932, p. XII.

A condition d'ajouter que cette unité est, somme toute, celle de l'âme. L'âme en effet ne cesse de fonctionner comme un modèle d'intelligibilité pour la cité, permettant de comprendre la différence entre les « corps », « classes » ou « castes » (*ethnē*), entre leurs fonctions, entre leurs vertus : c'est le propre de ce dont la cité est la métaphore, avant d'être la métaphore de la cité.

Les vertus de la structure

Il y a donc, dans l'État comme dans l'âme puis dans l'âme comme dans l'État, trois parties, « les mêmes et en même nombre » (441c) : « la partie qui décide » (*to bouleutikon*), représentée dans la cité par les « gouvernants » ou « gardiens accomplis », et dans l'âme par le « principe logique » (*ho logos, to logistikon*), et dont la vertu est d'être « sage » (*sophos*) ; « la partie qui vient en aide » (*to epikourētikon*) – dans la cité, les « guerriers » ; dans l'âme, l'« humeur » (*to thumoeides*) – dont la vertu est la « virilité » ou « bravoure » (*andreia*) ; enfin, « la partie qui est concernée par les objets », « qui s'attache aux biens » (*to khrēmatistikon*) – dans la cité, les producteurs et les commerçants ; dans l'âme, le « désir » (*to epithumētikon*) – qui a pour vertu, précisément, la « tempérance » (cf. sur tout ceci, en particulier, 440e-441a).

La tempérance présente cependant, par rapport aux deux autres vertus, une particularité qui la rapproche de cette mystérieuse quatrième vertu, objet du dialogue, la justice. En effet, au lieu d'appartenir seulement à l'une des parties de la cité ou de l'âme, c'est une sorte de « consonance » ou d'« harmonie » (*xumphōnia tis kai harmonia*, 430e, cf. 431e) : « Elle s'étend réellement à la cité tout entière à travers tous les citoyens, et les rend capables de chanter tous ensemble la même chose [*xunaidontas (...) tauton*], qu'ils soient faibles, forts, ou qu'ils tiennent le milieu, en intelligence ou, si tu préfères, en force physique, ou en nombre, richesse, etc. »

(432a). C'est alors que Socrate fait intervenir le terme d'*homonoia* : « De sorte que nous pourrions dire avec la plus grande justesse que la tempérance est ce consensus [*homonoian*], consonance [*xumphōnian*] naturelle du pire et du meilleur pour déterminer lequel des deux doit commander et dans la cité et dans chaque individu⁹. » On sait qu'ensuite Socrate définit la justice par le fait que chacun, chaque classe, chaque citoyen, chaque partie de l'âme, « fait ce qu'il a à faire sans se mêler de ce que font les autres¹⁰ », et reste ainsi à sa place, dans tous les sens du terme. Si la justice est la vertu de la structure, qui assure la taxinomie, la *sōphrosunē*, qu'on pourrait proposer de traduire par « contrôle » (*self-control*, lit-on même dans *L.S.J.*), est la vertu de la hiérarchie, et assure la cohésion de l'âme individuelle comme de l'âme (c'est mieux dit que le corps) sociale, vertu qu'on peut certes imaginer en un premier temps plus difficile à obtenir, donc plus caractéristique, des assujettis que des maîtres.

La partie en fonction du tout

On comprend en tout cas qu'il ne saurait s'agir dans la *République* qu'une partie quelconque, par exemple la classe des gardiens, soit « différenciellement heureuse » (*diapheron-tōs eudaimon*), mais simplement d'assurer « le plus de bonheur possible pour la cité tout entière » (420b ; cf., à propos des philosophes, 519e), exactement comme le Dieu de

9. Voici la phrase grecque en son entier : ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν ὀπίστερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ (432a). Le terme d'*homonoia* est parfois relayé par celui d'*homodoxia*, l'identité d'opinion entre les gouvernants et les gouvernés pour que la partie la meilleure gouverne (433c, 442d).

10. Cf. par exemple 433b, d, 441e : τὸ τὰ αὐτοῦ πραττεῖν, τὸ αὐτοῦ ἕκαστος εἰς ὧν ἐπραττεν καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει.

Leibniz ne devra pas s'être soucié du sort de la seule Lucrèce pour créer le meilleur des mondes possibles. Socrate prend alors l'exemple d'une statue qu'il serait en train de peindre ; si on lui reprochait de ne pas colorer la plus belle partie, les yeux, avec la plus belle couleur, le pourpre, il saurait répondre : « Ne crois pas qu'il me faille peindre les yeux si beaux qu'ils n'aient plus l'air d'être des yeux, pas plus qu'aucune autre partie, mais observe si, en donnant à chacune ce qui lui convient, nous faisons le tout beau. De même à présent, ne nous force pas à attacher aux gardiens un bonheur tel qu'il fera d'eux bien plus que des gardiens. Car nous saurions aussi revêtir les laboureurs de robes traînantes, les couvrir d'or, et leur commander de ne travailler la terre que pour leur plaisir » (420d-e). Deux conceptions de la répartition s'opposent, celle qui se fait en fonction de l'individu et celle qui est fonction du tout. Et Socrate conclut, pour que cité il y ait, que le gardien doit être vraiment gardien, comme « le laboureur laboureur et le potier potier » (421a).

On le voit, c'est finalement le modèle organique, même s'il n'est ni le plus explicite ni détaillé dans sa complétude, qui triomphe : la cité/l'âme fonctionne comme le corps. La différence entre les parties est nécessaire au même titre que celle entre les mains et les yeux. D'ailleurs, la cité a mal au citoyen comme l'homme a mal au doigt (IV, 462c-d) ; et, plus généralement, la justice est santé de l'âme comme de la cité (444c-e), de même que les formes déviées de constitutions sont des maladies, selon la métaphore que file le livre VIII.

L'*homonoia* décrit chez Platon la façon dont les parties conspirent au tout. Bien entendu, dès qu'une partie prétend à l'autonomie, il ne peut s'agir que d'une perversion *stricto sensu* à la fois dangereuse et coupable. A la différence du tout sophistique, le tout platonicien ne sait ou ne veut pas traiter la libre concurrence des singularités qui le constituent.

Le pique-nique ou la ruse de la démocratie

« *La cité est une pluralité de citoyens* »

C'est très précisément ce à quoi Aristote rétorque dans sa *Politique* (*Politikōn*, et non *Politeia*), proposant d'autres images pour la cité et, du coup, un autre modèle de consensus. « Car, être heureux, ce n'est pas comme être pair : le pair peut bien être l'attribut du tout sans être celui d'aucune des parties, mais pour le bonheur, c'est impossible » (*Politique*, II, 1264 b 19-22). Qu'il s'agisse du bonheur ou de la vertu de la cité, Aristote choisit constamment l'ordre synthétique : si chacun, alors tous — « car même s'il est possible que tous soient politiquement zélés sans que chacun des citoyens le soit, c'est pourtant la seconde modalité qui est préférable : car le tous est aussi une conséquence du chacun » (VII, 13, 1332 a 36-38). De Platon à Aristote, c'est l'intuition de départ qui diffère : pour Platon, la cité est d'abord une, pour Aristote, elle est d'abord pluralité, *plēthos*. Toute la critique aristotélienne de Platon en découle : Platon confond l'économique et le politique, parce qu'il rabat sur l'unité de l'individu (et même sur celle de l'âme, et même sur celle du corps) l'unité de la maison et l'unité de la cité. « Il faut que la maison comme la cité soient une en un sens, mais non pas totalement. Car tantôt, dans la progression vers l'unité, il n'y aura plus de cité, tantôt, s'il y en a encore, bien près d'être une non-cité, ce sera une cité inférieure, comme si d'une symphonie on faisait une homophonie et d'un rythme un pied unique¹¹. »

Pour se démarquer de Platon, Aristote utilise, comme toujours et jusque dans sa *Métaphysique*, les concepts et les exigences de la sophistique, quitte à esquisser les consé-

11. Voici le grec : ὡπερ κἀν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν (II, 1263 b 31-35).

quences ultimes de la sophistique en revenant, au dernier moment et comme faute de mieux, à Platon¹². Quoi qu'il en soit, la critique aristotélicienne de Platon nous fait d'emblée retrouver l'interprétation sophistique de l'*homonoia* : il s'agit d'interpréter le « même », non pas comme un « un », mais comme un « avec ». Ou encore : la définition aristotélicienne de la cité et de la constitution n'a pas pour modèle l'unicité d'un organisme mais la composition d'un mélange, ainsi qu'en témoignent les premières définitions du livre III : « La constitution est une certaine organisation [*taxis*] de ceux qui habitent la cité. Et, puisque la cité est un mélange [*tōn sugkeimenōn*], comme n'importe quelle totalité qui est d'abord composée de plusieurs parties [*sunestōtōn d'ek pollōn moriōn*], c'est évidemment d'abord du citoyen qu'il doit s'agir. Car la cité est une pluralité de citoyens [*hē gar polis politōn ti plēthos estin*] » (1274 b 38-41).

De l'équipage au pique-nique

Contrairement au monoidéisme de *République IV*, la *Politique* est émaillée de métaphores. Il est normal que le paradigme des parties du corps, des parties de l'âme, voire du rapport entre l'âme et le corps, fonctionne au livre I, quand il s'agit de l'organisation de la famille et de la maison, du rapport entre maître et esclave, mari et femme, père et enfant. Mais, dès qu'il s'agit de la cité proprement dite, le paradigme est utilisé à contre-pied par rapport à Platon. Ainsi, il sert d'abord à prouver la différence entre la vertu dans l'individu et la vertu dans la cité : la vertu éthique, celle de l'*agathos anēr*, de l'« homme vertueux », ne se confond pas

12. Sur ce retour de socratisme dans la politique d'Aristote, voir la dernière partie de l'article de Michel Narcy, « Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie, *Politique*, III, 4 et 11 », à paraître dans les *Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris.

avec celle du *soudaios politēs*, du « citoyen zélé » (1276 b 32 sq.), car il n'y a qu'une seule vertu éthique, mais une pluralité différenciée de vertus politiques — ce qui n'est pas sans rappeler le début du *Ménon*. « Puisque la cité est faite de dissemblables [*ex anomoiōn*] — comme un vivant est constitué d'emblée d'âme et de corps, et l'âme de raison et d'impulsion, et la maison d'un homme et d'une femme, et la propriété d'un maître et d'un esclave, la cité aussi est constituée de tout cela, avec en plus d'autres espèces d'éléments dissemblables —, nécessairement, la vertu de tous les citoyens n'est pas unique, pas plus que dans un chœur celle du coryphée et celle de son assistant » (III, 4, 1277 a 5-12). Si *homonoia* politique il y a, sa première caractéristique sera donc d'être *ex anomoiōn*, constituée d'une pluralité de vertus différentes.

Mais ces différences, paradigme oblige, sont encore susceptibles d'être interprétées en mode platonicien, comme une hiérarchie fonctionnelle. Au chapitre 4, le modèle du chœur, souvent repris et qui permet de décliner les vertus selon les constitutions (mode dorien, mode phrygien, cf. 1276 b 4-9), celui, qui fera long feu, de l'équipage du navire (1276 b 20-31), qui met en évidence la différence entre public et privé, compétence singulière (rameur, pilote, timonier) et visée commune (le salut du navire, 1276 b 20-31), relèvent toujours, même si l'on peut changer de mode et changer de métier, d'une taxinomie de type organiciste ; finalement, la différence des vertus ou des capacités correspond encore à quelque chose comme la division du travail.

C'est alors qu'apparaissent, au chapitre 11, quand il s'agit de savoir s'il convient ou non de confier le pouvoir (*to kurion*) à la pluralité (*to plēthos*, « la masse » si l'on veut, mais au sens où cette masse des citoyens est, en vertu de la définition donnée, on s'en souvient, au début du même livre, constitutive de la cité¹³), un certain nombre de métaphores originales,

13. C'est dire qu'il ne me semble pas nécessaire, bien au contraire, de donner deux sens différents à *plēthos* : bonne « pluralité », et peut-être

de moins en moins compatibles avec les premières, mais de plus en plus conformes au mélange pour ainsi dire déspecialisé et stochastique qu'est la cité. Simultanément, l'image du corps et celle de l'âme se mettent à délirer. Voici le texte essentiel :

Une pluralité de gens, qui un par un sont des hommes sans valeur politique, est néanmoins capable quand elle est rassemblée [*sunelthontas*] d'être meilleure qu'une élite [*ekeinōn* reprend *tous aristous men, oligous de*, 1281 a 40 sq.], non pas quand on la prend un par un, mais tous ensemble [*oukh'hōs hékaston, all'hōs sumpan-tas*], comme les repas où chacun apporte son écot sont meilleurs que ceux où un seul régale. En effet, lorsqu'il y a pluralité [*pollōn gar ontōn*], chaque partie possède une partie de vertu et de sagesse pratique, et, quand la pluralité se rassemble [*sunelthontōn*], exactement comme la foule [*to plēthos*] devient un seul homme plein de pieds, plein de mains et plein de sensibilités, il en va de même pour les dispositions morales et intellectuelles [*ta ethē kai tēn dianoian*]. C'est pourquoi la pluralité juge mieux les œuvres musicales et poétiques : chacun juge une partie et tous jugent le tout [*alloi gar allo ti morion, panta de pantes*]¹⁴ (1281 a 42 - b 10).

« majorité », quand il s'agit de la cité, par opposition à mauvaise « masse », quand il s'agit de la déviation démocratique. L'usage de *plēthos* jusque dans le chapitre 11 dément constamment cette opposition, puisque *plēthos*, par différence avec *oligoi*, est l'équivalent de *hoi polloi* (1281 a 40, 42, b 8, 11), et qu'Aristote se demande si c'est « tout *plēthos* » ou seulement « un *plēthos* déterminé » qui est susceptible de se comporter comme un bon mélange (b 15-21). (Cette note se fait l'écho d'une discussion orale, mais sur un point lourd de conséquence, avec Luciano Canfora.)

14. La suite immédiate du texte pose un double problème. « Au demeurant [*alla*], c'est ainsi que ceux des hommes qui sont politiquement vertueux diffèrent de chacun de ceux qui composent la pluralité, exactement comme on dit que ceux qui ne sont pas beaux diffèrent de ceux qui sont beaux, et les objets peints par un artiste des objets réels : ils diffèrent

La qualité de la partie n'est pas, comme dans un corps ou pour Platon, d'être adaptée au tout, et de rester à sa place. Elle est seulement d'avoir une qualité quelle qu'elle soit, dont le tout va s'emparer. Chez Platon, le tout optimise les parties en faisant de leurs insuffisances comme individus la condition de leur qualité, de leur qualification comme organes. Chez Aristote, le tout optimise les parties en ne retenant que leurs

par le rassemblement de traits séparés les uns des autres en une unité, puisque séparément en tout cas c'est l'œil d'un tel, qu'on trouve dans l'objet peint, et telle autre partie de tel autre, qui a plus de beauté [ἐπεὶ κερωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τοῦδὲ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν, ἑτέρου δὲ τινος ἕτερον μῦρον, 1281 b 10-15]. » Le premier problème est celui de l'articulation entre la valeur de la foule et celle des individus politiquement vertueux. L'argument est à replacer dans son contexte : vaut-il mieux donner le pouvoir à la masse qu'à un petit nombre d'hommes excellents, démocratie ou aristocratie (1281 a 39-41)? Le *alla* aligne l'argument des aristocrates sur celui des démocrates : la foule garde le meilleur de ceux qui la composent, comme les vertueux en politique réunissent en eux les qualités éparées chez les uns et les autres. Le second problème est celui du rapport entre l'objet peint et la pluralité de ses modèles. Tricot traduit : « Les éléments disséminés çà et là ont été réunis sur une seule tête, puisque, considérés du moins à part, l'œil d'une personne en chair et en os, ou quelque autre organe d'une autre personne, sont plus beaux que l'œil ou l'organe dessiné. » La partie qui sert de modèle est dans ce cas supérieure à la partie résultat : c'est dire qu'on perd quelque chose en rassemblant, donc que les qualités de la foule ou de l'homme vertueux sont inférieures aux qualités prises une par une dans les individus. Or c'est le contraire qu'il faut démontrer : le rassemblement rassemble à chaque fois seulement ce qu'il y a de mieux, dans la foule, chez l'homme vertueux, dans un tableau. Pour Platon, la partie n'a pas à être optimale, il faut même qu'elle ne le soit pas pour elle-même, afin que le tout le soit. Pour Aristote, le tout ne retient que l'optimum : comme en témoignent d'ailleurs ses notes *ad loc.*, Tricot verse ici dans le platonisme. Le litige est très circonscrit : il s'agit de la fonction de *tou gegrammenou*, 14. S'il est complétement du comparatif, *kallion*, alors l'œil du modèle est en effet « plus beau que l'œil peint ». Si c'est un génitif d'appartenance, alors on a choisi pour sa beauté l'œil d'untel, reproduit dans la peinture. Reconnaissons que la construction proposée par Tricot est celle qui vient immédiatement à l'esprit.

qualités et en les composant. Avec l'image du pique-nique (c'est ainsi que L. S. J. traduit *ta sumphorēta*), reprise en 1286 a 29, c'est la diversité à elle seule qui constitue la qualité, car que serait-ce si, au lieu du « avec », on avait un « même » et si tous apportaient des tomates ?

Enfin, la diversité peut même être relayée simplement par le nombre. C'est alors la quantité qui est à elle seule une qualité, comme en témoigne, par-delà la folle image du corps tentaculaire¹⁵, l'ultime comparaison qui sert à justifier le fait que la « masse des citoyens », c'est-à-dire « tous ceux qui n'ont ni richesse ni titre à la vertu, même pas un » (*to plēthos tōn politōn (...) hosoi mēte plousioi mēte axiōma ekhousin aretēs mēde hen*, 1281 b 24sq.), participent au délibératif et au judiciaire : « Car tous ont quand ils sont rassemblés [*sunelthontes*] une sensibilité suffisante, et, mélangés avec les meilleurs, ils aident la cité, exactement comme un aliment qui n'a pas été purifié joint à une petite quantité d'aliment pur rend le tout plus nourrissant ; alors que chacun pris à part manque de maturité dans le jugement » (1281 b 34-38). Cette diététique-là est fort loin du modèle organique.

Peut-être certains mélanges physiques procèdent-ils ainsi à des décantations, à des épurations automatiques : la lie s'élimine toute seule en tombant au fond. Mais sans doute est-il plus juste de supposer qu'on tient là la singularité de cet objet qu'est la cité, puisque, quelle que soit sa constitution ou son régime, elle se définit d'être « une pluralité de citoyens » — voire

15. Image reprise en III, 16, 1287 b 25-31, à propos de l'intérêt qu'il y ait plusieurs magistrats : « Car chaque magistrat juge bien quand il a été bien formé par la loi, et il est sans doute absurde que quelqu'un voie avec deux yeux, juge avec deux oreilles, agisse avec deux mains et deux pieds, mieux que beaucoup avec beaucoup ; de fait, les monarques se font beaucoup d'yeux, d'oreilles, de mains et de pieds : ils associent à leur pouvoir ceux qui aiment leur pouvoir et leur personne. » Il serait intéressant de se demander comment cette image d'un corps à pléthore d'organes devient celle de la tyrannie.

la spécificité même du politique : constituer par soi, entre tous les mélanges, une telle procédure de décantation¹⁶.

L'« amitié politique »

Si la pluralité est bien la condition du politique, que devient l'*homonoia* ? Le premier constat est que le terme n'appartient pas au vocabulaire de la *Politique*¹⁷, mais à celui de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est elle en effet qui se charge de définir, en IX, 6, l'*homonoia* comme *politikē philia*, amitié dont le cadre est la cité. Il ne s'agit pas d'avoir les mêmes opinions ou les mêmes conceptions, en astronomie par exemple, mais, pour faire bref, d'être d'accord sur les fins et les moyens pratiquement importants. La définition doit faire réfléchir, car comment concilier l'amitié, qui, dans sa forme parfaite, unit les semblables dans un *sunaisthanestai*, perception mutuelle ou sentiment partagé de leur excellence (VIII, 4), et la cité, c'est-à-dire le mélange composé d'une pluralité d'éléments dissemblables ?

La réponse semble cette fois devoir faire droit à la diversité des régimes, comme le suggère l'analyse différentielle des

16. Je laisse de côté l'argument qui suit chez Aristote, selon lequel l'utilisateur (d'une maison, d'un gouvernail), voire le consommateur (d'un repas), est meilleur juge de la qualité du produit que le producteur lui-même, et renvoie à l'article de Pierre Aubenque. « Aristote et la démocratie », dans *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Actes du colloque d'Istanbul, 5-9 janvier 1986, Istanbul-Paris-Rome-Trieste, Éd. Isis, 1988, en particulier p. 36. Reste à noter que l'argument fait de la cité un objet fabriqué et un objet d'usage, ce qui pourrait peut-être épargner un certain nombre de contresens sur le célèbre *phusei* (I, 2, 1253 a 2).

17. On trouve seulement *homonoëtikon* dans la critique de la *République* : si tous disent ensemble : « C'est le mien », il n'y a pas pour autant de concorde (II, 3, 1261 b 32). Puis, nous y reviendrons, *homonoousa*, en V, 6, 1306 a 9, pour qualifier une oligarchie difficile à renverser de l'intérieur.

formes d'amitié correspondant aux formes de constitution (VIII, 12 et 13). Aristote stipule en effet aussitôt que l'amitié politique « a lieu entre gens de bien » (*en tois epieikesin*, IX, 6, 1167 b 5), puisqu'ils sont déjà « en concorde avec eux-mêmes et avec les autres¹⁸ ». Entre ces gens-là, le problème politique de la dissemblance ne se pose pas ; autrement dit, en eux, amitié éthique et amitié politique s'unissent ou se confondent. C'est aussi bien la caractéristique de l'aristocratie : « C'est en effet la seule forme de gouvernement où la bonté de l'homme et celle du citoyen ne font qu'un » (*en monē gar haplōs ho autos anēr kai politēs agathos estin*, Pol., IV, 7, 1293 b 5sq.).

Mais que se passe-t-il dans la cité complète, quand on prend en considération non les seuls gens de bien, mais le *plēthos* lui-même, y compris les « gens de peu », les *phauloi* — que se passe-t-il donc dans une « constitution » tout court, et dans cette constitution qui fait gouverner le *plēthos* en tant que tel, dans la démocratie ? Tout d'abord, il existe un substitut démocratique de la « mêmeté », c'est l'égalité : « Tandis que, dans les tyrannies, les amitiés et la justice comptent peu, dans les démocraties, elles comptent beaucoup plus, car il y a beaucoup de choses en commun pour ceux qui sont égaux » (*É. N.*, VIII, 13, 1161 b 8-10) : on retrouve là l'importance pour la *Politique* de l'alternance et de l'isonomie. Mais cette réponse est radicalement insuffisante du point de vue de l'éthique, car les *phauloi* « ne sont pas capables de concorde, ou fort peu, pas plus que d'amitié » (IX, 6, 1167 b 9sq.). Si la cité alors ne court pas à sa perte, c'est que, entre *phauloi*, ce n'est pas l'*homonoia*, mais tout au contraire la *stasis* qui permet de sauvegarder le « commun ». Chacun, n'ayant pour but que d'obtenir de la cité le maximum d'aide et le moins de

18. Οὔτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσιν καὶ ἀλλήλοις (1167 b 5sq.) ; cf. IX 4, où l'opposition *homonoia/stasis* sert, comme dans le témoignage de Jamblique, à décrire l'individu, et, ici, à différencier les *epieikeis* et les *phauloi* (*homognōmonei*, 1166 a 13 ; *stasiazei*, 1166 b 19).

charge, et ce chacun pour soi, « surveille son voisin et l'empêche d'en profiter : car, s'il n'exerce pas cette surveillance, c'est le commun qui disparaît. Ils se trouvent donc en conflit [*stasiazein*], se contraignant les uns les autres sans vouloir eux-mêmes faire ce qui est juste » (b 13-16). La vigilance à camper sur ses positions, à demeurer en *stasis*, est donc la seule manière pour le *plēthos*, donc pour la cité complète, de sauvegarder le bien commun.

L'*homonoia* est ainsi l'état d'équilibre produit par l'exercice poussé jusqu'au bout de la singularité et de l'intérêt égoïste : à nouveau, le mélange démocratique tire parti des défauts eux-mêmes. Il y a là une ruse objective, non de la raison, mais de la démocratie. A condition, il faut peut-être le souligner encore une fois, que le mouvement ne cesse pas : la démocratie est le contraire d'une « idée », elle ne consiste qu'en son devenir. Où l'on retrouve, en deçà d'Aristote, la pratique sophistique, et jusqu'au geste exemplaire d'Héraclite rapporté par Plutarque¹⁹ : à ses concitoyens qui lui demandaient ce qu'il pensait de l'*homonoia*, Héraclite aurait répondu en confectionnant un *kukeōn* (mélange sans doute d'eau, de farine d'orge et de menthe), en l'agitant « sans mot dire (...) devant les Éphésiens médusés », avant de le boire et de se retirer. Car c'est le mélange, et le mouvement créateur du mélange, qui fait consensus en démocratie.

Aristote sophiste

Au terme de ces analyses, il n'est pas difficile de constater tout ce que l'Aristote politique, antiplatonicien, doit à la sophistique.

19. Plutarque, *Du bavardage*, 511b (contexte de : Héraclite, B 125 DK), cité et parfaitement commenté par Nicole Loraux dont je reprends ici les termes, dans « Le lien de la division », *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 4, décembre 1987, en particulier p. 111-112. Mais c'est avec l'ensemble de l'article que je suis en reconnaissante *homonoia*.

Le premier trait, qui peut paraître (on y reviendra avec Hannah Arendt) le plus massif, mais sur l'interprétation duquel la plus grande prudence s'impose, est l'importance du *logos* en politique. Le *logos* est pour un sophiste la vertu politique par excellence. Or Aristote met en série dès le début de sa *Politique* deux définitions de l'homme : l'homme comme « animal de cité », ou « animal politique », et l'homme comme « animal doué de *logos* » (I, 2, 1253 a 7-10). C'est parce que l'homme est capable, non seulement de sons vocaux expressifs, mais de *logos*, c'est-à-dire à la fois d'effets conventionnels, ou mots, et d'articulation syntaxique, ou jugements, qu'il est « plus politique » que les autres animaux politiques. Toutefois, la mise en œuvre du *logos* dans la *Politique* en fait moins une *tekhnē*, une compétence rhétorique, qu'un *telos*, la finalité même de notre nature (VII, 15, 1333 b 15²⁰). Autrement dit, une rhétorique de type sophistique, celle-là même qui sait infléchir la décision des juges et les choix de l'assemblée, ou, par l'éloge, créer des valeurs communes, a chez Aristote pour but politique de nous rendre logiques *in actu* ; elle doit faire avant tout que chacun de nous, moyennant nouthétique et éducation, puisse devenir ce qu'il est, orienté vers et par le *logos* et le *nous* — quelque chose, à vrai dire, qui se rapproche d'un gouvernant platonicien : dans la mesure où nous vivons dans une cité, nous sommes tous des philosophes, au moins en puissance.

Le deuxième trait commun est la perception immédiate, « physique », de l'homme comme citoyen, et de la cité, quelle que soit sa constitution, comme pluralité, c'est-à-dire pluralité de dissemblables.

Le troisième trait, lié, est l'appréhension de l'*homonoia*, au moins dans un tel *plēthos*, comme pur effet d'une *stasis* continue.

20. Je me permets de renvoyer ici à mon article : « Le statut du *logos* dans la *Politique* d'Aristote », à paraître dans les *Études sur la Politique d'Aristote*, *op. cit.*

Quelle que soit chez Aristote la complexité de l'articulation entre politique et éthique, il me semble qu'on peut en tout cas reconnaître à ces deux derniers traits une certaine spécificité du politique. A quoi correspond, ainsi qu'en témoigne le début de l'*Éthique à Nicomaque*, une autonomie, voire une hégémonie, de la politique, « maîtresse et architectonique par excellence » (*É. N.*, I, 1, 1094 a 26-28), alors que l'enquête portant sur le Bien est quant à elle encore, « quelque chose de politique » (*politikē tis ousa*, *ibid.*, 1094 b 11). Le paradigme en est sans doute qu'il existe au moins deux livres distincts, la *Politique* et l'*Éthique à Nicomaque*, face à l'unicité de la *République* de Platon.

Aussi proposerais-je deux critères permettant de différencier deux modèles de consensus. Le premier tient à l'autonomie relative du politique : est-ce un domaine qui a son fondement, sa raison d'être ailleurs qu'en lui-même, dans l'éthique par exemple comme chez Platon, ou bien est-ce une potentialité à soi seule, architectonique si l'on veut, comme dans la sophistique et chez Aristote ? Le second tient à l'autonomie relative de l'individu par rapport au tout : s'agit-il d'une subordination hiérarchique où la singularité n'est jamais considérée comme telle, jamais rapportée à elle-même, ou bien est-ce un libre jeu des différences, une articulation de la concurrence ?

Perspectives contemporaines

J'aimerais, pour finir, esquisser la possibilité d'interpréter à l'aune de la différence aussi creusée, au moyen de la sophistique, entre Platon et Aristote (un certain Platon, un certain Aristote) quelques différences entre contemporains susceptibles de passionner. Martin Heidegger et Hannah Arendt n'ont pas la même perception de la cité grecque, ils n'eurent pas non plus le même rapport, ni théorique ni

concret, au politique. La cité de Heidegger est tragique et platonicienne, celle d'Arendt, sophistique et aristotélicienne : pour lui, le politique n'est rien de politique, pour elle, il y a — c'est ce qu'elle-même cherche à penser — une spécificité, ou des conditions transcendantales, du politique²¹.

Le syndrome de Syracuse

On peut soutenir sans trop d'exagération que la matrice du corpus heideggérien concernant la cité est le vers 370 du chœur de l'*Antigone* de Sophocle, et, centre du centre, la séquence, par lui maintes fois commentée, *hupsipolis-apolis*, « Haut dans la cité (?) — hors de la cité²² ». C'est à partir de cette expression que Heidegger choisit, par exemple dans l'*Introduction à la métaphysique*, d'interpréter le sens du mot *polis* :

On traduit *polis* par État et cité ; cela ne rend pas le sens plein. *Polis* signifie plutôt le site, le là, dans lequel et en vertu duquel l'être-le-là est historial. La *polis* est le site de la pro-venance, le là *dans* lequel, à *partir* duquel et *pour* lequel la pro-venance pro-vient. A ce site de l'histoire appartiennent les dieux, les temples, les prê-

21. J'exploite ici, à la lumière des deux modèles de consensus, certaines thèses mieux étayées dans « Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », in *Ontologie et Politique*. Hannah Arendt, Paris, Tierce, 1989, p. 17-39.

22. Voici, dans son contexte, la traduction Mazon (Les Belles Lettres, 1955) : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grandes que l'homme (...) Mais, ainsi maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, il peut prendre ensuite la route du mal comme du bien. Qu'il fasse donc dans ce savoir une part aux lois de sa ville et à la justice des dieux, à laquelle il a juré foi ! Il montera alors très haut dans sa cité, tandis qu'il s'exclut de cette cité le jour où il laisse le crime le contaminer par bravade. »

tres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le roi, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple, l'armée et la marine. Si tout cela appartient à la *polis*, est politique, ce n'est pas parce que tout cela commence par entrer en rapport avec un homme d'État, un stratège et les affaires de l'État. Au contraire, tout cela est politique, c'est-à-dire dans le site de l'histoire, en tant que par exemple les poètes sont *seulement* des poètes, mais vraiment des poètes, les penseurs *seulement* des penseurs, mais vraiment des penseurs, en tant que les prêtres sont *seulement* des prêtres, mais vraiment des prêtres, les rois *seulement* des rois, mais vraiment des rois²³.

Certes, l'explication du « seulement », répété et souligné par Heidegger lui-même, se fait aussitôt en termes de violence créatrice : l'authenticité singulière de chacun fait de lui le fondateur sans site du site, ou, à la manière d'une œuvre d'art, l'ouvreur d'un monde. L'horizon est bien évidemment tout autre que chez Platon. Mais je voudrais suggérer que le traitement de la singularité n'est pas fondamentalement différent. C'est en effet le caractère exclusif, définitif, de ce qu'on pourrait nommer en manquant de précaution une spécialisation fonctionnelle de l'individu, qui est seul apte à constituer le « il y a » du tout. J'entends là, *mutadis mutandis*, l'écho de ce que disait Socrate en réponse à l'objection « Les gardiens ne seront pas heureux » : « Si tu réussis à nous persuader, le laboureur ne sera pas laboureur ni le potier potier, ni aucun autre n'aura la figure à partir de l'ensemble desquelles il y a cité » (*Rép.*, IV, 421a). Autrement dit, chacun, reproduisant la complémentarité des organes dans la division du travail — fût-ce le plus créatif ou le plus créateur —, est toujours comme un œil, comme un cœur ou comme un pied, mais jamais, à la différence de ce que visent Aristote ou Marx, comme une main, organe tenant lieu des

23. 1935 ; trad. fr. de Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 159.

organe « capable », et capable de dépasser dans sa singularité sa singularité même.

Mais *hupsipolis-apolis* implique encore et surtout, avec une délocalisation de l'homme par rapport à la cité, une délocalisation du politique comme tel. Chez Platon, seul le Bien est *anupothēton*, « inconditionné », et par la même condition du politique. De même, il s'agit pour Heidegger de comprendre le politique à partir d'autre chose que lui, ou, comme on voudra, à partir de ce qu'il est vraiment : non pas l'éthique, mais l'histoire de l'être. C'est pourquoi il peut affirmer, réinterprétant la séquence dans le *Parménides*, que « la différence entre l'État moderne, la *res publica* romaine et la *polis* grecque est essentiellement la même que celle qu'il y a entre l'essence moderne de la vérité, la *rectitudo* romaine et l'*alētheia* grecque²⁴ ». Si l'on entend par *polis* « le pôle du *pelein* », ancien verbe pour *einai*, « être », alors « c'est seulement parce que les Grecs sont un peuple essentiellement non politique » qu'ils ont pu et dû en venir à la fonder. L'invention de la cité est non politique parce que le politique en tant que politique n'est rien de politique.

Les conséquences de cette subordination du politique à l'ontologique ou à l'historial sont immédiatement lisibles dans les « Réponses et questions sur l'histoire et la politique », l'entretien que Heidegger accorde en 1966 au journal *Der Spiegel* : « C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge technique, et quel système ce pourrait être. Je ne sais pas de réponse à cette question. Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie²⁵. » Si la démocratie peut apparaître comme une « demi-mesure », c'est en effet parce qu'elle ne correspond pas à l'essence moderne de la vérité, parce qu'elle se méprend sur la technique en supposant encore que « la technique est dans

24. GA, 54, p. 133-142, cours de 1942-1943.

25. Trad. fr. de Jean Launay, Paris, Mercure de France, 1988, p. 42.

son être quelque chose que l'homme a en main » : pour le philosophe que n'a cessé d'être Heidegger, c'est, sans rétraction possible, de la pertinence de l'évaluation philosophique que dépend la justesse de la position politique.

Le diagnostic de Hannah Arendt frappe par son intelligence : « Nous ne pouvons nous empêcher de trouver frappant et peut-être scandaleux que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et aux dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et moins encore dans une préformation du caractère, mais plutôt dans ce que les Français nomment une « déformation professionnelle »²⁶. » Le syndrome de Syracuse traverserait ainsi « notre tradition philosophique de pensée politique, qui commence avec Parménide et Platon », dès que « le mode de vie choisi par la philosophie fut compris en opposition au *bios politikos*, au mode de vie politique²⁷ », dès que le politique, du même coup, n'est pensable que sous tutelle philosophique.

La spécificité du politique

C'est ainsi qu'Arendt refuse constamment le nom de « philosophe », au profit de celui de « professeur de théorie politique » — Protagoras préférerait déjà celui de « maître de vertu », ou « professeur en excellence ». A vrai dire, la théorie politique arendtienne pourrait servir de type-idéal pour notre second modèle de consensus : elle définit en effet la spécificité du politique par l'« avec » d'une condition irréductiblement plurielle.

26. « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », traduit par Barbara Cassin et Patrick Lévy, dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 320.

27. « Qu'est-ce que la liberté ? », traduit par Agnès Faure et Patrick Lévy, dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 204-205.

Il est facile de montrer d'abord tout ce qu'Arendt doit à Aristote, puisqu'elle ne cesse elle-même d'y insister. Comme pour Heidegger, c'est la *polis* grecque qui est présente dans la politique, mais la cité surgit, non pas tragiquement d'une extase d'elle-même, mais dans l'extraordinaire très quotidien du « vivre ensemble » (*suzēn*), par la « mise en commun des paroles et des actes²⁸ ». Comme l'a souligné Jacques Taminiaux²⁹, c'est contre une interprétation heideggérienne d'Aristote, majorant de façon platonicienne le *bios theōrētikos*, qu'Arendt réagit en marquant la spécificité irréductible de la *praxis*, dans son double lien à la pluralité humaine d'une part, à la *doxa*, à l'opinion, d'autre part.

Mais ces philosophèmes d'un Aristote non platonico-heideggérien sont précisément, à mon sens, ceux d'un Aristote sophiste. Les traits dominants de la cité grecque pour Arendt sont, à travers toute son œuvre, aristotélico-sophistiques. C'est tout d'abord le politique lui-même qui ne peut surgir que de la distinction sophistique, celle qui structure ensuite le livre I de la *Politique* d'Aristote, entre public et privé, loi et nature, convention et nécessité biologique, cité et famille, économie, voire société.

La spécificité du politique consiste alors à opérer une disqualification pure et simple des oppositions canoniques

28. Arendt reprend ainsi, par exemple dans *La Condition de l'homme moderne* (trad. fr. de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 221), une expression de l'*Éthique à Nicomaque* (IV, 12, 1126 b 11 sq.) qui sert chez Aristote à définir non pas la cité ni la sociabilité, mais l'« affabilité », voire la « complaisance », défaut inverse de la « mauvaise humeur » ou de la « chicane », mais tout aussi éloigné de la vertu médiane qu'est une certaine sorte d'amitié. La connotation péjorative est gommée chez Arendt au profit d'une interprétation politique du *suzēn*, du « vivre ensemble », partout présent dans la *Politique*. J'interpréterai volontiers cette infidélité, ou cette inexactitude, comme une conséquence de l'indépendance du politique par rapport à l'éthique.

29. « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote », dans *Les Cahiers de philosophie*, n° 4, automne 1987, *Hannah Arendt. Confrontations*, p. 41-52.

pour la théorie et le *bios theōrētikos*. En politique, il n'y a pas d'opposition entre la *doxa* multiple, changeante, prétendue maîtresse d'erreur, et la contrainte, éternelle et solitaire, de l'*alētheia*, pas plus que, dans cet « espace des apparences » qu'est la cité, il ne saurait y avoir conflit, ni même différence pertinente, entre l'apparaître et l'être : « La *doxa* n'est jamais une illusion subjective ou une distorsion arbitraire, mais (...) la vérité lui est invariablement liée » — c'est ce qu'enseigne un Socrate dès lors peu platonicien, formé bien plutôt sur l'agora à l'école du *dokei moi* sophistique (« il me semble », dit la vérité qu'il y a dans ce qui apparaît) et, dès avant, à celle du poème homérique qui chante à la fois Achille et Hector : formé, donc, puisqu'il sait ainsi « voir le monde (...) du point de vue de l'autre » et « échanger » les points de vue, à « la perception politique par excellence³⁰ ». En témoigne justement chez Aristote la caractérisation, sur laquelle Arendt fait aussi porter l'accent, de la *phronēsis*, « prudence », cette vertu proprement politique, comme « vertu doxastique ».

Mais, plus radicalement encore, Arendt fait du langage la faculté politique par excellence, et du discours adapté au moment, à l'occasion, l'action politique par excellence : « Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique³¹. » Elle ne cesse ainsi de faire référence à la définition inaugurale de l'homme comme « animal doué de langage », s'élevant contre le contresens qui en fait un *animal rationale* ; mais, en deçà de la *Politique* d'Aristote, elle entend régresser à « l'opinion la plus courante de la *polis* sur l'homme et la vie politique », opinion *de facto* sophistique, seule propre à créer et à maintenir ce merveilleux

30. On comparera « Philosophie et politique », dans *Les Cahiers du Griph*, n° 33, printemps 1986, *Hannah Arendt* (citations tirées des pages 89-90), et « Le concept d'histoire » dans *La Crise de la culture*, op. cit., p. 71.

31. *La Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 10.

« système le plus bavard de tous » qu'est la cité grecque³².

« Les hommes vivent ensemble sur le mode de la parole³³ » : la spécificité du politique, c'est la compétition des *logoi*, normée par ce qu'après Kant on peut nommer le goût, qui « courtise le consentement de l'autre », au sein d'une condition plurielle. C'est pourquoi, pour Arendt par différence avec Platon/Heidegger, « considérer la politique dans la perspective de la vérité veut dire prendre pied hors du domaine politique³⁴ ».

Pour conclure, je voudrais prévenir une mésinterprétation. Reconnaître la spécificité du politique n'implique pas qu'on sache pour autant éviter les erreurs, les horreurs, en politique : Carl Schmitt et Max Weber ou Raymond Aron pensent le politique comme tel. Reste à savoir quelle est la spécification retenue, pourquoi, comment elle est mise en œuvre. Mais, quelle que soit cette spécification, elle ne se confondra jamais, par définition, avec la distinction éthique entre bien et mal, ni avec la distinction théorique entre vrai et faux, qui sans doute nous rassureraient immédiatement, quitte à nous terroriser plus tard. Et, quand bien même elle tiendrait un compte éminent du *logos*, nous n'en serions pas pour autant quittes avec la tyrannie ni avec la démagogie. Aussi voulais-je simplement faire surgir à partir de l'imaginaire ou de la métaphorique grecs ces deux grandes façons de penser le politique, en (philosophe) ontologue ou en (philosophe) politologue, et suggérer, avec la problématique du consensus, la nécessité de les croiser avec la manière dont l'individu se rapporte au tout.

32. *Ibid.*, p. 36.

33. « Philosophie et politique », art. cité, p. 90.

34. « Vérité et politique », dans *La Crise de la culture*, op. cit., p. 330.

3

D'une actualité scientifique des Grecs

La physique quantique et les Grecs¹

Deux exemples et un problème

Catherine Chevalley

Y a-t-il une « actualité de l'Antiquité » dans l'interprétation des sciences contemporaines ? La question semble d'abord un peu ésotérique et trop générale pour recevoir une réponse significative. En en restreignant la portée, je m'intéresserai ici au seul problème de savoir s'il est possible de trouver trace d'une problématique grecque dans la philosophie de la physique contemporaine et plus spécialement dans le domaine de l'interprétation de la théorie quantique. Ainsi limitée, la question reçoit immédiatement une réponse positive : chez plusieurs auteurs, on trouve en effet une référence, parfois insistante, à la philosophie grecque. Vouloir unifier les causes, les formes ou les effets de cette référence, dont les occurrences sont hétérogènes et dispersées, serait manifestement arbitraire. Pourtant, à proportion même de son caractère inattendu, cette présence des Grecs demande que l'on s'y arrête : dans certains cas au moins, elle peut s'interpréter comme l'expression ou le symptôme d'une difficulté précise de la physique quantique.

Je me propose de prendre deux exemples. Le premier sera tout à fait contemporain, puisqu'il s'agira de René Thom. Le second, un peu plus ancien, sera celui de Werner Heisenberg,

1. Le texte qui suit est une version développée de ma contribution initiale au colloque organisé par B. Cassin.

qui est de tous les fondateurs de la mécanique quantique celui qui parle le plus et le plus précisément des Grecs². Naturellement, dans les deux cas, toute la question est de savoir si le recours fait aux Grecs joue le rôle d'un simple effet de manches, en ne remplissant qu'une fonction ornementale, ou bien s'il a une signification réellement philosophique. Pour clarifier ce point, il faut commencer par comprendre les raisons qui poussent Thom, puis Heisenberg, à se tourner vers la pensée antique. On verra que la référence aux Grecs permet au premier d'exprimer une insatisfaction (au sujet de ce qu'il nomme l'« *inintelligibilité* de la physique quantique ») et au second de penser une différence, celle par laquelle la physique quantique se sépare des principes d'interprétation de la nature qu'avait posés la philosophie moderne (différence que j'appellerai l'*a-modernité* de la physique quantique). Dans les deux cas, la présence des Grecs est donc surtout une présence négative, une pure fonction interprétative, ce qui explique qu'ils n'apparaîtront guère eux-mêmes en personne.

2. Signalons d'autres exemples possibles d'un recours explicite, dans ce contexte, à la philosophie grecque. Celui, d'abord, d'Erwin Schrödinger, notamment dans *Nature and the Greeks*, Cambridge University Press, 1954 (*Shearman Lectures*, données à Londres en 1948; trad. fr. de M. Bitbol, Paris, Éd. du Seuil, à paraître). Celui, également, de Hermann Weyl, dans « Was ist Materie? », *Die Naturwissenschaften*, n° 12, 1924, p. 561-568, 585-593 et 604-611, et « Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft », in R. Oldenburg (éd). *Handbuch der Philosophie*, Berlin, 1927 (trad. angl. augmentée, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, Princeton University Press, 1949). Et celui, récent, de Patrick Suppes, l'un des principaux introducteurs de la théorie des modèles dans la philosophie de la physique contemporaine, et pour qui la théorie aristotélicienne de la matière et de la substance représente « une alternative conceptuellement importante au point de vue atomiste qui a été trop longtemps dominant dans la science moderne ». La métaphysique probabiliste que Suppes se propose de construire devrait ainsi être vue « comme une extension de la métaphysique aristotélicienne... » (*Probabilistic Metaphysics*, Oxford et New York, B. Blackwell, 1984, p. 7).

Mais, par là même, cela conduit à demander vers quel problème commun convergent les perspectives, par ailleurs très différentes, de Thom et de Heisenberg. Si la fonction de la référence grecque est essentiellement d'être une instance critique, où est le cœur de la difficulté? Quelle est l'aporie constitutive de la théorie quantique susceptible de conduire à une telle convocation de la philosophie grecque? J'identifierai dans ce qui suit cette aporie à la recherche d'un *critère d'individuation* de l'objet, c'est-à-dire au problème de savoir ce qu'est une entité individuelle du point de vue de la théorie quantique. Thom pose clairement cette question et il indique une orientation. Heisenberg retourne la question et met en question sa prémisse: qu'est-ce que la problématique même de l'individuation? Dans les deux cas, les Grecs sont là parce qu'ils sont au début de l'histoire du problème, mais aussi et surtout parce qu'il s'agit, pour Thom comme pour Heisenberg, de récuser la réduction de la notion d'individuation intervenue à la période moderne.

1. L'inintelligibilité de la mécanique quantique : R. Thom

René Thom est indiscutablement aujourd'hui en France celui qui a réintroduit la Grèce (et spécifiquement Aristote) dans la philosophie des mathématiques et de la physique contemporaines. Thom veut se situer « dans la lignée d'une discipline défunte (...) la " philosophie naturelle " », il veut élaborer une « théorie générale de l'intelligibilité », et pratique pour cela ce qu'il appelle un « détour aristotélicien » : « Assez récemment (...) j'ai découvert l'œuvre d'Aristote (...) j'ai été presque immédiatement fasciné par cette lecture³. »

3. R. Thom, *Esquisse d'une sémiophysique*, Paris, InterÉditions, 1988 (cité dans la suite comme *Esquisse*), p. 11-12. Thom donne pour raison essentielle de son intérêt pour Aristote la découverte que la *Physique* peut se lire comme une théorie du monde fondée non sur le nombre, mais sur le continu.

Lecture est à prendre ici au sens fort. L'interprétation « morphologique » que propose Thom, outre qu'elle lui permet de soutenir — *via* la théorie des catastrophes — le projet d'une mathématique de la qualité, vise à redonner un moyen de penser l'engendrement naturel des formes mathématiques. A la rationalisation logique, Thom oppose une rationalisation morphologique qui correspond à quelque chose qu'Aristote avait sans doute esquissé, mais que la tradition aristotélicienne, par son insistance sur la logicisation et la localité, avait contribué à refouler⁴. Jean Largeault, Jean Petitot et Bruno Pinchard ont montré l'importance philosophique qu'il faut sans doute accorder aujourd'hui à l'entreprise qui consiste à élaborer une nouvelle problématique de la forme⁵. Mais je m'en tiendrai ici, en ce qui me concerne, aux remarques critiques que Thom adresse à la physique.

Que reproche Thom à la physique actuelle ? Certainement pas de ne pas être « aristotélicienne » au sens strict. Si, à l'occasion, Thom se trouve dans la position d'être la seule personne au monde qui ait songé à donner du paradoxe EPR

4. Voir le commentaire de B. Pinchard, « Discussion des idées de l'auteur », in *Esquisse*, p. 253-271. Remarquons que B.C. Van Fraassen a fait récemment des suggestions similaires. Une lecture récurrente à partir des considérations (essentielles dans la physique actuelle) de globalité et de symétrie le conduit en effet à rapprocher, paradoxalement, la tradition mécaniste et la tradition aristotélicienne au nom de leurs communes exigences quant à la localité ; en même temps, il montre que c'est dans la théologie que les principes de globalité pouvaient seuls, alors, être pensés. Voir *Laws and Symmetry*, Oxford, Oxford University Press, 1989 (trad. fr., *Lois et Symétrie*, Paris, Vrin, à paraître en 1992), introduction.

5. Voir par exemple J. Largeault, *Principes de philosophie réaliste*, Paris, Klincksieck, 1985, et sa *Préface* à R. Thom, *op. cit.*, note 7 ; J. Petitot, « Structuralisme et phénoménologie », in *Logos et Théorie des catastrophes*, Genève, Patino, 1989, p. 345-376, et l'article « Forme » in *Encyclopaedia Universalis*, 1989, vol XI, p. 712-728 ; B. Pinchard, « Discussion des idées de l'auteur », art. cité.

énoncé par Einstein, Podolsky et Rosen en 1935⁶ et des expériences d'A. Aspect une glose aristotélicienne⁷, cette remarque reste isolée. De la physique quantique, Thom ne propose aucune interprétation dans les termes du Stagirite et il doute même que cette possibilité soit ouverte⁸. Ce qui préoccupe avant tout René Thom dans la situation de la physique quantique est ce qu'il appelle, de manière répétée, son « inintelligibilité », et c'est par là qu'il faut essayer de comprendre la portée critique du détour grec.

Le recueil d'articles récemment publié sous le titre *Apologie du Logos* contient au moins onze occurrences de ce reproche d'inintelligibilité⁹, dont je citerai seulement la moins polémique : « J'ai des réserves, écrit Thom, vis-à-vis de la physique fondamentale, à laquelle je reproche d'avoir abandonné (depuis 1925 !) la recherche de l'intelligibilité¹⁰. »

6. A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, « Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete ? », *Physical Review*, n° 47, 1935, p. 777-780. Le centre de l'argument EPR est l'idée que, même si certaines grandeurs physiques ne peuvent pas être mesurées simultanément, elles peuvent être définies simultanément. Dans sa forme, l'argument repose sur l'énoncé d'un critère de réalité, avec lequel N. Bohr exprime son désaccord dans sa réponse, publiée sous le même titre dans le numéro suivant de la *Physical Review*. Cet épisode est couramment évoqué sous l'appellation de « débat Bohr-Einstein », bien qu'il n'en constitue qu'une étape. Sur les inégalités de Bell et les expériences d'Aspect, qui ont transformé la compréhension du paradoxe EPR et confirmé les prédictions de la mécanique quantique, voir B. d'Espagnat, *A la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1979.

7. R. Thom, *Apologie du Logos*, Paris, Hachette, 1990 (cité dans la suite comme *AL*), p. 582.

8. *Esquisse*, p. 219 : « L'approche d'Aristote reste éminemment valable dans le domaine biologique, où elle recèle des richesses encore inexploitées ; pour la physique au sens moderne du terme, sans doute, il en va autrement. » Voir cependant la remarque sur les bienfaits d'une géométrie d'Aristote-Poincaré dans *Esquisse*, p. 13.

9. R. Thom, *AL*, p. 63, 64, 91, 133, 288, 462, 478, 511, 524, 580, 606.

10. R. Thom, *AL*, p. 606.

Je reviendrai plus loin sur les symptômes que Thom décrit, sans d'ailleurs en proposer une étiologie en forme. Parmi les réactions que ces jugements ont provoquées, nombreuses ont été celles, parfois épidermiques, de physiciens sans doute peu enclins à s'interroger réellement sur ce que Thom appelle « intelligibilité »¹¹. Pourtant, dans cette exigence, on peut voir une première trace, un peu indécise, du rôle de la référence grecque.

Dans la situation difficile qui lui fait dire « inintelligible » une théorie physique dont la beauté et la puissance sont universellement reconnues, Thom retrouve en effet à bien des égards le ton de Husserl dans la *Krisis*. Que disait Husserl ? Pris dans leur sphère de recherche et de découverte le mathématicien et le physicien, soulignait-il, ne songent pas que ce qu'ils se proposent d'éclaircir ait même besoin d'éclaircissement, et que ce besoin soit enraciné dans la finalité de leur propre travail : l'intérêt pour la connaissance effective de la nature. C'est pourquoi « toute tentative pour conduire ce savant à de telles méditations, dès lors qu'elle provient d'un domaine de recherches extérieur à la mathématique, extérieur aux sciences de la nature, est repoussée comme "métaphysique" »¹². Husserl se proposait pour sa part, comme on sait, de mettre en œuvre une « méditation historique et critique », dont la méthode serait une procédure de *zig-zag* entre la crise « actuelle » des sciences et la compréhension de son commencement moderne¹³. Or, s'agissant de cette dernière, cela le conduisait précisément à

11. Le débat, vif, qui a opposé R. Thom et A. Abragam a été réédité récemment, ainsi que plusieurs textes écrits à ce propos, in *La Querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990.

12. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1935-36] (trad. fr. G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard, 1976), ici, p. 66 (cité dans la suite comme *Krisis*).

13. E. Husserl, *Krisis*, p. 68.

rappeler la présence des Grecs à l'origine de la science moderne, comme figure emblématique de l'universalité et de l'intelligibilité des objets du connaître. La question que posait Husserl à propos du retournement accompli par l'humanité européenne à la Renaissance était : « Qu'est-ce donc qu'elle saisit comme étant l'essentiel dans l'homme antique¹⁴ ? » Sinon, répondait-il, l'idée d'une philosophie théorique, d'une « connaissance universelle du monde et de l'homme » fondée sur la libre raison, d'une « science de la totalité de l'étant », dont la perte ultérieure par le positivisme aurait l'effet désastreux de « décapiter la philosophie ». Husserl pensait qu'il fallait retrouver cet idéal authentique par-delà sa dissolution interne, et de même R. Thom nous dit que le philosophe est le « gardien de l'intelligible¹⁵ ».

Prendre la mesure de l'inintelligibilité actuelle de la théorie quantique signifie donc, pour commencer : retrouver l'idéal général d'une orientation authentiquement philosophique de la recherche. R. Thom reproche aux physiciens actuels leur *insouciance*. L'oubli de l'exigence d'intelligibilité fait que la mécanique quantique, à ses yeux, patauge dans un « borborygme conceptuel » et travaille sur une « ontologie fantomatique¹⁶ » (celle des « opérateurs »). Dans l'écart creusé entre l'élégance évidente des mathématiques et ce borborygme, se glissent des « opérationnalismes aveugles¹⁷ » : le positivisme « vit de la peur de l'engagement ontologique¹⁸ ». Le scientifique se met à « vivre les conflits d'ontologie de manière sociologique », c'est-à-dire qu'il les vit « comme des problèmes liés à l'attribution des crédits affectés à la recherche, plutôt que comme des problèmes philosophiques¹⁹ ». On pourrait dire que, pour

14. E. Husserl, *Krisis*, p. 12.

15. *AL*, p. 504.

16. *Resp. AL*, p. 288 et 64.

17. *AL*, p. 65.

18. R. Thom, *Esquisse*, p. 225.

19. *AL*, p. 464.

Thom, la physique est devenue une discipline dévorée par l'absence de son objet et dans laquelle les règles élémentaires de la communication se sont en conséquence dégradées : « *publish or perish* » est à l'opposé du réflexe altruiste de l'oie sauvage, prête à se sacrifier pour prévenir sa communauté d'un péril. Dans le bestiaire de R. Thom, on trouve également un apologue des rats : même des rats de laboratoire pourraient, selon lui, donner aux physiciens quantiques actuels des leçons d'« exigence métaphysique », puisqu'ils refusent l'action à distance en rapportant consciencieusement au voisinage d'un levier les boulettes de nourriture que ce levier a éjectées au loin²⁰. Pour retrouver une orientation philosophique de la recherche, il faudrait donc faire un chemin *inverse*, ne pas oublier qu'il est nécessaire de conserver l'exigence métaphysique même dans les laboratoires ; vivre les problèmes sociologiques comme des problèmes philosophiques, et non le contraire, se méfier de l'idée que la science n'est que l'ensemble des recettes qui marchent, enfin préciser l'ontologie sur laquelle travaillent les mathématiciens.

Mais la critique de Thom va-t-elle au-delà de ces remarques très générales ? Ne se heurte-t-elle pas à l'objection immédiate que, hormis au gardiennage de l'intelligible, on ne voit pas à quoi pourraient servir les Grecs dans ce domaine ? Cette objection est forte : pourquoi aurait-on besoin de l'Antiquité à quelque titre que ce soit, pour redonner une intelligibilité à une physique qui paraît s'inscrire pleinement dans la modernité ? La physique quantique est une science *mathématique*. Elle doit son émergence à la maturation de problèmes internes à la physique classique : les contradictions survenues entre les prédictions de l'électromagnétisme et de la mécanique classiques (dans la forme que leur avait donnée la physique de la fin du XIX^e siècle) et les données expérimentales fournies par des protocoles d'expérience eux-mêmes très

20. *AL*, p. 496 et note.

sophistiqués pour l'exploration de la structure de l'atome. En d'autres termes, si on peut comprendre, peut-être, la physique newtonienne sans la physique aristotélicienne, on ne peut pas *du tout* comprendre la physique quantique sans la physique classique. La physique quantique, jusque dans la définition de ses concepts fondamentaux, dépend en grande partie de la physique classique, même si elle la généralise. Elle n'a pas de sens en dehors d'elle. La rupture essentielle, de ce point de vue, est celle qui intervient au XVII^e siècle avec l'idée d'une formalisation de ce que Husserl appelait si bien le « style empirique invariant du monde », et qui se poursuit avec la maturation de la notion de fonction et la maîtrise de l'emploi des nombres réels. Même si la physique quantique modifie profondément le genre de mathématiques utilisées, elle reste rivée à cette modernité-là.

Pour mieux comprendre le sens du détour méthodologique que fait Thom par Aristote, il faut envisager sérieusement la dernière suggestion mentionnée plus haut : celle de préciser l'ontologie sur laquelle travaillent les mathématiciens. Pour que ce *desideratum* s'exprime de manière moins vague, il est d'abord utile de rappeler en quel sens Thom parle d'intelligibilité, quelles sont, à ses yeux, les conditions d'intelligibilité d'une théorie — ou d'une ontologie régionale en général ? A plusieurs reprises, Thom énonce clairement ces conditions sous la forme suivante. Il faut qu'une théorie présente : 1) un *espace substrat* contenant des entités fondamentales ; 2) des *formes individuées localisées* (qu'il appelle des saillances) et 3) des *mécanismes de propagation* (qu'il appelle des prégnances)²¹. En d'autres termes, pour être intelligible, une ontologie en général doit permettre de se représenter, dans un

21. Voir par exemple *AL*, p. 459, ou *Esquisse*, p. 30. Sur les raisons pour lesquelles Thom pense que la dynamique newtonienne avait une ontologie intelligible, voir *Esquisse*, p. 48. Sur la notion de forme saillante individuée, voir *Esquisse*, p. 17sq.

espace-substrat²², des propagations entre des éléments irréductibles auxquels on attribue une individualité²³. Or ces conditions, dit R. Thom, ne sont pas remplies dans la théorie quantique. Pourquoi ? Parce que « la distinction entre particule — forme saillante — et champ — prégnance externe non localisée — s'abolit²⁴ ». Ou encore : forme et force sont identifiées²⁵. Pire : pour résoudre les apories engendrées par cette identification, on a forgé la notion de particule d'échange (ou de messenger), « qui est un monstre bâtard de saillance et de prégnance²⁶ ». Cela donne un « statut très spécial à la mécanique quantique » qui est de « tourner le dos à toute tentative d'intelligibilité ». Il y a ici ce que R. Thom appelle une *aporie fondatrice* non résolue et qu'il rapporte parfois à l'émergence mystérieuse des discontinuités sur le continuum. *A contrario*, pour Thom, Aristote est celui qui pense à la fois l'individuation et le contenu.

Peut-on suivre Thom sur le terrain de ces critiques ? Oui, dans une certaine mesure. La physique quantique travaille en effet sur des objets non localisés, indiscernables et construits statistiquement. Les « particules » semblent définies à partir des « interactions » (électromagnétique, gravitationnelle, forte, faible) auxquelles elles participent, mais d'une manière qui désigne en même temps à quel point les mots sont inadéquats : elles ne sont pas des *pôles* pour des *relations* — et pourtant on parle d'*interaction* et d'*élémentarité*. L'incohérence de l'ontologie se manifeste donc ici sous la forme d'une

22. L'existence d'un tel espace « traduit » la problématique métaphysique traditionnelle du tout et des parties. Cf. B. Pinchard, in *Esquisse*, p. 265 : « C'est la constance de la question du tout qui permet de justifier, du point de vue métaphysique, l'importance de la question posée par l'espace substrat revendiqué par la théorie des catastrophes. »

23. *AL*, p. 62, 64.

24. *AL*, p. 91.

25. *AL*, p. 133.

26. *Esquisse*, p. 31.

incohérence linguistique, tout se passe comme si la physique avait conservé le vocabulaire « réductionniste » forgé par la physique classique (et la chimie, en particulier) et l'appliquait en toute insouciance à des objets de pensée qui ne cessent d'y échapper. Analysant cette situation, J.-M. Lévy-Leblond a remarqué récemment que l'on se serait peut-être épargné cette absurdité si l'on avait pris le temps de réfléchir davantage au concept de champ : « Dès la fin du second tiers du XIX^e siècle, un développement essentiel aurait dû donner l'alerte et montrer les limitations du réductionnisme mécaniste, et en particulier le caractère relatif des "qualités premières" à la Locke. Il s'agit (...) de la théorie du champ électromagnétique de Maxwell²⁷. » Le champ, en effet, qui était sans figure, sans consistance, sans mouvement et sans nombre, était rigoureusement incompatible avec des habitudes de pensée encore guère différentes de celles qu'avait voulu imposer Robert Boyle. Dans le vocabulaire de Thom, les champs de la physique, entités non localisées, observables seulement par leurs effets sur les formes saillantes, sont « le paradigme des prégnances objectives dans la science moderne²⁸ ». De la difficulté de leur acceptation date d'ailleurs peut-être la tactique du refuge dans les équations mathématiques. Dans son dernier article (publié en 1976), Heisenberg avait clairement critiqué la manière dont les physiciens des hautes énergies se rachetaient de cette tactique par un emploi « naïf » des images mécanistes incorporées dans le langage de la physique classique : « Nous ne pouvons pas éviter de poser des questions qui sont prises dans la philosophie traditionnelle. Nous demandons : "Quels sont

27. J.-M. Lévy-Leblond, « Une matière sans qualités ? », conférence donnée au Collège de France le 11 janvier 1990. Voir de même F. Balibar, notamment l'analyse qu'elle donne du concept de champ et de ses conséquences physiques et philosophiques dans *E = mc². De l'éther aux quanta*, Paris, PUF, 1991.

28. *Esquisse*, p. 43-44.

les composants d'un proton ? Un électron peut-il être divisé ou non ? » Mais toutes ces questions sont *mal posées* parce que *des mots tels que "diviser" ou "être composé de" ont dans une large mesure perdu leur signification*²⁹. » Ainsi, si la physique actuelle se rabat sur un programme réductionniste et une imagerie de grande unification, d'emboîtement et de briques ultimes, c'est peut-être en effet à cause de la difficulté qu'elle éprouve à rendre intelligible le statut de ses entités.

Mais revenons à ce que dit Thom. Préciser l'ontologie comme on l'a vu plus haut veut dire à ses yeux avoir des représentations de mécanismes de propagation au lieu de confondre les interactions et les pôles. Creusons ce point un peu plus. La nécessité d'« avoir des représentations » conduit Thom à accorder une importance essentielle au problème de la *description linguistique*. Étant donné son programme philosophique — « géométriser la pensée et l'activité langagière³⁰ » —, Thom est en effet tenu de proposer une théorie du langage en accord avec ses critères d'intelligibilité des ontologies. Sans entrer ici dans le détail de ce qu'il propose, j'en rappellerai les grandes lignes. Le langage, pour Thom, se construit sur le modèle fondamental de « l'investissement d'une forme saillante par une prégnance », investissement qui est « l'ancêtre de la prédication³¹ ». Parce que l'univers psychique, et notamment l'univers linguistique, « simule l'univers extérieur des choses et des processus³² », l'organisation syntaxique de nos phrases est régie par des « schémas archétypes d'interaction entre actants³³ ». Par exemple, « chaque concept — associé à un nom — est porteur d'une prégnance (sa signification) qui investit les formes saillantes

29. W. Heisenberg, « The nature of elementary particles », *Physics Today*, vol. 19, n° 3, mars 1976, p. 37.

30. *Esquisse*, p. 12.

31. *AL*, p. 58, 133, 462.

32. *Esquisse*, p. 16.

33. *AL*, p. 98.

(ses référents)³⁴ ». Il en résulte que ce n'est pas la théorie des ensembles — à laquelle est « accrochée » toute la logique moderne³⁵ via le privilège conféré à l'extensionnalité —, mais la *topologie*, qui peut fonder une philosophie du langage et une interprétation correcte de l'acceptabilité sémantique. « Si X et Y sont deux concepts, le génitif X de Y fait sens si la prégnance de Y peut investir un référent de X³⁶. » D'où s'ensuit, naturellement, l'adoption d'une thèse universaliste, opposée au relativisme issu de Whorf. Cet universalisme ne va pas jusqu'à postuler l'existence d'un isomorphisme strict entre les grammaires, mais on peut cependant, dit Thom, « énoncer des principes globaux d'organisation fondés sur l'universalité de ces grandes fonctions linguistiques qu'assurent les "parties du discours" des langues classiques : nom-verbe-adjectif, déictique, anaphorique, adverbe³⁷ » ; en particulier, on peut étendre cet universalisme aux « règles cachées » des langues, qui sont, comme les grandes structures syntaxiques, issues de la structure des « interactions de la régulation biologique³⁸ ». Plus concrètement, c'est la prédation biologique qui est traduite dans la séquence sujet-verbe-objet. « Le phénomène linguistique pur est l'investissement (objectif) d'une forme saillante par une prégnance³⁹. »

Rapprochons maintenant cela des critiques que Thom adresse à la physique actuelle : on conclura que la théorie quantique n'aura, à ses yeux, une ontologie intelligible que lorsqu'elle aura trouvé un moyen de décrire linguistiquement les mécanismes de propagation⁴⁰ et l'individuation des formes — ce que, par exemple, Maxwell aurait réussi à faire, grâce à

34. *AL*, p. 133.

35. *Esquisse*, p. 206.

36. *Esquisse*, p. 35.

37. *Esquisse*, p. 195.

38. *Esquisse*, p. 197.

39. *Esquisse*, p. 214.

40. Voir *AL*, p. 62 : « La propagation d'une prégnance est le principe même d'intelligibilité des phénomènes. »

ses « analogies ». « L'intelligibilité d'une théorie reste liée à la représentation de mécanismes élémentaires archétypiques⁴¹. » Thom voudrait élaborer une architectonique qui s'élèverait de ces grands mécanismes archétypaux à ceux de la conceptualisation linguistique, puis à ceux de la constitution des théories physiques. Or, concevoir une telle architectonique revient à faire tout reposer sur *le genre de biologie que l'on choisit de faire*. C'est donc par là, sans doute, que Thom pourrait dire qu'il est nécessaire, en physique aussi, de revenir aux Grecs et en l'occurrence à Aristote. Le problème central serait celui de comprendre, sur la base d'une ontologie des saillances et des prégnances, le rapport qui existe entre l'expérience biologique, la structure de la prédication et l'attribution de propriétés à des substances. *A contrario*, le statut obscur des entités de la physique actuelle tiendrait à l'incapacité que l'on a d'en fournir une description linguistique fondée sur les mécanismes fondamentaux de l'intelligibilité. Préciser l'ontologie de la théorie quantique exigerait donc que l'on retrouve, non seulement l'inspiration générale fournie par les « gardiens de l'intelligible », mais l'indication de l'importance d'un *critère d'individuation* commun au plan formel et au plan linguistique.

Mais de quelle manière ? A la question de savoir s'il est absolument nécessaire de pouvoir individuer des prégnances en formes « saillantes » au niveau atomique, Thom répond que oui⁴², mais son silence quant à d'éventuelles thérapeutiques de l'intelligible s'explique aisément : toute la théorie quantique actuelle dénie cette possibilité. Comment éviter, par exemple, la non-localité, dont Thom n'hésite pas à demander l'élimination⁴³ ? Quant à la difficulté d'une indivi-

41. AL, p. 463.

42. AL, p. 478.

43. Voir AL, p. 480 : « Il s'agit d'expliciter le rapport entre un espace-temps vide, défini abstraitement à partir d'un groupe de symétrie, et les entités physiques effectivement observables (matière et radiation) qui s'y

duation de l'objet, elle apparaît immédiatement dans le fait que les particules, indiscernables, se classifient en bosons et fermions selon le genre de statistique auquel elles obéissent (Fermi-Dirac ou Bose-Einstein). Ce caractère indiscernable des « quantons » modifie entièrement, non seulement le statut ontologique des objets de la physique (qu'on ne peut plus identifier, par exemple, par leur trajectoire), mais aussi les procédures de calcul qu'on peut leur appliquer : par exemple, le nombre de configurations possibles n'est pas le même pour des objets discernables et pour des objets indiscernables⁴⁴. Comment alors penser l'identité ?

Ce problème de l'individuation des objets est crucial pour toute interprétation philosophique rationnelle des paradoxes de la théorie quantique ; il suffit, pour s'en rendre compte, de constater que c'est dans sa difficulté même que s'enracinent les facilités mystiques des interprétations irrationalistes. Mais on peut remarquer que, dès sa formulation, ce problème engendre deux questions distinctes. L'une est celle que pose Thom : comment concevoir l'individuation ? « On a changé de critère d'individuation d'Aristote à Galilée. On a substitué à la considération du but instantané ([...] *l'energeia* de l'être en puissance en tant que tel ou le lieu final) la définition

présentent. Ernst Mach avait postulé que la géométrie de l'espace a une origine physique ; si la relativité générale d'Einstein offre une perspective de solution, par contre la mécanique quantique, par sa non-localité, pose des problèmes majeurs d'intelligibilité. » Voir également AL, p. 511 : « Je suis de ceux qui croient qu'une théorie non locale ne peut pas être considérée comme scientifique *stricto sensu* et cela pour la raison évidente que nous ne pouvons agir et connaître que localement » (souligné par moi).

44. Voir notamment l'article de F. Balibar, « Indiscernabilité : bosons-fermions », in *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, 1989, t. I, p. 1177-1180. La question de l'indiscernabilité de particules dans la théorie quantique fait l'objet depuis quelques années d'une abondante littérature dans la philosophie des sciences de langue anglaise, notamment à cause de ses implications pour une théorie de la référence.

purement mathématique de la courbe analytique (...) mais nous tenons à définir l'individualité d'un processus...⁴⁵. » L'autre question serait : faut-il encore penser en termes d'individuation ? Ou, comme l'écrivait Pauli à propos de la « grande crise du quantum d'action », ne faut-il pas « sacrifier l'individuel unique et son "sens" afin de sauver une description objective et rationnelle des phénomènes⁴⁶ » ?

Or, la plupart des fondateurs de la mécanique quantique ont été, sous ce rapport, plus radicaux que ne l'est R. Thom. Soucieux, éminemment, de trouver une voie vers une interprétation rationnelle, ils n'en ont pas moins suggéré que le seul moyen de contourner la difficulté était de concevoir que quelque chose puisse avoir le mode d'être d'un référent sans être une entité individuée, localisée, au comportement répétable. Le thème de l'« univocité perdue », récurrent dans toute l'œuvre de N. Bohr, exprime ainsi la nécessité de penser un écart devenu irréductible : l'écart entre les modes de conceptualisation prégnants dans le langage de la physique classique (et dans l'usage que Bohr nomme « analytique » du langage naturel) et la description d'« objets » irréprésentables dans l'espace et le temps ordinaires, démunis de propriétés intrinsèques au sens classique, sans évolution causale, non indépendants de leur observation. Pour Bohr, Heisenberg ou Born comme pour Thom, la difficulté est bien que l'objet — le système physique — n'admet de détermination rigoureuse que dans des expressions mathématiques qui n'ont pas de corrélat dans la représentation et par suite dans le discours. C'est la source de l'ambiguïté des concepts classiques (qu'il est pourtant nécessaire de conserver par ailleurs) : « La définition de tout concept ou de tout mot présuppose la continuité des phénomènes et par suite devient ambiguë dès que cette

45. *Esquisse*, p. 219 (souligné par moi).

46. Lettre de W. Pauli à M. Fierz du 13 octobre 1951, in K.V. Laurikainen, *Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Pauli*, Berlin, Springer, 1988.

présupposition fait défaut⁴⁷ ». Mais cette difficulté entraîne les inventeurs de la mécanique quantique dans une direction différente de celle de Thom : au lieu d'une refondation dans une naturalité, ils cherchent plutôt à rester dans le suspens de toutes les questions ouvertes par l'impossibilité d'une ontologie naturaliste. Qu'est-ce, par exemple, que la phénoménalité, s'il faut réserver le terme de phénomène aux « observations obtenues dans des circonstances spécifiées, incluant un compte rendu de la totalité du dispositif expérimental⁴⁸ » ? Qu'est-ce que l'objectivation, si l'attribution simultanée à un même phénomène atomique de certaines paires de concepts associées dans la physique classique produit contradiction⁴⁹ ? Qu'est-ce que le « genre de réalité physique d'un électron » ou d'un photon⁵⁰ ? Comment penser l'inférence statistique par laquelle on remonte des résultats de mesure à une certaine connaissance de l'objet ? A quelles conditions peut-on considérer que des mesures immédiatement répétées ont le « même » processus quantique comme référent ? Au moment de la naissance de la mécanique quantique, la formulation de ces questions était liée étroitement au contexte de la philo-

47. Lettre de N. Bohr à E. Schrödinger du 2 novembre 1926, in Bohr, *Collected Works*, Amsterdam, North-Holland, 1972, t. VI, p. 462-463.

48. N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine* (1961). rééd., Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991, p. 244.

49. C'est à cette question que répond la notion de complémentarité chez Bohr. En physique quantique, dit Bohr, on ne peut pas à la fois localiser un système physique et lui appliquer le principe de causalité (conservation de l'énergie et de l'impulsion), parce qu'on ne peut pas à la fois définir la position et l'impulsion avec une précision aussi grande que l'on veut. On a donc affaire à des manifestations complémentaires, c'est-à-dire mutuellement exclusives. Sur le rapport de cette situation avec le problème du langage, voir mon introduction et l'entrée « Langage » du glossaire in N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit.

50. Voir, par exemple, bien avant les textes tardifs de Heisenberg sur cette question, son article « Quantenmechanik », *Die Naturwissenschaften*, n° 14, 1926, p. 989-994.

sophie critique et postcritique⁵¹. Traduites, à la suite de la clarification due à von Neumann, dans le langage de l'analyse logique des fondements mathématiques de la mécanique quantique, elles sont demeurées centrales et sont toujours ouvertes. Toutes concernent le statut à donner au concept d'état d'un objet individué, statut qui partage, selon Erhard Scheibe, les interprétations possibles de la théorie quantique en deux grands groupes⁵². Que conclure, sinon que la difficulté n'est peut-être pas seulement de savoir ce qu'est un « individu quantique », comme le demande Thom, mais d'aller au-delà de la simple position de cette question en interrogeant sa prémisse : qu'est-ce que la problématique de l'individuation ?

2. L'a-modernité de la mécanique quantique : W. Heisenberg

Dans quelle mesure Heisenberg, qui accorde tant de place à la discussion des philosophes grecs, réussit-il à opérer cette transition vers une mise en question du problème même de l'individuation ? Plutôt que de tenter une description exhaustive des occurrences de la référence grecque chez Heisenberg, je prendrai cette question comme fil d'Ariane. Dans la masse des écrits philosophiques sur la mécanique quantique, les

51. J'ai tenté quelques rapprochements précis dans le glossaire de N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit.

52. Voir E. Scheibe, *The Logical Analysis of Quantum Mechanics*, Oxford et New York, Pergamon Press, 1973. Scheibe donne pour sa part des arguments très convaincants en faveur des interprétations non ontiques, c'est-à-dire sans concept d'objet individuel, qu'il différencie à leur tour en épistémiques ou statistiques. Pour un compte rendu de son livre en français, voir C. Chevalley, « De Bohr et Von Neumann à Kant. L'école allemande de logique quantique », in *L'Age de la Science*, n° 2, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 151-176.

textes de Heisenberg sont en effet parmi les plus représentatifs de l'effort pour réfléchir dans l'histoire de la philosophie la transformation du problème de l'objectivation et la prééminence nouvelle du concept de probabilité.

De tous les fondateurs de la mécanique quantique, Heisenberg est celui qui parle le plus des Grecs. Il parle des présocratiques (qu'il lit à travers Nietzsche), de Démocrite et de Platon, enfin d'Aristote, qui est à ses yeux, comme on le verra plus loin, le philosophe qui permet de penser, par la notion de potentialité, le problème de la transition du possible à l'actuel⁵³. Ces commentaires ne sont pas dus à un simple souci du *decorum*. Dès ses années d'étudiant, Heisenberg lisait (dans le texte) Platon, Aristote et les présocratiques, et cette lecture se poursuit pendant toute sa carrière scientifique ; lorsque la référence à Platon deviendra de plus en plus insistante, à partir des années soixante, cela reflétera par exemple directement l'importance prise par les considérations de symétrie dans la physique des particules. La philosophie grecque semble ainsi avoir été pour lui une source constante d'inspiration : « la connaissance que j'avais de la philosophie grecque de la Nature me fut d'une grande utilité », « dès 1919, la conviction se fit jour en moi qu'il n'était guère possible de s'occuper de physique atomique moderne sans

53. Seuls quelques-uns des très nombreux articles que Heisenberg a publiés sur les problèmes philosophiques de la mécanique quantique entre 1926 et 1976 sont entièrement consacrés aux Grecs — ainsi la quatrième des *Gifford Lectures* de 1955, qui forme le chap. 4 de *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, New York, Harper & Row, 1958 (trad. all. de Heisenberg : *Physik und Philosophie*, Stuttgart, S. Hirzel, 1959 ; trad. fr. du texte anglais par J. Hadamard, *Physique et Philosophie*, Paris, Albin Michel, 1961), et la conférence donnée, en grec, sur l'Acropole en 1964 (trad. angl. : « Natural Law and the Structure of Matter », rééd. in *Across the Frontiers*, New York, Harper & Row, 1974). Presque tous les articles non techniques de Heisenberg, cependant, contiennent des commentaires souvent très développés des idées des *Naturphilosophen* de l'Antiquité.

connaître la philosophie grecque de la Nature », car « nous devons nous souvenir de notre origine⁵⁴ ».

Pourquoi tant d'importance accordée à la philosophie grecque ? Il y a une première réponse simple à cette question. Pour Heisenberg, revenir aux Grecs signifie revenir à une certaine idée de l'intelligibilité. Comme l'apparition de la physique quantique a obligé à reposer la question de savoir ce que signifie le mot « comprendre », *Verstehen*⁵⁵, il faut retrouver l'inspiration des grandes philosophies de la nature⁵⁶. Au lieu de « l'unique discours actuel sur la science », qui est un discours sur la technologie, il faut parler de la science en tant qu'elle recherche « une compréhension unifiée du monde »⁵⁷, suivre une à une les idées qui ont guidé la philosophie naturelle des Grecs⁵⁸, dont le caractère distinctif était « la faculté d'élever une question au niveau d'un

54. W. Heisenberg, « Naturwissenschaft und humanistische Bildung », in *100 Jahre Maximilians-Gymnasium, ein Beitrag zur Geschichte des Gymnasiums in Bayern*, Munich, 1949 (trad. fr. *La Nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962, p. 74).

55. W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », *Physikalische Berichte*, n° 85, 1932, p. 19-20 (trad. angl. in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, New York, Pantheon, 1952, rééd. Woodbridge, Conn., Ox Bow Press, 1979, p. 31). Voir également W. Heisenberg, « Der Begriff " Abgeschlossene Theorie " in der modernen Naturwissenschaft », *Dialectica*, vol. 2, n° 3/4, 1948, p. 344 : « Une théorie doit signifier quelque chose dans le monde des phénomènes et les problèmes que pose cette exigence n'ont peut-être pas été suffisamment discutés. »

56. W. Heisenberg, « Das Naturbild in der heutigen Physik », in *Max Planck Gesellschaft, Jahrbuch 1953*, p. 32-54 (trad. fr., *La Nature dans la physique contemporaine*, op. cit.).

57. W. Heisenberg, « Die gegenwärtige Grundprobleme der Atomphysik » (1948), in W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Zurich, S. Hirzel, 8^e éd., 1949 (trad. angl. in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., p. 95).

58. *Ibid.*, p. 96.

principe⁵⁹ ». Une bonne illustration de cette fonction dévolue à l'Antiquité est l'idée, sur laquelle Heisenberg insiste souvent, que la physique quantique a permis de retrouver l'appréhension du qualitatif à laquelle les Grecs donnaient tant d'importance. Retrouver les morphologies empiriques était le but qui guidait les anciennes philosophies grecques de la Nature, « expliquer la *variété qualitative* du monde extérieur en termes de variation de quantités et de changements dans les proportions des mixtes⁶⁰ » (pour cette raison, aux yeux de Heisenberg, Aristote avait une meilleure théorie de la science que Platon). Or, la science de Galilée et de Newton, quelle que soit sa grandeur, avait abandonné cette référence fondamentale au qualitatif des phénomènes, en même temps qu'elle avait restreint arbitrairement la théorie aristotélicienne de la causalité⁶¹.

Pourtant, quand on entre plus avant dans la lecture des textes de Heisenberg, le sens de cette présence retrouvée des Grecs devient beaucoup plus compliqué à comprendre. Quel genre d'intelligibilité faut-il ressusciter ? Celui, « analytique », de la *dianoia*, ou celui, « immédiat et direct », de l'*epistēmē* ? A plusieurs reprises, Heisenberg commente ou mentionne cette distinction, notamment en se référant à la fin du Livre VI de la *République* où Platon décrit les quatre *pathēmata en tēi psukhēi*, l'intellection, la pensée discursive, la

59. W. Heisenberg, « Naturwissenschaft und humanistische Bildung », art. cit. (trad. fr. citée, *La Nature dans la physique contemporaine*, p. 73).

60. W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », art. cité (trad. angl. citée in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, p. 29).

61. W. Heisenberg, « Atomphysik und Kausalgesetz », *Merkur*, n° 6, 1952, p. 701-711 (trad. fr. in *La Nature dans la physique contemporaine*, op. cit., p. 40-41). On ne s'étonnera donc pas de constater que Heisenberg reprend à son compte, dans les deux articles qu'il lui consacre, les critiques de Goethe à l'égard de la physique mécaniste et de l'impuissance de la théorie newtonienne à produire une réelle théorie des couleurs.

croyance et l'opinion⁶². Or, sur la base de la distinction platonicienne entre les deux premiers genres de la connaissance, Heisenberg se propose de réinterpréter l'histoire de la physique moderne comme la mise en évidence d'une relation d'« exclusion mutuelle⁶³ » de plus en plus tranchée entre la *dianoia* et l'*epistēmē*, au profit de la première. « Un examen du développement [des sciences] donne l'impression que les deux genres de perception, la *dianoia* et l'*epistēmē*, bien qu'elles soient en un certain sens dépendantes l'une de l'autre, se tiennent cependant l'une vis-à-vis de l'autre dans une relation d'exclusion mutuelle. A mesure que de nouveaux champs s'ouvrent à la physique, à la chimie et à l'astronomie, nous remplaçons de plus en plus couramment le terme d'« interprétation de la nature » [*Naturerklärung*] par celui de « description de la nature » [*Naturbeschreibung*] et il devient de plus en plus clair qu'au cours de cette évolution nous avons affaire non pas à une connaissance immédiate et directe mais à une compréhension analytique⁶⁴. » Ce processus est un

62. W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », art. cité (trad. angl. citée in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, p. 31). Voir également « Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt », in *Goethe-Gesellschaft Weimar, Jahrbuch* 29, 1967, p. 27-42. Dans *République*, VI, 511 d-e, Platon distingue non pas exactement l'*epistēmē*, mais la *noësis*, de la *dianoia*, de la *pistis* et de l'*eikasia*. Pour comprendre l'interprétation de Heisenberg, on peut se reporter à 508e, où Platon associe l'*epistēmē* à la vérité, en l'opposant à l'opinion.

63. W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », art. cité (trad. angl. in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., p. 34). Heisenberg emprunte la notion d'exclusion mutuelle à Bohr, qui l'utilise pour définir la complémentarité. Voir par exemple N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit., entrée « Complémentarité ».

64. W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », art. cité (trad. angl. in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., p. 34). L'emploi systématique de l'expression de *Naturbeschreibung* caractérise de même les textes de Bohr, dans une opposition explicite à l'idée d'explication.

processus d'« autolimitation », à propos duquel Heisenberg se réfère à la *Selbstbeschränkung des Ich* de Fichte pour faire sentir le « degré de nécessité » qui détermine le chemin historique de la physique, selon un éloignement progressif de l'*epistēmē*⁶⁵. Il semble alors que Heisenberg ait en vue la tâche d'une histoire philosophique de la physique rapportée à son origine, ce qui expliquerait à la fois la compulsion historisante dont il fait montre dans tous ses écrits philosophiques et l'importance essentielle accordée aux Grecs.

Toutefois, une difficulté se présente immédiatement. Si le sens de cette histoire philosophique est celui d'une prééminence croissante de la connaissance discursive, comment expliquer que le retour aux Grecs se présente aussi, chez Heisenberg, comme un retour à une ontologie des symétries ? Précisons d'abord ce dernier point. On trouve en effet souvent répétée l'affirmation que « la science est déterminée aujourd'hui encore par deux idées de l'ancienne philosophie grecque (...) l'idée que la matière est composée d'unités très petites et indivisibles, les atomes, et la croyance dans le pouvoir organisateur des structures mathématiques⁶⁶ ». Ces idées « déterminent » la physique contemporaine non pas par leur permanence, mais par la reprise transformée de leur conflit interne : le débat fondamental est celui qui opposait Démocrite et Platon, c'est le « trait essentiel » de la découverte du quantum d'action de Planck que d'avoir « réanimé la discussion sur laquelle Platon et Démocrite s'étaient opposés il y a vingt-cinq siècles⁶⁷ ». Or, si les « développements récents (...) reproduisent (...) la transition de Démocrite à

65. *Ibid.* : « ein Gefühl für den Grad von Notwendigkeit ».

66. W. Heisenberg, « Gedanken der antiken Philosophie in der modernen Physik », *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, n° 13, 1937, p. 118-124, ici p. 118.

67. W. Heisenberg, « Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre », in *Max-Planck Gesellschaft, Jahrbuch* 1958, p. 26-52 (trad. angl. in *Across the Frontiers*, op. cit., p. 10).

Platon⁶⁸ », c'est que la physique contemporaine a définitivement renoncé à l'idée des atomes comme briques ultimes munies de propriétés représentables dans la géométrie ordinaire pour la remplacer par un atome démuné de qualités, échappant à toute possibilité de représentation intuitive (à tout *Art von Bild*), bref par un atome qui n'est qu'une « équation aux différences partielles dans un espace abstrait multidimensionnel⁶⁹ ». La défaite de Démocrite, scellée par Dirac⁷⁰, est pour Heisenberg la défaite de la tentative pour interpréter l'opposition entre l'être et le non-être comme une opposition entre le plein et le vide⁷¹. Elle est, inversement, une victoire de Platon, comme il le suggère dans sa contribu-

68. *Ibid.* (trad. angl. in *Across the Frontiers*, p. 18).

69. W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », art. cité (trad. angl. citée in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, p. 38). Heisenberg n'adopte pas l'interprétation naïve courante de l'atome démocritéen ; mais il souligne que cet atome doit ses qualités à ses propriétés géométriques, trait qui disparaît dans la physique atomique contemporaine.

70. Voir notamment W. Heisenberg, « Development of Concepts in the History of Quantum Theory », in *American Journal of Physics*, vol. 43, n° 5, 1975, p. 393 : « Tout le langage que nous avons utilisé au cours des deux cents dernières années en physique atomique était fondé directement ou indirectement sur le concept de particule élémentaire. Nous avons toujours posé la question : “ De quoi cet objet est-il composé et quelle est la configuration géométrique ou dynamique des particules plus petites de cet objet ? ” En d'autres termes, nous en sommes toujours retournés à cette philosophie de Démocrite ; mais je crois qu'à présent Dirac nous a appris que cette question était mal posée. Et pourtant il est très difficile d'éviter les questions qui sont déjà une partie de notre langage. C'est pourquoi il est naturel que même aujourd'hui de nombreux physiciens expérimentateurs et même certains théoriciens se mettent encore en quête de particules élémentaires réelles. Ils espèrent par exemple que les quarks, s'ils existent, pourraient jouer ce rôle. »

71. Voir W. Heisenberg, « Gedanken der antiken Philosophie in der modernen Physik », art. cité, p. 118 (trad. angl. in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., p. 54-55).

tion à l'ouvrage publié pour le soixante-dixième anniversaire de Heidegger : « Les particules élémentaires de la physique actuelle se tiennent sous ce rapport plus près des solides réguliers de la philosophie de Platon que des atomes de Démocrite⁷². » En 1969, *Der Teil und das Ganze* développera abondamment l'idée que l'« ordre central des phénomènes », d'essence mathématique, est seulement représenté par les particules élémentaires : « “ Au commencement était la symétrie ”, cette phrase était certainement plus correcte que la thèse de Démocrite : “ Au commencement était la particule ”⁷³. » La difficulté apparaît maintenant plus clairement. Comment comprendre que Heisenberg puisse suggérer une ontologie des structures mathématiques tout en lisant l'histoire de la physique comme celle d'un processus d'autolimitation de la connaissance — selon l'idée au fond kantienne d'une substitution, à la « pompeuse ontologie », d'une modeste « analytique de l'entendement »⁷⁴ ? Que penser ? Heisenberg n'hésite-t-il pas de manière aporétique entre l'épistémologie et l'ontologie, au risque même de tomber dans un éclectisme peu convaincant, lorsqu'il retrouve également dans la physique contemporaine la présence d'Héraclite⁷⁵ ?

Plus précise que chez Thom, la référence grecque à laquelle Heisenberg a recours paraît donc aussi avoir une signification

72. W. Heisenberg, « Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen », in *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Eine Festschrift*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 291-297, ici p. 292.

73. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, Munich, R. Piper, 1969 (trad. fr., *La Partie et le Tout*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 324).

74. Je reprends ici les expressions de Kant : voir *KrV*, A 247/B 303. L'interprétation selon laquelle Heisenberg aurait simplement changé d'avis est facilement réfutable. Par exemple, dès 1932, Heisenberg pensait qu'il était nécessaire « d'aller au-delà de la simple analyse de critique de la connaissance [*erkenntnistheoretische Analyse*] » (W. Heisenberg, « Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung », art. cité ; (trad. angl. in *Philosophical Problems of Quantum Physics*, op. cit., p. 34).

75. Voir par exemple le chap. iv de *Physique et Philosophie*, op. cit.

beaucoup plus difficile à saisir. L'issue consiste, à mon sens, dans la compréhension du rôle que joue la question de l'interprétation de la probabilité : pour Heisenberg, le problème crucial mis au premier plan par la physique quantique est certainement celui de la compréhension de la *transition du possible au réel* : « La réduction discontinue du paquet d'ondes, qui ne peut pas être dérivée de l'équation de Schrödinger, est (...) la conséquence de la transition du possible au réel » ; « un système coupé du monde extérieur est potentiel mais non réel dans sa nature propre (...) nous pouvons dire que l'état du système fermé représenté par un vecteur de Hilbert est assurément objectif, mais non réel, et que l'idée classique de " choses objectivement réelles " doit dans cette mesure être abandonnée⁷⁶ ». Heisenberg a ici en tête l'un des traits les plus étranges de la physique quantique, qui est que l'équation de Schrödinger, elle-même déterministe, ne peut recevoir aucune interprétation physique directe, mais seulement une interprétation statistique. Or ce caractère statistique n'intervient pas comme la mesure du degré d'imperfection de notre connaissance de l'état réel du système considéré, mais comme un aspect intrinsèque des processus quantiques⁷⁷. C'est pourquoi Heisenberg peut dire que la mécanique quantique « introduit la probabilité comme une nouvelle espèce de réalité physique objective⁷⁸ ». Le processus individuel, en mécanique quantique, est en effet pensé au moyen du concept d'« amplitude de probabilité » ; l'objet, au sens strict de la physique classique, disparaît ; il n'est plus un quelque chose de localisé dans l'espace et le

76. W. Heisenberg, « The development of the interpretation of the quantum theory », in W. Pauli, L. Rosenfeld et V. Weisskopf (éd.), *Niels Bohr and the Development of Physics*, Londres, Pergamon, New York, McGraw Hill, 1955, p. 12-29, ici p. 27.

77. Voir par exemple W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, op. cit., p. 12, 28-29.

78. W. Heisenberg, « The development of the interpretation of the quantum theory », art. cité, p. 12-13.

temps, dont il serait possible de suivre l'évolution — la trajectoire — et de prédire, grâce à une loi formalisée de cette évolution, le comportement futur. Le concept fondamental permettant de décrire un système est celui de vecteur d'état, qui n'est susceptible d'aucune interprétation intuitive ; les lois deviennent intrinsèquement statistiques et la possibilité même de « mettre la main » sur un objet individué au sens traditionnel s'évanouit.

Or, c'est justement à ce propos que Heisenberg introduit l'une de ses références les plus insistantes aux Grecs. Réfléchissant à la notion quantique de probabilité, Heisenberg a recours en effet à ce qu'il appelle le concept de *potentia* d'Aristote : « l'ancien concept de *potentia*, d'idée qualitative, s'est maintenant transformé en idée quantitative⁷⁹ » ; « ce n'est plus ce qui a lieu dans la réalité effective, mais la possibilité de ce qui a lieu — la *potentia*, pour employer un concept emprunté à la philosophie d'Aristote —, qui est soumise, au sens strict, aux lois naturelles⁸⁰ ». De même, c'est à la *potentia* que pense Heisenberg lorsqu'il évoque l'anticipation d'une notion nouvelle de probabilité dans les « ondes virtuelles » de la théorie du rayonnement de Bohr-Kramers-Slater⁸¹. Ces ondes virtuelles, dont le caractère probabiliste n'était pas formalisé, « représentaient non pas une réalité au sens classique, mais plutôt la " possibilité " d'une telle réalité⁸² » ; « l'onde de probabilité de Bohr-Kramers-Slater (...) était une version quantitative de l'ancien

79. *Ibid.*, p. 13.

80. W. Heisenberg, « Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre », art. cité (trad. angl. in *Across the Frontiers*, op. cit., p. 16).

81. Cette théorie, rapidement abandonnée, avait été proposée en 1924, avant la formulation de l'équation de Schrödinger et son interprétation par N. Bohr et W. Pauli en 1926-1927. Voir N. Bohr, *Physique atomique et Connaissance humaine*, op. cit., entrée « Image ».

82. W. Heisenberg, « The development of the interpretation of the quantum theory », art. cité p. 12.

concept de *potentia* d'Aristote ; elle introduisait quelque chose qui se situait au milieu entre l'idée d'un phénomène et ce phénomène lui-même, une étrange sorte de réalité physique à égale distance entre la possibilité et la réalité⁸³ ». En d'autres termes, Heisenberg cherche dans Aristote un moyen de penser ce qui lui semble être une révolution dans la signification du concept de réalité⁸⁴.

83. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie, op. cit.*, p. 28-29, 240.

84. Il est, à mon avis, plus intéressant d'insister sur cette révolution que sur une comparaison précise — qui risquerait d'être problématique — avec le couple *dunamis-energeia* tel qu'il apparaît dans les textes d'Aristote. Dès le début de sa contribution à la formation de la mécanique quantique. Heisenberg pose la nécessité de réfléchir au problème de la définition du concept de réalité. En 1926, à l'issue d'une controverse longue et violente avec Schrödinger, il donnait déjà comme tâche propre à la nouvelle mécanique quantique (qui ne devait être formulée sous sa forme définitive que l'année suivante) la détermination du « genre de réalité des électrons et des photons », dans une situation où il était devenu impossible de les définir « par une localisation spatiale ponctuelle associée à une fonction du temps » (W. Heisenberg, « Quantenmechanik », *Die Naturwissenschaften*, n° 14, 1926, p. 989-994). Selon l'article célèbre de 1934 intitulé « Les modifications du fondement de la science exacte de la nature à l'époque récente », la science de la nature « a été forcée, par la nature elle-même, à poser de nouveau l'ancienne question de l'appréhension de la réalité effective par la pensée et à y répondre de manière sensiblement différente » (W. Heisenberg, « Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jungster Zeit », *Die Naturwissenschaften*, n° 22, 1934, p. 669-675. Sur l'influence que cet article a exercée sur Heidegger, voir C. Chevalley, « La physique de Heidegger », *Études philosophiques*, n° 3, 1990, p. 289-311). Dans une conférence de 1942, Heisenberg souligne « la perte de la conception de la réalité sur laquelle reposait la mécanique newtonienne (...) un renversement dans l'ordre de la réalité » (W. Heisenberg, *Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes*, Leipzig, J. A. Barth, 1942). On trouvera enfin des développements analogues dans le texte écrit également en 1942 et dont Heisenberg pensait que ce serait son testament intellectuel (W. Heisenberg, *Ordnung der Wirklichkeit*, H. Rechenberg (éd.), Munich, R. Piper, 1989). Ce manuscrit, qui vient d'être édité, constitue de la part de Heisenberg une tentative de synthèse de son interprétation philosophique de la physique quantique.

Comprendre ce point permet peut-être de résoudre la difficulté précédente. Remarquons d'abord que, pour penser la transformation du concept de réalité, Heisenberg utilise très naturellement les ressources de la langue philosophique allemande : la *Realität* n'est pas la *Wirklichkeit* — ce qui se traduit, dans les textes écrits en anglais, par la distinction entre *reality* et *actuality*. Chez Kant, la *Realität* était une catégorie de la qualité, différente du *Dasein*, catégorie de la modalité, et des notions d'*Existenz* et de *Wirklichkeit* associées à cette dernière. Heisenberg comprend cette opposition comme une différence entre la totalité de la détermination possible d'une *res* et le mode d'existence ou de réalité effective du phénomène qui, lui, exige toujours que l'on dispose d'une intuition externe. Pour parler correctement de « réalité objective », fait-il remarquer aux opposants de l'Interprétation de Copenhague, il est nécessaire de se référer à « l'existence de processus qui peuvent être décrits simplement dans l'espace et le temps, c'est-à-dire au moyen des concepts classiques⁸⁵ ». Or, c'est bien ce que fait la théorie quantique, qui travaille sur des résultats de mesures interprétés dans les termes de la physique classique : « Le réel effectif [*l'actual*] joue le même rôle décisif dans la théorie quantique que dans la physique classique⁸⁶. » Seulement, ce genre de réalité ne saurait être extrapolé aux objets quantiques eux-mêmes : « Si nous entreprenons de pénétrer, derrière cette réalité effective, dans le détail des événements atomiques, les contours de ce monde " objectivement réel " »

85. W. Heisenberg, « The development of the interpretation of the quantum theory », art. cité, p. 28. Similairement, Kant disait que, pour présenter la réalité objective des catégories, « nous avons besoin non seulement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions extérieures », *KrV*, B 291.

86. *Ibid.*, p. 28. La thèse du maintien de l'emploi des concepts classiques est une thèse centrale de ce qu'on appelle par simplification l'« Interprétation de Copenhague » de la mécanique quantique.

se dissolvent — non pas dans la brume d'une nouvelle idée de réalité encore insuffisamment clarifiée, mais dans *la transparente clarté d'une mathématique dont les lois gouvernent le possible et non pas le réel effectif*⁸⁷. » Ainsi se dessine une partition entre au moins deux genres de réalité distincts, celle du possible et celle de l'effectivement réel. Lorsque Heisenberg dit : « J'appelle réel [*wirklich*] ce qui est descriptible par les concepts classiques », il ne fait aucune profession de foi « positiviste », comme on le lui a reproché si souvent, il se sert simplement du second postulat de la pensée empirique de Kant : « Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est réel [*wirklich*]⁸⁸. » De cette définition, on ne saurait donc conclure que la mécanique quantique dénie toute réalité aux phénomènes physiques. Si, pour Heisenberg, « l'idée de choses objectivement réelles doit être abandonnée », comme on l'a vu plus haut, et s'il est impossible de parler de l'existence des phénomènes atomiques « entre deux observations successives⁸⁹ », la raison en est simplement que ces derniers ne se présentent plus jamais comme des « choses », à l'opposé des objets de la physique classique⁹⁰. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la signification métaphysique nouvelle que prend la notion de probabilité en physique : « La seule description que l'on puisse donner est une fonction de probabilité. Mais on s'aperçoit

87. *Ibid.*, p. 28 (souligné par moi).

88. E. Kant, *KrV*, A 218/B 266.

89. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, op. cit., p. 188.

90. Cf. W. Heisenberg, « Wandlungen... », art. cité : « La physique classique était construite sur quelques hypothèses fondamentales qui n'avaient besoin d'aucune démonstration ni d'aucune discussion en tant qu'elles étaient le point de départ apparemment évident de toute science exacte de la nature : la physique traitait du comportement de la chose dans l'espace et de sa modification dans le temps ». Voir aussi « Prinzipielle Fragen der modernen Physik », *Unsere Welt*, n° 289, 1936, p. 97-102 : « La physique classique représente l'expression la plus claire du concept de la chose. »

alors que même la qualité d'« être » [*die Eigenschaft des "Seins"*] (...) n'appartient plus sans restriction aux particules élémentaires. Il s'agit d'une possibilité ou d'une tendance à être⁹¹. »

Revenons à l'apparente hésitation de Heisenberg entre épistémologie et ontologie, à l'éclectisme d'une référence grecque qui joint Platon à Héraclite, enfin à cette appréhension délibérément non conflictuelle du rapport d'Aristote à Platon : tous ces traits peuvent s'expliquer par l'effort fait pour penser le rapport du possible au réel effectif comme un rapport entre deux genres de réalité. Une phrase des *Gifford Lectures* de 1955 semble condenser cet effort : « Nous pouvons dire que la matière d'Aristote, qui n'est que *potentia*, devrait être comparée à notre concept d'« énergie » qui passe au « réel » à l'aide de la forme au moment où se crée la particule élémentaire⁹². » Le retour aux Grecs serait alors à la fois un retour *contre* Kant et la restriction de l'ontologie au point de vue critique de la théorie de la connaissance, et un retour *via* Kant, puisque la physique ne saurait s'occuper que du réel effectif, où se lisent les traces de la transition et à quoi s'arrête notre capacité de représentation. L'histoire philosophique de la physique ne s'enracinerait, du coup, dans l'Antiquité grecque que pour faire mieux apercevoir un problème nouveau, celui d'une diffraction des « ordres de réalité » qui fait que la connaissance ne peut plus être conçue ni comme participation aux Idées, ni comme décodage d'un livre immuable écrit en mathématiques, ni comme restriction au pur jeu interne des représentations. On pourrait dire sans doute que, pour Heisenberg, l'ontologie est partiellement connaissable — *via* l'abstraction mathématique —, tandis que la réduction à la *dianoia* exprime pour sa part l'impossibilité de toute ontologie naturaliste, imposée par le rôle que joue désormais la probabilité dans la détermination même de

91. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, op. cit., p. 73-74.

92. *Ibid.*, p. 210.

l'objet de la physique et par la disparition corrélative de tout critère classique d'individuation.

C'est ce problème nouveau, que Heisenberg ne résout pas mais s'efforce seulement de rendre visible, dont je propose de voir la présence dans ce que j'ai appelé plus haut l'*a-modernité* de la physique quantique, telle qu'elle s'exprime enfin dans une critique du « partage cartésien ». Le thème du partage cartésien permet en effet de comprendre la nature exacte de la référence grecque, sa fonction critique principale.

Pourquoi Heisenberg répète-t-il avec tant d'insistance que la physique quantique, bien qu'elle requière absolument la physique classique à son fondement, serait pourtant inintelligible dans le cadre du *partage cartésien*? Récurrent dans les textes non techniques de Heisenberg à partir du début des années cinquante⁹³ — mais présent, à vrai dire, dès 1932-1933 à travers la description des principes de la physique classique —, ce thème du partage cartésien semble traduire avant tout, par différence avec la philosophie grecque, l'introduction d'un dualisme : « Alors que la philosophie de la nature des Grecs avait tenté de trouver un ordre dans l'infinie variété des choses et des apparences en le recherchant selon un *principe unificateur* fondamental, Descartes cherche à établir l'ordre au moyen d'un *partage* fondamental⁹⁴. » Entre quoi et quoi s'effectue le partage? Entre l'idée d'« un déroulement objectif dans l'espace et le temps » et celle d'« une âme qui reflète ce déroulement », c'est-à-dire entre « *res cogitans* et

93. On le trouve par exemple dans « Naturwissenschaft und humanistische Bildung » (1949), art. cité; dans « Das Naturbild der heutigen Physik » (1953), art. cité; dans *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, chap. v; dans « Die Plancksche Entdeckung und die philosophische Grundfragen der Atomlehre » (1958), art. cité; enfin, dans *Der Teil und das Ganze* (1969), *op. cit.*, dans *Schritte über Grenzen*, Munich, R. Piper, 1971, et dans *Ordnung der Wirklichkeit* (1989), *op. cit.*

94. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, p. 86 (p. 63 de l'édition allemande; souligné par moi).

*res extensa*⁹⁵ ». Descartes, comme Heisenberg le fait remarquer, formulait en réalité ainsi tout autre chose qu'un dualisme naïf : son projet fondamental était d'ancrer la connaissance dans l'*ego cogito*, et il « connaissait naturellement l'indéniable nécessité du lien » qui devait exister entre le monde et le moi⁹⁶. Toutefois, la postérité du cartésianisme a conduit rapidement à une rigidification croissante de ce faux parallélisme, comme si la simple position du « triangle Dieu, le Monde et le Moi⁹⁷ » avait rendu facile l'élimination par la physique du premier et du troisième sommet : « La philosophie et la science de la nature se développèrent au cours de la période suivante sur le fondement de la polarité entre la *res cogitans* et la *res extensa*, et la science de la nature concentra son intérêt sur la *res extensa*⁹⁸. » Le partage devait « réussir admirablement pendant plusieurs siècles »; ainsi la mécanique de Newton et toutes les autres parties de la physique construites d'après son modèle « partaient de l'hypothèse que l'on peut décrire le monde sans parler de Dieu ou de nous-mêmes⁹⁹ ». Le couronnement de ce développement a été ce que Heisenberg et les autres fondateurs de la mécanique quantique appellent l'« *image scientifique du monde du XIX^e siècle* », caractérisée par une extension des principes et des méthodes de la mécanique rationnelle à tous les domaines de la pensée et par une division concomitante entre la science, l'art et la religion¹⁰⁰.

Quel est le sens de cette insistance sur le partage cartésien ?

95. W. Heisenberg, « Das Naturbild der heutigen Physik » (1953), art. cité (trad. fr. *La Nature dans la physique contemporaine*, *op. cit.*, p. 29).

96. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, p. 87 (p. 64 de l'édition allemande).

97. *Ibid.*, p. 86 (resp. p. 63).

98. *Ibid.*, p. 87 (resp. p. 64).

99. *Ibid.*, p. 89 (resp. p. 66).

100. N. Bohr ou W. Pauli critiquent cette division avec la même insistance que Heisenberg, en l'attribuant, comme le fait Heisenberg, aux circonstances de la fondation de la science moderne de la nature.

En reprenant cette expression, Heisenberg se situe naturellement dans la tradition d'un thème husserlien et heideggerien majeur. En 1931, Husserl avait critiqué la confusion par laquelle Descartes avait fait de l'*ego* « une *substantia cogitans* séparée, un *mens sive animus* humain, point de départ des raisonnements de causalité », devenant par là « le père de ce contresens philosophique qu'est le réalisme transcendantal¹⁰¹ ». Heidegger, par ailleurs, identifiait en 1927 la caractérisation cartésienne de « l'être de la nature (*res extensa*) et [de] l'être de l'esprit (*res cogitans*) comme modalités fondamentales de l'être¹⁰² » comme la thèse même de l'ontologie moderne. Mais Heisenberg s'intéresse moins à la dérive moderne de la philosophie vers le primat de la théorie de la connaissance¹⁰³ qu'à la détermination du degré de profondeur, pourrait-on dire, auquel il sera nécessaire d'aller afin de comprendre la signification de ce qui est introduit en physique par la théorie quantique. Le partage cartésien lui sert donc de repère pour situer les transformations subies par les concepts de nature et de réalité. Si « c'est justement ce partage que nous devons critiquer en nous fondant sur le développement de la physique à notre époque¹⁰⁴ », c'est parce que l'objet de

101. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1931) (trad. fr. de G. Peiffer et E. Levinas, rééd. Paris, Vrin, 1947, p. 21). Voir également *Krisis*, § 16.

102. M. Heidegger, *Gründprobleme der Phänomenologie* (1927) (trad. fr. de J. F. Courtine, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, chap. III). Voir aussi *Sein und Zeit* (1927) (trad. fr. de E. Martineau, *Être et Temps*, Authentica, 1985, première partie, § 19-21 : « Dissociation de l'analyse de la mondanité par rapport à l'interprétation cartésienne du monde »). Sur les difficultés et les ambiguïtés de l'interprétation heideggerienne du rapport entre *res cogitans* et *res extensa*, voir J. L. Marion, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1989, chap. III.

103. On peut remarquer pourtant la similarité entre l'histoire de la philosophie postcartésienne que retrace Heisenberg dans *Physique et Philosophie* et l'exposé husserlien de la *Krisis*.

104. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie* (1955), *op. cit.*, p. 87 (p. 64 de l'édition allemande).

la science de la nature n'est plus la « nature » au sens traditionnel (qui hypostasieait l'universalité de la physique classique sous toute réalité), mais « une partie de l'interaction entre la nature et nous : [la science] décrit la nature telle que notre méthode d'investigation la révèle », c'est-à-dire dans les conditions fixées par les relations d'indétermination et l'intervention cruciale du concept de probabilité. En soutenant que ces conditions, et plus généralement les circonstances de la constitution d'une objectivité spécifique des processus quantiques, sont incompatibles avec l'idée d'une séparation fixe entre un « sujet » et un « objet », Heisenberg développe d'ailleurs un élément central de l'œuvre de Bohr. Chez l'un comme chez l'autre, c'est le caractère nouveau que prend la phénoménalité elle-même qui se révèle comme un trait essentiellement non moderne.

La fonction de la référence au partage cartésien est donc d'apporter finalement un dernier éclairage à la signification de la référence grecque : Heisenberg semble avoir voulu renvoyer la pensée moderne, récusée sous sa forme trivialement « cartésienne », à un *extérieur* figuré par l'Antiquité. En ce sens, Heisenberg ne parle-t-il pas des Grecs pour les mêmes raisons que celles qui poussent Pauli vers le Moyen Âge, Bohr vers la Chine ou Schrödinger vers l'Inde ? Le motif commun de ces évasions hors de la philosophie qui avait été associée à la physique classique paraît être, chez les fondateurs de la physique quantique, la nécessité de comprendre la différence entre cette dernière et la physique classique sur le plan des concepts fondamentaux de la description de la nature. Si bien que nous avons là, au fond, quelque chose qui ressemble peut-être plus qu'on ne l'aurait pensé au début à ce qu'on peut entendre par l'idée d'une « actualité » philosophique de l'Antiquité : un retour aux Grecs qui n'est ni ornemental, ni simplement heuristique, ni éclectique, ni littéral, mais qui est plutôt une invitation à penser, sur le fond de l'histoire de la métaphysique, les difficultés de la constitution de l'objet dans la physique contemporaine, et avant tout le rôle de la probabilité.

Conclusion

Je proposerai de façon sommaire deux conclusions à l'analyse des deux exemples que j'ai considérés.

La première, et la plus simple à tirer, est que la référence grecque se présente aussi bien chez Thom que chez Heisenberg comme une référence à la fois abstraite (aucune problématique grecque précise n'est vraiment convoquée) et négative (elle est un moyen de critiquer certains traits de la philosophie moderne incompatibles avec une interprétation cohérente de la physique quantique). Chez Thom, l'exigence d'intelligibilité, associée à certains critères généraux d'intelligibilité d'une ontologie, semble se prolonger dans une vision architectonique de la biologie, du langage et des théories scientifiques. On peut accepter cette vision, ou la mettre en question en son point le plus critique, qui est probablement la conception que se fait Thom de la prédication. J'ai surtout voulu montrer ici que l'élément « grec » de cette architectonique est le postulat de l'universalité d'un principe d'individuation ancré dans une naturalité, quelle que soit la sophistication des mathématiques nécessaires pour l'explicitier. Chez Heisenberg, qui part d'une exigence similaire d'intelligibilité pour justifier l'importance d'un retour aux Grecs, c'est au contraire le rôle joué par une conception naturaliste de l'individuation ou par son élaboration dans la physique classique qui est remis en cause, au profit du problème du statut de la probabilité. On voit à cette occasion, et on pourrait le montrer sur beaucoup d'autres exemples, que l'apparition de la mécanique quantique a conduit ses inventeurs à un réexamen critique des concepts fondamentaux de la tradition philosophique, concomitant du réexamen des concepts fondamentaux de la physique dont ils héritaient. L'aboutissement de ce réexamen n'a pas pris la forme d'une « philosophie première » analogue aux métaphysiques de

l'âge classique ; en revanche, certaines questions se sont trouvées ainsi rouvertes, et on peut considérer que leur simple formulation est un travail philosophique encore en cours.

Ma seconde conclusion prendra la forme d'une question. Avoir recours à l'histoire de la métaphysique, est-ce pour autant continuer la métaphysique ? Je ne le crois pas. Dans le cas du problème de l'individuation, la divergence d'orientation qui existe entre Thom et Heisenberg est clairement une divergence quant au maintien ou non d'une certaine conception de la métaphysique, et on retrouverait ici aisément certains débats actuels de la philosophie de la physique. Ces débats, développés plutôt au sein de la logique, reconduisent à Aristote (et d'ailleurs à Leibniz) sous une forme renouvelée par les progrès récents de la logique modale, *via* la question : qu'est-ce qu'un objet individué possible en mécanique quantique ? Ils reconduisent aussi, à l'occasion, à la divergence notée plus haut : si Patrick Suppes veut « refaire de la métaphysique », Bas Van Fraassen s'efforce au contraire de « sortir de la métaphysique¹⁰⁵ », tous deux se réclamant d'un empirisme probabiliste de type nouveau. La question de savoir si l'interprétation philosophique du problème de l'objectivation en physique quantique exige une élimination de la problématique même de l'individuation est ainsi, peut-être, la manière qu'a choisie le troisième Aristote de Barbara Cassin pour s'exprimer dans la philosophie contemporaine de la physique.

105. Voir P. Suppes, *Probabilistic Metaphysics*, et B. C. Van Fraassen, *Quantum Mechanics and Empiricist View*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Un exercice en appropriation

René Thom

Le terme « appropriation » employé en ce colloque pour désigner l'usage contemporain de concepts antiques pourrait bien comporter une connotation éminemment péjorative. Il semble suggérer que tout usage actuel (ou plus généralement achronique) de concepts anciens ne peut qu'en déformer la signification. De fait, ce genre d'activité semble éminemment suspect aux yeux des spécialistes, qui s'érigent volontiers en purs défenseurs de l'orthodoxie historique. Mais est-il tellement sûr qu'eux-mêmes soient mieux placés que la multitude des commentateurs qui, au cours des deux millénaires qui nous séparent de l'époque grecque classique, ont égrené leurs élaborations? On en doutera si l'on observe que, dans les présentations les plus récentes des œuvres traduites d'Aristote, on ne fait pas fi des observations d'érudits postérieurs, allant de Sextus Empiricus, Philopon, à Bonitz... ou Cherniss.

Ici, pour démontrer qu'une certaine immobilité des concepts est compatible avec une non moins certaine mobilité de leurs interprétations, nous allons nous livrer à un exercice « ultra-moderne » : nous allons donner du système aristotélicien une présentation reposant sur deux techniques récentes : la première — familière en sémiotique — consiste à paramétrer certains champs sémantiques par des paramètres continus définis à partir d'une opposition binaire sémantique. La seconde implantera sur les espaces ainsi construits des dynamiques catastrophistes élémentaires fort simples. Renversant

l'alexandrin connu, nous allons « verser le vin ancien dans des outres nouvelles ». Ce faisant, je ne prétendrai pas qu'à l'issue du processus nous aurons pour autant facilité l'appréciation ou la dégustation du vin antique. Mais peut-être en aurons-nous, pour certains esprits tout au moins, rendu plus facile l'accès*...

Devant la pensée grecque, l'esprit moderne est fréquemment mis à l'épreuve par l'apparente indétermination de vocables clefs. Parmi ceux-ci, *logos* et *eidos* figurent en bonne place parmi les *pollakhōs legomena*, dont la récurrence ubiquiste pose d'incessants problèmes à l'interprétation. Des sceptiques se demanderont si l'ambiguïté même de ces termes n'a pas été un facteur décisif qui a permis le succès de la philosophie grecque classique. La description « sémiotique » que nous allons proposer est un effort de remonter à la source même des grands concepts d'Aristote, et, par l'encadrement continu que nous leur donnons, de justifier la polysémie de ces termes. Nous partirons de la formule de *Métaphysique*, Z, 13, 1039 a 6-7, « *l'entéléchie sépare* », en laquelle nous voyons l'inspiration fondamentale de son système. Pour interpréter la séparation (*khōrizein*), j'aurai recours à l'emploi de la « catastrophe fronce », bien connue en théorie des catastrophes. Rappelons ici les données essentielles concernant cette singularité¹. Elle est associée au potentiel

* On fera référence aux ouvrages suivants, désignés par des sigles appropriés :

R. Thom, *Stabilité structurelle et Morphogenèse*, Paris, InterÉditions, 1972, noté SSM.

—, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, C. Bourgois, 1974, rééd., 1982, noté MMM.

—, *Paraboles et Catastrophes*, Paris, Flammarion, 1983, noté PC.

—, *Esquisse d'une sémiophysique*, Paris, InterÉditions, 1988, noté ES.

E. C. Zeeman, *Catastrophe Theory*, Addison-Wesley, noté CT.

1. La fronce. On trouve une bonne représentation de la surface (S) de la fronce et de sa projection dans PC, p. 78 et dans CT, p. 6 et 19.

$V(x) = x^4/4 + u x^2/2 + vx$, déploiement universel de la singularité $V = x^4/4$ (la constante $+w$ qui figure dans le déploiement complet peut être omise, puisqu'un potentiel tel que $V(x)$ n'est défini qu'à une constante près). La variable x est la *variable interne*, les coordonnées u et v sont les coordonnées de déploiement, ou *variables de contrôle*.

Désignons par P la projection : (P) $(x, u, v) \rightarrow (u, v)$, par (S) la surface dans $Oxuv$ d'équation $dV/dx = x^3 + ux + v = 0$.

La surface (S) est le lieu des *points critiques* de la fonction $V(x)$ lorsque les paramètres u et v varient. La projection P restreinte à (S) a pour courbe critique (C) la parabole d'équation $3x^2 + u = 0$. Elle se projette par P sur le plan Ouv selon la parabole semi-cubique (Γ), d'équation $4u^3 + 27v^2 = 0$, laquelle présente à l'origine O un rebroussement (*cusp*) simple (fig. 1). Rappelons que la surface S se compose de deux nappes stables (lieux des minima de V) et d'une nappe instable (lieu des maxima). Sur (C) un minimum de V coalesce avec un maximum, donnant un point d'inflexion de la courbe $V(x)$.

Pour figurer la catastrophe de capture (« le chat mange la souris »), j'ai introduit dans des articles antérieurs² un cercle (E) centré à l'origine dans le plan Ouv . Ce cercle coupe la courbe fronce (Γ) en deux points J, K représentant respectivement la catastrophe de *perception* (le prédateur aperçoit la proie) et la catastrophe de *capture* proprement dite. L'axe Ov d'équation $u = 0$ coupe (E) en deux points (r) et (e) représentant le réveil et l'endormissement du prédateur, limites temporelles du sommeil affectant le prédateur repu sur le

2. Apparemment, le lacet de prédation n'a pas été introduit dans *SSM*, contrairement à ce que j'ai affirmé dans *ES*, p. 72, où se trouvent définis le lacet simple ainsi que, par opposition, p. 84-85, le lacet *revisited* qui est plus compliqué. Apparemment, la première description explicite du cycle de prédation se trouve dans mon article : « De quoi faut-il s'étonner ? », in *Cahiers de recherche sur l'Imaginaire*, n° 8-9, in *Circé : Morphogenèse et Imaginaire*, p. 40-45, Paris, Éd. Lettres Modernes, 1978.

demi-cercle supérieur (*esr*) : zone d'unimodalité où sujet et objet sont confondus. Le demi-cercle inférieur (*rJKe*) représente la phase active, où le prédateur rencontre une proie (au point J) qu'il saisit et ingère (au point K) (fig. 2).

Ces préliminaires rappelés, on va donner aux coordonnées u et v du déploiement une interprétation sémiotique. L'axe Ov — qui est la *normal coordinate* dans la terminologie de E. C. Zeeman³ — aura l'interprétation suivante : il sous-tend l'opposition sujet-objet, l'opposition actif-passif :

$v < 0$ est le domaine du *poiein*, $v > 0$ celui du *paskhein* ; l'axe Ou (le *split factor* de Zeeman) sera interprété comme remplissant l'opposition puissante — acte (*dunamei-entele-kheia*) : plus généralement, la région $u > 0$ est le domaine de l'indéterminé, u négatif $u < 0$, celui du déterminé. Le demi-axe Ou négatif (le lieu de catastrophe selon la « convention de Maxwell⁴ ») est le support de la coupure, de la différence spécifique (*diaphora*) qui va fragmenter la « manière du genre » en espèces. On sait en effet que chez Aristote le « genre », qui, initialement, relie continûment les contraires, est assimilé à une matière (*hulē*) qui se trouve découpée en espèces (*eidē*) par cette « lame tranchante » qu'est la différence spécifique. Le fil de la lame se trouve à l'origine O ⁵.

En relevant des chemins continus du plan Ouv sur la surface (S) de la fronce, on peut obtenir des schématisations des grandes « catastrophes » génériques : la naissance, la mort, la

3. Voir, pour la localisation des *normal et splitting factors*, la figure 11, p. 19, de *CT*.

4. La *convention de Maxwell* en théorie des catastrophes élémentaires consiste, lorsque plusieurs minima du potentiel $V(x)$ sont en compétition en un point w de l'espace de contrôle, à poser que l'état du système est défini par celui des minima ξ , pour lequel $V(\xi; w)$ est un minimum absolu. Ce choix est unique si V est en dehors de l'ensemble de Maxwell. Voir *SSM*, p. 61 et 73.

5. Le genre étant défini comme une matière, cette matière s'écoule à travers un crible — celui de la *diaphora* ; les filaments qui en sortent sont les *eidē*. Voir figure 3, ainsi que la figure 8.2 de *ES*.

génération (ou dichotomie), la réunion (ou confluence). Tel est le thème déjà développé dans *Stabilité structurelle et Morphogenèse*⁶.

La fronce nous fournit ce que je pourrais appeler l'articulation élémentaire du *logos* dont elle donne le squelette algébrique. Mais le *logos* total contient implicitement toutes les concaténations de cette figure algébrique susceptibles de véhiculer le sens. Si, par exemple, on envisageait l'acte sous l'aspect de son déroulement temporel, on serait amené à plier le temps sur lui-même (*fig. 6*) selon une caractéristique en Ω avec deux catastrophes modulant le temps : la première en α fait sauter d'un temps atemporel où rien ne se passe (*l'aiōn* grec) en un temps actif agissant dans les choses (*khronos*), c'est l'*arkhē* du mouvement, l'« excitation » des physiologistes ; la catastrophe inverse localisée en τ ramène le *khronos* en *aiōn*, c'est la *fin* du mouvement (*teleutē*), l'inhibition de la physiologie. Le segment temporel $\alpha\tau$ est le support de l'*energeia*, le laps de temps où a lieu le travail du moteur (*to kinoun*) proprement dit.

Nous allons donner une description un peu plus précise de l'acte aristotélicien en essayant de préciser — ce qu'Aristote n'a qu'esquissé — la *cause* et l'*effet* de l'acte — disons, plus modestement, de cet acte « générique » qu'est la prédation. L'intervalle $\alpha\tau$ de l'acte est un « épaissement » du point K sur le segment JK de la figure 2. Sur le segment rJ le sujet affamé — aliéné en l'objet — *s'identifie à sa proie*. Lorsque apparaît la proie extérieure au point J (catastrophe de perception), il redevient lui-même (prédateur), puis devient le sujet triomphant par capture de l'objet (point K) ; un peu avant (K), l'objet existe encore, mais est sur le bord de la capture. Conformément à la description donnée dans ma sémiophysique, nous interpréterons (en langage thermodyna-

6. Voir l'appendice 2 de *SSM*, p. 329, et, pour une théorie plus raffinée, *ES*, *passim*, mais plus particulièrement la notion de « préprogramme », p. 56-57.

mique) ces états de catastrophe virtuelle où le minimum occupé par l'actant est potentiellement surplombant comme des *états métastables* et nous proposons d'y voir une figuration de la *privation — sterēsis* — aristotélicienne. Il s'agit là d'un concept mystérieux, à coup sûr prometteur, mais dont Aristote — probablement conscient de l'excessive flexibilité de son emploi — ne semble guère avoir exploité les potentialités⁷. Dans ce but, on va décrire l'évolution d'un acte typique (comme la prédation) par la construction suivante. Soit (P') dans le plan *Oxu* la parabole d'équation $3x^2 + u - 3 = 0$, elle provient de la parabole critique (C) par la translation verticale de vecteur $u = +3$ (*fig. 7*). Cette parabole coupe l'axe *Ox* en deux points symétriques, $x = \pm 1$, qui par la projection (P) s'envoient sur l'origine. Le segment de (P') limité par ces deux points donne naissance sur *Ouv* à une courbe en boucle (Q) qui se prolonge le long de (C) par deux courbes « parallèles » à (Γ) : Q(*g*) à gauche, Q(*d*) à droite (*fig. 8*), toutes deux intérieures à la parabole semi-cubique (Γ).

Quand on décrit la boucle (Q) dans le sens des *x* croissants, on passe du feuillet inférieur au feuillet supérieur de la surface (S). D'après la formule $-v = x^3 + ux$, pour *x* très grand en module, *v* et *x* sont de signe opposé. Donc la branche Q(*g*), $v < 0$, conduit à *x* positif, donc sur le feuillet supérieur, et la branche Q(*d*), avec $v > 0$, est sur le feuillet inférieur.

Le demi-plan $v < 0$, *u* négatif grand, est le domaine du sujet (de l'agent), et le demi-plan $v > 0$ celui de l'objet (du patient), mais, dans la zone de bimodalité, au voisinage de la séparatrice $v = 0$, $u < 0$, l'action typique est une capture de l'objet par le sujet, qui se décrit par une traversée de gauche à droite

7. Dans la citation [15] p. 231 de *ES*, extraite du *De Anima*, II, 5, 417 b 13-16, Aristote esquisse une classification des actes : ceux qui, bénéfiques, sont conformes à la nature du patient (*μεταβολὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν*) et ceux, hostiles, qui entraînent pour le patient des états de privation (*ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις*). La prédation rentre à coup sûr dans cette seconde catégorie...

le long de la courbe $Q(g)K$, la capture ayant lieu en K . Au-delà de K le long de la courbe en boucle (Q), il n'y a plus qu'un seul actant. Initialement sujet, *il se transforme continûment en objet* lorsqu'on tourne autour du point critique O (qu'on se rappelle la transformation continue du liquide en gaz autour du point critique dans le modèle analogue de Van der Waals (cf. n. 8 et fig. 9). Ainsi, l'actant unique, redevenu objet, entre en compétition en J avec un actant virtuel né en J à gauche du puits de potentiel. Cet actant virtuel (en fait un *sujet virtuel*), lorsqu'on se déplace vers la droite le long de (Q) voit son puits de potentiel se creuser, égaler celui de l'objet sur la séparatrice, et ensuite l'emporter en profondeur sur celui de l'objet. En suivant la branche $Q(d)$, la catastrophe de capture n'a pas lieu : l'objet subsiste, mais en état métastable parce que son propre bassin surplombe celui du sujet virtuel menaçant ; ainsi l'effet total de l'acte peut s'interpréter comme *le transfert d'une privation du sujet en une privation de l'objet...*, comme si l'actant sujet s'était emparé d'une partie de l'objet et se l'était incorporée (comme dans la catastrophe de don symbolisée par la singularité papillon⁸). Ainsi, une privation, qui, en principe, est un prédicat d'une substance (*ousia*), peut parfois être traitée comme un actant de plein droit, à condition de passer à une singularité d'ordre supérieur. Cela nous introduit tout droit à ce qui peut constituer l'essence du *logos*, à savoir la prédication, le lien, le rapport (*logos*), qui lie le prédicat à la substance prédiquée...

Théorie de la prédication

Dans un texte déjà ancien⁹, j'avais appliqué le modèle catastrophique de la fronce à la prédication sur l'exemple

8. Sur le modèle de Van der Waals, voir *CT*, p. 53 et p. 617-624.

9. La première mention de cette interprétation est apparemment dans *MMM*, éd. « 10/18 », p. 173.

simple — mais en un certain sens paradigmatique — de la phrase : « Le ciel est bleu. » J'avais observé qu'elle peut être paraphrasée en :

- (a) Le ciel émet du bleu.
- (b) Le bleu a capturé le ciel.

Ce qui permet — en ce cas — de ramener la prédication aux catastrophes élémentaires de capture ou d'émission... La formulation (a) est physiquement correcte, en ce sens que effectivement, la lumière solaire, après avoir traversé l'atmosphère dans un ciel pur, est fondamentalement bleue. La formulation (b) n'est guère acceptable, ni grammaticalement, ni sémantiquement, mais il est possible d'en donner une interprétation topologique. On forme l'espace produit du substrat S de l'entité par un espace (Q) de qualités (ici le substrat S est la demi-sphère constituant la voûte céleste, Q est l'espace des sensations de couleur). Alors la couleur du ciel est définie par la section s de la fibration $p = S \times Q \rightarrow S$ qui associe à toute direction visuelle $d \in S$ de couleur locale correspondante du ciel vu dans la direction (d). Dans cette interprétation, il est correct de dire que le bassin du bleu, un ouvert de l'espace Q , « contient » l'image $s(S)$ après projection sur la fibre (Q) : $S \times Q \rightarrow Q$.

Revenant maintenant à la fronce de la figure 2, on peut figurer ces deux interprétations par le lacet de prédation simple (non *revisited*) : au réveil (r), on a l'actant ciel, qui parcourt le cycle ; au point J apparaît le nouvel actant en position métastable : ce sera le prédicat « bleu » ; après le segment bimodal JK , en K le bleu capture le ciel, la fusion des deux actants donne le « ciel bleu », mais l'interprétation stricte exige que ce soit une qualité (le bleu) qui soit l'actant. Dans le demi-cercle de sommeil (*esr*), l'actant « bleu » se métamorphose continûment en « ciel » (sans prédicat), on revient de la forme (*eidōs*) à son substrat (*hupokeimenon*).

Ici, on pourra crier à l'arbitraire de l'interprétation : n'est-il pas évident que substance et prédicat sont de nature ontologique différente ? Que le substrat est en général découpé dans une matière (*hulē*) qui presque toujours a le caractère de l'extension spatiale, alors que le prédicat, lui, a son substrat dans une matière intelligible (*hulē noētē*) dont la spatialité ne peut être que métaphorique ? Je crois ici qu'il faut affirmer qu'il est de l'essence du *logos* de faire communiquer des « genres » (*genē*) de nature ontologique différente, autrement dit, de passer d'une matière simple, *prōtē hulē*, à une matière « informée » — *materia signata*. *C'est l'acte même de l'intellect, du nous agissant, que de transformer une matière concrète de genre en une matière plus idéalisée, plus abstraite*¹⁰.

Cela se produit dans l'évolution de l'actant « ciel » le long de l'arc *IKe* du cercle (E) (*fig. 10*). La catastrophe en J, dite pour le lacet de prédation « catastrophe de perception » (la rencontre avec la proie), soulève du point de vue thermodynamique une impossibilité, puisque le point représentatif doit quitter un minimum absolu du potentiel $V(x)$ pour occuper un méplat instable sur la paroi du cratère. (C'est cette « absurdité » qui m'a conduit à présenter le lacet de prédation *revisited* exposé dans ma sémiophysique¹¹.) Une telle transformation n'est possible que grâce à un apport d'énergie venu de l'extérieur. Celui-ci, nous le verrons plus bas, peut être attribué au flux d'une prégnance énergétique émanant de manière continue du moteur non mû qui entraîne toutes choses. Dans l'interprétation de l'apparition de l'attribut le long du segment JK, on pourrait dire qu'en J, c'est la *matière du genre* de l'attribut qui apparaît ; et c'est au point K de capture que cette matière reçoit sa forme, son *eidōs*.

Dans notre modèle géométrique de la prédication exposé

10. On observera que, dans l'analogie, le *logos* peut mettre en rapport des genres *incommunicables*, mais dotés localement de « catastrophes » algébriquement isomorphes.

11. Le lacet de prédation *revisited* est défini dans *ES*, p. 84.

plus haut, au point I le substrat S est multiplié par l'espace Q représentant la matière du genre, alors qu'en K a lieu la capture de la section $s : S \rightarrow S \times Q$ qui définit la qualité locale du substrat... La catastrophe en I pourrait être vue comme le remplacement d'une matière statique — *e* substrat de S — par une matière vibrante.

Il faut ensuite réduire l'image de cette section *s* en l'attribut pur. Du point de vue de la dynamique, il suffit de supposer que la dynamique-fibre est infiniment plus rapide qu'une éventuelle dynamique-base existant dans S. Ceci est courant en théorie des dynamiques contraintes, par exemple dans la théorie de Van der Pol¹².

La transformation de l'attribut en son substrat réalisée le long du demi-cercle (*esr*) apparaît comme plus étonnante. Elle rappellera aux connaisseurs du kantisme la notion de « schématisme » : trouver pour tout universel un représentant particulier — un processus dont Kant affirme qu'il est caché au plus profond de l'âme humaine. Ici, on observera seulement que cette transformation de l'actant « bleu » en ciel a lieu pendant la période du sommeil — qui est aussi celle du rêve. Elle est très certainement hautement indéterminée en elle-même, sa détermination étant alors abandonnée à des effets du contexte ou de mémoire (la « madeleine » de Proust). Ici se pose également le problème du substrat intrinsèque (*hupo-keimenon kath'hauto*) de certains concepts. Aristote a beaucoup insisté sur la « camardise » (*to simon*)¹³, dont le substrat intrinsèque est *le nez*, et l'*eidōs* la concavité géométrique. Rappelons à cet égard que, pour Aristote, l'*apeiron* a un substrat intrinsèque, le continu (*sunekhes*)¹⁴. Mais, pour un concept, l'existence d'un « substrat intrinsèque » est exceptionnelle. Cette opération schématisante étant à la fois

12. L'équation de Van der Pol est présentée dans *ES*, p. 64-65.

13. Sur la camardise, *to simon*, voir *Métaphysique*, E,1, 1025 b 31.

14. Sur le continu (*sunekhes*) substrat intrinsèque de l'*apeiron*, cf. la citation [24] de *ES : Physique*, III, 6, 207 a 26-28.

difficile, mystérieuse et indéterminée, elle doit être rejetée comme opération « physique ». On y parvient en décrétant que l'« émission du prédicat par la substance » est une opération en principe *irréversible*, une opération élémentaire intervenant dans la genèse de l'entité et non répétable ensuite, sauf sous l'intervention d'un « moteur extérieur ».

Cette action du *logos* est ainsi qualitativement différente de l'action réalisant la scission en *eidē* de la matière d'un genre par la *diaphora*. Car, en principe, un genre a même matière que les *eidē* qu'il contient. Ici, notre transformation remplace un substrat par son prédicat. Elle fait donc intervenir deux entités de nature ontologique différente : substance et prédicat. Pour rendre compte du caractère physique, irréversible et non logique de cette transformation, nous introduisons sur notre fronce initiale une troisième coordonnée Oz, interprétée comme allant du concret ($z = 0$) à l'abstrait $z = \Omega$ positif. (Ce pourrait être aussi une coordonnée liant le couple saillance-prégnance.) L'activité décrite en remontant cet axe est essentiellement celle de la représentation, de l'intellect, donc du *nous* d'Aristote. On construit alors dans le plan de contrôle de la fronce le lacet de prédation, la séparatrice sur Ox décrivant le conflit (substance-prédicat, ou — sous une forme plus sémiotique — saillance-prégnance). On forme alors le lacet de prédation associé analogue à (E) cercle-unité, mais en posant $dz/ds = 1/2\pi$, on en fait une spirale. Au plan $z = 0$, nous avons la matière première d'Aristote, c'est-à-dire l'*apeiron*, le continu indifférencié. La séparatrice correspondante engendre le bord (*horos*) qui permet de séparer le substrat d'une entité (*ousia*) (différencier l'intérieur de l'extérieur). Sur un premier étage $z = 1$, nous aurons les qualités sensibles (couleur, dureté, etc.); en un second étage, on pourra mettre les qualités abstraites, intelligibles, et ainsi de suite. L'action du *logos* peut être alors interprétée comme une spirale de faible rayon enlaçant l'axe Oz (*fig. 11*). Chaque tour de spirale crée une matière plus abstraite que celle d'en

dessous — ce sera l'effet d'une action élémentaire d'abstraction (N) du *noein*. (De manière plus réaliste, l'axe Oz devrait être remplacé par un graphe en arbre convergeant vers le haut, symbolisant le célèbre *arbre de Porphyre*.)

Le point le plus haut sur Oz où converge la spirale en un nombre infini de tours désigne le *moteur non mû*; la convergence de l'acte du *noein* (ici symbolisé par N) exige que l'opération *noein* y soit un indempotent : $N^{\circ}N = N$, c'est donc *noēseōs noēsis*, l'acte pur. la pensée de la pensée...

Le *logos* et le monde

A titre de métaphore visuelle, on peut imaginer notre axe Oz comme l'axe d'un escalier à double spirale, tel celui du château de Chambord : par la spirale descendante s'écoule le flux énergétique issu du moteur non mû. Par la spirale montante s'élève, au cours de la genèse d'une entité, un flux *noétique* permettant la construction et la mise en route de spirales supérieures¹⁵. Au moins pour ce qui concerne le Verbe, le langage, la scission d'un genre en ses *eidē* n'a lieu qu'une fois, lors de l'acquisition de la langue par l'enfant. En revanche, cette scission peut se réaliser un nombre arbitraire de fois sur les entités du monde sensible. Il existe (*postulat*

15. Ceci n'est pas sans évoquer la circulation des anges montant et descendant l'échelle de Jacob... Gn 28,12. On pourrait y voir aussi une allusion à la « double spirale » de l'ADN, le matériel génétique, si on pouvait attribuer un flux au sens des spirales. En tout cas, cette métaphore visualise l'une des maximes parmi les plus mystérieuses d'Aristote : $\tau\eta\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu,\ \tau\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ (premier selon la nature, dernier selon la génération), citation [25] de *ES*. C'est dans la mesure où une structure organique s'éloigne de la matière et s'approche de l'esprit qu'elle est le plus tardivement construite en embryologie.

fondamental du système aristotélicien) un isomorphisme global et « générique » entre le monde (sublunaire) et sa représentation par le logos. Chaque entité (*ousia*) est dotée de son axe Oz propre, qui constitue ce qu'on pourrait appeler son épine dorsale (onto)logique ; il est permis d'y voir le support de sa quiddité — son *to ti ên einai*. Par le haut, cette colonne centrale touche au flux originel descendant qui l'abreuve et la nourrit ; par le bas, elle se fixe dans le continu spatial par la première spirale qui définit le bord de son substrat.

Les entités abstraites, comme les notions mathématiques, ont une structure analogue, mais elles n'ont pas de racine dans la spatialité, elles « flottent librement » à l'étage de la *hulê noêtê* — à l'instar de ces végétaux sans racine qui flottent et prolifèrent librement dans l'eau et la lumière. A cet égard, on peut voir le nombre naturel (au sens de Bourbaki) comme l'épine dorsale de la mathématique, une spirale auxiliaire plongée dans le deuxième étage de la matière intelligible (suivant la diagonale $x = y$), croissant à la fois le long de l'axe actif → passif, et déterminé → indéterminé, et qui aboutit — horizontalement, si j'ose dire — à cette forme dégradée de Dieu que constitue l'infini mathématique... C'est sur ce tronc couché que vont se greffer les formes géométriques et les structures algébriques... Les homéomères de la chimie et de la biologie, qui n'ont pas de forme propre parce que dépourvus de bords propres, ne sont pas des *ousiai*, ils n'ont pas de quiddité propre, mais seulement un « logos » (difficile à définir¹⁶ !), aussi je ne me hasarderai pas à les figurer... Le logos fournit seulement une description *générique* du monde, en ce sens qu'il ne précise que ce qui arrive *le plus souvent* (*hōs epi to polu*) pour un certain type d'entité. Comme l'acte nécessite le contact entre les substrats des entités interagissantes, il dépend (au moins pour les inanimés) de l'*automaton* qui régit ces contacts, lequel n'est que partiellement soumis à

16. Les *logoi* incertains (*ouk akribéis*) des homéomères apparaissent dans *Météorologiques*, IV, 12, 390 a 12-20.

l'évolution vers les lieux naturels des éléments : il existe des mouvements forcés (*biaioi*), lesquels sont du domaine — relativement rare — de l'accident (*sumbebēkos*).

Nous en avons terminé avec notre présentation du système, et maintenant, cher lecteur, bonne lecture d'Aristote !

*
**

Post-scriptum

Alors que, pour donner à mon texte sa forme finale, je consultais quelques classiques dans ma bibliothèque, le livre d'Annick Charles-Saget, *L'Architecture du Divin*, m'est tombé sous les yeux. Attiré par le sous-titre — *Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus* —, j'ouvre le volume sur les dernières pages ; quelle n'est pas ma surprise d'y voir figurer, p. 284, des objets géométriques très semblables à ceux figurant dans ma figure finale du système aristotélicien (*fig. 11*) ! Que Proclus ait imaginé *une spirale monostrophe* pour décrire la démarche élémentaire de la procession des êtres vers (ou à partir) du Divin, c'est bien là matière à étonnement. Ayant pensé m'approprier Aristote, je n'ai fait que retrouver une figuration géométrique du néoplatonisme !... Faut-il y voir la nécessité d'un archétype — ou, sans doute plus rationnellement, l'effet d'une réminiscence inconsciente ? Plus haut, *op. cit.*, p. 267, on trouve cette citation des *Éléments de Théologie* du même Proclus : « Dans les dérivés, les privations sont d'une certaine manière des êtres — *ai stereseis onta pōs eisin* », qu'on rapprochera de mon commentaire illustrant la figure 8 : le transfert par l'acte d'une

privation de l'agent au patient peut être vu comme le transfert d'un *actant* dans la catastrophe de don.

Tout cela suggère que les Modernes présentent souvent comme originales des idées dont ils ont trouvé la source chez les Anciens sous une forme légèrement différente (vues en général selon une autre problématique). Faut-il alors évoquer le soupçon d'une malhonnêteté intellectuelle ? La question mérite au moins d'être posée... En ce qui concerne les sources de la sémiotique moderne, il m'apparaît qu'en tout cas on n'a certainement pas rendu à Aristote tout ce qui lui revenait de droit.

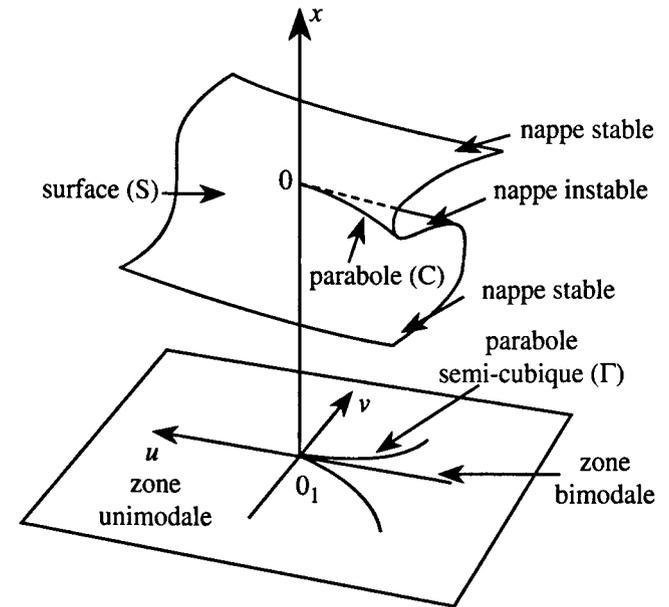


Figure 1. – La surface fronce et sa projection.

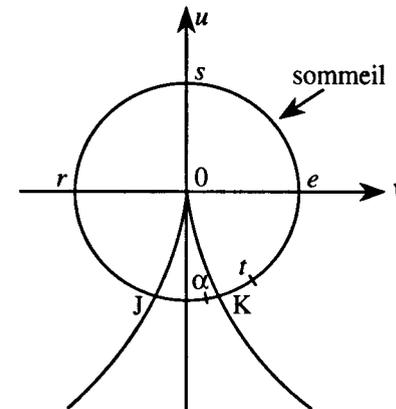


Figure 2. – Lacet de prédation.

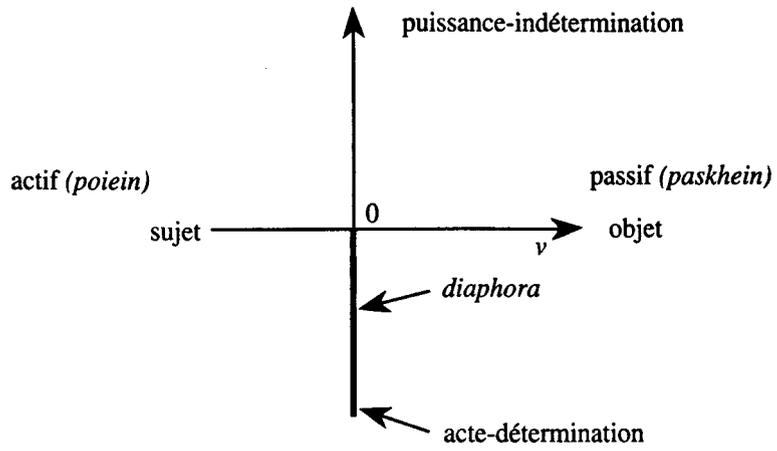


Figure 3

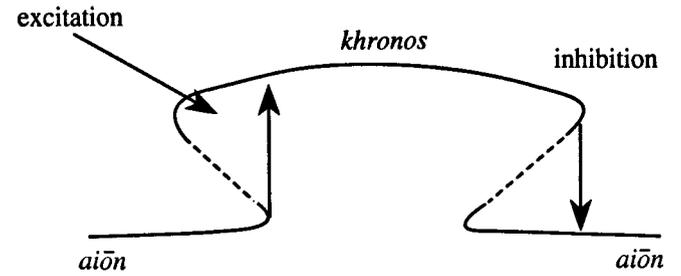


Figure 6

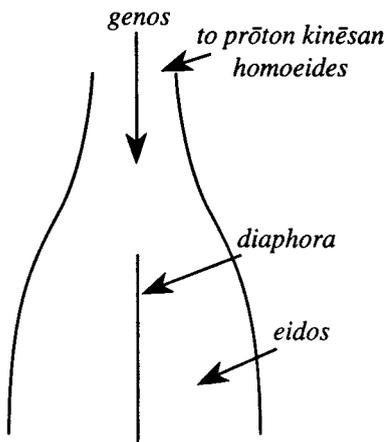


Figure 4

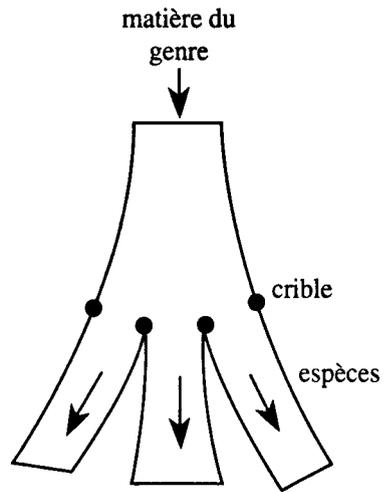


Figure 5

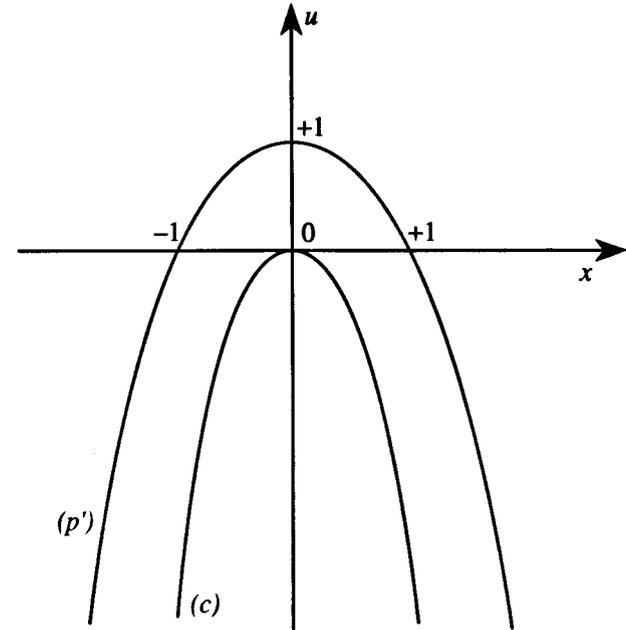


Figure 7

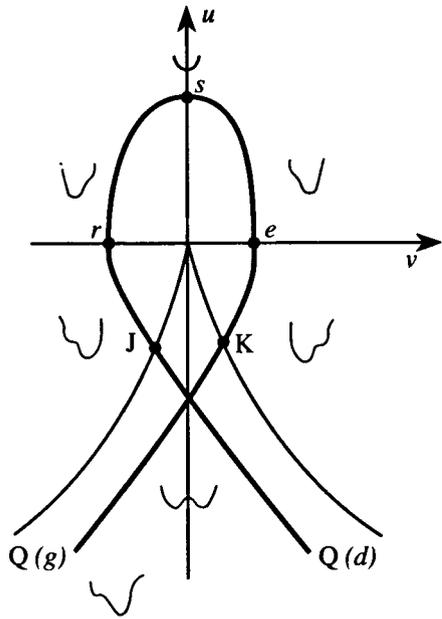


Figure 8

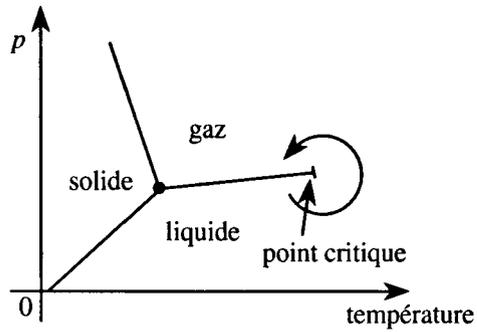


Figure 9. – Modèle de Van der Waals : passage continu de l'état liquide à l'état gazeux.

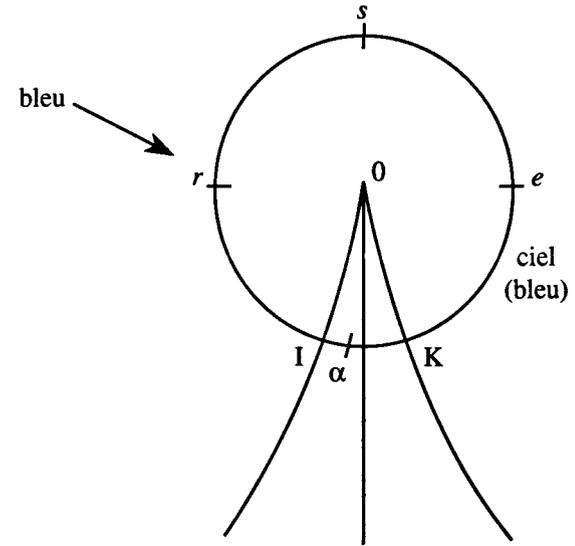


Figure 10

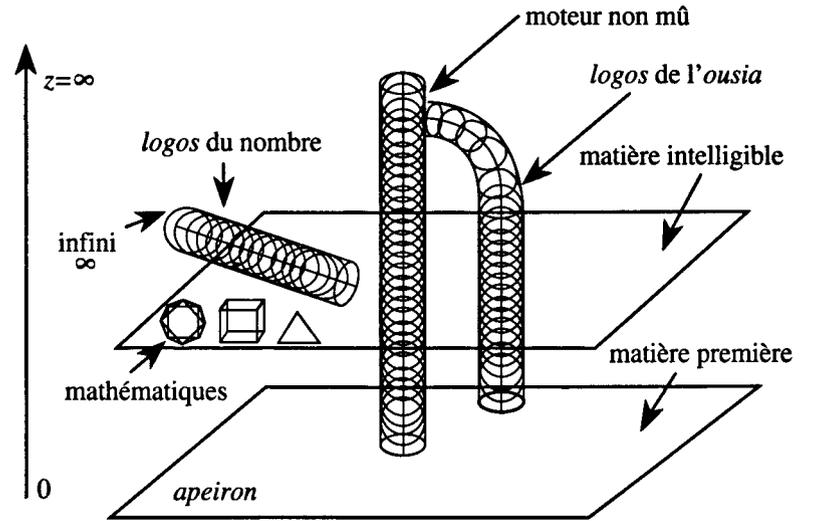


Figure 11

4

**La Grèce
de Gilles Deleuze
et celle
de Jacques Derrida**

Ontologie et logographie

La pharmacie, Platon et le simulacre

Éric Alliez

Le monde est son dehors.

M. Blanchot.

Au fond, la question sous-jacente à cet échange est celle du matérialisme...

Fragment d'une lettre
de J.-L. Houdebine à J. Derrida.

En d'autres termes, que signifie le platonisme comme répétition ?

J. Derrida.

C'est une dualité plus profonde, plus secrète, enfouie dans les corps sensibles et matériels eux-mêmes : dualité souterraine entre ce qui reçoit l'action de l'idée et ce qui se dérobe à cette action.

G. Deleuze.

Doublures

Que ceci ne soit pas exactement une communication, c'est à vrai dire aussi que l'ensemble des réquisits commandant au chiffre de sa souscription ne me paraissent pas très sûrs pour faire la part à ce jeu (*paidia*) dont Platon a dû admettre qu'il était inévitablement présent dans tout écrit philosophique.

Pour excéder la logique surveillée du vouloir-dire, la part du jeu platonicien — ou le jeu de l'autre dans l'être — sera ontologiquement écartée par l'auteur du livre *Gamma* de la *Métaphysique* dans la décision d'une détermination identitaire constitutive de l'unité du sens, et du con-sensus qui le fonde en retour. Sans être tout à fait en mesure d'évaluer la force de généralité de cette réflexion, il me semble que la fonction-auteur surgit tout armée de cette scène originaires de la *Métaphysique*, où Aristote réduit au silence la dramatisation polyphonique des répliques socratiques au nom du sens nouveau du philosophe, et d'une philosophie systématique que Platon s'était obstinément refusé à produire.

Selon l'affirmation de la *Lettre VII* :

...il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus [*peri autōn*], en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais (...) Mais, si je croyais qu'il fallait que la chose fût mise par écrit d'une façon qui convienne au grand nombre, et qu'elle pouvait être mise en formules, quelle œuvre plus belle que celle-là eussions-nous pu réaliser au cours de notre vie : confier à l'écrit ce qui représente une grande utilité pour l'humanité et amener la [vraie] nature [des choses] à la lumière, pour que tous puissent la voir (341 b-d, trad. L. Brisson).

« Là-dessus », à suivre la piste relevée par V. Descombes¹, on demandera : serait-ce parce que le désir d'unification dans un livre définitif mimant le modèle du monde tombe sous le

1. V. Descombes, *Le Platonisme*, Paris, PUF, 1971, p. 6-16.

coup de l'argument du « troisième homme » — en l'espèce d'un dédoublement infini des livres qui se divisent chacun à leur tour pour se multiplier les uns les autres — que Platon aura écrit un *Sophiste* à défaut du *Philosophe* annoncé (en 217a). D'un *Philosophe* dont l'absence se trouve peut-être ici justifiée², voire prescrite, par le *Sophiste* dont on s'essaie à dire qu'il n'est qu'en tant qu'il participe d'un simulacre d'être « qui s'immisce et s'insinue partout », et dont la définition finale « nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même : l'ironiste opérant en privé par arguments brefs. Ne fallait-il pas pousser l'ironie jusque-là ? » s'interroge Gilles Deleuze. « Et que Platon le premier indiquât cette direction du renversement du platonisme³ ? »

Dans cette direction, le platonisme apparaît comme la scène primitive d'une modernité hantée, depuis Nietzsche, par la redécouverte de l'élément génétique, « différentiel », du simulacre. C'est avec Nietzsche, on le sait, qu'en philosophie le pur devenir retrouve la force d'exprimer le jeu d'un ?-être portant toute chose à l'état de simulacre dans le rapport du non-fondé au sans-fond — « à cet élément fou qui subsiste, qui subvient, en deçà de l'ordre imposé par les Idées et reçu par les choses⁴ ».

De par l'effet de cette (onto)logique du sens, on pourra lire l'aphorisme 289 de *Par-delà le bien et le mal* comme la doublure de la lettre platonicienne :

Le solitaire ne croit pas qu'aucun philosophe — si tant est qu'un philosophe commence toujours par être un solitaire — ait jamais exprimé dans des livres ses véritables et

2. Cf. L. Brisson, *Platon. Lettres*, Paris, GF, 1987, p. 153-154 (Lettre VII, Notice).

3. G. Deleuze, « Platon et le simulacre », *Logique du sens*, appendice I, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 295 (première version parue sous le titre « Renverser le platonisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 1967). Cf. *Sophiste*, 268 b-c.

4. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 20.

ultimes opinions : n'écrit-on pas précisément des livres pour dissimuler ce qu'on cache en soi ? Il doutera même qu'un philosophe *puisse* avoir des opinions « ultimes et véritables » : il se demandera si, derrière toute caverne, ne s'ouvre pas, ne doit pas s'ouvrir une caverne plus profonde — si un monde plus vaste, plus étranger, plus riche ne s'étend pas au-dessous de la surface, si un sans-fond [*Abgrund*] ne se creuse pas sous chaque fond [*Grund*], chaque « fondement » [*Begründung*] de la pensée (...). Toute philosophie *dissimule* aussi une philosophie (...), toute parole aussi un masque (trad. C. Heim, légèrement modifiée).

Cette page fameuse, qui compte parmi les plus belles écrites par Nietzsche, j'aurais pu me dispenser de la citer à mon tour si, à deux niveaux au moins, la doublure nietzschéenne ne commandait en profondeur la lecture de l'Odysée platonicienne tentée par Gilles Deleuze et Jacques Derrida.

1. On relèvera d'abord l'analogie du procédé tendant à dévoiler le contenu latent retenu sous le contenu manifeste. On déplacera en conséquence la distinction platonicienne en deçà de la grande dualité Idée/image : entre deux sortes d'images ; ou d'écriture. Le texte de Platon est ainsi livré à une symptomatologie dont le principe consiste à contre-effectuer les déplacements du sens du point de vue du système des forces qui le produisent et le travaillent, qui le motivent. Traquer la motivation du platonisme comme Platon traque le sophiste. A l'aune de ce programme, on mesure le « caractère trop simple du renversement » — selon une formule empruntée aux *Positions* de Jacques Derrida. C'est que les forces sont d'autant dissimulées qu'elles excèdent le système du simple vouloir-dire. De là, la nécessité de doubler le *renversement* de l'opposition classique d'un *déplacement* général du système. « C'est à cette seule condition que la déconstruction se donnera les moyens d'*intervenir* dans le champ des oppositions qu'elle critique *et qui est aussi un champ de forces*

*non discursives*⁵ » (je souligne). Explicitée dans *Positions*, la stratégie générale de la déconstruction s'attachera à répéter inlassablement le texte en l'*altérant*, en y « ajoutant », jusqu'à produire la généalogie de la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition. En résulte l'*émergence irruptive* de concepts nomades, de concepts indécidables qui correspondent « à ce qui a toujours *résisté* à l'ancienne organisation des forces, qui [ont] toujours constitué le *reste*, irréductible à la force dominante qui organisait la hiérarchie⁶ ». Tel le *pharmakon*, des « unités de simulacre » remontent à la surface pour désorganiser en profondeur un champ textuel jusque-là réglé à l'équilibre, pour faire événement à soumettre le texte au devenir qui lui est coextensif « sans jamais constituer un troisième terme ». En fait, écrit Derrida d'une veine toute deleuzienne, « c'est contre la réappropriation incessante de ce travail du simulacre dans une dialectique de type hégélien [qui interne la différence à soi de l'identité recouvrée] (...) que je m'efforce de faire porter l'opération critique⁷ ».

A ce premier niveau, d'une lecture subversive du platonisme, on assiste ainsi à un véritable système de renvois (latents et manifestes) entre Deleuze et Derrida. « Platon et le simulacre » renverra au rapport déréglé de l'écriture avec le *logos* platonicien, mis en lumière dans « La pharmacie de Platon ». C'est toute l'affaire d'une subversion « contre le père » montée par un simulacre qui ne passe plus par l'Idée de

5. J. Derrida, « Signature, événement, contexte » (1971), repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 392. Voir également « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes » (1982), *Confrontations* (1988), pour l'édition française — où est avancée la notion d'*insignifiance marquante*, en tant qu'à la différence du concept de signifiant sa « généralité étend la marque au-delà du signe verbal et même du langage humain » (p. 30-31). Pour la critique nietzschéenne de « *la croyance en l'antinomie des valeurs* » (italiques de Nietzsche), voir le début de *Par-delà le bien et le mal*, 2.

6. *Ibid.*, p. 393.

7. J. Derrida, *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 56-59.

même, mais par un « modèle » de l'Autre, pour susciter un effet de ressemblance, ou de répétition, construit sur une dissemblance intériorisée⁸. Quant à la conférence sur « La différance », elle ouvre en faisceau sur la possibilité d'un « ordre qui n'appartient plus à la sensibilité », qui « résiste à l'opposition fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible⁹ » (et à son renversement trop simple), pour se placer sous la rubrique d'une « symptomatologie qui diagnostique toujours le détour ou la ruse d'une instance déguisée dans sa différance ». La différance envoie par là à une force qui ne se présente jamais que dans le mouvement des différences de forces faisant revenir « tous les autres de la *physis* (...) comme *physis* différée ou comme *physis* différante. *Physis* en différance ». Derrida en arrive à citer ce passage de *Nietzsche et la Philosophie* : « La quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force¹⁰. » Passage introduit par Deleuze de la façon suivante : « Si une force n'est pas séparable de sa quantité, elle n'est pas davantage séparable des autres forces avec lesquelles elle est en rapport. »

Ce qui, pour Deleuze, signifie que la multiplicité des forces renvoie à l'être multiple *de* la force (comme *différence* de potentiel constituant la nature intensive du champ transcendantal¹¹), auquel il faut rapporter les dualismes comme à un

8. G. Deleuze, « Platon et le simulacre », art. cité, p. 296-297. Avancer ici qu'à se laisser prescrire par *la nécessité d'un jeu*, mon intervention n'a d'autre prétention que de rendre visible le jeu de miroir qui plie ces deux pages à l'endroit des notes 2 et 3 : entre écriture du simulacre et modèle de l'autre. Entre logographie et ontologie.

9. J. Derrida, « La différance » (1968), repris dans *Marges...*, *op. cit.*, p. 5.

10. *Ibid.*, p. 18-19. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 49.

11. On sait que G. Deleuze n'a jamais caché sa dette envers le grand livre de G. Simondon, *L'Individu et sa Genèse psychobiologique*, Paris, PUF, 1964 (cf. *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 126, n. 3). M. Buydens a su en tirer tout le profit souhaitable dans le premier chapitre de *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990.

dehors irréductible à tout jeu intralinguistique des signifiants... Un « dehors informel (...) une zone de turbulence et d'ouragan, où s'agitent des points singuliers, et des rapports de force entre ces points (...). Un dehors plus lointain que tout monde extérieur et même que toute forme d'extériorité, dès lors infiniment proche¹² ». Une profondeur plus profonde que tout fond, caverne derrière toute caverne... c'est la réponse *profondément ontologique* de Deleuze à la question formulée par Derrida à la fin de « La conférence » : « Comment penser le dehors d'un texte¹³ ? »

2. On passe ici à un second niveau, de discord, qui en découvrira d'accoupler la lecture à l'écriture soit en termes d'*énoncés* replaçant le langage dans le domaine d'exercice d'une fonction énonciative impliquant de tenir les discours pour irréductibles au seul système de la langue (par parenthèse : c'est ce *plus* qui fait toute l'ironie du titre de Foucault : *Les Mots et les Choses*), en tant que « ce sont les événements qui rendent le langage possible¹⁴ » ; soit de *textualité*, où « tout devient discours » en fonction d'une « structure de renvoi généralisé » sans cesse relancée en l'absence d'un signifié transcendantal susceptible de calmer le jeu « en dernière instance », où la force — comme la matière : « un rapport de concaténation écrite », lit-on dans *Positions* (p. 91) — ne dispose que de la série de ses effets déployés dans

12. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 129 et 92.

13. J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, p. 27. Rappelons que l'ontologie deleuzienne est commandée tant par la lecture de Nietzsche que par la pensée stoïcienne avec ses deux plans d'être : « d'une part *l'être profond et réel, la force* [souligné par moi] ; d'autre part le plan des faits qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans fin d'êtres incorporels » (E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, p. 13 ; cité par G. Deleuze dans *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 14).

14. G. Deleuze, *ibid.*, p. 212. L'être est chez Deleuze un verbe infinitif (et le verbe est l'univocité du langage...).

l'écriture généralisée de la supplémentarité. Une graphologie des forces réduit progressivement au silence l'affirmation *primitive* selon laquelle « le champ des oppositions (...) est aussi un champ de forces non discursives¹⁵ ». Et, sous tous les fonds, sous toutes les fondations, un abîme que cherchent à combler les énoncés de l'ontologie en déterminant le sens de l'être comme présence signifiée, *primum signatum* entendant « subordonner le mouvement de la différance à la présence d'une valeur ou d'un *sens* qui serait antérieure à la différance¹⁶ ».

C'est ainsi que Jean-Michel Rey intitulera sa très derridienne *Lecture de Nietzsche : L'Enjeu des signes*¹⁷.

Spéculer sur « Platon », c'est alors être renvoyé à l'« effet » d'un réseau de relais dont la *première position* (voir le *thēsein* de la fin du *Sophiste*, 268c) suggère qu'elle n'est constitutive qu'à masquer l'indécision du signe (un signe non « linguistique », cf. *Cratyle*) comme moyen de production du sens. En cette autoréférence, la philosophie contemporaine se serait servie de Socrate, celui qui n'écrit pas, à la façon d'une curieuse pragmatique transcendantale à son propre usage. L'« athèse » socratique s'y déploierait comme le théâtre baroque de l'archi-texte qui s'écrit à se diffracter dans

15. J. Derrida, « Signature, événement, contexte », art. cit, p. 393.

16. J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 41. A noter, et on pouvait s'y attendre, que, dans sa *lettre-préface* au livre de M. Buydens, G. Deleuze récuse la notion de Présence (« trop pieux ») au nom d'une « conception de la vie comme puissance non organique »...

17. Nietzsche, notait Derrida, « loin de rester *simplement* (avec Hegel et comme le voudrait Heidegger) *dans* la métaphysique, aurait puissamment contribué à libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au *logos* et au concept connexe de vérité ou de signifié premier » (*De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 31-32). Puis, en un « basculement » caractéristique du style de penser derridien, appel de note : « Ce qui ne veut pas dire, par simple inversion, que le signifiant soit fondamental ou premier » (p. 32, n. 9). Nous reviendrons plus loin sur cette note.

l'économie raturée des forces toujours déjà représentées dans une autre écriture : celle qui produit la trace comme trace, en tant que la présence en est irrémédiablement dérobée.

Ce qui fait qu'après Nietzsche, après Heidegger, dans l'excès de Nietzsche sur Heidegger, l'échange de ces lettres platoniciennes circulant entre Jacques Derrida et Gilles Deleuze nous contraint à reprendre à *partir de rien* la phénoménologie de la question de l'être (re)mise en jeu par « l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu¹⁸ », entâme de l'intériorité de l'âme aménagée dans le dispositif platonicien.

L'effondrement du platonisme

Quoi donc ? m'écriai-je avec curiosité.
— *Qui donc ?* devrais-tu demander ! Ainsi parla Dionysos ; puis il se tut de la façon qui lui est particulière, c'est-à-dire en séducteur.

F. Nietzsche, *Le Voyageur et son Ombre*, projet de préface, 10.

Chaque fois, jusqu'à présent, que l'on a déclaré : « Cela est », il s'est trouvé une époque ultérieure, plus raffinée, pour découvrir que ces mots n'avaient qu'un seul sens possible : « Cela signifie. »

F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, t. I, § 99.

Depuis, que n'a-t-on glosé sur le caractère inépuisable de l'interprétation de l'œuvre qui nous est parvenue sous le nom de Platon. Pour autant qu'elle nous projette en deçà de la décision aristotélicienne de l'unité du sens censée « dépasser » l'embarras platonicien (si Parménide, alors Gorgias, donc Socrate), le platonisme se propose à nous comme le

18. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 73.

point *élémentaire* d'implication et d'application d'une *linguistique active* dans sa tâche critique de mise à jour des jugements de valeur qui dominent et articulent la logique du concept. C'est ainsi que l'on prêterait une attention toute particulière à la dimension ironique et morale de la dialectique platonicienne¹⁹ qui ne peut poser la question du *qu'est-ce que?* sans sélectionner la lignée des *qui?*. Qui a le droit de porter le nom? A qui le nom revient-il? Qui est en droit de nommer selon une prétention bien fondée? Dans les dialogues platoniciens, selon la remarque de V. Descombes, « tout se passe comme si le nom était toujours un *nom propre* » (seule la Justice est juste), comme si la rivalité entre les prétendants portait d'abord sur le nom (ceux qu'on appelle justes)²⁰. C'est ainsi que l'énoncé dialectique de la rivalité définit en *profondeur* la modalité platonicienne d'appropriation de la langue en dévoilant son inévitable *référence* : à savoir la volonté de distinguer le vrai prétendant du faux prétendant.

Reste à déterminer ce qui permet la sélection effective des forces rivales. Comment sélectionner en l'absence de la logique médiatrice d'une *ratio* « représentable » dans les choses? C'était la grande critique d'Aristote contre Platon : on ne parviendra jamais à la spécification fondée du concept, si l'on veut faire la différence en se réclamant des seules inspirations de l'Idée... Et l'argument porte. Platon devait inventer ces grands récits de la fondation dont il avait besoin pour authentifier l'irreprésentable lignée pure de l'Idée... Seul le recours au « mythe » permettra d'évaluer les prétendants en fonction des degrés de leur participation élective à l'Imparticipable qui donne inégalement à chacun quelque

19. La division du genre en espèces demeure du côté de l'aspect superficiel de la division (cf. la recherche de la définition de la pêche à la ligne) aussi longtemps que n'intervient pas la *profonde opposition* du pur et de l'impur, de l'authentique et de l'inauthentique...

20. V. Descombes, *Le Platonisme*, op. cit., p. 53-54.

chose à participer. C'est le proto-récit de la fondation qui désigne l'Idée comme fondement propre à faire la différence au moment où la dialectique découvre dans le mythe sa véritable unité. Il apparaît ici que la ressemblance à (l'image de) l'Idée est la répétition élective de l'unicité de la Référence dans l'épreuve du fondement sélectif. Conformément à cette écriture, la sélection commencera par écarter le grand rival du philosophe dans sa capacité de faire surgir un monde, de l'être, d'un effet de dire — il s'agit du poète *en tant qu'il reconduit à l'élément qui produit et nourrit le sophiste* (la sophistique est la poétique du point de vue spéculatif de son redoublement *phantastique* ou logologique).

Le fondement sélectionne les images en fonction d'une ressemblance interne fondée sur l'identité originare de l'Idée qui comprend les relations et propositions constitutives de l'essence. C'est qu'à établir le domaine de la représentation sur le modèle du Même et du Semblable, la méthode de la division rapporte l'Idée à l'image, l'original à la copie qu'elle unifie en les distinguant, en tant que phénomènes bien fondés²¹, du simulacre et du phantasme. Découvrant la distinction réelle, entre deux sortes d'images, dans le *rapport de forces* entre modèle et simulacre, on atteint enfin à la véritable motivation du platonisme « construit sur cette volonté de chasser les phantasmes ou simulacres ». Faire la différence pour faire exister l'identique, « déclarer la différence impensable en elle-même, et la renvoyer, elle et les simulacres, à l'océan sans fond²² » — « c'est cette volonté platonicienne d'exorciser le simulacre, conclut Deleuze, qui entraîne la soumission de la différence²³ ».

21. G. Deleuze écrit que « la prétention n'est pas un phénomène », cf. *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 87. On pourra se reporter au commentaire de M. Foucault dans « *Theatrum philosophicum* », *Critique*, 1970, p. 886-887.

22. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 166.

23. *Ibid.*, p. 340.

Exorcisme iconologique, donc, ressortissant à une vision morale du monde qui doit s'affirmer au moins une fois en pleine lumière, pour que puisse se déployer la logique catégorielle de la représentation qui va la recouvrir. Parce que le monde de la représentation n'est pas acquis, l'énoncé platonicien laisse entrevoir la différence de *nature* entre une copie ordonnée au modèle de l'Identité et un simulacre enté sur une disparité s'attaquant *et* à la notion de copie *et* à la notion de modèle... C'est *en soi* qu'il inclut le point de vue différentiel faisant surgir le temps d'un éclair le terrible modèle de l'Autre où gronde la puissance illimitée du devenir, « un devenir subversif des profondeurs ». « Imposer une limite à ce devenir, l'ordonner au même, le rendre semblable — et, pour la part qui resterait rebelle, la refouler le plus profond possible, l'enfermer dans une caverne au fond de l'Océan : tel est le but du platonisme dans sa volonté de faire triompher les icônes sur les simulacres²⁴. »

On le voit, *l'effondrement du platonisme* énonce / annonce la subversion du monde de la représentation à partir d'un *renversement ontologique* déterminé par la puissance positive qui fait « remonter » le simulacre à la surface. C'est dans la direction de cet élément différentiel et intensif, où le jeu du monde trouve sa genèse *et sa résistance première*, que *Différence et Répétition* cherchera les conditions, non plus de l'expérience possible, mais de l'expérience réelle. L'essentiel, c'est que seules les différences se ressemblent parce que l'imitation (de l'Idée) fait place à la répétition comme être *du* sensible ; comme jeu de la différence individuante du simulacre qui n'est autre que le différenciant de la différence assumant tout l'étant. Différence et répétition désignent le secret de l'éternel retour faisant revenir les séries divergentes en tant que divergentes, affirmant l'être multiple de la force comme « l'autre du langage sans lequel celui-ci ne serait pas

24. G. Deleuze, « Platon et le simulacre », art. cité, p. 298.

ce qu'il est²⁵ » — quand l'étant pour son compte *est* simulacre.

Impossible ici de ne pas nous arrêter à un effet de chiasme, qui nous fait nous demander : est-il cependant bien assuré qu'à multiplier les jeux de surface du simulacre « comme dans un “ flux ” de paroles » (« un discours affolé qui ne cesserait de glisser sur ce à quoi il renvoie, sans jamais s'arrêter²⁶ »), Deleuze ne finisse par perdre de vue l'opération du démiurge en train de ployer une matière *rebelle* ? Deleuze *exécutant* le renversement ontologique en vertu d'un effet de simulation purement logologique : ne serait-ce pas en définitive « en ce sens que le simulacre est le symbole même, c'est-à-dire le signe en tant qu'il intériorise les conditions de sa propre répétition²⁷ » ? Répétant que la différence est la seule origine, c'est à la différence de Derrida que va renvoyer Deleuze²⁸. A ce texte intitulé « Freud et la scène de l'écriture », où est repris le motif d'un refoulement et d'une répression de l'écriture, solidaire depuis Platon de la détermination de l'être de l'étant comme *présence*.

Différence et répétition

« C'est que un plus un font au moins trois... »

J. Derrida, *De la grammatologie*.

Considérons « La pharmacie de Platon », cet essai dont l'auteur affirme qu'il n'est rien d'autre qu'une lecture indirecte de *Finnegans Wake*²⁹, non sans avoir au préalable

25. J. Derrida, « Force et signification », *Critique*, 1963 ; repris dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 45.

26. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 10.

27. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 92.

28. *Ibid.*, p. 164.

29. Cf. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », n. 17 (première version publiée dans *Tel Quel*, 1968 ; repris dans *La Dissémination*, Paris, Éd. du

signalé que l'archéologie du platonisme qu'il propose y prend un tour si « originaire » (sous rature) qu'elle commande à une véritable structure analogique emportant la surface métaphysique dans son entier. En effet : le *pharmakon* joue un rôle analogue à celui du supplément dans la lecture de Rousseau (note 40) ; quant à la phénoménologie husserlienne, elle est systématiquement organisée, entre présentation et représentation, autour d'une opposition analogue aux deux formes de la répétition dans le *Phèdre* (note 56). C'est sur cet axe Platon - Rousseau - Husserl/Saussure que j'appréhenderai l'entreprise derridienne sous la rubrique générale d'une *réécriture de la modernité*, au double sens d'un génitif que j'emprunte aux derniers travaux de J.-F. Lyotard sur la « condition postmoderne ». De fait, « si tout est signe, renvoi codé (...) il n'y a plus d'opposition *réelle*, seulement fonctionnelle, entre un signe et une chose, plus *rien* à remplacer, seulement des signes à remplacer, du remplacement (artificiel, prothèse), des places et des sites ». Vient la question que Derrida semble s'adresser à lui-même, et que je reprendrai tout à l'heure : « Achèvement de la " tradition moderne " ou postmodernité³⁰ ? »

Ceci, ce *Signe*, laissé en suspens au moment de lire l'ordonnance platonicienne rédigée dans la pharmacie. Cela s'écrit encore dans une note, comme dans l'arrière-boutique du texte. A la note 58 :

Platon condamne sous le nom de *phantasme* ou de simulacre ce qui s'avance aujourd'hui, dans sa plus

Seuil, 1972 ; réédité dans l'édition L. Brisson du *Phèdre*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989, p. 389) ; et *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 29.

30. J. Derrida, « Épreuves d'écritures » (à l'occasion de la manifestation « Les Immatériaux », 1985), repris dans le numéro « Derrida » de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1990, II, p. 282 (à l'entrée « Signe »).

radicale exigence, comme écriture. Du moins peut-on ainsi nommer à *l'intérieur* de la philosophie et de la « mimétologie » ce qui excède les oppositions de concepts dans lesquelles Platon définit le phantasme. Au-delà de ces oppositions, au-delà des valeurs de vérité, non-vérité, cet excédent d'écriture ne peut plus, on s'en doute, se laisser simplement qualifier par le simulacre ou le phantasme. Ni surtout par le concept classique d'écriture.

A traduire — dernier mot de l'épreuve du signe (cf. notre note 30) —, et pour risquer un pliage dans lequel serait compris l'effondrement deleuzien : l'excédent d'écriture, ou, si l'on veut, l'écriture excédant son concept classique d'image *littéraire* de la parole, supplée le simulacre dans la mise en mouvement *supplémentaire* de l'image ; l'image alors n'intériorise plus la dissimilitude de ses séries constituantes (« la disparité constituante *dans la chose* [je souligne] qu'elle destitue au rang de modèle » : c'est ainsi que Deleuze perçoit que le simulacre puisse être le symbole même³¹) qu'en extériorisant la seule trace signifiante de la différance (« la possibilité pour le signifiant de se répéter tout seul, machinalement (...) c'est-à-dire sans que la vérité nulle part ne se présente³² »). C'est ainsi qu'à la puissance ontologique du devenir, qui s'affirme comme être en assumant tout l'étant hors du monde de la représentation, succède la vertu pharma-

31. Cette dernière citation suit immédiatement la phrase de Deleuze reportée plus haut (cf. n. 27). Développée dans tous ses attendus, c'est la réponse deleuzienne au problème soulevé par nous à la fin de « L'Effondrement du platonisme ». C'est en tant que « la chose est réduite à la différence qui l'écartèle, et à toutes les différences impliquées dans celles-ci, par lesquelles elle passe (...) que le simulacre est le symbole même... » (*ibid.*, p. 92). Étant dit que les questions les plus rhétoriques ne sont pas nécessairement celles auxquelles a « par avance » répondu l'auteur...

32. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 315-316 de l'édition Garnier-Flammarion.

cologique de l'écriture comme milieu alogique des forces. Être, c'est écrire et être écrit dans le système ambigu d'une langue plus vieille que les opposés arrêtés, *signifiés* par Platon.

Le *pharmakon* est *agōn* en son indécidabilité aneidétique : il dé-limite le lieu du combat entre deux répétitions et deux écritures, entre l'inscription vivante de l'*eidōs* du Père absent répété dans l'âme (anamnèse) et l'écriture parricide aux signes étrangers à la vérité dans le processus dialectique de sa présentation (hypomnèse); une écriture qui représente l'absence, répète la répétition ouverte par le parricide déclaré contre la Présence pour permettre la tenue d'un discours sur le simulacre et l'écriture — qui répète le répétant, selon l'expression de Derrida. Dans l'inversion de la hiérarchie traditionnelle entre parole et écriture, signifié et signifiant, la déconstruction du platonisme constitue le platonisme en *système textuel*. Le texte surgit dans le « jeu de deux écritures » où « la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise », alors même qu'il ne s'agissait de distinguer qu'entre parole et écriture³³. Le texte naît, d'un même jet, philosophique *et* littéraire, au point précis où l'écriture excède l'interprétation métaphysique de la *mimesis*. « La structure est une écriture », résume J. Derrida³⁴. Entendre : un jeu d'écriture dans lequel se jouent « à l'infini des substitutions de signes³⁵ ». *Une écriture au pays de la doublure*³⁶ où « il n'y a plus d'origine simple. Car ce qui est reflété se dédouble *en soi-même* et non seulement comme

33. *Ibid.*, p. 361.

34. *Ibid.*, p. 376.

35. J. Derrida, « La structure, le signe et le jeu », repris dans *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 411.

36. Selon l'expression de J. Sallis, in « Doublures », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *op. cit.*, p. 360. La perversion de l'écriture est inversion de la hiérarchie parole/écriture (« au point qu'il semble en fin de compte que c'est la parole qui soit une image de l'écriture », p. 352).

addition à soi de son image. Le reflet, l'image [l'écriture, pure représentation, image de la parole, *É. A.*], le double dédoublent ce qu'ils redoublent. L'origine de la spéculation devient une différence³⁷ ».

Selon la lecture proposée, et c'est l'un des recoins les plus fascinants de la pharmacie, il est possible de déterminer le moment où la logographie envahit le champ de l'ontologie platonicienne. Il suffit en effet qu'il soit question du jeu de l'autre dans l'être pour que Platon introduise le paradigme de l'écriture « dans un discours qui se voudrait parlé en son essence, en sa vérité, et qui pourtant s'écrit. Et [si Platon] écrit à partir de la mort de Socrate [et du parricide du *Sophiste... É. A.*], c'est sans doute pour cette raison profonde...³⁸ ». Cette nouvelle profondeur « renvoie » au graphique de la supplémentarité et à l'idéalité de l'*eidōs* comme à cette nécessité de la répétition du même qui fait tourner le mouvement — sophistique — des signifiants autour du signifié absent. Bâtard, le platonisme détermine son autre en *arrêtant* la différence entre signifié et signifiant ; ce qui, de Platon, sera repris par Aristote : une fois déterminée dans le signifié l'identité du sens, et l'être dans le concept, il ne reste plus qu'à remiser le sophiste du côté structurellement subordonné du signifiant. Mais, du même coup, *l'unité du système de cette différence*, « n'est-ce pas aussi l'inséparabilité entre la sophistique et la philosophie ? »

Quitte à ne pas en tirer exactement les mêmes conséquences, comment ne pas tomber d'accord avec Derrida sur le caractère « intenable et absurde » d'une simple inversion (de signe) entre le signifiant et le signifié³⁹ *si le signifié ultime n'est*

37. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 55.

38. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », art. cité, p. 379. Sur le paradigme de l'écriture dans sa « littéralité » platonicienne, cf. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947.

39. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 32, n. 9. Détruire, dit-il, à la limite « toute la conceptualité ordonnée autour du concept de signe ».

autre que l'existence même du signifiant qu'on extrapole au-delà du signe : son « supplément » ou son « excédent ». Précisément.

Camera obscura.

La répétition du différent, ou que s'est-il passé ?

Rappelez-vous Bloom dans la pharmacie...

J. Derrida, *Ulysse gramophone*.

On mesure à présent la différence^e/_a qui s'est introduite par rapport à l'interprétation deleuzienne quand, à la surface du texte platonicien, l'irruption du non-être comme autre de l'identité représentée de l'être n'exprimait l'événement qui rendait le langage possible en produisant du (non-)sens⁴⁰ (moment du *Cratyle*) qu'en tant qu'il désignait l'élément différentiel comme le principe alternatif de la genèse de l'être dans son univocité (moment du *Timée*). Et c'est parce que « l'univocité signifie que c'est la même chose qui arrive et qui se dit⁴¹ » que l'hétérogénéité du Donnant, dans son insistance non déterminée, sinon par l'étincellement même du dehors, rompt avec l'illimité de la signifiante⁴² en désignant son emprise comme l'effet d'un donné qui aurait conservé dans

40. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 89 : « Le non-sens est à la fois ce qui n'a pas de sens, mais qui, comme tel, s'oppose à l'absence de sens en opérant la donation du sens. »

41. *Ibid.*, p. 211.

42. Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 144 : « C'est la même chose de dire que le signe renvoie au signe à l'infini, ou que l'ensemble infini des signes renvoie à un signifiant majeur. » « C'est pourquoi, serai-je tenté d'enchaîner, l'on peut même, à la limite, se passer de la notion de signe (...) L'illimité de la signifiante a remplacé le signe » (p. 141).

l'immanence de la langue ses origines transcendantes. *Eventum tantum* « qui excède l'excédent du signifiant⁴³ ».

Une dernière fois, reprenons « Platon et le simulacre », à l'endroit précis où Deleuze rencontre à son tour la grande lettre de *Finnegans Wake*, pour approcher dans la *complicatio* de l'*antilogos* joycien des conditions esthétiques du renversement du platonisme. De l'œuvre d'art comme expérimentation à la théorie de l'art comme réflexion de l'expérience réelle...

Trois temps se laissent dégager : (a) à partir du *couplage* entre séries hétérogènes dans une unité donnant un « chaos toujours excentré », (b) se produit entre les séries divergentes une sorte de *résonance interne*, comme un effet de surface assignifiant qu'il faut *assigner* à l'origine même du champ transcendantal ; (c) cette résonance induit un *mouvement forcé* qui déborde les séries et produit du sens en mettant en communication des éléments qui ne sont pas par eux-mêmes assignifiants mais « différenciants ». Principe d'émission de singularité, il comporte « forcément » un registre d'événements idéaux qui forment une *histoire*. On appellera *signal* « une structure où se répartissent des différences de potentiel ; (...) *signe* (...), ce qui fulgure entre les (...) séries communicantes⁴⁴ ». Or, dans de tels systèmes intensifs, de type signal-signé, ce ne sont pas les séries qui dépendent du signifiant et de ses effets, c'est la chaîne signifiante qui dépend du mouvement d'amplitude des séries et de la montée à la surface des signes assignifiants. Issus du processus de signalisation, ils écrasent les signifiants comme les signifiés, « traitant les mots comme des choses⁴⁵ ». Mais l'essentiel, c'est que tous les phénomènes répondent aux conditions transcendantales de ces systèmes différentiels à séries disparates et

43. *Ibid.*, p. 46.

44. G. Deleuze, « Platon et le simulacre », art. cité, p. 301.

45. Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 290.

résonantes — *et expriment le fonctionnement du simulacre* — pour autant qu'ils trouvent leur *raison d'être* dans une dissymétrie, dans une inégalité constitutive qui rapporte le différent, et le même, et le semblable, à la Différence comme à une puissance première⁴⁶ toujours déplacée par rapport à elle-même. Pour autant qu'ils échappent au monde de la représentation donc, « tous les systèmes physiques sont des signaux, toutes les qualités sont des signes⁴⁷ ».

C'est ainsi qu'une lettre peut faire « communiquer toutes les séries du monde en un chaos-cosmos » qui réalise le renversement du platonisme : « et, renverser le platonisme, c'est d'abord destituer les essences pour y substituer les événements comme jets de singularité⁴⁸ ».

Et l'être, comme éternel retour faisant revenir l'identité immanente du chaos avec le cosmos. Au-delà de la répétition d'*effondrement*, une *répétition ontologique*.

Au terme de cette course, le langage, le langage du monde revient à la surface. Il ne se « dérobe » plus dans le graphique d'une illusion transcendantale généralisée ; il ne « renvoie » plus, comme à son double (*sous rature*), à la subsomption nihiliste de l'être dans la méthode. (Le néokantisme est la vérité *historique* de la « postmodernité »⁴⁹.)

La force, le dehors comme milieu des forces ; la force

46. Cf. « Platon et le simulacre », art. cité, p. 303 : « Dans le renversement du platonisme, c'est la ressemblance qui se dit de la différence interiorisée, et l'identité, du Différent comme puissance première. Le même et le semblable n'ont plus pour essence que d'être *simulés*, c'est-à-dire d'exprimer le fonctionnement du simulacre. »

47. *Ibid.*, p. 301.

48. *Logique du sens, ibid.*, p. 54 et 69.

49. C'était le sens de ma communication au Centre international de Cerisy-la-Salle, à l'occasion du colloque 1790-1990 : *Le destin de la philosophie transcendantale (Autour de la Critique de la faculté de juger)* ; cf. É. Alliez, « Ontologie et méthodologie. Note (post) "critique" autour de l'idée de "post(moderne)" », à paraître.

comme « expérience pure du dehors⁵⁰ » se donne pour ce qu'elle est — plus forte que le texte.

Mais le texte, à son tour, ne monte pas à la surface sans changer de nature :

*Et maintenant il faudrait distinguer, entre deux répétitions... La nuit passe. Au matin, on entend des coups à la porte. Ils semblent venir du dehors, cette fois, les coups. Deux coups... quatre...
... cet autre théâtre, ces coups du dehors...⁵¹.*

50. C'est ainsi que M. Foucault définit la force nietzschéenne dans « La pensée du dehors », *Critique*, 1966 (rééd. Fata Morgana, 1986, p. 27). Voir également l'occurrence nietzschéenne de l'expérience comme étincellement du dehors, quand Nietzsche « découvre que toute la métaphysique de l'Occident est liée non seulement à la grammaire (ce qu'on devinait en gros depuis Schlegel), mais à ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole » (p. 18). C'est la lecture de Nietzsche qui détermine la violence de l'affrontement Foucault/Derrida. Cf. M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », appendice II à la réédition de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, en particulier p. 602 — pour la réponse à l'« objection » formulée par Derrida dans sa conférence « *Cogito* et histoire de la folie » (reprise dans *L'Écriture et la Différence*) ; J. Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (*ibid.*, en particulier p. 410-411).

51. J. Derrida, « La pharmacie de Platon », *in fine*.

Trios *
Deleuze, Derrida, Foucault,
historiens du platonisme

Francis Wolff

Avant de voir en quoi Derrida et Deleuze s'opposent dans leur rapport aux Grecs, ou comment ils se distinguent, il convient de s'interroger sur le genre commun auquel ces rapports appartiennent l'un et l'autre. J'y inclurai même un troisième philosophe français contemporain, qui a lui aussi sa lecture des Grecs, Foucault. Chercher ce genre commun peut se faire sans que ce soit au détriment de la recherche de leur irréductible différence, que l'on peut peut-être pour l'instant différer. Je m'appuierai essentiellement sur les textes des uns et des autres dans lesquels la Grèce est la plus présente, c'est-à-dire sur le Deleuze de *Différence et Répétition* et secondairement de *Logique du sens*, sur le Derrida de la « Pharmacie » et de « *Chôra* » et sur le Foucault de *L'Usage des plaisirs*¹.

* Le texte suivant doit sa forme (sommaire, schématique, provocante) aux circonstances. Il était destiné à introduire une discussion avec J. Derrida sur « La Grèce de Deleuze et celle de Derrida ». Nous lui avons conservé son style originel (à l'exception de son titre) pour la publication écrite. Nous nous sommes contentés de regrouper en notes les questions plus précises que nous désirions poser à J. Derrida sur « sa » Grèce.

1. Nous citons « La pharmacie de Platon » selon l'édition désormais la plus accessible, c'est-à-dire Platon, *Phèdre*, trad. fr. de L. Brisson, suivi de « *La pharmacie de Platon* », de J. Derrida, Paris, Garnier. Flammarion, 1989; de même, nous citons la *Logique du sens* dans l'édition 10/18.

Il me semble que l'on peut déterminer ce genre par quelques traits communs.

D'abord, leur Grèce est, bien entendu, dans les trois cas, constituée de textes. (Même chez Foucault, il y a peu de place pour les institutions politiques ou sociales de la Grèce, ses productions esthétiques, son histoire, etc.). Des textes essentiellement théoriques, c'est-à-dire des textes qui visent à énoncer des vérités.

Il n'est pas étonnant que des philosophes s'intéressent à ces textes de la Grèce ancienne. Mais ces textes théoriques sont loin d'être considérés par eux, Derrida, Deleuze et Foucault, pour ce qu'ils se donnent, c'est-à-dire précisément des textes théoriques, porteurs d'énoncés assertoriques et donc à lire, à interroger, à discuter *dans leur vérité*, dans la vérité à laquelle ils prétendent; ces textes, loin d'être pris par ces philosophes comme les philosophes qui les écrivirent voulaient qu'ils fussent pris, c'est-à-dire des textes vrais ou énonçant des vérités, sont pris par eux comme des textes à interroger pour leur sens, à lire pour ce qu'ils manifestent malgré eux, pour ce qui se manifeste en eux malgré eux. C'est à ce premier titre que la lecture des Grecs de Derrida, Deleuze et Foucault est médiée par Nietzsche².

Le plus frappant, d'ailleurs, c'est que, pour ce qui concerne

« *Chôra* » est la contribution de J. Derrida à *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1987. Autres références utilisées : de Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; de Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969; Foucault, Paris, Éd. de Minuit, 1986; *Pourparlers*, Minuit, 1990.

2. De là, une première série de questions à J. Derrida. Ne peut-on lire naïvement les Grecs? Naïvement en deux sens : sans la médiation de Nietzsche; et comme s'ils pouvaient *dire vrai* au sens où eux le prétendaient. Qu'est-ce qui les empêche de dire le vrai pour nous? Qu'est-ce qui nous permet de dire le vrai sur eux?

De quel concept s'arme son soupçon — s'il n'a pas celui de Volonté de puissance, par exemple?

ce deuxième trait, Foucault et Derrida se trouvent plus près l'un de l'autre que de Deleuze, dont la lecture est la moins « herméneutique » des trois ou plutôt la moins « soupçonneuse » ; comme s'il était, des trois, celui qui lit le plus naïvement les textes philosophiques, ainsi qu'il le dit quelque part³, qui les lit « encore » comme porteurs d'énoncés acceptables, animés d'une démarche encore en un sens féconde, et pas seulement comme significatifs ou symptomatiques.

La Grèce de Derrida, Deleuze et Foucault se trouve donc dans des textes, et non hors d'eux ; dans des textes qui visent la vérité, mais dans ces textes pris comme signes, au mieux, d'une *autre* vérité et non porteurs de la vérité à laquelle ils prétendent eux-mêmes.

A ces deux premiers traits communs s'en ajoute un troisième.

Un *corpus* se trouve, par eux trois, privilégié à bien des égards : l'œuvre de Platon. Certes, Foucault cite d'autres auteurs grecs (de Xénophon à Artémidore). Certes, Derrida cite parfois des auteurs *antérieurs* à Platon (comme s'il partageait le diagnostic que Deleuze prête à Nietzsche⁴, selon lequel « après Platon, c'est nécessairement la suite d'une longue décadence »). Certes, Deleuze s'appuie parfois sur Aristote ou les stoïciens (qui « procèdent, selon lui, au premier grand renversement du platonisme, au renversement radical⁵ », les corps avec leurs états assumant tous les caractères de la substance et de la cause, ceux de l'Idée tombant du côté des effets de surface). Mais, pour les trois, Derrida, Deleuze et Foucault, la grande référence, c'est Platon ou le platonisme ; même lorsqu'il n'est pas question de

3. « Peut-être [Foucault] voulait-il dire ceci : que j'étais le plus naïf parmi les philosophes de notre génération » (*Pourparlers*, op. cit., p. 122).

4. *Logique du sens*, op. cit., p. 175.

5. *Ibid.*, p. 15.

Platon, il en est encore question, car tout se passe comme si tout texte qui ne serait pas de Platon, et même tout texte de Platon aussi bien, *en même temps qu'il parlait de lui-même, entretenait nécessairement un rapport secret au platonisme, rapport qu'il conviendrait justement de mettre au jour*. Pourquoi ? C'est ce que les traits communs suivants permettent peut-être d'éclairer.

Dans le texte platonicien pris comme signe ou symptôme, que décèlent-ils en effet tous les trois ? Les marques, les signes, les résidus d'un événement historique beaucoup plus large, infiniment plus englobant et plus important que celui par lequel Platon s'inscrit dans l'histoire de la Grèce ou même dans l'histoire de la philosophie.

Car ils acceptent tous les trois le même présupposé selon lequel la philosophie, et particulièrement la philosophie grecque, non seulement *est dans* l'histoire, non seulement *a* une histoire (au sens où il existe une discipline universitaire nommée « histoire de la philosophie » qui se consacre à l'étude des doctrines du passé), mais *est* une histoire, au sens strict ou elle peut s'inscrire dans un récit, dont le premier chapitre serait « ça commence avec Platon » et dont le dernier serait que le platonisme s'achève ou plutôt vient de s'achever aujourd'hui, hier, en se retournant. On voit poindre ainsi, chez eux trois, un deuxième et même un troisième motif nietzschéen : non seulement en effet Derrida et Deleuze interrogent chacun à leur façon le sens et la portée de ce retournement du platonisme, mais eux trois, Deleuze Derrida Foucault, postulent d'une part que le platonisme est fini (soit pour prendre acte de cette fin, soit pour contribuer à la réaliser) et postulent en même temps que c'est notre situation dans l'histoire et dans cette histoire qui nous permet d'en faire l'histoire et même nous condamne à ne rien pouvoir faire d'autre. Ayant tout perdu par l'histoire, il ne nous reste qu'elle. La tâche actuelle de la pensée (et ceci est encore plus vrai, une fois de plus, de Derrida et Foucault que de Deleuze) nous autorise, nous qui sommes contemporains de cet événe-

ment, l'achèvement du platonisme, à comprendre le sens du platonisme, à mesurer la portée et la signification de son *avènement dans le texte de Platon* au lieu de subir passivement les effets de l'événement ou d'en vouloir nier les conséquences — par exemple en continuant naïvement à poser des questions issues de la volonté de vérité platonicienne. Bref, nous sommes historiquement voués à l'histoire, comme disait Foucault, et nous pouvons ajouter : l'histoire nous voue à l'histoire du platonisme (y compris dans le texte de Platon) et même ne nous autorise en un sens qu'à cette entreprise (déconstructive, généalogique) qui en débusque le sens. Rompre avec le platonisme, c'est donc faire sur Platon l'épreuve du dépassement de la question elle-même platonicienne de la vérité telle que les philosophes la posent (« quelles vérités y a-t-il dans le texte de Platon ? ») et corrélativement telle que les historiens de la philosophie la posent (« que dit *vraiment* le texte de Platon ? ») ; c'est poser la question du sens historique du platonisme. Rompre avec le platonisme, c'est d'abord rompre sur le platonisme lui-même avec toute question elle-même encore platonicienne.

De ce point de vue, Derrida et Foucault sont, ici encore, plus proches l'un de l'autre que de Deleuze, qui a toujours avoué ses réticences face à ces histoires d'histoire, de « fin de la métaphysique ». Comme il le dit à plusieurs reprises, en une formule significative : « Je n'en ai jamais fait un drame⁶. »

De cette communauté d'intention qui consiste à prendre le texte de Platon pour objet en tant que s'y inaugure, qu'y prend naissance toute une histoire qu'on nommera provisoirement histoire de la métaphysique, se déduit une démarche

6. « Je n'ai jamais été touché par le dépassement de la métaphysique ou la mort de la philosophie, et le renoncement au Tout, à l'Un, au sujet, je n'en ai jamais fait un drame », *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 122.

Une autre question à J. Derrida serait donc la suivante : La déconstruction consiste-t-elle « à en faire un drame », en tous les sens de l'expression ?

commune à eux trois, Deleuze Derrida Foucault, mais propre surtout à Derrida et à Foucault, décidément bien souvent proches dans leur rapport aux Grecs. Cette démarche consiste à traquer dans le corpus platonicien les traces de cet événement majeur ; à resserrer progressivement la loupe généalogique sur un dialogue, sur un texte, sur une page, sur une phrase, qui trahit mieux qu'une autre, où se joue plus qu'ailleurs, qui exprime à elle seule, l'acte de naissance de cette volonté de vérité qui a nom platonisme, dont nous sommes encore tributaires, et qui est, pour l'un comme pour l'autre, le nom d'une structure constante de pensée et non d'une doctrine (Derrida définit le platonisme comme « la structure dominante de l'histoire de la métaphysique⁷ », et Deleuze confirme : « Il est exact de définir la métaphysique par le platonisme », même « s'il est insuffisant de définir le platonisme par la distinction de l'essence et de l'apparence⁸ »). On aura reconnu dans cette démarche la procédure suivie par Heidegger dans *Platons Lehre von der Wahrheit*, qui s'efforce de repérer le moment, le lieu dans le texte platonicien où, pour ainsi dire, toute l'histoire de l'Occident bascule, puisque « la pensée de Platon obéit à un changement concernant l'essence de la vérité⁹ », qui, de non-voilement, en vient à signifier l'accord de la représentation pensante et de la chose, « événement que [Platon] ne mentionne pas, à savoir que l'*idea* prend le dessus sur l'*alētheia* », mais dont son texte témoigne ; et le focus se resserre sur le texte de la caverne et de proche en proche sur 517 c 4 (*autē kuria alētheian kai noun paraskhomenē*¹⁰). Moment crucial ou « l'*alētheia* passe sous le joug de l'Idée¹¹ ».

7. « Pharmacie », *op. cit.*, p. 361.

8. *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 340.

9. « La doctrine de Platon sur la vérité », trad. fr. de A. Préau, in *Questions II*, Paris, Gallimard, p. 136.

10. L. Robin traduit : « Étant elle-même [la nature du Bien] souveraine [dans l'intelligible], dispensatrice de vérité et d'intelligence » (Gallimard).

11. Heidegger, *Questions II*, *op. cit.*, p. 152.

Même démarche, et objet semblable (mais est-ce seulement une ressemblance ?), chez Foucault et Derrida.

Voyons pour Derrida. Dans la « Pharmacie », c'est sur le *Phèdre* que va s'effectuer la recherche de la manière dont l'écriture est apparue à Platon comme « supplément de supplément, signifiant d'un signifiant, représentant d'un représentant », et après Platon « à toute la philosophie qui se constitue comme telle dans ce geste¹² ». L'opposition entre *mnēmē* et *hupomnēsis* « qui fait corps, selon Derrida, avec toutes les oppositions structurales du platonisme¹³ ». « C'est quelque chose comme la *décision* majeure de la philosophie, celle par laquelle elle s'institue, se maintient et conserve son fond advers. » Tout le reste du texte et tous les autres textes se déterminent, sont situés par cette seule *décision*¹⁴, celle de Platon repérable très précisément dans le *Phèdre*; plus particulièrement à 275 a 5 : *oukoun mnēmēs alla hupomnēseos pharmakon eures*¹⁵, décision qui coupe l'histoire en un avant et un après¹⁶.

Voyons maintenant pour Foucault. Au chapitre 5 de *L'Usage des plaisirs*, Foucault s'efforce de repérer dans le texte de Platon (plus précisément le *Banquet* et le *Phèdre*) un « passage » et même un bouleversement radical qui ébranle l'ancien système moral des *aphrodisia*¹⁷. Avec l'exigence philosophique du primat de la vérité, Platon redéfinit toute l'érotique antérieure et plus généralement toute la morale de l'« esthétique de l'existence » : pour ce faire, il introduit la question nouvelle, celle de l'essence de l'amour (repérable en

Banquet, 201d : *tis estin ho Eros kai poiios ti*¹⁸), et rompt avec la dissymétrie des partenaires de la relation érotique pour introduire l'idée de convergence de l'amour, geste repérable en *Phèdre* 256a, dans la phrase : « L'amoureux jette les bras autour de son amant et lui donne des baisers », à propos de laquelle Foucault note : « Ce moment est important : à la différence de ce qui se passe [c'est-à-dire se passait] dans l'art de courtiser, la dialectique d'amour appelle ici chez les deux amants deux mouvements exactement semblables ; l'amour est le même puisqu'il est pour l'un et pour l'autre le mouvement même qui les porte vers le vrai¹⁹. » Or, ce dont il s'agit là dans ces textes de Platon, ce n'est de rien moins que de la naissance de *notre* morale, c'est-à-dire de notre rapport à la vérité, car Platon « ouvre [là] des questions dont l'importance sera très grande, par la suite, pour la transformation de cette éthique en une morale de la renonciation et pour la constitution d'une herméneutique du désir²⁰ ». Bref, le texte de Platon manifeste là encore un événement historique considérable et en même temps le produit : l'avènement dans la morale de la question *de la vérité comme rectitude du discours*.

Il y a trop d'analogies entre les trois démarches, de Heidegger, de Derrida et de Foucault, pour qu'on ne soit pas tenté de se demander s'ils ne parlent pas tous les trois de la même chose²¹.

18. Il faut expliquer « au sujet d'Amour qui il est et quelle est sa nature » (traduction L. Robin).

19. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 263-264.

20. *Ibid.*, p. 252.

21. Autre série (massive) de questions que je pose donc à J. Derrida : qu'en est-il de la médiation heideggérienne aux textes grecs ? Qu'est-ce qui la distingue de la médiation nietzschéenne pour ce qui concerne la question de la vérité (la leur) et par conséquent du soupçon (le nôtre, le sien) ? L'Événement que repère Heidegger dans le texte de Platon est-il le même que celui qui est le moteur (et la fin) de son travail déconstructif sur le texte de Platon ?

12. « Pharmacie », op. cit., p. 313.

13. *Ibid.*, p. 315.

14. Mot repris *ibid.*, p. 320, 322, 334.

15. « Ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède » (traduction L. Brisson).

16. Voir « Pharmacie », op. cit., p. 319-320.

17. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 267.

Je passe au trait suivant qui est commun à la fois à Foucault, Deleuze et Derrida.

Il s'agit de *l'instabilité dans laquelle se trouve le texte de Platon lui-même par rapport au platonisme qui s'inaugure en lui*. Puisque Platon ouvre en effet des questions, des oppositions conceptuelles historiquement décisives, il rompt en même temps qu'il inaugure, et cela ne va pas sans oscillations, ambiguïtés, conflits — entre le platonisme lui-même et son autre — dont le texte porte la trace.

Ainsi en va-t-il chez Derrida. De la même façon que Heidegger²² ne cesse de dire que Platon est contraint pour ainsi dire de maintenir encore l'ancienne vérité, la vérité comme caractère de l'étant, dans la « Pharmacie », Derrida ne cesse de noter que le geste par lequel, dans Platon, la philosophie et la dialectique se déterminent en déterminant leur autre souffre en permanence de l'ambiguïté même du mot qui lui sert de pont, le *pharmakon* (poison-remède, extériorité/intériorité), et peut-être aussi de *khōra*²³ elle-même (lieu/matière, contenant/contenu), « extériorité de l'écriture et pouvoir de pénétration maléfique²⁴ ». D'où les contradictions ou plutôt les hésitations, les dénégations dans le texte de Platon. (C'est la référence au chaudron freudien, celui qui était neuf quand je te l'ai rendu, qui d'ailleurs était déjà troué quand tu me l'as prêté, et que d'ailleurs tu ne m'as jamais prêté.) « L'essence du *pharmakon*, c'est qu'il n'a pas d'essence stable²⁵ » ; « si le *pharmakon* est ambivalent, c'est bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/

22. « La doctrine de Platon sur la vérité », art. cité, p. 154.

23. Nous translitérons comme J. Derrida dans son titre le mot grec *χώρα* (*khōra*).

24. « Pharmacie », p. 314.

25. *Ibid.*, p. 333-334.

corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture)²⁶ ».

De même chez Foucault. Platon est dans une position instable, puisqu'il rompt par la philosophie (et par l'ascèse de la vérité qu'elle suppose) avec le système moral antérieur (la morale des *aphrodisia* fondée sur une diététique, une économique et une érotique²⁷), mais en même temps parachève par là ce système et l'austérité qui lui est propre. La question de la vérité est donc finalement, selon Foucault, posée par Platon dans une position instable, comme l'ultime pierre d'un édifice qu'elle fait en même temps s'écrouler. C'est bien ce que remarque Deleuze à propos du Platon de Foucault, qui « en reste au corps et au plaisir d'après le premier pli », celui de la substance éthique, « mais s'élève au désir d'après le troisième en repliant la vérité sur l'amant, en dégageant un nouveau processus de subjectivation qui mène à un sujet désirant²⁸ ». Tout se passe donc, là encore, comme si l'antagonisme du platonisme et de son autre se jouait d'abord dans le texte de Platon lui-même.

Mais c'est ce que ne cesse de dire Deleuze lui-même qui voit dans Platon le premier retournement du platonisme. Dans *Logique du sens* comme dans *Différence et Répétition*, il note en effet à propos du *simulacre* qu'« il n'est pas une fausse copie, mais met en question les notions mêmes de copie et de modèle », c'est-à-dire les concepts mêmes constituant le platonisme, si bien que « Platon le premier indique cette direction du renversement du platonisme²⁹ ». Si donc le platonisme consiste à « assurer le triomphe des copies sur les simulacres³⁰ », avec Platon cependant « l'issue est encore

26. *Ibid.*, p. 335.

27. Voir les chapitres 2, 3 et 4 de *L'Usage des plaisirs* consacrés à cette morale, par opposition au chapitre 5 consacré au frayage platonicien.

28. *Foucault, op. cit.*, p. 112.

29. *Logique du sens, op. cit.*, p. 350.

30. *Ibid.*, p. 351.

douteuse³¹ » ; les preuves en sont diverses : du côté de l'Un, de l'identité, du côté de la métaphysique de la représentation, il y a le modèle de la reconnaissance, présent en effet chez Platon ; il y a aussi cet objet de la pensée pure qui est « le contraire séparé³² » : la grandeur qui n'est rien que grande, la petitesse qui n'est rien que petite, bref la forme de l'Identité réelle ; Platon est donc bien en un sens « le premier à dresser l'image dogmatique et moralisante de la pensée³³ » qu'on associe couramment au platonisme. Mais en même temps, d'un autre côté, il y a la méthode de la division : « ce qu'il y a d'irremplaçable dans le platonisme », c'est que « la dialectique de la différence a une méthode qui lui est propre — la division³⁴ » — puisqu'il ne s'agit pas d'*identifier* dans la division mais d'*authentifier*, de « sélectionner les prétendants et de distinguer la chose et ses simulacres³⁵ » ; il y a aussi la réminiscence, certes ambiguë, elle aussi, puisqu'elle rompt en apparence avec le modèle de la reconnaissance³⁶, et qu'elle introduit (par opposition au concept cartésien d'innéité) « le temps, la durée du temps dans la pensée comme telle », et établit « une opacité propre à la pensée » ; mais en même temps « la pensée est encore supposée avoir une bonne nature, une resplendissante clarté... La réminiscence est encore un refuge pour le modèle de la reconnaissance³⁷ ».

[Notons ces curieux « encore » dans le texte de Deleuze, qui vont à rebours d'un « encore » chronologique, puisqu'ils trahissent au fond ce qui chez Platon est encore... platonicien et n'est pas encore... retournement du platonisme.]

Mais la plus nette ambiguïté dans le texte platonicien se

31. *Différence et Répétition*, op. cit., p. 83.

32. *Ibid.*, p. 185.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 83.

35. *Ibid.*, p. 84.

36. *Ibid.*, p. 184.

37. *Ibid.*, p. 185.

trouve, selon Deleuze, dans l'objet que Platon assigne à la pensée et qui se trouve, lui aussi — mais décidément est-ce un hasard? —, dans *République* VII, comme le texte de la caverne, et dans lequel Deleuze voit, me semble-t-il, ce qu'on pourrait appeler à la fois *le texte fondateur et du platonisme et de son renversement*. Il s'agit de ce texte de 523c sq. où Platon oppose les objets sensibles qui n'incitent pas à la pensée (par exemple un doigt) et ceux qui y incitent (par exemple les qualités sensibles des doigts) : comme le note Deleuze, c'est « la coexistence des contraires (...) qui constitue le signe ou le point de départ de ce qui force à penser³⁸ » ; mais en même temps « la pensée pure ne peut et ne doit penser que l'Identité » et Platon subordonne l'exercice supérieur ou transcendant des facultés qu'il découvre « aux formes d'*opposition* dans le sensible, de *similitude* dans la réminiscence (...) d'*analogie* dans le bien », bref, à trois figures du Même. C'est pourquoi on peut dire que Platon en même temps « prépare le monde de la représentation, en opère une première distribution des éléments et recouvre déjà l'exercice de la pensée d'une image dogmatique qui la présuppose et la trahit³⁹ » ; même ambiguïté dans le *Théétète* selon Deleuze, qui est en un sens la première grande théorie dogmatique « du sens commun, de la reconnaissance et de la représentation, et de l'erreur comme corrélat. Mais l'aporie de la différence en montre l'échec, dès l'origine, et la nécessité de chercher une doctrine de la pensée dans une tout autre direction⁴⁰ ». De là le fait que Platon n'est pas encore tout à fait dans le platonisme, si l'on peut dire, et que, en ce sens, Aristote sera le premier platonicien ; « les instances du Même, du Semblable, de l'Analogie, de l'Opposé ne se distribuent pas encore chez Platon comme elles le feront dans le monde déployé de la représentation (à partir d'Aristote). Platon inaugure, initie,

38. *Ibid.*, p. 184.

39. *Ibid.*, p. 186.

40. *Ibid.*, p. 194.

parce qu'il évolue dans une théorie de l'Idée qui va rendre possible le déploiement de la représentation⁴¹ ». Et dans la même page Deleuze ajoute, avec un vocabulaire à la fois foucauldien et derridien : « Un glissement s'est produit, du monde platonicien au monde de la représentation (c'est pourquoi là encore, nous pouvions représenter Platon à l'origine, à la croisée d'une décision). » Cette décision fera, comme on sait, basculer l'idée dans le concept, la division dans le syllogisme, et, finalement, le platonisme dans Aristote.

Le dernier point commun l'est avant tout à Deleuze et Derrida. Ce qui fait l'ambiguïté du platonisme pour l'un et pour l'autre, c'est qu'il est le lieu d'une décision historique dans lequel tout et son renversement sont encore et déjà possibles (ici, le « encore » équivaut à un « déjà » et le « déjà plus », à un « pas encore », si, comme l'écrit Derrida, nous sommes à bien des égards « aujourd'hui à la veille du platonisme⁴² »). C'est pourquoi, ce qui constitue l'originalité de la lecture derridienne et deleuzienne de Platon et un autre et curieux point commun entre elles, c'est que, loin de faire de Platon le penseur dualiste auquel on l'a souvent réduit (le sensible et l'intelligible, l'âme et le corps, l'essence et l'apparence, la réalité et la copie), ils en font l'un et l'autre un penseur de la *triade* — ce qui fait toute l'ambivalence historique de Platon et toute l'ambiguïté du texte platonicien.

Chez Deleuze, il s'agit de la triade « modèle/copie/simulacre », triade qui, rapportée à la méthode de division, devient « le fondement/l'objet de la prétention/le prétendant », ou encore « le père/la fille/le fiancé ». Toute l'ambiguïté du platonisme vient de ce qu'au lieu d'une opposition simple (Idée/image) « la distinction se déplace entre deux sortes d'images. Les copies sont possesseurs en second, prétendants bien fondés, garantis par la ressemblance ; les

41. *Ibid.*, p. 341.

42. « Pharmacie », p. 310.

simulacres sont, comme les prétendants, construits sur une dissimilitude, impliquant une perversion, un détournement essentiel⁴³ ». Deleuze lui-même observe, dans la note 2 de l'appendice de la *Logique du sens* consacré à Platon, que Derrida a retrouvé la même triade dans le *Phèdre* : « le père du *logos*, le *logos* lui-même, l'écriture ». Renvoyons en effet à la huitième partie de la « Pharmacie », « L'héritage du *Pharmakon* : la scène de famille », où l'écriture apparaît en effet, par opposition au *logos*, comme « le fils misérable », « le hors-la-loi, le fils perdu⁴⁴ », « orphelin ou parricide moribond⁴⁵ », frère d'un frère légitime⁴⁶.

Plus intéressant, et en tout cas moins connu, me paraît être un autre trio familial, celui du *Timée*, que Derrida s'est efforcé d'analyser dans « *Chôra* ». D'abord, *chôra* se trouve définie négativement de ne pas pouvoir trouver place dans les couples qui épuisent pourtant la totalité des êtres (sensible/intelligible, visible/invisible) et de ne pouvoir donc être envisagée par un discours qui lui aussi échappe aux oppositions parallèles *muthos/logos* et même métaphorique/propre. *Chôra* est le *tertium quid* qui ne peut être dit que selon un troisième dit⁴⁷. « A mi parcours du cycle [le cycle du savoir que parcourt la cosmogonie du *Timée*], le discours sur *chôra* ouvre, entre le sensible et l'intelligible, n'appartenant ni à l'un ni à l'autre, donc ni au cosmos comme dieu sensible ni au dieu intelligible, un espace apparemment vide (...) une ouverture béante, un abîme, un chasme⁴⁸ ? » Platon écrit, on le sait : « Il convient de comparer le réceptacle à une mère, le paradigme à un père, et la nature intermédiaire entre les deux à un enfant » (50d) ; mais Derrida commente : « Pourtant, à

43. *Logique du sens*, p. 350.

44. « Pharmacie », p. 356.

45. *Ibid.*, p. 359.

46. *Ibid.*, p. 360.

47. Sur ce déplacement métonymique des genres d'êtres aux genres de discours qui en parlent, voir « *Chôra* », p. 266-267.

48. « *Chôra* », p. 275-276.

suivre cette autre figure et bien qu'elle n'ait plus la place de la nourrice mais celle de la mère, *chôra* ne fait pas couple avec le père, autrement dit avec le modèle paradigmatique. Troisième genre (48e), elle n'appartient pas à un couple d'opposition, par exemple celui que le paradigme intelligible forme avec le devenir sensible et qui ressemble plutôt à un couple père/fils...⁴⁹ » « Dans le couple, hors du couple, cette mère étrange qui donne lieu sans engendrer, nous ne pouvons plus la considérer comme une origine. Pré-originaire, avant et hors de toute génération. » Parallèlement, il en va de même pour le discours sur *chôra* : « Le discours sur *chôra* joue pour la philosophie un rôle analogue à celui que joue *chôra* elle-même pour ce dont parle la philosophie, à savoir le cosmos formé ou informé d'après le paradigme. » Et, plus loin : « La philosophie ne peut parler philosophiquement de ce qui ressemble à sa " mère ", sa " nourrice ", son " réceptacle " ou son " porte-empreinte ". En tant que telle, elle ne parle que du père et du fils, comme si le père l'engendrait à lui tout seul⁵⁰. »

Il est évidemment tentant de voir dans ces triades, ces trois trios familiaux, que repèrent Deleuze et Derrida dans le platonisme, la manière dont ils pensent leur propre rapport à Platon, le père. Deleuze utilise en effet la triade platonicienne (modèle/copie/simulacre) à la fois pour montrer l'ambiguïté du platonisme qui ne s'épuise pas dans l'opposition du père et du fils, du modèle et de la copie (figures de l'identité) et pour montrer que la nécessité de la différence comme telle est déjà présente dans le texte de Platon au lieu du simulacre. Mais il ne cesse de rappeler que l'héritage philosophique « légitime » de Platon sera le platonisme, c'est-à-dire la métaphysique de la représentation, qui en était en quelque sorte la copie présente dès Aristote, mais cette fois à l'exclusion de tout troisième genre ; parallèlement, retourner le platonisme, c'est

49. *Ibid.*, p. 291.

50. *Ibid.*, p. 292.

« faire monter les simulacres, affirmer leurs droits entre les icônes ou les copies⁵¹ ». C'est donc son propre rapport à Platon que Deleuze découvre dans Platon ; Platon est en position du père fondateur, du modèle ; en position du fils légitime, de copie, la métaphysique de la représentation, autrement dit le platonisme, c'est-à-dire toute la philosophie à partir de Platon lui-même ; et en position de fils bâtard, de simulacre, dont il faudrait faire prévaloir les droits contre les copies, la philosophie de la différence, Deleuze lui-même, fils de Platon, comme tout le monde (comment ne pas l'être ?), mais retournant le platonisme dans un mouvement parricide déjà en puissance chez Platon lui-même.

Il en va de même chez Derrida, du moins est-ce une question que l'on peut lui poser. Est-ce que, dans sa première triade (père du *logos/logos* lui-même/écriture), ce n'est pas sa propre position qu'il pense, par rapport d'une part à Platon, le père, et d'autre part à la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique onto-logocentrique, le fils légitime de Platon, le platonisme ? Est-ce qu'en essayant de définir la place, instable, contradictoire, ambivalente, de l'écriture sur la scène de la philosophie et de l'histoire, ce n'est pas sa place à lui Derrida qu'il essayait de penser par rapport à la métaphysique, bien sûr, mais aussi *d'inscrire dans le platonisme lui-même* ?

C'est encore plus net pour la deuxième triade, et c'est bien à la définition de sa propre place qu'il me semble que Derrida se livre lorsqu'il cherche à circonscrire celle de *chôra* qui, on le sait, ne peut justement pas être circonscrite comme telle, puisqu'elle déborde, comme en étant la condition, toute tentative d'inscription et de circonscription. N'est-ce pas de sa propre écriture qu'il est question dans ce qu'il écrit de ce que Platon écrit sur *chôra*, discours sur *chôra* qui se définit de ne pas pouvoir être défini justement, ni sensible ni intelligible, ni *muthos*, ni *logos*, à l'instar des textes de Derrida, ni métaphorique ni propre comme l'est son propre usage des mots, mais

51. *Logique du sens*, p. 357.

en deçà de ces oppositions et les rendant en quelque sorte possibles ?

Et la meilleure preuve que Derrida se pense, sans le dire, ou du moins sans l'écrire, à la place de *chôra* entre le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire à la place d'un troisième genre d'êtres et de discours — entre l'intelligible, c'est-à-dire la philosophie, fille de Platon, c'est-à-dire le *logos* ou encore le platonisme lui-même, et le sensible, le *muthos* —, c'est ce qu'il dit de la philosophie elle-même dans son rapport au platonisme, et aussi dans son rapport à son retournement, puisque, comme Deleuze, Derrida pense que ce retournement est un mouvement du texte de Platon lui-même. « Devrait-on dès lors s'interdire de parler de la philosophie de Platon, de l'ontologie de Platon, voire du platonisme ? Nullement, et il n'y aurait sans doute aucune erreur de principe à le faire, seulement une inévitable *abstraction*. Cette abstraction une fois surinvestie et déployée, on l'étendra au-dessus de tous les plis du texte, de ses ruses, surdéterminations, réserves qu'elle viendra recouvrir et dissimuler. On appellera cela platonisme ou philosophie de Platon, ce qui n'est ni arbitraire ni illégitime puisqu'on se recommande d'une certaine force d'abstraction théorique à l'œuvre dans le texte hétérogène de Platon⁵². » Et plus loin : « Le platonisme n'est pas seulement un exemple de ce mouvement, le premier "dans" toute l'histoire de la philosophie. Il le commande, il commande toute cette histoire. En tant que telle, une philosophie serait dès lors toujours platonicienne⁵³. »

On voit donc finalement que la question du rapport de Derrida aux Grecs revient à celle de Derrida au platonisme et donc de Derrida à la philosophie elle-même. Mais poser cette question à J. Derrida reviendrait finalement à lui demander de se définir, ce qui est vraiment la demande la plus sottise que l'on pourrait faire à un penseur.

52. « *Chôra* », p. 287-288.

53. *Ibid.*, p. 288.

Remarques

Gilles Deleuze

Les deux textes, d'Éric Alliez et de Francis Wolff, chacun avec sa méthode et son ton, vont à l'essentiel : le platonisme interprété comme doctrine sélective, sélection des prétendants, des rivaux. Toute chose ou tout être prétendent à certaines qualités. Il s'agit de juger du bien-fondé ou de la légitimité des prétentions. L'Idée est posée par Platon comme ce qui possède une qualité en premier ; elle devra permettre, grâce à des épreuves, de déterminer ce qui possède la qualité en deuxième, en troisième, etc., suivant la nature de la participation. Le prétendant légitime, c'est celui qui possède en second, celui dont la prétention est garantie par l'Idée. Le platonisme est l'Odyssée philosophique qui se continuera dans le néoplatonisme. Or il affronte la sophistique comme son ennemi, mais aussi comme sa limite et son double : parce qu'il prétend à tout ou à n'importe quoi, le sophiste risque fort de brouiller la sélection, de la pervertir.

Wolff fait une remarque très intéressante : cette interprétation invoque des textes, mais ne s'appuie pas explicitement sur des caractères de la civilisation et de la société grecques. Il semble pourtant que ce soit facile, et c'est ce qui m'intéresse le plus actuellement. Parce qu'elles récusent toute transcendance impériale barbare, les sociétés grecques, les cités, même dans le cas des tyrannies, forment des champs d'immanence. Ce sont des sociétés d'« amis », c'est-à-dire de rivaux, dont les prétentions s'exercent dans les domaines les plus

divers : amour, athlétisme, politique, magistratures. Elles donnent donc à l'opinion une grande importance. On le voit particulièrement dans le cas d'Athènes et de sa démocratie : autochtonie, *philia* et *doxa* sont les trois traits fondamentaux. Ce sont peut-être les conditions d'une naissance et d'un développement de la philosophie, conditions qui s'effectueront d'une autre manière dans les sociétés occidentales ultérieures. La philosophie peut en esprit critiquer ces traits, les dépasser, les corriger, etc., elle reste indexée sur eux. Le philosophe se réclame d'un ordre immanent au cosmos, comme l'a montré Vernant. Il se présente comme l'ami de la sagesse (et non comme un sage à la manière orientale). Il se donne pour tâche de « rectifier » l'opinion des hommes.

Ce que Platon reproche à la démocratie athénienne, c'est que tout le monde y prétend à n'importe quoi. Il s'agit pour lui de restaurer de nouveaux critères de sélection entre rivaux. Il lui faudra ériger un nouveau type de transcendance, différent de la transcendance impériale ou mythique (bien que Platon se serve du mythe en lui donnant une fonction très spéciale), capable de s'exercer dans un champ d'immanence : tel est le sens de la théorie des Idées. Le cadeau empoisonné du platonisme, c'est d'avoir introduit la transcendance en philosophie, d'avoir donné à la transcendance un sens philosophique plausible. Cette entreprise se heurtera à beaucoup de paradoxes et d'aporées, qui concerneront précisément le statut de la *doxa* chez Platon (le *Théétète*), la nature de l'amitié et de l'amour (le *Banquet*), l'irréductibilité d'une immanence de la terre (le *Timée*). Toute réaction contre le platonisme est une restauration de l'immanence dans sa pleine extension. La question est de savoir si une telle réaction abandonne tout projet de sélection des rivaux, ou dresse au contraire, comme le croyait Nietzsche, des méthodes de sélection tout à fait différentes (éternel retour). Seules peut-être les philosophies de la pure immanence échappent au platonisme des Stoïciens, à Spinoza et Nietzsche.

« Nous autres Grecs »

Jacques Derrida

Je ne garde aucune mémoire des remarques que j'avais pu risquer, il y a de longs mois, après les belles conférences d'Éric Alliez et de Francis Wolff. Ces remarques n'étaient pas des réponses, elles ne méritaient sans doute pas d'être rappelées pour elles-mêmes, seulement pour la gratitude admirative qui les inspirait. Celle-ci n'a fait que grandir à la lecture, cette fois, des deux textes. Sans me fier à mon souvenir, donc, je tenterai néanmoins de donner aux modestes réflexions qui suivent l'allure, la brièveté, le rythme qui auraient dû être les leurs si elles avaient été improvisées à la fin d'une séance de colloque.

Pour en rester d'abord à la plus pauvre généralité, je reconnais sans détour que mon rapport « aux Grecs » ou à quelque chose comme « la Grèce », je l'ai toujours senti comme naïf ou inculte, gravement limité par l'incompétence philologique et historique. Cette inquiétude en a toujours nourri une autre, sans doute plus radicale, et qu'au fond j'ai peut-être du mal à distinguer de la première. J'en parlerai tout à l'heure, elle ne concerne rien de moins que l'identité d'un référent proprement nommé « le Grec », « les Grecs » ou « la Grèce ». Chaque fois que je me risque à parler de choses dites « grecques » (et d'autres choses aussi, bien sûr, mais particulièrement dans ce cas), je tremble en pensant aux lectures que peuvent en faire les experts légitimes — sur lesquels je mets souvent des noms, et ce sont parfois en France des noms

d'amis. Bien sûr, cette inculture inavouable mais avouée, nous savons bien qu'elle n'est, hélas, jamais pure, jamais naturelle, sauvage ou entière : elle reste encore exposée à la « culture », c'est-à-dire à des représentations conventionnelles et héritées, à des traductions courantes, à des sédimentations institutionnelles, à l'enseignement, à la circulation d'interprétations dominantes, dogmatiques et tenues pour allant de soi. (Soit dit au passage, ces dispositifs herméneutiques dominants peuvent être parfois de style critique, voire « déconstructif », et je m'en suis peut-être un peu plus méfié qu'Alliez et Wolff ne le disent : je pense évidemment à Nietzsche, Heidegger ou Freud, et précisément quant à la chose dite grecque, s'il y en a. A l'égard de ces trois-là, je me suis montré plus méfiant ou infidèle — régulièrement, systématiquement — qu'on ne croirait à écouter Alliez ou Wolff. Mais j'y reviendrai sans doute.)

Au sentiment (hélas fondé) de mon incompetence se mêle donc une inquiétude critique et sans doute intéressée quant à la compétence même, quant à la manière dont elle se forme, aux présupposés, aux découpages, aux disciplines qui l'instituent. On trouverait des signes de ce paradoxe (est-ce un paradoxe ?) dans chacun des textes que j'ai orientés vers « les Grecs ». Je ne peux ni ne veux en faire ici l'inventaire, mais si ces signes se croisent en un lieu, il faudrait dire en un non lieu, en un processus de *dislocation*, c'est « là » où n'est plus assuré l'*horizon* de la chose grecque elle-même, ce qui lui donne lieu et l'ouvre en la délimitant : ni comme lieu ou système de langue, ni comme lieu politico-géographique, ni comme figure spirituelle (« Husserl ») ou historique (« Heidegger »). Sans parler de ces lieux qu'on identifie sous le nom de corpus ou de système (« Platon » ou « Aristote », par exemple). Chacun des essais auxquels se sont référés Alliez et Wolff le montrerait¹, et d'autres aussi dont je comprends très bien qu'ils

1. Il ne s'agit pas seulement de l'autre égyptien, auquel il est fait régulièrement référence en certains lieux à mes yeux nécessaires de ces

n'aient pas pu dans ces conditions les prendre en compte². Et plus encore les essais (presque tous, cette fois) qui, sans faire des choses « grecques » leur thème principal, ne peuvent pas ne pas être aux prises, directement ou non, avec la « question grecque ». Sans doute ai-je « mes Grecs » (« A chacun selon ses Grecs », Éric Alliez rappelle en commençant le mot de Barbara Cassin). Sans doute ai-je du mal à me défaire d'une

textes, mais plus généralement d'une effraction de l'autre, du tout autre, qui force les limites de l'identification et le rapport à soi de la langue, du corpus, du système. Il s'agit alors de repérer les traces de cette intrusion (traumatisme, inclusion de l'exclu, introjection, incorporation, deuil, etc.) plutôt que de définir quelque essence ou identité à soi du « Grec », la vérité originaire d'une langue, d'un corpus ou d'un système. Cf. par exemple « La pharmacie de Platon » in *La Dissémination*, p. 146-153 et *passim*, « *Chôra* », p. 283, 288, 291-295. Sur « *Chôra* », et à ce sujet, je me permets de renvoyer aussi à « Comment ne pas parler », in *Psyché...*, Paris, Galilée, 1987, p. 562sq. Pour dire en deux mots l'enjeu de ces tentatives, ce serait la question de savoir si, en quoi, jusqu'à quel point *pharmakon* et *khôra*, par exemple, sont (1) « dans » (2) « Platon » (3) des « mots grecs » (4) désignant des « choses (significations ou réalités) grecques ».

2. Qu'on ne voie pas ici l'ombre d'un regret ou encore moins d'un reproche. Alliez et Wolff ont proposé une lecture trop attentive et généreuse des textes qu'ils ont cités pour que je songe à récriminer, à me défendre ou à objecter. Mais, par reconnaissance et parce que je prends au sérieux la discussion dont ils honorent mon travail, parce que la politesse qui consisterait à ne pas se référer à soi ou à ne pas s'expliquer pourrait servir d'alibi à quelque hauteur désinvolte, je préférerai oser quelquefois, dans les limites de cet espace, revenir sur ce que j'ai écrit, apporter des précisions ou déplacer un peu ici le lieu de l'analyse. Par exemple en rappelant certains de mes essais exclus de leur propos (peut-être précisément parce que de ces essais Platon n'était pas le centre et parce qu'Alliez et Wolff, c'est mon hypothèse, ont, eux, privilégié Platon). Ces essais concernent davantage Aristote, voire les « matérialistes grecs » (« *Ousia* et *Grammè*, note sur une note de *Sein und Zeit* », « Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique », « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972 ; « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes », in *Confrontation*, n° 19, 1988).

lecture encore trop reçue, trop naïve à cet égard (et d'une naïveté qui n'a pas la double dignité que lui confère Wolff dans sa première série de questions : lire les Grecs « sans la médiation de Nietzsche ; et comme s'ils pouvaient *dire vrai...* »). Mais le spectre de ces Grecs rôde peut-être moins dans les textes consacrés à Platon ou à Aristote que dans certaines lectures de Hegel ou de Nietzsche, de Husserl et de Heidegger, de Mallarmé, Artaud, Joyce, Levinas (surtout) ou Foucault — parfois autour de mots ou de motifs visiblement grecs (limite difficile à stabiliser), parfois au-delà, donc, de cette évidence ; et la silhouette de ce spectre, dans la naïveté même de cette expérience, erre sans doute entre des figures très mobiles, trop difficiles à identifier ici sans un retour patient et micrologique sur tous les textes concernés. Ces généralités (un peu trop programmatiques, je le concède, mais c'est pour tenir compte du temps et de l'espace qui nous sont ici donnés) étant rappelées, je vais essayer de situer schématiquement, en dissociant arbitrairement quelques points, le lieu d'une discussion possible.

I

1. La mise en *configuration* de certains travaux philosophiques français appartenant à peu près à la même « époque », voilà sans doute un projet nécessaire et plein de sens. Et que les travaux considérés partagent, entre autres choses, ce que faute de mieux j'appellerai un « rapport » à la « chose grecque », qu'à cet égard certains d'entre « nous » puissent dire « nous », « nous et les Grecs », c'est plus évident que jamais après la si convaincante démonstration qui vient d'en être faite. Je suis convaincu, en particulier, comme Alliez et Wolff, qu'il ne faut jamais renoncer à analyser et à expliquer les ressemblances, le « genre commun », les analogies et les partages. Il doit bien y avoir des raisons, je veux dire des *causes* de toute sorte (et non seulement dans l'ordre du

discours philosophique, aussi dans ce qu'on appelle — et je me sers à dessein de ces mots conventionnels — la société, l'histoire, la politique, la macro- et la micro-économie des passions et des désirs), pour rendre compte de ce fait : à tel moment, dans un pays donné, un certain nombre de philosophes qui appartiennent à peu près à la même génération, à des institutions très voisines, en gros à la même, et qui publient à peu près en même temps, disent des choses qui *se ressemblent*. Chercher en quoi consistent ces ressemblances, ce qui les explique au su ou à l'insu des « auteurs », c'est sans doute l'une des tâches des Lumières de notre temps, même si ce n'est ni la plus importante ni la plus urgente ; et même si (je dois le dire ici à une allure un peu dogmatique) les méthodes, axiomes, catégories dont nous avons hérité pour ressaisir et nommer ces « configurations » et ces « analogies » sont radicalement insuffisantes. Cette tâche me paraît aussi impérative que la loi qui nous commande *aussi* de prendre en compte les *limites de ces analogies*, celles qui nous interdisent de dire « nous », « nous autres », celles qui fracturent et anachronisent le « nous », le « nous et les Grecs ». La même loi nous commande surtout d'analyser les présupposés qui gouvernent le principe de raison ou l'étiologie dans ce domaine, et cela même qui précisément semble nous venir des « Grecs » chaque fois que nous expliquons, interprétons, assimilons, enracinons, dérivons, configurons (sur les chapeaux de roue : *logos, analogia, phusis, thesis, nomos, aitia, arkhē, riza, mimēsis*, etc. : je laisse *ousia* et *alētheia* pour tout à l'heure).

On pouvait avoir le sentiment plus ou moins confus qu'une configuration s'imposait, voire qu'un ensemble de travaux tendaient à dire « nous » et « le même » (ce qu'on pense plus souvent à l'étranger qu'en France et à une certaine distance : la vérité d'une homologie ou d'une analogie s'impose souvent mieux à travers, je veux dire en traversant, les petites différences ou les petites concurrences qui brouillent la vue). Il reste que ce « même » a souvent la figure du chiasme, il

programme ou libère d'étranges permutations, Wolff le suggère aussi ; et, sous l'unité apparente de l'époque, des dyschronies ou des anachronies abyssales peuvent lézarder sans bruit la configuration du contemporain, promettre de tout autres filiations, révéler des contrats, des affinités ou des complicités sans le moindre rapport avec le partage du temps ou de la langue. Pour le signaler d'un mot ou d'un indice massif (il y en aurait beaucoup d'autres), le fait que, à la différence de Foucault et de Deleuze, j'aie sans cesse dû thématiser une explication avec Heidegger (et depuis le début une explication *déconstructrice* — intérieure et extérieure, donc toujours sur-pliée — portant en particulier sur sa mise en perspective « epochale » de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de l'être, son interprétation de Nietzsche³, d'Aristote⁴, sa manière de situer le Grec et la langue grecque⁵, le *theos* et le *theion*⁶, le principe de raison⁷, la *mimēsis* (donc aussi la vérité⁸ et surtout, surtout, la *khōra*)⁹, voilà qui

3. Au moins depuis *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 31sq., *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1972), Paris, Flammarion, 1978, p. 67sq. Et sans doute ailleurs, très souvent.

4. *Marges...*, p. 58-59 et 70sq.

5. Cf. notamment *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, surtout p. 110sq.

6. « Comment ne pas parler », in *Psyché...*, *op. cit.*, p. 584sq. Une note quasi « autobiographique » (p. 562) répond peut-être à sa manière à la question du « à chacun ses Grecs ».

7. Cf. en particulier « Le principe de raison et l'idée de l'université », in *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1991, surtout p. 476.

8. « La double séance », in *La Dissémination, passim*, mais plus explicitement p. 234. Partout où elle se marque, c'est-à-dire à peu près partout (les références seraient ici trop nombreuses), la marge entre polysémie et dissémination peut s'interpréter, en forçant à peine les choses, comme une « objection » et à Aristote et à Heidegger. Cf. aussi « La mythologie blanche », in *Marges...* (notamment p. 295sq., p. 317).

9. « *Chōra* », p. 280, 288, 294-295. Sur tous les points que je viens d'évoquer, comme sur le rapport de la « scène philosophique française » (en particulier de Foucault et de Deleuze à Heidegger), cf. « Désistance », in *Psyché...*, *op. cit.* (notamment p. 613).

marque au moins en puissance des réserves ou des écarts difficiles à intégrer dans une configuration. Je ne dis pas inintégrables, mais il faudrait élaborer autrement le schème de ladite configuration (ni une « époque », au sens de Heidegger dont je viens de dire que je ne l'ai jamais tenu pour légitime ; ni un paradigme, ni une *epistēmē*, ni des *themata*¹⁰) ; il faudrait d'autres protocoles de lecture et d'écriture pour laisser respirer les quasi-idiomes, les différences et les différends. D'autant plus que ladite configuration se rassemble visiblement, on l'a souvent remarqué, ce qui ne signifie pas que cela soit faux, *sous le signe de la différence*, et d'une différence, comme d'un simulacre, *non dialectisable*. Alliez rappelle très opportunément (p. 214 sq.) cette résistance, je dirais presque cette allergie, mais non cette opposition, cette réponse têtue (différentielle, non dialectique) à la dialectique.

10. « *Epokhē* » (Heidegger), « *paradigme* » (Kühn), « *epistēmē* » (Foucault), « *themata* » (Holton) : pourquoi, en ce siècle, a-t-on régulièrement choisi des mots grecs pour dire ces « formations » « historiques » (là où le mot « histoire » lui-même devient problématique et où il s'agit d'une « histoire » engageant aussi la pensée, le langage) ? Pourquoi, surtout, a-t-on souvent choisi de garder à ces mots grecs leur forme originale, pour nommer des ensembles, totalités, configurations énigmatiques ou *improbables*, pour *surnommer* en vérité là où le nommable était moins assuré que jamais dans son identité, ses limites, son sens, sa vérité, son historicité même ? Comme le mot latin de Kant, le mot grec procure plus d'une légitimation. Il signifie plusieurs pouvoirs : 1) l'invention du nouveau, à savoir un concept irréductible à ceux que véhicule le langage courant ; 2) ladite invention du nouveau comme redécouverte de l'archéologique : restauration, réactivation ou libération d'une mémoire occultée, voire interdite ; 3) enfin, l'autorité attachée à l'usage de mots rares ou de langues anciennes comme langues savantes.

Or, si l'unité présumée du concept ainsi *surnommé* venait à faire défaut, et *a fortiori* la chose même à laquelle on fait ainsi référence, tous ces pouvoirs ne seraient que des simulacres. Mais n'oublions pas que des simulacres peuvent produire des événements, même s'ils ne le font pas toujours ; ils peuvent être intéressants, utiles, féconds — et donner à penser, même s'ils ne le font pas toujours. D'où, parfois, le pouvoir.

Elle n'est pas seulement commune à Deleuze et à moi, comme le note Alliez, mais aussi à Foucault, à Lyotard, à d'autres encore. Elle a été conquise, on pourrait dire arrachée, toujours sans fin, à un dialecticisme hérité. Ce qu'elle a, plutôt que renversé, déplacé, déformé, ce ne fut pas seulement la dialectique hégélienne, néo-hégélienne ou marxiste, ce fut d'abord la dialecticité de provenance platonicienne — et au fond celles-là sur fond de celle-ci. Ce que ces « pensées de la différence », comme on les a appelées, ont paradoxalement en commun, c'est donc aussi ce qui résiste, comme la différence, à l'analogie d'une certaine communauté ou contemporanéité : ce qui dans la configuration ne se configure pas, ou qui donne à la configuration la figure du masque ou du simulacre, on dirait presque du leurre. Et cette figure n'est peut-être plus simplement grecque ou non grecque. Ce que Alliez dit justement (p. 214) du simulacre et du masque appellera indéfiniment le doute, en tout cas la vigilance de quelque *skepsis* ou *epokhē* devant toute identification, analogie, continuité, filiation.

2. Éric Alliez, à qui je n'ai pas la moindre objection ou réserve à opposer, a sans doute raison de parler de « doublure nietzschéenne » et de tant d'autres différences partagées, si je puis dire, entre Deleuze et moi. Mais il sait bien que si, à propos de la différentielle de force, je cite en effet *Nietzsche et la Philosophie* dans « La différance », la modeste lecture de Nietzsche que j'ai tentée ici ou là, comme ma dette à l'égard de Nietzsche, et en particulier sur le sujet de la dette, reste très hétérogène à celle de Deleuze : dans son style, ses traductions, dans le traitement du texte et de la langue, en raison d'un passage insistant par Heidegger, et par des questions « critiques » posées à Heidegger, au « Nietzsche » de Heidegger — dans *De la grammatologie*, Alliez le dit bien (p. 218, n. 17), mais ailleurs aussi et de plus en plus —, aux « Grecs » de Heidegger, etc. D'ailleurs, parmi tous les fils conducteurs possibles pour l'analyse des différences qui

travaillent ces phénomènes de configuration, il faudrait suivre le rôle, la forme, le sens et le temps de la référence à Heidegger dans toutes lesdites « pensées de la différence ». On formaliserait peut-être mieux alors le jeu des écarts : par-delà des désaccords au fond peu intéressants à mes yeux, il me semble que les plus heureuses différences sont peut-être sans fond, plus infranchissables que celles qui séparent chacune de ces pensées de toute autre. Cela pourrait être démontré dans le détail, mais je ne peux ni ne veux imposer ici un tel labeur. Au fond, Alliez situe lui-même, comme si de rien n'était, la limite de ce qu'il appelle une « veine » commune, à savoir — et rien de moins, rien que ça ! — l'*ontologie*, cette chose on ne peut plus grecque qu'on appelle l'ontologie. Je n'ai rien contre l'ontologie, mais je n'ai jamais eu à l'égard de ce qui se présente sous ce nom que des questions, des réserves, des hypothèses très suspendues, des parenthèses interminables. Or Alliez souligne justement, sans y voir pourtant la différence si grave que j'y retiendrais pour ma part, la « réponse profondément ontologique de Deleuze à une question » que j'avais formulée naguère (p. 217). Il a bien raison de parler ailleurs de l'« ontologie deleuzienne » (p. 217, n. 13). Ce que l'on pourrait appeler, pour faire vie, cette *différence de l'ontologie* en induit tant et tant d'autres ! Et qui croira qu'elle ne dit pas quelque chose, sinon l'essentiel, du rapport de chacun à « ses Grecs » ? Il y va sans doute de la manière de déterminer l'« autre du langage » (p. 222) et le simulacre, mais aussi l'altérité infinie. Je dois ici me contenter d'une suggestion : sans doute serait-il éclairant de poursuivre l'analyse de cette configuration problématique (grâce à ce qui fut si bien entamé par Alliez et Wolff et au-delà de ce que je puis improviser au cours de ces quelques remarques) en accordant quelque privilège à l'*epekeina tēs ousias* (celui de Platon ou celui de Plotin) vers lequel je crois toujours devoir revenir, à son étrange tradition et à ce qui en lui déracine en même temps toute tradition possible, en particulier celle de l'ontologie et de la métaphysique. Quel sort, quelle interprétation lui

réserve-t-on ? Qui en parle (comme Heidegger, très tôt, ou Levinas, par exemple, et à leur suite, qu'on les « suive » ou non) ? Qui n'en parle jamais ?

Je gage que les partages les plus signifiants apparaîtraient mieux. Cette question croise aussi celle du reste, de la *restance* du reste, des rapports entre l'être, l'étant et le reste, et une certaine irréductibilité, me semble-t-il, de ce que j'ai appelé la restance du reste à toute « ontologie ». Cette hétérogénéité et la loi de la contamination entre le tout autre de cette hétérogénéité et sa régulière réappropriation (inclusion/exclusion, redialectisation *économique*, etc.), c'est sans doute ce qui m'a le plus constamment inquiété dans ma lecture, notamment celle des « Grecs » (Platon ou Aristote, par exemple), mais qui a aussi bien empêché cette lecture d'identifier, de déterminer une identité à soi, une immanence à soi du Grec comme d'ailleurs de tout corpus linguistique, discursif, systémique ou textuel. Ce n'est pas seulement le non-Grec qui m'a attiré *chez* le Grec (il s'agit en somme de savoir ce que *chez* veut dire), pas seulement l'autre du Grec (l'Égyptien, le Barbare ou quiconque est déterminé par le Grec comme *son* autre, donc exclu-inclus, posé comme opposable), mais le tout autre du Grec, de sa langue et de son *logos*, cette figure du tout autre par lui infigurable. Ce tout autre hante chacun des essais que j'ai consacrés à des choses « grecques » et y fait souvent irruption : sous des noms divers, car il n'a peut-être pas de nom propre.

3. A propos de l'« autre du langage », expression qu'on peut suivre dans des directions bien différentes, je suis particulièrement reconnaissant à Alliez de souligner que les « forces non discursives » ont été dès le début, et de façon déterminante, prises en compte ou prises au sérieux par une déconstruction du logocentrisme qu'on ne peut plus gravement méconnaître qu'en y voyant une théorie du langage, de l'écriture ou du texte au sens étroit et platement convention-

nel de ces termes. Si je rappelle cette chose un peu massive, c'est qu'elle répond un peu par anticipation à une question de Wolff sur laquelle je reviendrai ; mais aussi parce qu'elle fait signe, encore, déjà, vers la chose « grecque » qui nous occupe : rien de moins que *logos* — et son interprétation heideggérienne qui le fait toujours pencher du côté du rassemblement (*Versammlung*), de l'Un et du Même. Alliez précise en effet justement que « la stratégie générale de la déconstruction s'attachera à répéter inlassablement le texte en l'*altérant*, en y « ajoutant », jusqu'à produire la généalogie de la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition » (p. 215). Certes, mais cela ne se fait pas *seulement* en favorisant, comme le dit encore Alliez, « l'émergence irruptive de concepts nomades, de concepts indécidables ». Si ceux-ci « correspondent à ce qui a toujours résisté à l'ancienne organisation des forces, qui [ont] constitué le *reste*, irréductible à la force dominante qui organisait la hiérarchie » (p. 215), c'est que ce reste non discursif excède à la fois le simulacre (dont la possibilité garde certes la trace mais auquel il n'est pas question d'opposer simplement l'être ou la vérité), la pure et simple indécidabilité conceptuelle, le langage et le texte au sens courant. Alliez le précise bien (p. 225). Considérons, par exemple, la résistance du *pharmakon* et de son oscillation sémantique. Ce n'est pas seulement celle du simulacre ou du phantasme — dont la répétition viendrait désorganiser la dialectique (problème dont j'ai essayé de débattre, plutôt que dans « La pharmacie de Platon », dans des textes qui, comme « La double séance », « La mythologie blanche » ou « Economimesis » sont occupés par la question redoutable de la *mimēsis*). Cette résistance m'a intéressé en particulier au point où elle limite la possibilité du système ou du corpus, de l'identité à soi complète, contrôlable et formalisable d'un ensemble, qu'il soit celui d'un système, de l'œuvre de Platon (telle qu'elle serait commandée par un vouloir-dire unifiable), de la langue grecque, de la société grecque (et très concrètement il y va aussi de la place —

exclusion comprise, si on peut dire — du *pharmakos* en elle), donc de l'identité du Grec en général. C'est sur cet exemple que l'on se sent, pour des raisons essentielles, originairement dépossédé du Grec, des Grecs, de « ses Grecs ». Et cette dépossession a dû *leur* arriver aussi, dès l'origine, c'est-à-dire avant et hors de l'originarité que certains (parfois Nietzsche ou Heidegger) rêvent à leur sujet, avant même que les tard-venus que nous sommes ne puissent même chercher en vain à se les réapproprier. Si nous sommes encore ou déjà des Grecs, nous autres, nous héritons aussi de ce qui les rendait déjà autres qu'eux-mêmes, et plus ou moins qu'ils ne le croyaient eux-mêmes. « Eux-mêmes » ! Qui, « eux » ? (Wolff dit « eux », et je dirai dans un instant pourquoi j'ai du mal à l'entendre alors.)

Peut-être faut-il se soustraire résolument à l'alternative pure et simple : *ou bien* nous sommes, « nous autres », encore des Grecs, commandés, que nous le voulions ou non, par la loi de l'héritage (l'origine de la philosophie serait grecque de part en part, les concepts fondateurs parleraient grec en nous avant nous et l'histoire de *la* métaphysique ne ferait que dérouler cette origine qu'il faudrait réactiver jusqu'à sa veille même), *ou bien* nous sommes, « nous autres », *tout autres* que les Grecs, nous avons rompu avec cette origine, cette langue, cette loi, etc. Qui peut prendre cette alternative au sérieux ? En insistant régulièrement sur le fait que l'*unité* de l'histoire de *la* métaphysique n'était qu'une représentation domestique ou une réappropriation économique¹¹, donc impossible, immédiatement démentie par le fait, pragmatiquement expropriée et en situation de dénégation ; en insistant sur la déconstruction à l'œuvre dans l'« origine » et dès l'« origine » même, sur la déconstruction *de* l'origine, je tentai de suggérer que cette alternative était en fait portée par une autre

11. Pour ne pas multiplier ici les références à ce leitmotiv, je renverrai seulement à *Marges — de la philosophie* (par exemple « Tympan » et p. 274), Paris, Éd. de Minuit, 1972.

« histoire » (pour laquelle le nom d'« histoire » ne va d'ailleurs plus de soi), une « histoire » bien plus impure, avec un jeu plus instable et plus déroutant de la tradition et de la rupture, de la mémoire, du deuil et de l'incorporation : nous sommes encore des Grecs, certes, mais peut-être d'autres Grecs, nous ne sommes pas nés du seul coup d'envoi grec ; *nous* sommes certes encore d'*autres* Grecs, avec la mémoire d'événements irréductibles à la généalogie grecque, mais assez autres pour n'avoir pas seulement, aussi, altéré le Grec en nous, mais pour porter en nous aussi du tout autre *que* le Grec.

II

Au cours de sa patiente et amicale discussion, Wolff m'adresse une série de questions redoutables. Sans prétendre le moins du monde m'y mesurer ici en quelques lignes, j'indiquerai seulement la direction d'un travail ou d'un discours possibles.

Première série de questions. Il vaut peut-être mieux la citer *in extenso* (Wolff souligne) : « Ne peut-on lire naïvement les Grecs ? Naïvement en deux sens : sans la médiation de Nietzsche ; et comme s'ils pouvaient *dire vrai* au sens où *eux* le prétendaient. Qu'est-ce qui les empêche de dire le vrai pour nous ? Qu'est-ce qui nous permet de dire le vrai sur eux ? De quel concept s'arme *son* [le mien] soupçon — s'il n'a pas celui de Volonté de puissance, par exemple ? »

Cette séquence de questions me paraît tendue entre deux propositions. Sont-elles compatibles ? *D'une part*, Wolff soutient que la Grèce serait pour nous, pour moi, comme pour Foucault et Deleuze, « constituée de textes » (par opposition aux « institutions politiques ou sociales », aux « productions esthétiques » ou à l'« histoire », et plus précisément « consti-

tuée » de « textes qui visent à énoncer des vérités ». *D'autre part*, il m'est demandé s'il n'est pas possible (sous-entendu : contrairement à ce que je fais ou à ce que Wolff pense que je fais) de lire « naïvement » les Grecs « comme s'ils pouvaient dire vrai au sens où eux le prétendaient » : « Qu'est-ce qui les empêche de dire le vrai pour nous ? » (Rien en effet. Aussi n'ai-je jamais dit que les Grecs ne disaient pas le vrai. J'ai même insisté sur le contraire, tout en marquant aussi — et c'est sans doute ce que regrette Wolff — que là n'était pas ma question, ni mon souci principal. Je me demande plutôt à quelles conditions ils ne sont pas empêchés de dire vrai au sens où eux le prétendent, et ce que signifie, et comment se fait, et comment se paie cette vérité de la vérité, la leur.)

Comment concilier les deux propositions de Wolff ? Bien entendu, Wolff a bien raison de rappeler — et dire le contraire irait contre le sens commun — que, comme Foucault et Deleuze, j'ai accordé un privilège massif à ce qu'on appelle couramment des « textes », et même des textes dits philosophiques « qui visent à énoncer des vérités ». Je n'ai certes en rien voulu ni pu faire œuvre d'historien, d'anthropologue, de socio-politologue, ou, bien sûr, d'expert de la société athénienne. Mais Wolff m'accordera que je n'ai cessé de problématiser ce concept de texte, sa clôture ou sa réduction à la dimension de l'écrit et même de discours, et surtout la frontière entre le texte dit philosophique et l'autre. Cette problématique, cette dé-limitation du concept de texte ou d'écriture, mais aussi bien du « philosophique » comme tel, n'est-ce pas même ce qui occupe constamment (par exemple) « La pharmacie de Platon », « *Ousia* et *grammē* », « La Mythologie blanche » ou « *Chôra* » ? Ce que rappelait Alliez de mon insistance sur le « champ des forces non discursives » donne la réponse de principe que je pourrais développer, si l'espace le permettait, à la première question de Wolff. Bien sûr, et là encore je lui en donne acte, il ne suffit pas de marquer l'ouverture *de principe* du texte et du philosophique sur « les institutions sociales et politiques » de la Grèce ; une

fois que ces préliminaires ou ces principes essentiels sont lisibles (quand ? le sont-ils devenus ? on peut en douter), tout le travail se fait ailleurs ou reste à faire. Mais la manière dont ces préliminaires ou ces principes sont élaborés peut aussi, c'est toujours mon espoir, ne pas rester extérieure au travail dit « positif » et avoir sur lui des incidences, obliger à des restructurations du savoir et de la discipline. De plus, au-delà même de ce qui lie explicitement la problématique de l'écriture, dans « La Pharmacie de Platon » (mais aussi ailleurs) au problème du pouvoir, de la démocratie et de la démocratisation¹², ce dernier essai est de part en part, et cela se démontre à chaque page, à chaque pas, un texte politique sur la politique et les institutions grecques, comme sur le politique en général. J'oserai affirmer que c'est aussi le cas de « *Chôra* », qu'on peut lire comme un texte sur la *politeia* (cf., par exemple, p. 286, 295 et *passim*), sur les nations et sur la guerre (p. 295), sur la possibilité ou la difficulté de « parler enfin de philosophie et de politique » (p. 289), selon la demande plus ou moins ironique de Socrate dont toute la mise en scène est à la fois fictive, politique, philosophique, etc.

Pour aller droit à la lettre de la « première série de questions » de Wolff, je crois que je lis les Grecs naïvement, je l'ai déjà dit, mais sans doute en un autre sens que celui qu'il semble souhaiter. Car, d'autre part, je ne crois pas qu'on puisse les lire dans une naïveté absolue, ou, comme le dit Wolff, « en deux sens » : *d'abord* sans médiation (on ne lit rien sans médiation ; quant à la médiation de Nietzsche, je ne peux le faire ici mais je pourrais facilement démontrer, je crois, qu'elle n'est pas une médiation décisive ni surtout constante dans « ma » lecture des « Grecs ». Celle-ci se fait parfois sans lui, parfois contre lui, parfois encore dans un rapport de discussion ou d'ironie trop difficile à analyser dans

12. *De la grammatologie*, p. 59 ou 73 (sur Platon), p. 128 et *passim*, « Pharmacie » (p. 165 et *passim*).

le style de ces remarques¹³; et *ensuite* « comme s'ils pouvaient *dire vrai* au sens où *eux* le prétendaient ». « Qu'est-ce qui les empêche de dire le vrai pour nous? Qu'est-ce qui nous permet de dire le vrai sur eux? » Sans pouvoir y répondre ici, parce qu'elles sont trop difficiles, je dirai que ces questions sont celles qui assiégent toutes les lectures que j'ai tentées, en particulier des Grecs. Ces questions, qui sont celles de la vérité, n'est-ce pas, et de la vérité de la vérité, sont les plus et les moins naïves qui soient. Elles nous dépossèdent de la moindre assurance au sujet de ce que « naïf » veut dire, en un, deux ou plus de deux sens. Si je pensais que quelque chose empêche les Grecs [ou qui que ce soit] de dire le vrai pour nous, je ne m'y intéresserais pas une seconde. Quant à dire « ce qui nous permet de *dire le vrai* sur eux », je n'ai pas une seule réponse déterminée. C'est là une forme de question que j'aimerais interroger à mon tour : « vrai » (« vérité » de quel type? qu'est-ce que c'est?) « sur » (au sujet de cet objet, les Grecs, que nous ne serions pas, ou plus, et dont nous parlerions depuis un surplomb métalinguistique? autant de possibilités auxquelles il est difficile de croire une seconde) « eux » (qui « eux »? sur l'identification, voir plus haut; eux sans « nous », par opposition à nous, à « nous autres »?). Comme toutes les questions (et la question de la question) qui m'ont intéressé, dans tous ces textes, sont précisément celles de la vérité, de l'identité, etc., comme la formation de ces questions est essentiellement endettée auprès des « Grecs », le fait énigmatique que, d'une certaine manière, « ils » disent bien « le vrai pour nous », que rien ne peut les en « empêcher », et que non seulement je n'y peux rien mais que cela me fascine, m'intrigue et me pousse à m'interroger, le fait

13. Je me permets de renvoyer encore à « La mythologie blanche » (p. 313) et à *La Carte postale* (qui, je ne sais plus où, parle très ironiquement du Socrate de Nietzsche, comme d'ailleurs des Grecs et du Platon de Freud, cet autre « maître du soupçon », comme on disait naguère).

aussi, et par là même, qu'ils nous permettent aussi de « dire le vrai sur eux » ne fait qu'épaissir, trembler ou mettre en abyme (on choisira la métaphore qu'on voudra) ce qu'il en est de la vérité de la vérité ici impliquée. Questions de l'ontologie, disions-nous plus haut, de la vérité *de* la vérité maintenant, ce qui n'est peut-être pas exactement la même chose. Question *de* la question (adressée dans *De l'esprit* à Heidegger, entre Heidegger et les Grecs). C'est dans ce fragile « de », dans cet instable génitif ou cette obscure ou oblique généalogie que nous (« nous » autres) (nous) débattons. Si l'héritage de la pensée (de la vérité, de l'être) dans lequel nous sommes inscrits n'est pas seulement, ni fondamentalement, ni originellement grec, c'est sans doute en raison d'autres filiations croisées et hétérogènes, d'autres langues, d'autres identités qui ne se sont pas seulement ajoutées comme des accidents secondaires (le Juif, l'Arabe, le Chrétien, le Romain, le Germain, etc.); c'est sans doute parce que l'histoire européenne n'a pas seulement déployé une donne grecque; c'est surtout parce que le Grec déjà ne s'est jamais rassemblé ou identifié à lui-même : les discours dont nous avons l'archive à ce sujet (les énoncés du type : nous sommes des Grecs exemplaires, nous savons ce qu'est le vrai Grec ou le vrai Athénien, et voici les autres, les Barbares, les Égyptiens, etc.) ne sont qu'un témoignage supplémentaire de cette inquiétude et de cette non-identité à soi. Il faudrait engager ici un long discours sur l'hospitalité, la guerre, l'exclu de la cité — et la place de l'Étranger dans la philosophie. La « vérité » des Grecs, celle qu'ils diraient « pour nous », que nous dirions « sur eux », je me demande si on peut s'interroger à son sujet *dans* la philosophie (ontologie, logique, phénoménologie, éthique, physique et même politique), *dans* l'histoire de la philosophie ou même *dans* les sciences humaines (anthropologie, histoire, etc.) *comme telles*. Et je me demande si les démarches les plus sérieusement requises par cette « vérité », sous les dehors de telle ou telle discipline institutionnelle, de tel genre de savoir, n'ont pas nécessairement franchi, *déjà*, ces frontières.

Pour ma part, je crois être à ce point très désarmé : bien des arsenaux, des panoplies ou des stratagèmes étant usés ou hors d'usage, je ne me sens en tout cas, pour reprendre les mots de Wolff, « armé » d'aucun « soupçon », armé d'aucun « concept », surtout pas nouveau, surtout pas celui de Volonté de puissance. Pourquoi ? A moins qu'on ne traduise par « soupçon » toutes les modalités de la question, du « chercher à savoir » ou à « rendre compte », à lire de façon vigilante ou critique ou active, je ne vois pas pourquoi privilégier ici la référence au soupçon. Je ne l'ai jamais fait, et j'ai toujours trouvé confuse la manière dont, dans les années soixante, la presse rassemblait dans le même *discours du soupçon* toute pensée se référant à Marx, Nietzsche ou Freud. En dehors de l'enseignement et de travaux non publiés, je crois ne m'être jamais référé à Marx quant aux Grecs. Je l'ai fait à Freud de façon très critique, dans « La carte postale ». Et quant à Nietzsche, je suis à peu près sûr de ne l'avoir jamais cité dans aucun des travaux dont nous parlons (« La pharmacie de Platon », « *Ousia et grammē* », « *Chôra* », « Le supplément de copule », « La double séance »). On me dira justement : cela ne prouve pas, au contraire, que son inspiration n'y soit pas décisive. Et pourtant je le crois, je crois que les gestes engagés dans ces textes ne doivent rien de déterminant ou de très spécifique à Nietzsche, surtout pas au Nietzsche de la Volonté de puissance, si on peut dire¹⁴.

14. D'abord, j'ai toujours préféré parler de force, et donc de différence de force, de force différentielle, plutôt que de volonté de puissance. Pour plusieurs raisons. Schématiquement : 1) pour ne pas céder à quelque métaphysique volontariste, 2) parce que le motif de la force (au sujet duquel j'ai d'ailleurs aussi souvent exprimé quelque inquiétude) est inséparable du motif différentiel ; 3) parce que, dès lors, il est plus accueillant aux paradoxes et apories qui transforment la plus grande force en la plus désarmée des faiblesses, voire en non-violence. (Cf. par exemple, « Force et signification », « Violence et métaphysique » et « *Cogito* et Histoire de la folie », in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967. S'agissant de ces textes, je me demande si la question du « Grec » n'est pas

Contrairement à ce qu'on pourrait croire à procéder trop vite ou de façon un peu macroscopique, mes lectures de Nietzsche sont souvent très « soupçonneuses » à son endroit, pour reprendre un mot qui n'est pas le mien, ironiques, critiques ou « déconstructives »¹⁵. C'est au moins aussi vrai pour mes lectures de Heidegger. En tout cas, sans pouvoir entrer ici dans la complexité des choses, il ne s'agit jamais d'emprunter à X une arme conceptuelle qu'on tournerait contre Y, soupçonné de Z. Devant chacune des entités désignées par ces lettres et ces mots, je me sens très désarmé.

Dans les textes dont nous parlons, j'ai surtout cherché à lire des mots « grecs » (c'était déjà assez difficile, voire impossible à lire, à traduire, et cette impossibilité ne peut que laisser sans repos), c'est-à-dire des mots travaillant dans des phrases, des scènes de discours et d'écriture, dans des œuvres qui, pour cette raison même, ne pouvaient se fermer sur elles-mêmes (ni sur les Grecs, ni sur la philosophie, ni dans le livre, ni dans un système, ni surtout dans le langage) et donc avaient déjà été marquées par l'effraction de l'autre (le réel non discursif, le non-Grec, etc.). Les « mots », plus ou moins que des mots, dont nous sommes *investis* plutôt qu'« armés » sans le pouvoir et sans le savoir (mots donnés ou assignés en héritage avant toute initiative de qui les reçoit), ces mots dont je ne pouvais pas me servir tant ils sont instables et inappropriables, ce sont surtout, le plus souvent, des mots (ou peut-être des simulacres

abordée plus directement dans telle lecture de Levinas que dans les textes sur Platon et Aristote. De même pour le débat avec Foucault sur l'*hubris* ou sur le *logos* grec qui n'aurait « pas de contraire » (« *Cogito* et histoire de la folie », in *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*). Sur la force, le pouvoir et la puissance, cf. aussi *La Carte postale...*, Paris, Flammarion, 1980, p. 430, 432, 436, et *Limited Inc.* (Paris, Galilée, 1990, p. 275sq. La limite de la violence y est aussi désignée).

15. Cf. notamment *Éperons, Les styles de Nietzsche*, *op. cit.*, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.

de mots) *grecs* : *pharmakon*, *pharmakos* ou *pharmakeus*, mais aussi l'*hymen*, mais aussi le *parergon* dont nous n'avons pas parlé¹⁶. Il y a peut-être quelque chose de significatif dans le fait que l'indécidabilité ou tel discours sur l'indécidabilité ait trouvé ses exemples privilégiés dans ces mots « grecs », dans la philosophie, *sur* ses frontières, c'est-à-dire au-delà de ses confins. (Pour moi, du moins, car on n'a pas besoin d'être très savant pour être assuré que ces possibilités foisonnent dans d'autres langues. Trop à dire ici, comme sur l'indécidabilité — condition et passage obligé de la décision —, mais laissons.)

Avant de passer à la *seconde question* de Wolff, une précision. Il est bien vrai que, comme Foucault et Deleuze, j'ai « privilégié à bien des égards » le corpus platonicien, et pour les raisons que Wolff énonce très bien. Toutefois, sans revenir sur ce que j'ai rappelé tout à l'heure de la non-identité ou de la non-fermeture sur soi de ce corpus, encore moins de ce système, sans non plus prétendre aller au-delà des limites très modestes des textes que j'ai orientés vers tous ces auteurs, je crois que la référence à Aristote aura joué pour moi (dans « *Ousia et gramma* » « Le supplément de copule », « La mythologie blanche » et même « *Chôra* ») un rôle aussi indispensable (disons symptomatique, pour reprendre le mot de Wolff). Et, malgré l'extrême minceur des références que j'y fais explicitement, malgré l'incompétence que j'avais en commençant, quelques signes discrets disent combien les « matérialistes » grecs ou Plotin (que Heidegger ne cite à peu

16. Cf. surtout *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978. Il ne s'agit pas seulement des mots (et à cette liste il faudrait ajouter la longue théorie de tous ceux dont la connexion est prise en compte dans « La mythologie blanche »), mais de syntaxe et de phrases, c'est-à-dire de référence et de différence, d'un « appareil signifiant » (« Pharmacie », p. 112). Et, puisque Wolff évoque souvent le soupçon et le symptôme, il ne faut pas oublier de faire allusion au discours d'Épicure, par exemple, sur la chute, le *clinamen* et les *sumptomata* (cf. « Mes chances... », p. 22sq.).

près jamais¹⁷) comptent pour moi. Surtout, si je souscris jusqu'à un certain point à ce que souligne Wolff quant à l'histoire et au récit (p. 235), ce que je tente de montrer dans « *Chôra* », c'est une structure absolument rebelle au récit historique, non pas éternelle ou anhistorique comme une idée intelligible, mais radicalement étrangère à toutes les oppositions et à toutes les dialectiques qui rendent possibles l'histoire ou le récit, et même hétérogène à *cet* au-delà de l'être ou à *telle* interprétation de l'*epekeina tēs ousias* (celui de la *République* ou de telle hypothèse du *Parménide* sur l'Un qui ne participe d'aucune façon à l'être [*oudamōs ara to hen ousias metekhei*, 141e]), de la tradition plotinienne ou néoplatonicienne) qui donne lieu à des histoires, à des récits ou à des mythes, et ouvre une référence au Bien, à Dieu, à de l'événement. Je fais ainsi allusion à autant de *types*, qu'il faut certes distinguer rigoureusement entre eux, mais qui tous en appellent à un certain *au-delà de l'être* : certains discours sur les révélations (juive ou chrétienne), les théologies ou les mystiques apophatiques (du moins en tant qu'elles s'articulent essentiellement, comme c'est presque toujours le cas, sur l'Écriture dont elles parlent la langue), la métaphysique ou l'éthique (au-delà de l'ontologie) au sens que leur donne Levinas, la théologie que projette Heidegger (où le mot « être », dit-il, n'apparaîtrait pas) ou son discours sur l'être sous rature en forme de croix (*kreuzweise Durchstreichung*), ou encore ce que Marion appelle Dieu sans l'être¹⁸. J'ai essayé (dans « Comment ne pas parler ») d'interpréter, entre ce qui se tient ou se projette *epekeina tēs ousias* et *khôra*, une différence ou une limite fragile, parfois à peine perceptible, qui partageait un certain événement du non-événement, distinguerait d'un côté tous les types de récits que je viens de nommer de façon trop elliptique sans les assimiler entre eux, bien sûr, et d'un autre côté un lieu ou un avoir-lieu an-

17. « Mes chances... », p. 26.

18. « Comment ne pas parler », p. 584sq.

ontologique et an-anthropo-théologique. Cette limite est aussi la limite de l'auto-interprétation du discours platonicien et de tous les schémas interprétatifs qu'elle a engendrés¹⁹.

Comment Wolff peut-il concilier ce qu'il dit *en premier lieu* (p. 235), à savoir que, pour Deleuze et Foucault comme pour moi, « le platonisme est fini (soit pour prendre acte de cette fin, soit pour contribuer à la réaliser) », chose que je crois n'avoir jamais pensée ni dite, sous cette forme ou sous une autre, et ce qu'il rappelle *en second lieu* (p. 244), à savoir que, comme je l'ai écrit un jour sur un certain mode, nous sommes « aujourd'hui à la veille du platonisme » ? En parlant alors de « veille du platonisme » « aujourd'hui²⁰ », je devais bien impliquer une figure historique plus compliquée que celle qui serait tendue entre deux points : le commencement et la fin. C'est là que j'hésiterais le plus à suivre Wolff : en particulier quand il m'attribue, ainsi qu'à Foucault dont je serais ici, selon lui, plus proche que de Deleuze, le thème d'une « fin de la métaphysique ». Non seulement je n'y crois pas, mais j'ai souvent insisté sur une différence à mes yeux déterminante entre *fin* et *clôture*²¹, comme sur la non-identité à soi de quelque chose comme *la métaphysique*²². Parler, comme je l'ai fait, d'une « structure dominante » dans l'histoire de la métaphysique, c'est suggérer que cette histoire est un processus, donc un instable rapport de forces dont la conflictualité

même lui interdit de se rapporter tranquillement à son identité, etc. (l'« un différenciant de soi », l'*hen diapheron heautōi* d'Héraclite, voilà peut-être l'héritage grec auquel je suis le plus fidèlement docile et que j'essaie de « penser » dans son affinité — surprenante, je le concède, et au premier abord si improbable — avec une certaine interprétation de l'ininterprétable *khōra*) : il y va de l'événement *même* du *même*, du *soi-même*, du rapport à soi, et c'est sous ce signe que j'avais jadis tenté de parler d'une différenciation qui n'est pas la différence ontologique dans laquelle pourtant elle peut laisser sa trace²³. C'est un des points sur lesquels mon rapport à Heidegger est de toute évidence (une évidence souvent déniée, il est vrai, pour des raisons parfois claires, parfois obscures, pour ne pas dire obscurantistes) des plus compliqués, instables et peu orthodoxes, pour dire le moins, mais j'y reviens dans un instant. En tout cas, c'est assez dire (je réponds peut-être ainsi à la *seconde question* de Wolff) que, sur ce point comme sur tant d'autres, la « déconstruction n'en fait pas un drame » (si du moins j'entends bien les connotations ou la modalité de cette expression). J'ai même essayé de décrire, de façon un peu formalisée et ironique, tous les programmes de ces discours sur la fin et la mort (de la métaphysique entre autres) dans *D'un ton apocalyptique...* Maintenant, il y a peut-être plusieurs façons de faire ou de ne pas « faire un drame », et plus d'un pli à cette expression. Il faudrait poursuivre cette conversation pour mieux s'entendre à ce sujet. Si, par « faire

19. « *Chōra* », p. 268sq.

20. « Pharmacie », p. 122-123. Impossible ici de reconstituer le contexte, les prémisses ou les plis de cette assertion en forme de boutade. Qu'on me permette d'en restituer au moins l'environnement immédiat : « A bien des égards, et d'un point de vue qui ne couvre pas tout le champ, nous sommes aujourd'hui à la veille du platonisme. Qu'on peut aussi naturellement penser comme un lendemain du hégélianisme. En ce point, la *philosophia*, l'*epistēmē* ne sont pas « renversées », « refusées », « freinées », etc., au nom de quelque chose comme l'écriture... »

21. Entre de nombreux lieux, cf. *De la grammatologie*, p. 14 et *passim*, et *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.

22. Par exemple, *Marges...*, p. xxsq., p. 274 et *passim*.

23. « C'est peut-être ainsi que le jeu héraclitéen de l'*hen diapheron heautōi*, de l'un différenciant de soi, en différenciant avec soi, se perd déjà comme une trace dans la détermination du *diapherein* en différence ontologique » (« La différenciation », in *Marges...*, p. 23). Ces références à l'*hen diapheron heautōi* sont nombreuses. Une certaine différence entre la différenciation et la différence ontologique dont parle Heidegger est soulignée en de très nombreux lieux. Parmi les plus récents, cf. en particulier *Mémoires, pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, notamment à propos de la technique, de la science et de la littérature, p. 110sq., 135sq.

un drame », on entend prendre au sérieux (comme je prends ici au sérieux les questions de Wolff) ce qui se passe aujourd'hui, de façon singulière, aiguë, irremplaçable, par exemple dans la philosophie, entre la clôture et la fin, et qui ne consiste pas à dérouler continûment, à *développer* l'histoire engagée par certains Grecs sous le nom de philosophie (ou de logique, d'ontologie, de phénoménologie, d'éthique, de politique, etc.), alors oui, je crois que *cela* (non moi) « fait un drame », et n'a besoin de personne, surtout pas d'un discours *sur* la déconstruction, pour en faire plus d'un.

Enfin, je ne me sens pas capable de répondre en quelques mots, ni même de commencer à le faire, à la *dernière série de questions* concernant la « médiation heideggérienne aux textes grecs » (p. 239). C'est trop difficile. La lecture de Heidegger m'a donné et ne cessera jamais, j'en suis sûr, de donner à penser, de la façon la plus abyssale et la plus imprévisible. L'ayant souvent reconnu, je préfère risquer quelques remarques (très insuffisantes et trop préliminaires, bien sûr) sur ce qui nous occupe ici. La plupart de mes questions, réserves, perplexités, critiques devant le texte de Heidegger, à un moment ou à un autre, concernent au fond la chose grecque. Qu'il s'agisse de l'épochalisation, de la science et de la technique, de l'animalité et de la main, de la sexualité et de la vie, de la *question* comme forme originaire ou ultime dignité de la pensée, de la lecture de Nietzsche, du principe de raison, de l'interprétation de la *Chôra*, du rapport à la langue (allemand/grec), de la différence ontologique, du *logos* comme rassemblement (*Versammlung*), etc., toujours la « médiation heideggérienne », comme dit Wolff, m'a paru plus que problématique, et je l'ai marqué de façon explicite, depuis très longtemps²⁴. Je ne m'y suis jamais fié, mais il est

24. Ces thèmes se trouvent rassemblés et ces références mises en réseau dans *De l'esprit*, *op. cit.*, p. 24sq., et dans les deux autres essais consacrés à Heidegger in *Psyché*, *op. cit.*, ou dans *Heidegger et la Question*, Paris, Flammarion, 1990. Je n'ai pas grand-chose à dire au sujet du trio et du

aussi vrai que je fais tout mon possible pour ne pas l'éviter ou la méconnaître.

(...)

Je précipite un peu les choses au terme d'une non-réponse à la fois trop courte et trop longue. Une question pour faire semblant de finir, donc, et pour confier les choses aussi naïvement que possible, comme au commencement, plus naïvement encore que ne semblait le souhaiter Francis Wolff — le plus naïvement et le plus sincèrement du monde. Voici la question. Que répondre à quelqu'un qui vous dirait par exemple :

1. « Vous savez, moi, je suis (il y a quelqu'un en moi qui se sent) fasciné par les " Grecs ", amoureux, demandeur, endetté, débordé, excédé, attendant toujours plus de leur réserve, suspendu à l'énigme de leur parole. »

2. « Et pourtant, ou peut-être justement à cause de cela, je suis (il y a en moi quelqu'un qui se sent) étranger, radicalement insensible aux " Grecs ", incompréhensif, étonné, sourd devant leur parole, incompetent, incapable de les entendre ou de les traduire, comme s'ils figuraient pour moi le tout autre. »

3. « Et simultanément, ou peut-être justement à cause de cela, je suis (il y a en moi quelqu'un qui se sent) allergique aux " Grecs ", à ce petit peuple sûr de lui et dominateur, comme l'a dit, si je me souviens bien, le général de Gaulle. Ne pouvant ni ne voulant témoigner pour eux, encore moins les prendre à témoin, les tenir pour les ultimes *témoins*, je ressens

schéma œdipien sur lesquels conclut Wolff. Puis-je me permettre de renvoyer encore à la « différence » que j'ai essayé de situer entre la castration, la dialectique œdipienne, etc., et, d'autre part, la dissémination ? entre le trois et le quatre, etc. ? (Cf. *La Dissémination* ou *Glas* par exemple.)

toujours en moi une tendance à les *contester*, je dirais presque à les *détester*. »

Cette question va peut-être à la rencontre de ce que Wolff aura beaucoup mieux dit dans ses dernières pages. Mais comment y répondre ? Et « qui » pourrait y répondre ? Certainement pas moi.

Si incompatibles qu'ils paraissent, ces trois mouvements — dont je suis persuadé qu'ils laissent des « symptômes » repérables dans tout ce que j'écris ou viens de dire — entrelacent leurs trajets en « moi ». Mais ils ne supposent aucune autre identité assurée (le juif, le chrétien, l'Africain, le non-Grec en général). Ils sont graves, ils traversent dramatiquement (même si on ne doit pas en « faire un drame », comme dirait Wolff) toute expérience de l'identification : à soi, à sa langue, à sa culture, à sa provenance. Ils sont assez graves pour faire des guillemets autour des « Grecs », de « moi », de « nous autres » (de toute « autodéfinition » ou « autoposition », de tout *autos*, de tout *hen*), autre chose encore, autre chose qu'une coquetterie ludique ou un simulacre de signature.

II

AVEC ET SANS ARISTOTE

1

Que vous inspire
la *Poétique* ?

D'Aristote à Poe

Umberto Eco

1. La *Poétique* et l'Italie

Permettez-moi, en tant qu'Italien, d'aborder la question de la *Poétique* d'Aristote sous forme de confessions d'un enfant du siècle. La culture italienne a produit les grands commentateurs de la Renaissance et, à l'époque baroque, c'est Emanuele Tesauro qui, avec son *Cannocchiale aristotelico*, a reproposé au monde de la physique postgaliléenne les théories poétiques et linguistiques d'Aristote comme la seule clef scientifique pour aborder les problèmes des sciences humaines. Mais, au début du siècle suivant, cette même culture italienne était secouée par la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico qui mettait en cause tout précepte aristotélicien ou d'origine aristotélicienne, pour nous parler d'un langage et d'une poésie qui se développent au-delà de toute règle. Ce faisant — et tandis qu'en France, de Boileau à Batteux, de Le Bossu à Dubos, jusqu'à l'*Encyclopédie*, on cherchait encore, avec les règles du goût, les règles de la tragédie — Vico ouvrait la porte, sans le vouloir, à une philosophie, à une linguistique et à une esthétique de la liberté imprévisible de l'Esprit. Non pas le gentil et classique Esprit français, mais le *Geist* romantique et hégélien, qui se fait par l'Histoire en tant qu'Histoire. D'où, dans l'idéalisme du XIX^e siècle et dans celui de Croce, qui a dominé notre

culture pendant presque cent ans, le refus de toute rhétorique et de toute poétique. Dans une esthétique idéaliste qui lisait le langage entier comme fondé dès son début sur la créativité esthétique, le phénomène poétique ne pouvait plus être décrit comme la déviation par rapport à une norme préexistante, mais se trouvait plutôt reconnu comme le moment d'une aurore du langage même, qui posait des règles qu'un autre acte poétique à venir ne pouvait que détruire à son tour. Le peu de pages que Croce consacre à Aristote révèle des préjugés inébranlables. Puisque l'esthétique naissait avec Baumgarten et avec son idée de *scientia cognitionis sensitive*, *gnoseologia inferior*, et puisque Aristote ne connaissait pas Baumgarten, il n'avait rien à dire sur l'art.

2. De Arnold à Joyce

Je me souviens des frissons que j'éprouvais, moi qui me sentais marginalisé comme un petit homosexuel dans une société victorienne, en découvrant que toute la tradition anglo-saxonne avait continué à prendre au sérieux la poétique d'Aristote, sans interruption. Je ne m'étonnais pas de retrouver trace d'Aristote dans Dryden ou Hobbes, Reynolds ou Samuel Johnson, sans parler des références à la *Poétique*, bien qu'imprécises et conflictuelles, qu'on trouve dans Wordsworth ou Coleridge, comme je ne m'étonnais pas d'en trouver dans Lessing, Goethe, Schlegel ou Nietzsche.

Mais c'est en lisant les critiques et les théoriciens, et même les poètes, anglo-saxons contemporains de Croce, que je me trouvais en face d'une culture pour laquelle Aristote était toujours un modèle vivant.

Un des classiques de la théorie critique américaine, *Principles of Literary Criticism* de Richards (1924), s'ouvre avec un renvoi à la critique littéraire d'Aristote ; et, si la *Theory of Literature* de Wellek et Warren (1942) réussit à fondre les

principes de la critique anglo-saxonne avec les recherches des formalistes russes et des structuralistes de Prague, c'est parce qu'elle se situait sous le signe d'Aristote presque dans chaque chapitre. Dans les années quarante, c'est avec Aristote que se mesurent les maîtres du *New Criticism*.

Je découvrais l'école de Chicago qui se définissait sans réserve comme néoaristotélienne, un théoricien du théâtre moderne, Francis Fergusson (*The Idea of a Theater*, 1949), qui employait les notions de *plot* et d'*action*, et interprétait le *Macbeth* en termes d'imitation d'une action, Northrop Frye qui dans son *Anatomy of Criticism* jouait sur la notion de *muthos*. Mais il suffit de citer ici l'influence que la *Poétique* a eue sur un écrivain comme Joyce. Il en parle dans le *Paris Notebook* de 1903, écrit pendant ses lectures à la Bibliothèque Sainte-Geneviève. En 1904, il consacre un poème ironique à la *Katharsis*. Il dit à Stuart Gilbert que l'épisode d'Aeolus d'*Ulysse* est fondé sur la *Rhétorique*. Dans une lettre à son frère Stanislaus du 9 mars 1903, il critique Synge comme n'étant pas assez aristotélien à son goût. Dans une lettre à Pound du 9 avril 1917, il dit de l'*Ulysse* : « *I am doing it, as Aristotle would say — by different means in different parts.* » Enfin, la théorie des genres littéraires du *Portrait* est clairement d'origine aristotélienne. Dans le *Portrait*, Stephen Dedalus a élaboré une définition de la pitié et de la frayeur, en déplorant qu'Aristote ne l'ait pas fait dans la *Poétique* et en ignorant qu'il l'avait fait dans la *Rhétorique*. Par une sorte de prodigieuse affinité élective, les définitions qu'il invente sont très proches de celles de la *Rhétorique* — mais il faisait ses études chez les jésuites, et, à travers son saint Thomas de seconde main, il doit bien lui être parvenu quelque Aristote de troisième main. Sans parler du milieu culturel de langue anglaise qui était le sien, et dont je suis en train de retracer les tendances aristotéliennes.

3. Poe

Mais je crois avoir eu mon expérience aristotélicienne décisive en lisant la *Philosophy of Composition* d'Edgar Allan Poe, où il analyse mot par mot, structure par structure, la naissance, la technique et la raison d'être de son *The Raven*, « Le Corbeau » (un poème, et non un drame, bien qu'il s'agisse d'un poème narratif). Dans ce texte, Aristote n'est jamais nommé, mais son modèle y est toujours présent, comme en témoigne l'emploi de certains mots clés.

Le projet de Poe consiste à montrer comment l'effet d'« une intense élévation de l'âme » (c'est la Beauté) est rejoint au prix d'un agencement de structures métriques et lexicales soigneusement choisies, afin de faire voir comment « *the work proceeded, step by step, to its completion with the precision and rigid consequences of a mathematical problem* », en tenant compte d'une unité d'impression (c'est matériellement l'unité du temps de lecture), de lieu, de ton émotionnel. Le scandale de ce texte est que son auteur explique la règle par laquelle il a réussi à donner l'impression de la spontanéité, ce qui représente la grande leçon de la *Poétique* contre toute esthétique de l'ineffable. Cette leçon aristotélicienne se retrouve même dans *Sur le sublime* du Pseudo-Longin, qu'on prend toujours comme exemple de célébration du je-ne-sais-quoi esthétique. *Le Sublime* veut certainement nous parler d'un effet poétique qui ne se fonde pas sur la persuasion rationnelle ou morale, mais sur une sensation de merveille et d'étonnement, produite comme une extase et un coup de foudre. Mais, dès la première page de son traité, l'Anonyme nous annonce qu'il ne veut pas seulement définir l'objet de son enquête, mais qu'il veut aussi nous dire par quels moyens on peut le produire. D'où, dans la deuxième partie du traité, une analyse minutieuse des stratégies rhétoriques à mettre en œuvre pour rejoindre, à travers des artifices définissables, cet effet qu'on ne peut pas définir.

C'est de la même façon que procède Poe, sauf que la *Philosophy of Composition* est un texte fascinant et ambigu : s'agit-il de prescriptions données aux autres poètes, ou d'une théorie implicite de tout art, extrapolée à partir d'une expérience personnelle d'écriture, par un écrivain qui jouerait le rôle du lecteur critique de son œuvre ?

L'ambiguïté féconde de ce texte était apparue en particulier à Kenneth Burke (« Poetics in particular, language in general », *Poetry*, 1961, et *Language as Symbolic Action*, University of California Press, 1966), qui tout d'abord affronte le texte de Poe en termes explicitement aristotéliciens. S'il y a une discipline nommée poétique, elle n'a rien à voir avec une critique entendue comme avis commercial au lecteur ou distribution d'éloges ou de reproches. Elle s'occupe d'une des dimensions du langage, et, en ce sens, c'est l'objet propre du critique comme le poème est l'objet du poète. « *An approach to the poem in terms of Poetics is an approach in terms of the poem's nature as a kind (a literary species or mode)*. » En ce sens, la définition de Burke est proche de celle de l'école de Prague, qui fait de la poétique la discipline qui explique la *literaturnost* de la littérature, c'est-à-dire la raison pour laquelle une œuvre littéraire peut être définie comme telle.

Burke sait bien que définir les procédés littéraires et les règles de genre peut amener, comme tel a été le cas, à transformer une science descriptive en une liste d'obligations à suivre. Mais on ne peut pas échapper au devoir de formuler les préceptes qui sont implicites dans la pratique du poète, même si l'artiste n'en est pas conscient.

Poe au contraire en était conscient et travaillait donc comme *philosophus additus artificii*. Peut-être l'a-t-il fait après coup, alors qu'en écrivant il ne savait pas ce qu'il faisait ; mais, comme lecteur de soi-même, il a compris pourquoi *The Raven* fonctionne comme il fonctionne et pourquoi nous disons que c'est beau. L'analyse faite par Poe auteur aurait pu être faite par un lecteur comme Jakobson.

En formulant certaines pratiques d'écriture qu'un ouvrage

donné exemplifié, Poe identifiait des stratégies générales qui caractérisent tout procédé artistique.

L'essai de Poe est aristotélien dans son esprit, ses buts, ses résultats et ses ambiguïtés. Lubomir Doležel a écrit récemment un essai, « Aristotelian Poetics as a Science of Literature » (1984, *Occidental Poetics*, University of Nebraska Press, 1990), où il se pose la question de savoir si la *Poétique* d'Aristote est un ouvrage de critique (qui vise à l'évaluation des œuvres) ou de poétique (qui vise à la connaissance des conditions de la littérature).

La *Poétique* (et Doležel cite Frye, 1957, p. 14) met en cause une structure intelligible de connaissance qui n'est ni la poésie elle-même, ni l'expérience de la poésie. Doležel (en se réclamant de certaines distinctions de la *Métaphysique*) considère la poétique comme une science productive, qui vise à la connaissance, mais dans le but de créer des objets.

En ce sens, la *Poétique* n'interprète pas des œuvres individuelles, auxquelles elle a recours seulement comme à un répertoire d'exemples. Ce qu'elle veut trouver, c'est un mécanisme universel, présent dans des œuvres différentes. Mais, dans ce rêve, la *Poétique* tombe prisonnière d'un paradoxe : en cherchant à cueillir l'essence de la poésie, elle perd sa caractéristique la plus essentielle, à savoir la singularité et la variabilité de ses manifestations.

Doležel observe que la *Poétique* est en même temps soit l'acte fondateur de l'étude de la littérature, soit l'acte fondateur de la critique littéraire occidentale, et justement à cause de sa contradiction foncière. Elle établit le métalangage de la critique de la tragédie, et permet des jugements critiques fondés sur le savoir qu'il fournit. Mais ce résultat n'est obtenu qu'à un certain prix.

La poétique d'une structure idéale, qui veut ignorer les particularités propres aux œuvres individuelles, est pourtant une théorie des œuvres que le théoricien juge les meilleures. La *Poétique* est fatalement une axiologie déguisée, et Aristote trahit ses préférences critiques justement au moment

même où il choisit des exemples. Selon Gerald Frank Else (*Aristotle's Poetics*, Harvard University Press, 1957), un dixième seulement de toutes les tragédies grecques pourrait rentrer dans la structure décrite par Aristote. Cercle vicieux : un jugement critique intuitif a précédé le choix du corpus que permet d'élaborer la description générale qui justifie de manière critique ce corpus. Doležel observe que l'affirmation d'Else est elle aussi le résultat d'un choix critique préalable, mais que l'argument tient quand même, parce qu'il met en lumière l'existence de ce cercle vicieux qui probablement va vicier l'histoire entière de la poétique et de la critique¹.

Nous nous trouvons en face, donc, non pas d'un débat, comme on a cru longtemps, entre une poétique normative (« il faut faire ceci et cela ») et une esthétique qui se meut à un niveau de généralité tel qu'il la sauve de toute compromission avec le réel des œuvres (« la beauté c'est la splendeur des transcendants réunis » est une définition qui permet de justifier aussi bien l'*Œdipe Roi* que *Disneyland*), mais plutôt entre une théorie descriptive et une pratique critique, l'une présupposant l'autre.

4. Ergon

Aristote a donné pourtant un critère très explicite de jugement ; il ne parle pas des critères de mesure et d'ordre, de

1. Else a d'ailleurs remarqué que, dans le chapitre 18 (1455 b 25sq.), Aristote dessine la typologie de quatre types de tragédie, chacun défini en vertu de la dominance d'une tendance structurale (tragédie complexe, tragédie à effets violents, tragédie de caractères et tragédie spectaculaire). Il y aurait donc une structure ouverte avec des dominantes variables et — dans la mesure où les différentes parties de la tragédie peuvent assumer un rôle directif — il y aurait différents types de tragédie et donc différents critères d'évaluation. Si la définition de la tragédie semble statique, sa typologie, soutenue par différents exemples, reconnaît la possibilité de mutations structurales, et détruit toute axiologie.

vraisemblance et de nécessité, ou d'équilibre organique (1450 b 21sq.), mais de cet autre critère qui va bouleverser toute lecture purement formaliste de la *Poétique* : l'élément fondamental de la tragédie est l'intrigue, et l'intrigue est l'imitation d'une action dont la finalité, le *telos*, est son effet, l'*ergon*. Et cet *ergon* est la *katharsis*. Belle — ou bien réussie — est la tragédie qui sait provoquer la purification la plus complète. Donc l'effet cathartique est une espèce de couronnement final de l'entreprise tragique, qui ne réside pas dans la tragédie en tant que discours écrit ou joué, mais en tant que discours reçu. La *Poétique* représente la première apparition d'une esthétique de la réception.

Est-ce que fonder l'évaluation finale d'une œuvre sur sa réception signifie que le sens final de l'œuvre vient de la liberté interprétative du spectateur ?

On sait que la *katharsis* peut être interprétée de deux façons, toutes les deux encouragées par cette énigmatique expression qui apparaît en 1449 b 27-28 : « La tragédie réalise *tēn tōn toioutōn pathēmātōn katharsin*. » Expression terrible qui a fait couler trop d'encre.

Ou bien il s'agit de la purification qui nous libère de nos passions à nous — comme le suggérerait la *Politique* (qui malheureusement renvoie à la *Poétique* pour une explication qui n'y est pas donnée) — et donc la purification serait entendue en termes médicaux traditionnels, comme action homéopathique, libération du spectateur par participation à la passion des personnages. Elle s'imposerait alors comme acceptation de ce dont on ne peut pas se passer, et nous nous purifierions sans même le vouloir. En ce sens, la tragédie serait une machine corybantique et psychagogique. (S'il y a détachement possible, cela ne peut se produire qu'avec la comédie. Mais nous en savons trop peu.)

Ou bien on entend la *katharsis* de façon allopathique, comme purification subie par les passions mêmes, en tant que représentées et vues de loin comme passions des autres, par le regard froid d'un spectateur qui devient un œil pur et

désincarné sur un texte dont il se réjouit. Dans ce cas, le spectateur aurait la liberté de juger si la purification a réellement eu lieu, et d'en éprouver le plaisir, ou bien d'en refuser l'effet cathartique. Mais, s'il entend la tragédie dans sa stratégie victorieuse, sa liberté se réduit : il échappe à l'empire des sens, mais il se soumet à l'empire du sens (tragique).

Dans les deux cas, c'est vrai, on pourrait certainement dire que chacun a sa manière soit de se purifier soi-même, soit de regarder la purification d'autrui, mais cela impliquerait de déconstruire Aristote plus qu'il ne nous le permet. Jè crois que, pour Aristote, il y avait seulement une façon juste de rejoindre tant la purification que le plaisir. S'il est vrai que tout *pharmakon* peut être à la fois poison ou remède, une fois qu'on le prend comme remède, sa chimie suit des parcours obligés.

D'ailleurs, les règles pour produire pitié et terreur sont assez bien détaillées dans la *Rhétorique* (II, 1380a). La chimie travaille sur des formules pour exciter des passions, qui ont été déjà garanties à travers l'étude des *endoxa*, des opinions et des tendances communes.

Cette ambiguïté est due aux sources mêmes auxquelles Aristote se référait. On ne peut pas se passer des origines pythagoriciennes de la notion de *katharsis* : « Ils avaient des chants justes pour les passions de l'âme, certains pour les faiblesses et d'autres pour les colères, à travers lesquels, en excitant et soulevant selon une juste mesure les passions, on les rendait proportionnées à une courageuse vertu » (Jamblique, *Vie de Pythagore*). Et Pythagore employait à des fonctions cathartiques des textes poétiques ; Homère, les dithyrambes, thrènes et chants funèbres. Il est vraisemblable qu'Aristote voulait parler d'une purification qui se réalise par un acte de vision libre de l'agencement prodigieux du grand animal tragique, mais en même temps il était fasciné par les puissances psychagogiques dont sa culture lui parlait. On ne peut pas le rendre plus moderne qu'il n'était. Et donc au sein

même de la *Poétique* se joue le drame d'une liberté d'interprétation continuellement maîtrisée par la puissance rhétorique de la stratégie discursive du texte.

5. L'intrigue

Mais il y a d'autres ambiguïtés fécondes qui font l'actualité de la *Poétique*. Bien que produit de son temps, la *Poétique* ne sert pas à comprendre la tragédie grecque. Aristote est un Alexandrin qui ne saisit plus entièrement l'esprit du v^e siècle, dont il a perdu le sentiment religieux. Il travaille un peu comme un ethnologue contemporain et occidental qui cherche des invariants universels dans les contes de sauvages par lesquels il est fasciné, mais qu'il ne comprend que du dehors. Et voici donc l'autre lecture, très moderne, d'Aristote, mais qu'Aristote justifie : en faisant semblant de parler de la tragédie, il nous consigne en effet la sémiologie de toute narration possible. Un spectacle tragique comprend *ēthos*, *muthos*, *lexis*, *mēlos*, *opsis*, *dianoia*, mais « le plus important de ces éléments est l'agencement des faits en système, *megiston de toutōn estin hē tōn pragmatōn sustasis (...) hōste ya pragmata kai ho muthos telos tēs tragōidias* » (1450 a 15-23).

Je suis parfaitement d'accord avec Ricœur (*Temps et Récit*, t. I) quand il dit que, dans la *Poétique*, il se révèle que ce qui était en principe l'espèce d'un genre (la narration fondée sur l'intrigue), cette capacité de composer un *muthos* comme *hē tōn pragmatōn sustasis*, devient comme le genre commun dont l'épopée se transforme en espèce. Le genre dont la *Poétique* parle est la représentation d'une action (*pragma*) à travers un *muthos* (*plot* ou intrigue), dont la diégèse épique et la mimèse dramatique sont des espèces secondaires.

Or la théorie de l'intrigue représente peut-être l'influence la plus profonde que la *Poétique* ait exercée sur notre siècle.

La première théorie moderne du récit narratif naît avec les formalistes russes qui proposent d'un côté la distinction entre *fabula* et *sjuzet*, et de l'autre la décomposition de la *fabula* en une série de fonctions narratives et de motifs. Il est difficile de trouver des références directes à Aristote dans les textes de Sklovskij, de Veselovskij ou de Propp, mais dans la première étude sur les formalistes russes, celle de Victor Erlich (*Russian Formalism*, 1965), on montrait clairement les dettes des formalistes à l'égard de la tradition aristotélicienne — même si Erlich remarquait, justement, que les notions formalistes de *fabula* et de *sjuzet* ne sont pas strictement coextensives aux notions aristotéliciennes. Dans le même sens, on pourrait dire que les fonctions narratives d'Aristote sont moins nombreuses que celles de Propp. Mais le principe était là, sans aucun doute, et les premiers critiques structuralistes s'étaient aperçus de tout cela au début des années soixante (mais il serait injuste de ne pas rappeler ici les « situations dramatiques » de Polti et de Souriau, ainsi que leur filiation imprécise à Gozzi — donc un Italien du xviii^e siècle qui, lui, n'avait pas oublié Aristote).

« Innombrables sont les récits du monde », écrivait Roland Barthes dans son « Introduction à l'analyse structurale des récits » (*Communications*, n° 8, 1966, p. 1). « Il est donc légitime que, loin d'abdiquer toute ambition à parler du récit, sous prétexte qu'il s'agit d'un fait universel, on se soit périodiquement soucié de la forme narrative (dès Aristote) ; et il est normal que, cette forme, le structuralisme naissant en fasse l'une de ses premières préoccupations. » Dans le même numéro, l'essai de Genette, « Frontières du récit », était fondé sur la lecture d'Aristote, et s'amorçait cette sémiologie du récit de Brémond, qui pourrait être interprétée comme une mise en forme minutieuse des structures formelles suggérées par Aristote (curieusement, Todorov, qui démontrera qu'il connaît très bien Aristote dans ses œuvres suivantes, fondera sa *Grammaire du Décameron* sur des bases purement grammaticales).

Je ne dis pas qu'une théorie de l'intrigue et de la narrativité s'est imposée seulement au cours de notre siècle².

Le problème est plutôt : pourquoi la culture contemporaine revient-elle à cet aspect « fort » de la *Poétique* au moment même où, à ce qu'on nous dit, la forme romanesque est en train de se dissoudre ?

Mais — n'est-il pas vrai ? — raconter, et entendre des contes, est une fonction biologique. De ce charme des intrigues à l'état pur, on ne se soustrait pas aisément. Si Joyce échappe aux règles de la tragédie antique, il n'échappe pas à la théorie aristotélicienne de la narrativité. Il la met en cause, mais il la reconnaît en la contrant. Les non-aventures de Léopold et

2. Au contraire, toute culture qui a produit de grands romans a toujours produit des théories de l'intrigue. Pour revenir au grand refus d'Aristote qui a caractérisé la culture italienne depuis le XVII^e siècle, je ne veux pas me compromettre en disant quelle est la cause et quel est l'effet, mais il est sûr que la culture italienne n'a produit ni de bonnes théories de l'intrigue, ni de bons romans. Grande civilisation de la nouvelle, en commençant avec Boccace, elle a produit des romans avec un retard notable par rapport à d'autres cultures. Nous avons une très courte et méprisante tradition de roman baroque (mais, en ce temps-là, on suivait encore Aristote), et après, plus rien d'intéressant jusqu'au XIX^e siècle. Il y a eu dans l'ère contemporaine des narrateurs excellents, de Manzoni à Verga jusqu'à Moravia ou Calvino, mais dans une mesure infiniment moindre qu'en France, en Angleterre, en Allemagne et en Russie. Il est certainement vrai que le roman est un produit de la bourgeoisie et que l'Italie avait une bourgeoisie médiévale aux temps de Boccace, mais elle n'a pas eu de bourgeoisie moderne, sinon fort en retard par rapport au reste de l'Europe. Mais, que ce soit là effet ou cause formelle, pas de théories de l'intrigue et donc pas de romans qui ne fussent en grande partie des essais déguisés.

C'est pourquoi l'Italie n'a jamais donné de grands romans policiers, parce que tout roman policier n'est que de la *Poétique* réduite à ses coordonnées essentielles : il y eut une séquence d'événements (*pragma*), dont les fils sont perdus, et l'intrigue nous raconte la façon dont le détective reconstruit cette séquence (sauf que le détective n'invente pas l'intrigue dont il est un personnage, pour produire l'illusion qu'il y eut des *pragmata* ; mais Borges connaissait Aristote).

Molly Bloom nous deviennent compréhensibles parce qu'elles se dessinent sur le fond de nos souvenirs des aventures de Tom Jones ou de Télémaque. Même le refus, disons du Nouveau Roman, de nous faire éprouver pitié et terreur, se rend excitant sur le fond de notre conviction profonde qu'un récit doit produire en nous pitié et terreur. Et donc la biologie se venge. Et, si la littérature ne nous donne pas d'intrigue, on va la chercher dans les téléfilms américains, ou bien, faute de mieux, à la une, dans le reportage sur le Koweït.

Mais il y a une autre raison pour laquelle notre temps est fasciné par la théorie de l'intrigue. C'est qu'on s'est persuadé que le modèle du couple *fabula*-discours narratif, *pragma* et *muthos*, ne sert pas seulement à expliquer les narrations de ce genre littéraire que les Anglais appellent *fiction*. C'est que tout discours a une structure profonde qui est narrative ou qui peut être déployée en termes de structure narrative. Je pourrais citer l'analyse que Greimas a faite de l'introduction de Dumézil à *Naissance d'archanges*, où le texte scientifique manifeste une structure polémique qui se produit sous forme de coups de théâtre académiques, de luttes contre les opposants, de victoires et de défaites. Mais, dans mon *Lector in fabula*, j'ai essayé de démontrer qu'on peut trouver une *fabula* cachée même sous le texte (dépourvu d'intrigue apparente) qui ouvre l'*Éthique* de Spinoza :

Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam ; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.

Il y a ici au moins deux *fabulae* emboîtées. L'une concerne un agent (grammaticalement implicite), *ego*, qui accomplit l'action de comprendre ou de signifier et qui, ce faisant, passe d'un état de connaissance confuse à un état de connaissance plus claire sur ce qu'est Dieu. Remarquons que, si *intelligo* est interprété comme « je comprends » ou « je reconnais », Dieu reste un objet non modifié par l'action. Mais si, par le même verbe, on entend « je veux signifier » ou « je veux dire »,

alors l'agent institue, à travers l'acte de sa propre définition, son propre objet comme unité culturelle (c'est-à-dire qu'il le *fait être*).

Cet objet avec ses attributs est par ailleurs le sujet de la *fabula* emboîtée. C'est un sujet qui accomplit une action par laquelle, par le fait même d'être, il existe. Il semble que, dans cette aventure de la nature divine, rien ne « se passe », parce qu'il n'y a pas de laps de temps entre l'actualisation de l'essence et l'actualisation de l'existence (et la seconde ne change pas l'état représenté par la première); quant à l'être, cela ne paraît pas une action telle qu'en la réalisant on produise l'exister. Mais cet exemple est un cas limite. Dans cette histoire, l'action ainsi que le cours du temps sont à un *degré zéro* (= infini). Dieu agit toujours en s'automanifestant et il dure toujours, toujours en produisant le fait qu'il existe par le fait même qu'il est. C'est peu pour un roman d'aventures, c'est assez pour qu'on donne, au degré zéro, les conditions essentielles d'une *fabula*. Trop d'épisodes, pas de coup de théâtre — d'accord, mais cela dépend aussi de la sensibilité du lecteur. Le lecteur modèle d'une histoire de ce genre est un mystique ou un métaphysicien, un type de coopérateur textuel capable d'éprouver des émotions intenses devant cette non-aventure qui ne cesse pourtant de l'étonner par son caractère très singulier. Et, s'il ne se passe rien de nouveau, c'est parce que *ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum*. Tout est dit. L'*Amor Dei Intellectualis* est aussi une passion ardente, et l'inépuisable surprise de la reconnaissance de la Nécessité existe. Cette *fabula* est pour ainsi dire si transparente qu'elle nous conduit immédiatement à une structure immobile de purs actants.

Si donc notre temps découvre que tout discours philosophique et scientifique peut être lu comme narration, ne serait-ce pas parce que, plus qu'à d'autres époques, la philosophie et la science, ayant perdu leur foi dans leur spécificité propre, essaient de se repropoter comme de grands contes? Et si les grands contes philosophiques ne suffisent pas, n'est-il pas vrai

que la philosophie contemporaine, plus que celle du passé, se fait en analysant non pas d'autres philosophes mais des narrateurs, que ce soient Proust ou Kafka, Joyce ou Mann?

6. Mass media

Mais la *Poétique*, on l'a dit, a plusieurs visages. Il n'est pas de livre fécond qui ne produise parfois même des résultats contradictoires. Parmi mes premières découvertes de la présence contemporaine d'Aristote, il y avait Mortimer Adler dont l'esthétique cinématographique repose sur des bases aristotéliennes. Dans son *Art and Prudence* (New York, Longmans, 1937), il donnait cette définition du film : « *Motion picture is an imitation of a complete action, having a certain magnitude, in the conjoint medium of picture, words and sounds effects, musical or otherwise* » (p. 486). Peut-être la définition était-elle un peu scolastique — Adler était un thomiste qui a inspiré plus tard Marshall McLuhan —, mais l'idée que la *Poétique*, si elle ne suffit pas à définir la grande littérature, apparaît en tout cas comme la théorie parfaite de la littérature populaire, a été soutenue par d'autres auteurs (par exemple Robert Langbaum, « Aristotle and Modern Literature », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, septembre 1956).

Je n'accepte pas l'idée que la *Poétique* se trouve impuissante à définir le grand art, mais il est certain que, avec son insistance sur les lois de l'intrigue, elle se trouve particulièrement apte à décrire les manigances des mass media. La *Poétique* est certainement la théorie, entre autres, du western à la John Ford — et non pas parce qu'Aristote était un prophète, mais parce que, quand on veut mettre en scène une action à travers une intrigue (ce qu'un western fait sans reste), on ne peut que faire ce qu'Aristote avait déjà défini et décrit. Puisque raconter une histoire est une fonction biologique, on

dut reconnaître que, de cette biologie de la narrativité, Aristote a dit ce qu'il fallait.

Or les mass media ne sont pas contraires à nos tendances biologiques ; au contraire, on pourrait les accuser d'être « humains, trop humains », et de se tenir au biologique pur. Le problème est de savoir si la pitié et la terreur qu'ils vendent mènent réellement à une *katharsis*, mais, si l'on entend *katharsis* à son état minimal (disons : pleure et tu seras soulagé), ils sont — à l'état minimal — de la poétique appliquée. Ils prennent de la *Poétique* le côté homéopathique et pythagoricien.

Reconnaissons-le : à se tenir aux avis qu'Aristote donne pour construire un *muthos* qui produise un *ergon* efficace, on peut tomber dans le biologique pur. Pour revenir à Poe, à lire les seules pages qu'il consacre à la production de l'émotion qu'il visait, il peut nous apparaître comme un scénariste de *Dallas*. En voulant écrire un poème qui, en moins d'une centaine de vers, puisse produire une impression de mélancolie (« *since Melancholy is the most legitimate of the poetic tones* »), il s'est demandé : Entre tous les sujets mélancoliques, quel est le plus mélancolique si l'on s'en tient aux tendances les plus universelles des êtres humains ? La mort, bien sûr. Et quelle mort est la plus mélancolique de toutes ? La mort d'une belle femme, cela va sans dire. Elle est « *unquestionably the most poetical topic in the world* ». Si Poe s'était tenu à ce seul propos, il aurait réellement écrit quelque chose à faire pleurer tout le monde, comme c'est arrivé avec *Love Story*.

Heureusement, Poe savait que, si l'intrigue est la fonction dominante dans toute histoire, tragique ou non, elle doit se combiner avec d'autres éléments. Et il échappe au filet massmédiatique parce qu'il a des idées purement formelles, qui apparemment n'ont rien à voir avec ce que les Messieurs Homais du monde entier identifient à la poésie, comme l'idée de poser cet oiseau noir sur la statue blanche de Minerve. Pourquoi ? « *I made the bird alight on the bust of Pallas, also*

for the effect of contrast between the marble and the plumage... the bust of Pallas being chosen, first, as most in keeping with the scholarship of the lover, and secondly for the sonorousness of the word Pallas itself. »

D'où l'idée de représenter cette opposition visuelle et conceptuelle par un jeu d'allitérations verbales qui amalgame le contraste :

*And the Raven, never flitting, still is sitting, still is sitting
On the pallid bust of Pallas, just above my chamber door.*

Lexis, opsis, dianoia, êthos, melos, tout à la fois. Quelle belle façon d'agencer un *muthos* ! Les mass media peuvent faire pleurer, mais ils ne produisent pas cette forme de purification par la contemplation d'un grand et bel animal bien formé. Et s'ils y arrivent parfois, alors c'est du John Ford, et *Stagecoach*, ou *La Chevauchée fantastique* comme on dit chez vous, sont de la *Poétique* comprise et revécue.

7. Métaphore

Arrivons à la dernière ambiguïté. La *Poétique* est le texte où s'instaure pour la première fois une théorie de la métaphore, et c'est Ricœur lui-même (*La Métaphore vive*, p. 25) qui à ce propos cite Derrida (« Mythologie blanche ») : « Chaque fois qu'une rhétorique définit la métaphore, elle implique non seulement une philosophie mais un réseau conceptuel dans lequel la philosophie s'est constituée (...) Le défini est donc impliqué dans le définissant de la définition. » Ricœur observe que « pour expliquer la métaphore, Aristote crée une métaphore, empruntée à l'ordre du mouvement. » C'est en effet au cœur même de cette théorie que nous nous trouvons face au problème fondamental de toute philosophie du langage, à savoir : la métaphore est-elle l'écart par rapport

une littéralité sous-jacente, ou bien le lieu de naissance de toute littéralité ultérieure ? Et, s'il est vrai que je reste fidèle à une théorie de l'interprétation qui, en face des textes déjà écrits, doit au moins présupposer un degré zéro littéral dont la métaphore serait l'écart à interpréter, il est non moins vrai que, si nous nous posons du point de vue glottogonique (soit à l'aurore de tout langage, comme voulait Vico, soit à l'aurore de tout texte en train de se faire), il faut tenir compte des moments où la créativité s'instaure ; et le langage peut naître seulement au prix du vague métaphorique qui nomme un objet — ou une pluralité d'objets — encore inconnu ou innommable.

La puissance cognitive de la métaphore, sur laquelle Aristote a insisté — bien qu'il l'ait fait dans la *Rhétorique* et non dans la *Poétique* —, se déploie lorsque la métaphore nous met sous les yeux quelque chose de nouveau en travaillant sur un langage préexistant, ou lorsqu'elle nous invite à découvrir, avec son sens, les règles d'un langage à venir. Mais, dernier héritage aristotélécien, les courants hérétiques de la linguistique chomskyenne, et George Lakoff en particulier, nous posent aujourd'hui le problème d'une façon bien plus radicale — même si cette radicalité était déjà présente dans Vico : le problème n'est pas de voir ce que la métaphore artistique et créatrice fait d'un langage qui est déjà là, mais comment le langage qui est déjà là peut être compris seulement en acceptant, dans le dictionnaire qui l'explique, la présence de la *vagueness*, de la *fuzziness* du bricolage métaphorique (voir en particulier Lakoff et Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 1980, et Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, mêmes éditions, 1987).

8. Action

Ce qui nous ramène à nos dernières remarques : même si c'est peut-être seulement accidentel, il est néanmoins curieux

que Lakoff soit l'un des auteurs qui ont commencé à élaborer, sur les débris d'une sémantique naïve où la définition se fondait sur une série de propriétés atomiques, une sémantique où la définition est représentée sous la forme d'une séquence d'actions.

Un des pionniers de cette tendance (qui payait toutes ses dettes envers Aristote) avait été Kenneth Burke avec sa Grammaire, sa Rhétorique et sa Symbolique des *motives*, où la philosophie et la littérature entières, et le langage par surcroît, étaient analysés d'une façon « dramatique » à travers le jeu de cinq *motives*, à savoir, l'Acte, la Scène, L'Agent, l'Instrument et l'Intention (*Act, Scene, Agent, Agency, Purpose*).

C'est qu'au cœur même d'une théorie de l'imitation des *pragmata*, il y avait dans Aristote l'amorce d'une théorie de l'action, et qu'aujourd'hui l'on commence à comprendre que même la définition des prétendues essences ne peut se poser qu'en termes d'actions sous-jacentes.

Pour ne pas parler de Greimas, qui ne fait aucun effort pour cacher qu'une théorie de la narrativité préside à toute compréhension sémantique, je pense à cette *Case Grammar*, ou grammaire casuelle, qui travaille sur une structure narrative par *Agent, Counter-Agent, Goal, Instrument, etc.* (Fillmore, Bierwisch), et à plusieurs modèles employés en *Frames Theory* et en intelligence artificielle. Dominique Noguez a récemment publié un joli canular (où je joue le rôle d'un des héros, ou des victimes) sur la Sémiologie du parapluie. Il ne savait pas que la réalité dépasse la fiction et qu'un des modèles les plus célèbres dans les études d'intelligence artificielle est celui de Charniak qui, pour expliquer à un ordinateur comment interpréter les phrases où apparaissait la mention d'un parapluie, a fourni à la machine une description narrative de ce qu'on fait avec un parapluie, comment on le traite, et comment on le construit. Le concept de parapluie se résout en un réseau d'actions.

Aristote n'était pas arrivé à souder sa théorie de l'action

avec sa théorie de la définition, parce que, prisonnier de son système des catégories, il croyait qu'il y avait des substances antérieures à toutes les actions qu'elles permettent ou subissent. Il fallait attendre la crise du concept de substance pour redécouvrir une nouvelle sémantique implicite, non pas dans ses ouvrages de logique, mais dans l'*Éthique*, la *Poétique* et la *Rhétorique*.

D'où, pour conclure, je proposerai — à propos de mythe — un mythe philosophique que j'aime raconter.

Selon ce mythe, Adam (ou, dans la version grecque, l'originel *Nomothète* ou « faiseur de noms ») regardait les choses et leur donnait un nom. La situation comique du premier homme assis sous un arbre, désignant du doigt une fleur ou un animal et décrétant : « Ceci sera une marguerite, ceci un crocodile », est devenue dramatique quand les premiers philosophes de la langue eurent à décider si ces noms étaient accordés selon une convention (*nomos*) ou selon la nature des choses (*phusis*). En tout cas, une sémantique analyse les expressions en primitifs atomiques seulement comme *extrema ratio* sténographique : des définitions comme « tigre = mammifère carnivore », ou « grand chat jaune au poil zébré » ne sont prises au sérieux que dans un milieu académique.

Selon un exemple de Peirce (*Collected Papers*, 2, 330), *lithium* ne se définit pas seulement par sa position dans un système périodique d'éléments ni par un nombre atomique, mais par la description des opérations qui doivent être mises en œuvre pour en produire un spécimen. La définition de Peirce prédit également les contextes possibles dans lesquels l'expression « lithium » peut se trouver. Si nous admettons dans l'intérêt de l'histoire qu'Adam connaissait et nommait le lithium, nous devons dire qu'il n'assignait pas simplement un nom à la chose. Il inventait une expression donnée comme un crampon pour y accrocher une série de descriptions, et ces descriptions dépeignaient (avec la séquence d'actions mises en œuvre avec et sur le lithium) la série de contextes dans

lesquels il rencontrait et s'attendait à rencontrer le lithium.

Selon ma version revue du mythe, Adam ne vit pas les tigres comme de simples spécimens individuels d'une espèce naturelle. Il vit certains animaux, pourvus de certaines caractéristiques morphologiques, dans la mesure où ils développaient certains types d'action, en interaction avec d'autres animaux et avec leur environnement naturel. Alors il décréta que le sujet *x*, agissant habituellement contre certains autres sujets, pour atteindre certains buts, se montrant habituellement dans telles ou telles circonstances, etc., était une partie seulement d'une histoire X — l'histoire étant inséparable du sujet en question et ce sujet étant une part indispensable de cette histoire. Seul ce niveau de connaissance du monde, ce sujet *x-en action* pouvait être appelé *tigre*.

A la lumière de cette version du mythe, nous pouvons mieux comprendre tous les arguments que Platon énumère dans son *Cratyle* afin de soutenir la théorie de l'origine motivée des noms. Tous les exemples de motivation qu'il donne concernent le mode par lequel les mots représentent la chose non pour elle-même, mais comme la source ou le résultat d'une action. Prenez l'exemple de Jupiter. Platon dit que la différence étrange entre le nominatif et le génitif dans le nom *Zeus/Dios* est due au fait que le nom originel était un syntagme exprimant l'action habituelle du roi des dieux : « *di'hon zên* », *celui par qui est donnée la vie*.

De la même façon, l'homme, *anthrôpos*, serait réductible à *celui qui est capable de reconsidérer ce qu'il a vu*. La différence entre l'homme et les animaux est que l'homme ne perçoit pas seulement, mais raisonne également, réfléchit sur ce qui a été perçu. Nous sommes tentés de prendre l'étymologie de Platon au sérieux quand on se rappelle que Thomas d'Aquin, considérant la définition classique de l'homme comme un animal mortel et rationnel, maintenait que « mortel » et « rationnel » (les *differentiae* qui distinguent l'homme des autres espèces du genre animal) ne sont pas des accidents atomiques, comme on le croit habituellement. Ils sont les

noms que nous donnons à une séquence d'actions ou de comportements à travers lesquels nous reconnaissons par inférence que les hommes ont une sorte de forme substantielle fondamentalement inconnue et imperceptible autrement. Nous découvrons que les hommes sont doués de raison parce que nous acceptons l'existence d'une telle qualité — de la même façon qu'une cause est inférée à partir de son symptôme habituel —, en considérant l'activité humaine de savoir, de penser et de parler (*Summa Theologica*, I, 79, 8). Nous connaissons nos facultés « *ex ipsorum actuum qualitate* », à travers la qualité des actions dont elles sont l'origine (*Contra gentiles*, 4, 46).

Les mythes sont ce qu'ils sont, mais nous en avons besoin. J'ai simplement opposé un mauvais mythe à un bon mythe, celui où la cérémonie baptismale ne nomme pas des choses mais des histoires qui produisent leurs propres acteurs. Voilà ce que m'inspire la *Poétique* d'Aristote.

Une reprise de la *Poétique* d'Aristote

Paul Ricœur

Barbara Cassin me demande de répondre à la question suivante : « Que vous inspire la *Poétique* d'Aristote ? » J'ai accepté d'autant plus volontiers son invitation que j'avais tenté dans *Temps et Récit* une « appropriation » de ladite *Poétique*, mais sans poser le problème en termes de « stratégie d'appropriation », comme il nous est demandé aujourd'hui ; c'est ce que je vais donc essayer de faire en prenant une distance critique à l'égard de ma propre manœuvre dans l'ouvrage cité.

La première phase de cette stratégie commence au plus près de la lecture du texte d'Aristote ; elle consiste dans la reconstruction d'un ternaire de base, dont les termes marquants sont *mimēsis*, *muthos*, *katharsis*. La phase ultérieure procède de la question de savoir jusqu'où s'étend la capacité de *reprise* et de réinvestissement de ce ternaire dans des champs culturels éloignés de ceux de la Grèce classique et dans des genres littéraires de plus en plus distants de la tragédie grecque. La manœuvre stratégique décisive consiste pour l'essentiel dans une réinscription du ternaire en question dans le champ du *narratif en général*. On se demandera alors si c'est en termes d'invariant et de variations imaginatives à la manière de Husserl, à la rigueur d'idéal-types à la façon de Max Weber, que se laisse penser le rapport entre ce présumé modèle fort et ces éventuelles exemplifications ; une méditation sur le style d'historicité propre à la suite des investisse-

ments du modèle trouvera son épreuve de vérité dans l'hypothèse d'une mort imminente de l'acte et de l'art de raconter.

1. Le ternaire de la *Poétique*

Que la reconstruction que je propose du ternaire aristotélien — *mimēsis*, *muthos*, *katharsis* — ne soit pas innocente, qu'elle soit en quelque sorte sollicitée par la manœuvre ultérieure qui sera au centre de nos préoccupations, je n'en disconviens pas. Cet aveu est une manière de réaffirmer que l'histoire de la philosophie est œuvre de philosophe. Toutefois, je plaiderai pour la rigueur exégétique de cette reconstruction, rigueur qui ne me paraît pas affaiblie, mais au contraire requise, par le projet ultérieur de faire contribuer le texte d'Aristote à une théorie de la narrativité qui n'appartient pourtant pas à son horizon de pensée. C'est pourquoi je présenterai les trois termes de notre ternaire aussi près que possible des définitions qu'Aristote en donne, et compte tenu de la fonction que son analyse leur assigne.

Je commence par le pôle de la *mimēsis*, sans me hâter de traduire le terme grec par « imitation », sous peine de fermer trop tôt l'espace de jeu de l'interprétation ; bornons-nous à dire : activité mimétique, voire mime. *Mimēsis* se présente comme le concept directeur de la *Poétique* d'Aristote, bien qu'il ne soit défini que par énumération et finalement par emploi contextuel ; Aristote, en effet, le spécifie en lui donnant pour déterminant quelquefois des agissants (*pratontes*), le plus souvent l'action elle-même (*praxis*) ; d'où la fameuse expression composée *mimēsis praxeōs*. Cet usage contextuel marque à la fois la rupture avec une conception métaphysique de la *mimēsis* et l'ouverture du champ de variations que je dirai plus loin. Rupture avec la *mimēsis* de Platon, laquelle, comme on sait, régit l'ordre ascendant/

descendant qui conjoint les modèles intelligibles et leurs répliques sensibles, elles-mêmes dédoublées et redoublées par les produits de l'art, lesquels se trouvent ainsi éloignés de deux degrés de leurs modèles. Avec Aristote, l'activité mimétique n'a plus pour champ d'exercice que la *praxis* humaine, ce qui la met dans une proximité qu'on dira plus loin avec l'éthique : « Comme ceux qui imitent représentent des hommes en action, lesquels sont nécessairement gens de mérite ou gens médiocres (les caractères, presque toujours, se ramènent à ces deux classes, le vice et la vertu faisant chez tous les hommes la différence du caractère), ils les représentent ou meilleurs que nous ne sommes en général, ou pires ou encore pareils à nous, comme font les peintres » (1448 a 1-4 ; trad. J. Hardy, *Les Belles Lettres*¹). Nous pouvons mettre entre parenthèse la qualification « meilleurs » ou « pires », dans la mesure où la suite de l'analyse subordonne les caractères et leurs vertus à la structure, ou mieux la structuration, de l'action par le *muthos*. Telle est la première et double décision thématique : déconnecter la *mimēsis* de la métaphysique des paradigmes de réalité, et la borner au champ pratique : *mimēsis praxeōs* : « C'est la fable qui est l'imitation de l'action » (1450 a 3)².

La seconde décision thématique concerne la règle d'emploi du terme *muthos* ; celui-ci a, comme on sait, une longue histoire, inséparable du débat sans cesse recommencé entre *muthos* et *logos*. Ici encore, Aristote tranche : *muthos* sera, comme l'a été *mimēsis*, assigné à la sphère pratique, dans la

1. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot traduisent : « Puisque ceux qui représentent, représentent des personnages en action, et que nécessairement ces personnages sont nobles ou bas (les caractères relèvent presque toujours de ces deux seuls types, puisque, en matière de caractère, c'est la bassesse et la noblesse qui pour tout le monde fondent les différences), c'est-à-dire soit meilleurs, soit pires que nous, soit semblables — comme le font les peintres... » (*La Poétique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980).

2. Dupont-Roc et Lallot : « C'est l'histoire qui est la représentation de l'action » (*ibid.*).

mesure où le *muthos* applique à la *mimēsis praxeōs* sa règle d'articulation ; *muthos* sera défini comme « assemblage [*sunthesin*] des actions accomplies » (1450 a 3)³. La *Poétique* est ainsi identifiée sans réserve à l'art de composer les *muthoi* (à cet égard, on remarquera le « car » qui lie les deux propositions : « C'est la fable qui est l'imitation de l'action, car [*gar*] j'appelle fable l'assemblage des actions accomplies », 1450 a 3-5).

Une remarque sur la traduction de *muthos* : faut-il dire « fable » avec J. Hardy ? « histoire », avec Dupont-Roc et Lallot ? ou « intrigue », comme je le propose ? Il est difficile de garder les deux valeurs : le caractère *fictif* de la fable, le caractère *structuré* de l'assemblage ; comme le second trait m'a paru prévaloir, j'ai choisi *intrigue*, ou mieux *mise en intrigue* ; l'anglais dit mieux : *plot/emploiement* et l'italien *intreccio*. Quoi qu'il en soit de la traduction, c'est la conjonction de ces deux premières décisions thématiques qui ouvre le champ des variations dont on explorera plus loin l'amplitude et éventuellement les limites. Disons : la *Poétique* définit la *poiēsis* (c'est-à-dire, ici, « l'art qui imite par le langage seul, prose ou vers », 1447 a 28) par l'intersection entre l'*activité mimétique* et l'*activité configurante*, opérant conjointement dans le champ de la *praxis* humaine par le truchement d'*agissants* susceptibles d'évaluation éthique.

Avant d'introduire le troisième terme du ternaire, notons les contraintes limitatives qui, au départ, semblent faire obstacle aux *reprises* du modèle aristotélicien dont il sera question plus loin. J'en note trois, que j'énonce de la moins exclusive à la plus rigoureuse. Première contrainte : toute l'analyse fait référence à des genres littéraires connus à l'époque — tragédie, comédie, épopée, poésie lyrique ou élégiaque, et ceci à l'exclusion des manières non verbales d'imiter, la peinture par exemple, et des manières non

3. Dupont-Roc et Lallot : « J'appelle " histoire " le système des faits » (*ibid.*).

métriques de dire, le mime ou le dialogue socratique, qui, en effet, imitent de façon créatrice les entretiens de la vie quotidienne. Deuxième contrainte : la *mimēsis* des agissants se répartit en deux groupes, selon que c'est le poète lui-même qui compose la fable, l'histoire, l'intrigue, *en la racontant*, ou selon que la conduite de l'action est confiée aux agissants eux-mêmes sous le masque des acteurs. Voilà le récit — la *diēgēsis* ou l'*apanggelia* —, donc l'épopée, apparemment exclus du champ d'investigation au seul bénéfice de la tragédie et de la comédie. On va voir que c'est plus compliqué : dans la mesure où Homère *compose* ses narrations à la manière dont le poète tragique ou comique « agence les faits », le *muthos* devient une structure commune au récit et au drame. Plusieurs classifications se chevauchent ainsi, laissant du champ à une recomposition du paysage poétique telle que celle que je proposerai. En témoigne la comparaison entre l'épopée et la tragédie en 1449 b 9 *sq.*, qui relativise la différence entre récit et mise en scène. Troisième contrainte limitative : parmi toutes les formes de drame, un privilège est concédé à la tragédie, à laquelle est appliquée la fameuse division en six parties qui sert de fil conducteur dans la suite du traité : intrigue (*muthos*), caractères ou personnages (*ēthē*), élocution (*lexis*), pensée (*dianoia*), spectacle (*opsis*), et chant (*melo-poiia*) (Dupont-Roc et Lallot : « L'histoire, les caractères, l'expression, la pensée, le spectacle et le chant », 1450 a 7-9). A l'intérieur de cette liste il faut encore isoler le *quoi* de la *mimēsis* — fable, caractères, pensée —, le *par quoi* — élocution, chant —, le *comment* — spectacle. Quant au *quoi*, ses composantes se hiérarchisent ainsi : vient en premier l'assemblage des actions accomplies (le *muthos*) (« car sans action il ne peut y avoir de tragédie, mais il peut y en avoir sans caractères », 1450 a 23-25) ; viennent en second les caractères et en troisième position les pensées, c'est-à-dire le signifié du parlé, le dit du dire. Or, c'est ce rétrécissement progressif du champ conceptuel, par hiérarchisation interne des traits distinctifs de la tragédie au bénéfice du *muthos*, qui

paradoxalement rend possibles les reprises qu'on dira plus loin : ceci, dans la mesure où l'*assemblage des actions accomplies* est susceptible de s'affranchir des trois cercles de contraintes que l'on vient de dire.

Mais, avant d'en venir là, il reste à rendre compte du troisième terme du ternaire de base. A vrai dire, la *katharsis* n'appartient pas à la segmentation antérieure en six parties. Et pourtant elle figure dans la définition plus large qui précède en 1449 b 21-25 : « ... imitation qui est faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, suscitant pitié et crainte, opère la purgation propre à pareilles émotions » (Hardy)⁴. Cette hésitation au plan de la mise en ordre des notions de base est en elle-même intéressante dans la perspective de notre discussion ultérieure. D'un côté, en effet, le couple *mimēsis-muthos* tend à refermer le travail de composition sur l'œuvre elle-même, considérée sous l'angle de l'unité et de la complétude ; or, c'est ce travail de composition immanent à l'ouvrage qui est pris en compte dans l'analyse en six parties de la tragédie, analyse dont la *katharsis* ne fait pas partie. D'un autre côté, le couple *muthos-katharsis* met en relation le dedans et le dehors de l'œuvre par l'entremise du spectacle, de l'*opsis*, qui donne à voir l'action mimée. La *katharsis* n'est d'ailleurs qu'un faisceau dans une gerbe d'effets de sens, parmi lesquels il faut mettre le plaisir : plaisir pris à imiter, évoqué dès le début de la *Poétique* ; plaisir propre à la tragédie, dont il est dit en 1453 b 11 qu'il est l'*ergon*, la fonction propre de la tragédie. Ce qui apparente la *katharsis* à ce plaisir, c'est sa constitution indirecte, je veux dire le fait que la *Poétique* ne prend pas en compte les passions en tant que telles que la représentation suscite, mais bien leur purgation ; or qu'est-ce qui distingue la purgation

4. Dupont-Roc et Lallot : « La représentation est mise en œuvre par les personnages du drame et n'a pas recours à la narration ; et, en représentant la pitié et la frayeur, elle réalise une épuration de ce genre d'émotion » (*ibid.*).

poétique d'une purgation littérale, au sens médical ou mystique, sinon le fait qu'elle est l'œuvre de la compréhension du *muthos* ? Elle vaut alors élucidation, éclaircissement de la terreur et de la pitié, ou, comme je me risque à dire, métaphorisation de ces passions. Ce lien entre *muthos* et *katharsis* est si fort qu'il est réversible : l'épuration (Dupont-Roc et Lallot) poétique rebrousse en quelque sorte vers l'intérieur de l'œuvre en direction de ce qu'Aristote appelle les incidents effroyables et pitoyables tissés dans la trame même de la fable, ce qui leur permet de contribuer à l'intelligence du drame. C'est cette position clé de la *katharsis*, à la flexion de l'action mimée par le drame et du monde pratique du spectateur, qui rendra possible dans un instant son réemploi à l'échelle d'une *esthétique de la réception*. Ainsi, le troisième terme de notre ternaire se révèle être, paradoxalement, à la fois le plus tributaire des contraintes limitatives du genre tragique (les passions purifiées restent la pitié et la terreur) et le plus ouvert sur une reprise, où l'*aisthēsis* déploierait la capacité d'investissement de la *katharsis* bien au-delà des deux passions tragiques.

Ces dernières remarques nous portent au seuil de la question que je soumetts à la discussion : le modèle aristotélicien peut-il échapper aux contraintes caractéristiques de son investissement tragique ? Si oui, jusqu'à quel point ?

2. La reprise narrative

C'est ici que la stratégie d'appropriation que je propose est appelée à rendre compte d'elle-même et de ses présuppositions. Elle a consisté pour moi à tenter la réinscription des concepts majeurs de la *Poétique* dans le cadre d'une problématique qui n'était pas celle d'Aristote, à savoir celle de la narrativité. Ce n'était pas celle d'Aristote, dans la mesure où le récit était, chez lui, opposé au drame agi par les personnages eux-mêmes. L'opération consiste donc à désenclaver le

récit au sens aristotélicien et à l'élever au rang de méta-genre. Au nom de quoi ? Au nom précisément de la parenté que le *muthos* réinstaura entre récit et drame. Je cite 1449 b 16 : « Quant aux éléments constitutifs [les *merē*, les parties qu'on a énumérées plus haut], certains sont les mêmes, les autres sont propres à la tragédie. Aussi celui qui sait distinguer une bonne et une mauvaise tragédie sait faire aussi cette distinction pour l'épopée ; car les éléments que renferme l'épopée sont dans la tragédie, mais ceux de la tragédie ne sont pas dans l'épopée » (J. Hardy, 1449 b 16-20)⁵ — à savoir précisément le comment de la *mimēsis* et non plus son *quoi*, à savoir la triade action, personnages, pensées.

Muni de cette permission d'Aristote, si j'ose dire, j'avance la thèse suivante : la reprise que je propose et que je pratique consiste à élever au rang d'*intelligence narrative* l'activité configurante, pivot du ternaire de la *Poétique*, par-delà les contraintes limitatives qu'on a dites. Je laisse ici de côté la question de savoir si l'historiographie relève ou non de cette intelligence narrative, cela en dépit d'une autre opposition que fait Aristote entre raconter les événements qui sont arrivés et raconter ceux qui pourraient arriver — donc entre le particulier et le général : ce qui fait dire à Aristote « que la poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire » (1451 b 5)⁶. D'où la question : à quelles conditions doit satisfaire cette réinscription du ternaire aristotéli-

5. « Quant aux parties, certaines sont communes aux deux genres, d'autres propres à la tragédie. Si bien que celui qui sait dire d'une tragédie si elle est bonne ou mauvaise, sait le dire également de l'épopée. Car les éléments qui constituent l'épopée se trouvent aussi dans la tragédie, mais les éléments de la tragédie ne sont pas tous dans l'épopée » (Dupont-Roc et Lallot).

6. « Car la différence entre le chroniqueur et le poète ne vient pas de ce que l'un s'exprime en vers et l'autre en prose (...); mais la différence est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique : la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier » (Dupont-Roc et Lallot, *ibid.*).

en dans le champ de la narrativité, pour que celui-ci atteigne au degré de généralité que requiert le méta-genre du narratif ? Cette constitution d'un modèle fort appellera la question ultérieure que je placerai au début de la troisième partie, à savoir la question du statut épistémologique de ce que j'appelle provisoirement le méta-genre du narratif, par rapport non seulement à la tragédie, à l'épopée, mais aussi au conte de fées, à la légende... et au roman. J'avoue volontiers que, dans *Temps et Récit*, je n'ai pas assez marqué le caractère stratégique de l'opération de réinscription narrative du modèle aristotélicien.

Je considérerai trois conditions.

Première condition : le concept d'activité configurante doit pouvoir être élevé au plus haut degré de formalité qui soit compatible avec la compréhension narrative ; par la réserve contenue dans la dernière partie de l'énoncé, je tiens à maintenir une distinction entre l'intelligibilité propre au raconter, en tant que mise en intrigue, et la rationalité que j'appelle de second degré, tributaire des logiques combinatoires ou du développement mises en œuvre dans l'école de Greimas et dans d'autres entreprises relevant du structuralisme. Comment maintenir à son niveau formel une intelligibilité narrative qui ne soit pas une rationalité narratologique ? Réponse : en préservant de toute résolution et de toute dissolution le paradoxe que j'ai appelé de *concordance discordante*, que je vois implicite au *muthos* aristotélicien. De la concordance relèvent bien évidemment la définition même du *muthos* comme « agencement [*sunthesis, sustasis*] des actions accomplies », mais aussi les corollaires de cette définition, à savoir l'unité, la marque d'un commencement, d'un milieu et d'une fin, l'amplitude et la complétude. Ces corollaires sont importants, car les menaces d'érosion, voire d'exténuation, du modèle que l'on considérera plus loin pèseront précisément sur ces traits de concordance. Qu'il s'agisse bien ici d'intelligibilité, les traits épistémiques qu'Aristote reconnaît au *muthos* le confirment ; l'enchaînement de

l'action mimée (ce *di'allēla*, ce « l'un par l'autre », qu'Aristote oppose au *met'allēla*, au « l'un après l'autre ») doit paraître nécessaire ou du moins probable : « le général, c'est-à-dire que telle ou telle sorte d'homme dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement » (1451 b 9 ; autre traduction : « le “ général ”, c'est le type de chose qu'un certain type d'homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement », Dupont-Roc et Lallot). Cette instruction, cet enseignement par l'universel s'insinuent jusque dans la *katharsis* en tant qu'épuration intellectuelle des passions. Il y a donc des universaux pratiques qui ne sont pas des essences intemporelles. C'est vers eux que se porte l'intelligence narrative. Mais la concordance a son revers : vaut discordance le « renversement » — la *metabolē* — du bonheur au malheur, disons le renversement des sorts, la *peripeteia* ou coup de théâtre, la reconnaissance inattendue, les incidents effrayants ou pitoyables, les effets violents — les *pathē*. L'admirable, ici, est que la discordance ne reste pas extérieure à la concordance comme l'incoordonnable ; la vertu de l'intelligence narrative, c'est d'incorporer la discordance à la concordance, de faire contribuer la surprise à l'effet de sens qui fait apparaître après coup la fable comme vraisemblable, voire nécessaire. Eh bien, je tiens pour irréductible *et* au désordre du « et puis et puis » *et* à l'ordre des logiques narratologiques l'intelligence narrative immanente à la mise en intrigue — avec ce dynamisme intégrateur que soulignent les terminaisons grecques en *-sis*, *poiēsis*, *mimēsis*, *sustasis*, *katharsis*. Je me suis risqué, pour ma part, à former le concept de *synthèse de l'hétérogène* pour pousser aussi loin que possible le formalisme propre à l'intelligence narrative ; ce qui retient celle-ci de se résoudre dans la rationalité structurale de la narratologie, c'est finalement le paradoxe de la concordance-discordante dont je ne sépare pas la synthèse de l'hétérogène.

Je tiens pour une deuxième condition de la généralisation du modèle aristotélicien, et donc pour une démarche propre-

ment stratégique, la formation du concept de *fiction*, au sens actif de *feindre* ; entendons par là, au sens le plus radical, l'instauration d'une coupure, d'une suspension, opérée dans le cours même de la *praxis* effective — coupure d'où naît cette autre scène, qu'on l'appelle *poiēsis*, *Dichtung*, littérature, ou mieux littérarité.

A ce régime de fiction ressortissent implicitement les trois termes du ternaire aristotélicien : la *mimēsis* n'imité de façon créatrice, ne représente, qu'à la mesure de la distance prise par la fiction. Le *muthos* n'est raconté ou agi que sous la condition de la fonction fabulatrice (que dit bien la traduction par *fabula* ou « fable »), qui fait de la littérature un immense laboratoire d'expériences de pensée où sont essayées les multiples manières de composer ensemble bonheur/malheur, bien/mal, vie/mort, la tragédie n'étant qu'une combinaison typique de ces grandeurs parmi d'autres permutations possibles. Enfin la *katharsis* n'est pas moins fictive que la *mimēsis* et que le *muthos*, dans la mesure où c'est la compréhension de la fable qui épure les passions : ce que j'ai appelé plus haut métaphorisation des passions n'est pas autre chose qu'une fictionalisation des passions.

Parlant de fiction, il s'agit bien de la découpe d'un espace nouveau de sens dans lequel sont réinscrits les trois termes du ternaire aristotélicien. Il faut former quelque chose comme une *epokhē* de tout le réel pour ouvrir l'espace de la fiction. De ce geste naissent des problèmes inédits, tels que celui-ci : quelle incidence la fiction a-t-elle sur la *praxis* effective en tant précisément que *praxis* mimée ? Tous les problèmes que j'ai placés dans *Temps et Récit III* sous le titre de la Refiguration présupposent la fracture de l'effectivité par la fiction. C'est là qu'une esthétique de la réception, axée sur les attentes du lecteur/auditeur/spectateur, reprend en charge le problème posé par la *katharsis* dans le cadre limité de la tragédie. Seul un lecteur *affecté* peut devenir un agent *autre*.

Une troisième stratégie d'appropriation consiste à coupler les problèmes placés sous le titre de la narrativité, ou mieux

de la narrativisation, avec le problème du temps, ou mieux de la *temporalisation*. Aristote ignore ce problème : on cherche vainement une transition entre son traitement du problème du temps dans la *Physique* et les implications temporelles de son concept de *muthos* : commencement, milieu, fin, totalité. Or il s'agit bien de totalités temporelles — la notion d'amplitude (*megethos*) suscitant le problème de clôture que j'évoquerai dans la troisième partie. Il fallait avoir ouvert le double espace du narratif et du fictif pour former le projet d'un couplage entre narrativité et temporalité, qui fasse du narratif le gardien du temps, et de la fiction l'instrument d'exploration sur le mode du comme si des modes de temporalisation qui échappent à la linéarité du temps chronologique et dont la fiction s'affranchit plus aisément que l'historiographie. Dans mon propre travail, ce couplage a été amorcé par un rapprochement entre le temps augustinien et la fable aristotélicienne ; une figure inversée de la concordance discordante m'a paru ressortir de cette mise en prise directe de deux analyses liées à des préoccupations hétérogènes. Par la suite, le champ de comparaison s'est élargi à toute la phénoménologie du temps, dont le caractère fondamentalement aporétique m'a paru constituer le vis-à-vis auquel la poétique du récit apporte réplique — sans que soit aucunement atténuée l'aporicité de toute phénoménologie du temps.

Avec cette corrélation entre l'intelligibilité narrative et l'aporicité du temps s'achève la stratégie de reprise du modèle aristotélicien qui fut la mienne dans *Temps et Récit*. Barbara Cassin demande quels objets nouveaux sont ainsi produits, et selon quelle finalité : l'objet nouveau, c'est le narratif, ignoré d'Aristote comme instance supérieure au *muthos* tragique, donc le narratif dans sa double dimension de fictionalité et de puissance temporalisante. La finalité est double : épistémologique et ontologique. Épistémologique : porter au jour un mode d'intelligibilité — l'intelligibilité narrative — qui, dans la vision que j'ai de la rationalité comme dispersée dans des archipels de signifiante, régit une sphère propre du compren-

dre en tant que « prendre ensemble » des occurrences temporelles. Finalité ontologique : dire le temps humain à travers le médium du raconter. En ce sens, ce que j'ai appelé la troisième condition de généralisation du modèle de la poétique était déjà plus qu'une des manœuvres de la stratégie de reprise : elle en disait déjà le *telos*.

3. Les limites du modèle aristotélicien

La question est maintenant de savoir si l'on peut traiter le modèle narratif issu de la *Poétique* d'Aristote, au prix de la manœuvre stratégique que l'on a dite, comme un *invariant* dont les investissements successifs seraient les variations imaginatives, ou bien si les figures culturelles de ce que nous avons appelé intelligence narrative forment une série d'un genre tel qu'elle exclut tout *invariant*.

La question est embarrassante, car chacune des deux conceptions a pour elle de solides arguments. Les trois conditions qui ont présidé à la formation du modèle narratif ne tendent-elles pas à donner à celui-ci un caractère *transtemporel*, qui permet d'identifier comme narratives des formes littéraires aussi différentes que le conte de fées et le roman du XIX^e siècle ? On pourrait parler à cet égard d'idéal-type, au sens wébérien, en entendant par là non une essence objective, mais une idée directrice présidant à la recherche, à la description et au rassemblement de réalisations historiques disparates dont aucune ne saturerait l'idéal-type. Qu'on parle de synthèse de l'hétérogène (première condition), de fictionalité (deuxième condition), de temporalisation (troisième condition), il s'agit bien chaque fois de conditions qu'on peut dire quasi transcendantales au regard des formes empiriques assumées par le récit.

Un doute, pourtant, nous saisit : le statut d'idéal-type, d'invariant, de transcendantal du récit, ne serait-il pas mieux approprié à la logique narrative des structuralistes — la

narratologie —, dont je n'ai cessé de dire qu'elle consistait en une rationalisation, une logification de second degré par rapport à l'intelligence narrative ? Le statut d'invariant paraît en revanche peu approprié à l'intelligence narrative et à son style propre d'historicité, où se conjuguent de façon originale traditionalité et innovation. Là où la narratologie installe des modèles proprement atemporels, achroniques, l'intelligence narrative paraît se structurer en s'enchaînant historiquement.

Considérons quelques traits de ce style d'historicité. Il est d'abord remarquable que, déjà dans l'analyse par Aristote de la tragédie, les contraintes limitatives considérées plus haut adhèrent tellement à la définition de ce *muthos* (qu'Aristote appelle le *telos* et l'âme du poème) qu'il est très difficile de départager ce qui vaut universellement comme modèle et ce qui ne serait qu'effectuation historique. On a plutôt affaire à un lien d'un genre unique entre *universalité et exemplarité*, lien qui se retrouverait sans doute dans bien d'autres domaines touchant à la *praxis*, qu'il s'agisse d'éthique ou de politique. L'histoire de la tragédie élisabéthaine, puis française, confirmerait ce trait déconcertant : d'autres contraintes limitatives prennent la place de celles que nous avons essayé de mettre entre parenthèses dans le cas du tragique grec, sans qu'on puisse les opposer à leur tour polairement à une forme dramatique universelle ; qu'il s'agisse en effet d'un traitement très différent des règles d'unité, ou plus profondément de la confrontation entre fatalité païenne et prédestination chrétienne au sein d'un problème tragique chrétien, il est quasiment impossible de départager dans chaque cas l'universel de l'historique.

Le problème se complique avec l'apparition du roman, genre protéiforme par excellence. Ce n'est plus seulement l'adhérence de l'exemplarité à l'universalité qui fait problème, mais le style d'enchaînement entre les types et plus encore entre les œuvres ; une problématique inédite comme celle de la vraisemblance, voire de la fidélité au réel, qu'on oppose au règne des conventions, à l'âge du roman réaliste, puis

naturaliste, obscurcit le sens de la *mimēsis* en la tirant du côté de l'imitation-copie. Par réaction, le roman antiréaliste, antinaturaliste, que l'on a baptisé pendant un temps du nom de « nouveau roman », rabat entièrement la *mimēsis* sur la structure interne de l'œuvre, aux dépens de toute référence extralittéraire. Il est difficile de reconnaître dans ces renversements radicaux de simples variations sur un thème invariable. Le caractère du roman que je viens d'appeler protéiforme rend quasiment impossible l'identification de règles canoniques transcendant au jeu des formes. A la limite, on ne pourrait même plus parler de « ressemblance de famille » à défaut d'idéal-type. Le narratif risque alors de n'être plus qu'un mot, un *flatus vocis*.

Personnellement, je ne crois pas que les cas extrêmes soient les plus instructifs. Il faudrait plutôt adopter l'axe médiant du rapport universalité-exemplarité, et redistribuer de part et d'autre de cet axe, d'une part les tendances à la canonisation paradigmatique, d'autre part les tendances à l'innovation antiparadigmatique. Ce mode de compréhension me paraît seul adapté au style d'historicité de l'intelligence narrative. Je me risquerai à suggérer que le paradoxe de la concordance discordante, que nous avons appliquée à la structure de l'intrigue, vaut aussi pour le style d'historicité du narratif en général et s'applique à celui-ci de façon récurrente et autoréférentielle : le style d'historicité du modèle fort de narrativité s'avère être ainsi lui-même concordant/discordant.

Mais cette tentative de stabilisation du flux historique des formes narratives autour de l'axe universalité/exemplarité rencontre une difficulté plus redoutable que j'ai consignée dans la deuxième question de mon argumentaire. Certaines formes d'écriture, que d'aucuns appelleraient postmodernes, procèdent non plus d'un changement de paradigme, mais d'une rébellion contre tout paradigme — rébellion telle que les idées de synthèse de l'hétérogène, de fictionalité dialectiquement opposée à réalité, de configuration temporalisante, perdent toute pertinence. Une équation semble s'imposer

entre paradigme, en quelque sens que ce soit, convention, contrainte, voire violence. Le rapport universalité/exemplarité sur lequel nous venons de faire fond paraît mis hors jeu. On peut à cet égard prendre pour pierre de touche l'aporie de la *clôture* sur laquelle ont disserté Frank Kermode, Hillis Miller, Barbara Herrnstein Smith et d'autres ; ces apories atteignent au vif le point le plus sensible du modèle aristotélicien, à savoir l'exigence qui veut que l'histoire racontée soit « une et complète ». On ne se débarrasse pas de l'aporie en distinguant, comme il est pourtant légitime, la clôture de l'acte de raconter, qui fait que le lecteur ferme le livre, et la clôture de l'histoire racontée ; le problème était masqué dans le roman du XIX^e siècle, qui faisait se terminer ensemble les deux suites, celle des pages où s'inscrit l'acte de raconter, et celle des événements racontés, autrement dit la suite diégétique dans le vocabulaire de Genette. L'effacement de tout critère de la bonne clôture, voire le refus de terminer, exprimé par l'expression ostensible d'une interruption, mettent en déroute l'idée d'une histoire une et complète, à quoi se reconnaissait à titre ultime le narratif, comme l'exprimait la notion même de synthèse de l'hétérogène. Passant à la limite, on en vient à se demander si le narratif, en tant qu'expression de l'intelligence narrative, n'est pas une figure passagère, et si la mort du récit n'est pas déjà au travail, comme l'annonçait W. Benjamin dans son fameux essai *Der Erzähler* de 1936. Quand, disait-il, il n'y a plus d'expériences à partager, à l'âge qui se déclare celui de la communication, l'ère du récit touche à sa fin. C'est cette éventualité qu'il faut, pour finir, regarder en face.

Je veux dire les raisons que nous pouvons avoir de croire à la venue de nouvelles métamorphoses du récit, qui en conjureraient l'épuisement. Ces raisons, selon moi, sont à chercher du côté de la réception plutôt que de la production du récit. Ce côté du problème de la narrativité n'a jamais été complètement perdu de vue ; les investigations qui s'y rattachent sont l'héritage des notations d'Aristote sur la *katharsis*,

où nous avons discerné plus haut le germe d'une méditation sur la réponse du spectateur. Une théorie moderne de la lecture prend en charge ces investigations qui tendent à montrer que l'acte configurant à l'œuvre dans la mise en intrigue (ou en histoire) ne s'achève pas dans l'enceinte de l'œuvre, mais dans la réception par son destinataire. R. Barthes lui-même, jusque dans sa phase structuraliste, proposait de distinguer la narration, en tant que don du récit à un narrataire, du récit proprement dit, en tant que jeu de langage structuré par les contraintes sémiotiques appliquées aux actions et aux actants. Or, une théorie de la lecture, élargie à la mesure d'une esthétique de la réception, comme chez H. R. Jauss, porte au premier plan les notions d'attente et d'horizon d'attente, venues de Husserl par le canal de Gadamer. C'est du côté de ces *attentes* que je chercherai une issue à nos apories. Non seulement ces attentes me paraissent obéir à des lois de structuration qui résistent à l'érosion des paradigmes, mais susciter une demande en récit qui ne paraît pas pouvoir être épuisée. Pourquoi ? Parce que, vu du côté de la réception, le récit littéraire ne se donne pas seulement comme imitation d'action, comme le dit Aristote, mais comme imitation de récit, au sens où le récit appartient déjà au commerce des interactions, et, à ce titre, appartient aux structures les plus stables de l'agir humain. Raconter, rappelle H. Arendt, c'est chercher à dire le *qui* de l'action. Sans doute serons-nous toujours à la recherche non seulement du *quoi*, du *pourquoi* et du *comment* de l'action, mais encore de son *qui*. Et pourquoi ? Parce que c'est dans l'espace de jeu de la fiction que nous essayons les préférences, les évaluations que l'éthique reprend en charge. A cet égard, la mise en intrigue du personnage n'est pas moins importante que celle de l'action.

Telle est, selon moi, la raison fondamentale qui me fait dire que l'acte de raconter se transformera encore, mais ne périra pas. Nous le constatons autour de nous : quand la demande en récit ne trouve pas d'aliment dans la littérature contempo-

raine, eh bien, on relit Dostoïevski, et, pourquoi pas, l'*Illiade* ! C'est à notre tour à nous de nous rebeller contre les injonctions d'une certaine critique littéraire. Par là nous attestons que nous n'avons aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie *raconter*.

La vie comme l'œuvre

Michel Deguy

C'est l'occasion pour moi (« moi » ici désignant un qui a à faire avec l'art, l'art de faire, *i. e.* le faire de l'art, la *poiēsis* en tant que *mimēsis* en langage, en langue, en mots), donc l'occasion, entraîné(e) par les livres de P. Ricœur¹, de faire réflexions dans et sur la *poétique* comme on l'appelle depuis Aristote, c'est-à-dire sur quelques grandes « valeurs » aristotéliennes, en métamorphose au cours des siècles mais telle que des invariants de sens se dégagent comme ceux qui résistent à l'érosion des interprétations, et gagent l'homonymie, la stabilité, de la problématique du fameux « ternaire », l'endurance avec laquelle on emploie toujours les mêmes noms. Est-ce qu'à partir de la *poésie*, dans ce qu'elle est *devenue* comme expérience et écriture, on peut remonter, pour y retentir, à la source grecque, requestionner encore et encore la *mimēsis*, le ternaire ? C'est une démarche parente de celle de P. Ricœur, et c'est pourquoi je souligne d'abord les mots de *reprise* et de *généralisation* qui sont les siens. On aurait pu se dire que, puisque l'épique, le tragique, ou le lyrique même, sont genres en déshérence, dont les formalités ne déterminent plus le formalisme des œuvres écrites, la *poétique* s'est refermée, hors d'usage. Pourtant *mimēsis*,

1. Depuis *La Métaphore vive* jusqu'à *Soi-même comme un autre* en passant par les tomes de *Temps et Récit* : on sait que ces ouvrages, édités aux Éditions du Seuil, s'échelonnent de 1975 à 1990.

muthos et *katharsis* se lisent toujours en oracles, sphynxes sur notre voie œdipienne ; à « reprendre » donc sous peine que le *mythe* ne soit pas seul à « être suspendu », selon le mot de Jean-Luc Nancy, ou la métaphysique, mais l'armature rhétorique et poétique grecque aussi, s'il est vrai que, d'une certaine manière, les tours et les tropes sont devenus nos « mythes », presque nos divinités grecques ; la *fable* a disparu, comme le développe Starobinski (*Le remède dans le mal*²), mais pas encore l'armature de philosophèmes « aristotéliens » (« les latitudes offertes par le texte d'Aristote³ ») qui sont bien plutôt « germe de développement considérable », et nous refaisons une espèce de mythologie de ces créatures grecques, de la *Poétique* et de la *Rhétorique*, « *mimēsis*, *muthos*, *katharsis* ».

Donc, la *reprise* moderne est précisément de *généralisation*. (De la différence entre *généralisation* et « déconstruction », il y aurait à dire ; ailleurs.) Je comprends « généralisation » ainsi : un procédé local, défini « proprement » au dictionnaire, fonctionnellement en quelque sorte, ne trouve une « reprise » de sens et de service qu'en devenant une valeur « générale », non pas seulement par un usage élargi à des confins régionaux, mais par une valence transgénérique en expansion (« l'expansion générale de sa lettre », dirait Mallarmé) à tous les registres de la littérature, du textuel, du « logique ». Dont voici l'exemple entre tous : la *métaphore* qui *vive* (je prends le titre fameux de Ricœur en donnant à *vive* une valeur de subjonctif), qui *vive* de prendre un destin de concept à hauteur de la *copule*, venant modaliser ontologiquement l'être en être-comme.

Donc reprise généralisée du *ternaire*.

2. Paris, Gallimard, 1989.

3. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 56.

1. Sur la *mimēsis*

Tout artiste est aux prises avec cette problématique de la différence entre reproduire et produire. Je prends entre mille au hasard l'exemple d'un artiste près de nous, et c'est Arp, en 1944, plasticien et poète : « Nous ne voulons pas copier la nature ; nous ne voulons pas reproduire ; nous voulons produire, directement, non par truchement⁴. » Et en 1952 Arp parle du « grand changement de l'art de la *figuration* en celui de la *configuration* » (en allemand il parle du changement de *Ab-Bildung* à *Bildung*).

On distingue ces deux niveaux (isotopies) dans la *mimēsis*. Reprenons-les — après tout, c'est le sens usuel de *mimēsis*, restitué par les philologues⁵ : « *Mimēsis* désigne ce mouvement même qui, partant d'objets préexistants, aboutit à un artefact poétique, et l'art poétique est l'art de ce passage » (p. 20-21). Et sans doute en poésie le plan de la *mimique* subsiste, même si le mimème verbal est moins aux prises avec le semblable, avec *le Même*, que la *figuration* plastique, puisque du langage ne ressemble pas matériellement à des objets, du dicible à du visible.

Cependant, l'insistance de la poésie dans la paronomase comme dans son bien, souvent idéologisée (ou mythologisée) en l'hypothèse de l'origine onomatopéique, rappelle sans relâche la matérialité du signifiant, le corps de la langue, qu'on dit maternelle, ou naturelle ; et la langue des *autres* incomprise (comme le siamois pour les courtisans de Louis XIV) est comparée à un gazouillis d'oiseau, toujours ; on aime une langue, de ne pas la connaître, par où son bruit est de la nature (un *fait* du naturel...) — comme si le babil humain imitait les bruits et les sons de la nature, faisant et

4. *Jours effeuillés*, Paris, Gallimard, 1966, p. 288.

5. Aristote, *La Poétique*, texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éd. du Seuil, 1980.

refaisant de l'onomatopée, imitant ce qu'il pressent des bruits que fait la nature en s'imitant elle-même, et tout ce faire-comme les uns les autres des « vivants » qui se ressemblent parce qu'ils reproduisent leur différence en se répondant (en se *correspondant*, eût dit Baudelaire de ces « vivants piliers »).

Il y a aussi de cette *mimēsis* de premier ordre (disons : de l'ordre de la « correspondance »), quoique plus secrètement et plus difficilement, en ceci que les grands schèmes de l'imaginaire qui co-constituent les significations, prennent leurs comparants, pour pouvoir seulement être dicibles, ces « grandes images » qui constituent le *mouvement apparent du schème*, dans les choses de la nature ; ainsi le flux de la mer ne fait certes pas l'étymologie du *rythme* (pas plus la physiologie de la respiration), mais lui donne d'être pensé en étant-comme (rythme comme vague).

Cependant, nous le savons — et nous le resavons par exemple par l'ouvrage collectif *Mimēsis des articulations*⁶, par les pages de J. Derrida « Économimesis » et celles de P. Lacoue-Labarthe « Typographie », entre autres —, le difficile à penser est de penser ce tout autre que le rapport copie-modèle, illustration et ressemblance, etc. ; le difficile est de penser l'astreinte à la figurabilité, la contrainte à la figuration, peut-être cela qui est élidé dans le titre de P. Celan, si *Lichtzwang* peut s'entendre aussi comme « poussée à la clairière ».

Je renvoie aux pages de ce livre⁷ où la difficulté est dite comme celle de penser la représentation en général, une représentation où le *re* de la répétition commanderait et emporterait toute valeur de présentation ; où la répétition est originaire. Et dans le meilleur des cas je ne ferais que répéter... ainsi par exemple : quand Platon dit (c'est cité dans le livre) que « notre organisation politique tout entière

consiste en une imitation de la Vie la plus belle et la plus excellente » (et est la tragédie la plus authentique, de sorte qu'il n'est pas besoin de « poètes » en plus), on voit bien qu'il s'agit pour l'inventeur, le penseur, de déterminer un *modèle*, d'extraire un type de « la Vie », de configurer l'existence, et non pas de reproduire. La mise en scène « installe » un modèle (in)imitable, risquant tout sur des signes pour rassembler (construire, constituer), œuvrer ce *à quoi* pourra ressembler une existence, politique, pleine, comme quand on dit qu'il faut que « ça ressemble à quelque chose ».

En vernaculaire français, dans l'usage ordinaire, le mot de *rendre* traduit la *mimēsis* ; c'est bien « rendu », dit la formule banale devant la peinture. Un rendu pour un donné, tous les jours ce travail de l'artiste (rappelons-nous les pages de Baudelaire) consiste en un s'acquitter d'une dette inacquittable, un re-don, la rétribution d'un échange qui n'eut pas lieu, la « rémunération d'un défaut », une *antidosis*. Il s'agit de redonner ce qu'on a reçu sans le demander (la vie *infligée* par le maternel, dit Chateaubriand en mode amer), antérieurement à tout contrat.

Il y a donc deux *restitutions* co-impliquées (le *mot* de restitution parut en un titre de Claude Simon). L'une, qui n'est certes pas à négliger, selon le rapport du faire-contrefaire (qui veut *faire* l'ange fait la bête ; ne *fais* pas le singe), et n'oublions pas que le plaisir esthétique du spectateur est d'être *juge* de la ressemblance, similitude ou affinité. Et l'autre, qui ne rend pas au centuple au sens de la multiplication homothétique, mais est telle qu'il n'y a *aucune* « *ressemblance* » entre le donné et le rendu, aucune proportion entre la grâce et la gratuité... Et c'est d'un tel re-don qu'il y a désir, désir de louange ou de destruction (« *enarrare gloriam* » ou iconoclastie ?).

C'est pourquoi l'autre mot, un des grands mots de l'Art moderne, qui traduirait *mimēsis* (on connaît la filière Lautréamont, Saint-Pol-Roux, Reverdy, Breton) serait celui de *rapprochement* qui se substitue heureusement à celui d'*image*.

6. Paris, Aubier-Flammarion, 1975.

7. *Op. cit.*, p. 165sq.

Avec un tel rapprochement il ne s'agit pas d'une translation qui superpose ou surimpressionne, comme l'identification photographique « rapprochant » le portrait et le suspect pour voir si c'est bien « le même » ; mais d'une *transaction* poétique (en langue) faisant une proposition d'équivalence inventive risquée (« Je vous fais une proposition ») ; d'équivalence par le *ou* qui peut être acceptée ou refusée : une possibilité offerte, en réserve, main tendue dans le suspens avant qu'elle soit prise ou rejetée, mouvement de l'ouverture, de l'offrande. C'est l'« expansion des choses infinies », selon Baudelaire, c'est-à-dire l'extension de la Possibilité sur le « monde » : un filet, un *réseau*, et, partant, en anagramme, une *rosée*, qui « descend ». (Une reprise dans le détail de la théologie de la grâce aiderait à transférer à l'Art la *pluie de roses* qu'une sainte désirait « faire tomber » sur les vivants, contemporaine de celle que Rilke dispensait en poèmes.) Une *analogie* entre deux (choses) n'apparaît que par l'invention d'un tiers médiateur, lequel ne ressemble ni à A ni à B mais *fait passer* de l'un à l'autre par une transaction, un détour, im(pré)vu.

La *mimēsis* est au centre, verbalement, d'une des plus illustres sentences : *Hē tekhnē mimeitai tēn phusin* ; au centre comme le mot de la relation ; c'est la Relation qui est dite, le « au commencement était la Relation ». Le *faire* de la *mimēsis*, et son contrefaire, fraye la relation, et « dépose », aux deux pôles, de l'art (*tekhnē*) et de la nature (*phusis*).

Qu'est-ce qu'une chose est toujours la question. Les choses de la poésie qui ne sont ni percepts distincts, ni objets (construits), ni concepts, ni psychèmes, mais choses de choses, choses *communes*, comme-une(s), pouvant faire le comme-un des mortels (ici *ou* là). Il s'agit de les faire affluer-affleurer à l'« existence », au monde, à portée du vivre et de l'agir commun par la proposition qu'en font *les arts*.

Et si nous avions le temps il faudrait ici reparler de ce pluriel, de cette façon qu'ils ont d'être *entre eux*, chacun manquant à être l'autre, *se privant* de ce qu'il n'est pas pour *se comparer*, admirant et aimant, et « jalouant », bien sûr,

l'autre pour ce que lui (par exemple le poème) ne peut pas faire (par exemple la musique) ; et ainsi entrant dans la ronde musaïque des *ut* (*ut musica, ut pictura, ut poesis...*)

La poésie ne *rêve* pas d'être musique, mais cherche à être *musicale* en transposant (*meta-phora*) les moyens de la musique dont elle est à jamais privée, et ainsi revient à elle-même sur elle-même en *se privant* de ce qui lui manque pour *devenir*-alors-comme ce qu'elle n'est pas.

Un art (la musique) se prive de ce qui lui fait défaut (par exemple le *sens*) pour en être la « promesse » (par exemple dans le chant). Un art *mime* l'autre par ce qui lui manque (la musicalité pour la poésie) et qu'il désire « exprimer » par transposition dans *son* registre. Il est intimement affecté par son autre (c'est-à-dire son n'être pas semblable), pas seulement pour sa damnation⁸ mais pour sa complexion.

Se privant, en « l'imitant », de ce qu'il n'est pas, ne peut pas être, il s'établit dans son être-comme-l'autre, dans la parenté (affinité) plurielle des arts.

C'est peut-être à ce propos qu'on pourrait reparler d'un endettement inacquittable qui entraîne le *rendre*, le bien-rendu, le redonner, dans une sorte d'*antidosis* impossible ; comme si d'avoir été changé en quelque chose d'autre, en l'autre de son autre, faisant le donné, déterminait le don qu'il faut « rendre » — poème rémunérant le chiasme, l'inversion « originaire »... (« l'échange forme primitive du don »?).

2. Quelques remarques sur la *katharsis*

C'est la *mimēsis* en tant que *représentation* qui procure les émotions (*pathēmata*) de pitié et d'effroi. Autrement dit, ce que l'événement « dans le vivre ou vécu », dans l'action-passion en cours emportant un sujet (hors *mimēsis* si c'est

8. C'est à ce point que la discussion avec la thèse de René Girard sur l'*envie* serait à reprendre.

possible), ne lui *produit* pas, « ne lui faisant aucun effet », c'est ce qui *maintenant*, au théâtre, par exemple, au cinéma, lui *fait de l'effet*. Être-ensemble devant une œuvre, à la fois détachés du cours, et attachés par l'être-ensemble *et* par ce qui se présente là comme encadré (moment original de la « représentation »), telles sont les conditions pour être affectés au point de pleurer et de crier — « simplifiés », dit Paul Valéry. La *katharsis* est rythme. Car la pitié *avance* et l'horreur *recule* ; en tant qu'opération qui dure, à la mesure d'une œuvre d'un début à une fin dans son encadrement, ce double mouvement alternant de pitié, qui se penche, et d'effroi, qui bascule en arrière, la *katharsis* « épure » les passions en quoi elle consiste — ce que dit le génitif équivoque habituel, *épuration* des passions.

Nous sommes au théâtre.

Il y a un lien de la *mimēsis* à la scène, c'est-à-dire à l'exposition et au cadre (et donc à la séparation de la scène et de l'orchestre, et à telles autres distinctions d'essence qui requièrent des séparations réelles).

Il y a là une mémoire (dirait l'anthropologue retraçant le *ronde* des chasseurs primordiaux autour de la proie primitive, dans leur avancée pour *se saisir* et leur recul craintif pour ne pas s'entre-tuer, selon le rythme avant-arrière qui est déjà celui d'une *katharsis*), une mémoire de scène primitive.

Il y a là une cour de justice, le suspens de la vindicte réciproque dans un juger en commun, dans le s'entendre d'une trêve (trêve de Dieu ! dirions-nous, dans tous les sens de la locution). Les spectateurs forment une cour (en parenté lointaine avec la scène de la chasse et du rituel), et pareille à la scène rhétorique du tribunal. Et Paul Ricœur le remarque : « Le discernement fait de nous des juges (...) l'épuration *de* (?) la pitié et de la crainte tient lieu de condamnation et d'exécration⁹. » Témoins, juges, jurés, les « spectateurs » forment une cour.

9. *Temps et Récit*, op. cit., t. I, p. 75, n. 2.

Il y a un lien de cette représentation à la *rhétorique*, c'est-à-dire à la séquence « anaximandrique » d'injustice à réparation, de tort à querelle, de vengeance à jugement, etc. (Et nous pouvons nous demander : si c'est une contrainte fondamentale à la narration qu'elle mette en scène le contentieux, la version du vainqueur, dans la guerre des récits de guerre, alors la *fin* désirée par la *paix* serait-elle la fin de la narration, la fin de la littérature ?)

Qu'arrive-t-il à la répétition de ce qui est arrivé ; qu'est-ce qui arrive quand on répète (et mimétiquement d'une fois sur l'autre) ce qui est arrivé ?

Le spectacle produit les émotions, et au cours de sa durée il en dispose, les alterne en rythmes, et les absorbe ou dissipe, au point qu'elles sont épurées, c'est-à-dire qu'à la *sortie* le spectateur est transformé. Il a gagné de l'être-comme les autres (« simplifiés » par une oscillation — un mouvement contrarié — d'identification et de désidentification avec les héros).

La *katharsis* épure cette passion que René Girard appelle « romantique », attirée-repoussée, qui foment l'identification au héros. La *katharsis* dissout la violence mimétique, cette contagion que le spectacle tend d'abord à propager.

Trouvons-nous un écho moderne de cette *katharsis* dans cette citation¹⁰ : « Ce que nous aimons dans le jazz, confiait Satie à Darius Milhaud, c'est qu'il nous *apporte sa douleur*, et qu'on s'en fout » ?

3. Muthos ou de la « configuration » (ou relation de l'intrigue configurante à l'homologie secrète qui boucle une œuvre sur elle-même, en « secret » pour que l'autre ait un usage de cette œuvre)

Il s'agit maintenant du rapport de l'œuvre à la vie, *i. e.*, de la configuration œuvrée en fiction à l'unité de sens de « mon

10. C'est J.-P. Moussaron qui cite Roland Manuel dans son livre *Feu le Free*, Paris, Belin, 1990.

existence » ; ou encore du rapport entre le « laboratoire des variations imaginatives » (la littérature) et de l'« agir humain ». Quelques citations nous aident encore à envisager cette problématique de « l'articulation correcte de l'intérieur et de l'extérieur d'une œuvre¹¹ ».

Le plus récent livre de Ricœur¹² dit : « Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie *comme* une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie. » Le ressembler possibilise le rassembler, et réciproquement. En d'autres termes, l'interprétation du sens de « ma vie » est possibilisée par la comparaison avec un texte, par son caractère « comme un texte » ; la *passion de lecture* d'un sujet est celle d'un être qui cherche à élucider et figurer son destin par son être-comme-un-roman.

Dès lors, plusieurs questions se posent :

Qu'est-ce qui fait *tenir ensemble* une fiction, cette complexité plus complexe que celle de la juxtaposition des épisodes, autre que l'apposition séquentielle des événements, des scènes, *partes extra partes* ? Si ma vie peut (et doit) tenir ensemble sur le modèle d'une « intrigue », il faut que soit davantage élucidée la structure d'œuvre, ce *comparant* de mon destin, et quel nœud d'intrigue, ou mise en abîme, s'y renoue de manière telle que le dénouement en soit intelligible.

Sans doute dans d'autres livres Ricœur mentionne-t-il que pour les structuralistes « le sens du récit est dans l'arrangement des éléments ; le sens consiste dans le pouvoir du tout d'intégrer les sous-unités, tandis que le sens d'un élément est dans sa capacité à *entrer en relation* avec d'autres éléments et avec le tout de l'œuvre¹³ ».

11. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, p. 80.

12. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 210.

13. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 149.

Dès lors : comment une *partie* peut-elle être une *partie intégrante*, c'est-à-dire celle qui entretient un rapport tel avec le tout qu'elle donne sur le tout et ainsi donne « le tout », ou, si vous préférez, qu'ainsi le tout en reçoit une expression ? Comment est façonné le dedans d'une fiction ; quel « plus de dedans » faut-il que sa construction « renferme » pour qu'il y ait un dehors avec elle et par elle, une « issue », ou, disons, une sortie au-dehors du livre ? L'œuvre constitue au cœur de son dedans un *homologon* en partie intégrante de son tout, qui permet alors la fermeture sur soi d'un dedans donnant (sur) le dehors.

Il faut que telle structure ou « bonne édification » (pour paraphraser un psaume célèbre) dont la participation interne à soi-même lui assure un « au-dedans d'elle-même » — un mode d'intégration œuvrée nouant le récit, la fable (l'intrigue), sur une réplique non homothétique de soi-même, sur une mise en abîme qui soit métaphore énigmatique de son tout, de sa totalité — puisse fournir au lecteur, au sujet, un comparant, une allégorie, pour sa vie (comment dire), qui lui permette de ressortir du livre « dans la vie » selon un rapport à ce dedans de l'œuvre, au-dedans du livre... Peut-être est-ce seulement si la *partie intégrante* de l'œuvre est construite selon un rapport de la forme générale *a comme b* qu'elle peut « faire sortir » un lecteur par une « issue » sur un dehors du livre où s'exercera une « comparaison » de ma vie à l'œuvre, qui donnera du sens à celle-là.

Un roman n'est pas seulement linéaire. Il y a dans son bâtiment des passages secrets qui conduisent non pas directement sur le secret du bâti, car il est partout dans les « parties intégrantes », mais sur la *fable* (la métaphore ? l'analogie ?) de la manière dont c'est bâti, et *par là* sur un dehors de l'œuvre qui lui soit homologue.

L'être-en-représentation d'un monde dans « le monde d'une œuvre » n'ajoute pas la superfluité d'une copie, mais redonne (sur) le monde. Provenant du monde commun, s'en retirant (et je songe à ce titre de Derrida : « Le retrait de la

métaphore ») pour se conformer strictement en une configuration déterminée, c'est à certaines conditions seulement que le tableau peut réfléchir, refléter, redonner-sur, et favoriser qu'un lecteur (ou usager) s'y retrouve, dans une relation avec le « dedans » apprise dans le livre.

A condition d'être pris au secret (piège, machine...) de l'œuvre, de passer par sa mise-en-abîme, sa structure en homologie interne, le « monde » peut se retrouver à la sortie. La fonction d'une œuvre qui se tient bien (comme la Jérusalem du Psaume), « bien » dans son labyrinthe, est de pouvoir mener à une ouverture, donnant lieu à la possibilité qu'un lecteur s'y reconnaisse au-dehors, au « monde », dans la relation maintenue de comparaison à l'œuvre.

Ainsi la mise-en-œuvre confectionne (confictionne) une diminution du tout intégrante, selon une transaction entre parties, une composition qui ne soit pas de ressemblance homothétique.

P.-S. : Un mot sur le labyrinthe

Et Phèdre au labyrinthe avec vous descendue
Se serait avec vous retrouvée ou perdue.

Racine.

C'est une construction telle que chacune de ses voies, ou segments, de ses « parties », allées où l'on s'engage, y progressant, est une impasse ; que la voie d'entrée est la voie de sortie, l'*itinéraire* reconduisant au dehors par son dedans ; et qu'une transformation y a lieu, si celui qui en ressort n'est pas le même, mais a été changé en parcours, passant par le chas ; et au-dehors il se souvient du labyrinthe, il retrouve en mémoire le temps perdu à s'y perdre. (Sur ce modèle une œuvre est *Passagenwerk*, selon le grand titre de W. Benja-

min ; l'œuvre et le passage se répondent — œuvre de passage et passage de l'œuvre. L'œuvre pratique un passage, se compose en passages pour pratiquer un passage sur le modèle du « passage » mis en œuvre dans la construction d'un labyrinthe.)

Tout ce problème de la référence est complexe et il se pourrait que mon insistance dans cette problématique de la « comparaison généralisée » ait du rapport (et un rapport de quelque divergence) avec ces lignes de Paul Ricœur (quatrième de couverture) : « Le *comme* de l'expression *soi-même comme un autre* peut dès lors signifier un lien *plus étroit que toute comparaison* : *soi-même en tant qu'autre*. » Or il me semble que cette résorption du *wie* dans le *als* est en retrait par rapport à la métaphore vive, et même en retrait sur telle page du livre (226) où la *bienveillance* et la *comparaison* marchent ensemble.

2

**Aristote heideggérien,
Aristote lacanien**

Une difficile transaction : Heidegger, entre Aristote et Luther

Jean-François Courtine

Appropriation et stratégie. Pris à la lettre, aucun de ces deux termes ne convient sans doute parfaitement pour décrire ou caractériser le geste heideggérien vis-à-vis de l'Antiquité et singulièrement à l'égard d'Aristote. Il n'y aura jamais eu en général, dans la démarche de Heidegger, de stratégie concertée, mais une lutte pied à pied, difficile, menée presque au jour le jour, et dont l'issue demeurerait incertaine. En témoignent, non seulement le silence éditorial de plus de dix ans (1916-1927) qui fait suite à la thèse sur le pseudo-Duns Scot, mais aussi l'« échec » de *Sein und Zeit*¹.

Heidegger s'est trouvé très tôt embarqué dans un étrange parcours, plein de virages, d'écueils et de renversements qui sont encore loin d'être tous apparents aujourd'hui. L'étaient-ils pour ses auditeurs de Fribourg et de Marbourg ? On peut en douter sérieusement à lire les principaux documents (H. G. Gadamer, H. Arendt, K. Löwith, H. Weiss). Pas d'appropriation donc, mais plutôt quelque chose comme une désappropriation, une prise de distance, la mise en évidence toujours plus nette d'un étrangeté, ou d'une étrangeté croissante d'Aristote, et des Anciens en général. A titre d'indication préliminaire, on serait tenté de rapprocher la démarche du jeune Heidegger de celle de Hölderlin traducteur de

1. Cf. *Lettre sur l'humanisme*, in GA, 9, p. 328.

Sophocle² ou du philologue Nietzsche vis-à-vis de l'époque tragique et de la naissance de la philosophie : les Grecs, surtout les Grecs d'avant Socrate, ont découvert des possibilités de vie qu'ils ont ensuite soigneusement refermées ou recouvertes³.

S'agissant donc du rapport de Heidegger aux Grecs et singulièrement à Aristote, la vraie question serait plutôt, à mon sens, la suivante : quel aura été le point de départ ? Qu'est-ce qui a donné l'impulsion ou les impulsions de ce parcours singulièrement heurté (1916-1927) où le débat avec les Anciens joue assurément un rôle déterminant ? Husserl, les *Logische Untersuchungen* ? Aristote⁴ ? Mais de quelle lecture d'Aristote s'agit-il alors ? Faut-il au contraire souligner la provenance théologique⁵ et nommer plutôt Luther ou saint Paul ? On peut rappeler ici, en « ouverture », cette étonnante « autoprésention » au seuil d'un cours de 1923 (*Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*⁶) où Heidegger expliquait à ses auditeurs qu'une philosophie véritable ne se laisse jamais comprendre à partir des différentes « influences » subies, mais seulement en fonction de la réalité et de la concrétude des problèmes rencontrés, ou mieux qui se sont dressés et mis en travers du chemin : « Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier détestait. Kierkegaard m'a donné des impulsions décisives, mais le regard, les yeux, c'est Husserl qui me les a installés [*die Augen hat mir Husserl eingesetzt*]. »

2. Cf. les lettres à Wilmans du 20 septembre 1803 et du 2 avril 1804.

3. Nietzsche, *KGA*, IV, 1, p. 192.

4. Cf. l'auto-interprétation et la « stylisation » présentées dans les derniers séminaires (*Questions IV*, Paris, 1976, p. 168-169 ; 181-182).

5. Cf. le séminaire de Zurich, in *Po&sie*, 13, 1980, p. 60-61. Cf. aussi « Aus einem Gespräch zur Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem », in *Unterwegs zur Sprache*, *GA*, 12, p. 91 : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir. »

6. *GA*, 63, p. 5.

Arrivé en ce point, une seconde question préjudicielle peut paraître légitime : pourquoi nommer Aristote plutôt que Platon ? En fait, Heidegger envisage longtemps, sans doute jusqu'à *Sein und Zeit*, quelque chose comme une unité platonico-aristotélécienne qui constitue ensemble le moment de l'instauration, c'est-à-dire tout uniment de l'ouverture et du recouvrement. Les présocratiques ne semblent pas encore jouer à cette époque un rôle décisif dans la constellation heideggérienne de la philosophie grecque⁷.

Si l'*Auseinandersetzung* est d'abord et exemplairement menée avec Aristote, c'est moins parce que Aristote serait plus grec que Platon, comme Heidegger le redira ensuite, notamment dans ses cours sur Nietzsche de la fin des années trente (est-ce d'ailleurs un compliment, une excellence ?), que parce qu'il est plus « facile » à comprendre que Platon, moins fuyant aussi peut-être. C'est en tout cas ce que Heidegger soulignait au début d'un cours sur le *Sophiste* et le *Philebe*⁸. Le présupposé initial est qu'Aristote a bien compris Platon, et qu'il n'y a donc pas entre eux d'opposition principielle. La rétrospection d'Aristote à Platon est non seulement légitime, réellement fondée, mais encore nécessaire ! Aristote peut être considéré en effet comme l'accomplissement de la philosophie grecque classique et aussi, à travers déviations et recouvrements, comme celui qui est omniprésent dans toute la tradition de la métaphysique, *via* Suarez notamment, jusqu'à Kant et Hegel⁹.

7. Cf. l'étude de Marlène Zarader, « Le miroir aux trois reflets, histoire d'une évolution », in *Revue de philosophie ancienne*, IV, n° 1, 1986, p. 5-32.

8. *Interpretation platonischer Dialoge (Sophistes, Philebos)*, Marbourg, semestre d'hiver 1924-1925. « Wenn wir in die platonische Philosophie eindringen wollen, so bedürfen wir eines Leitfadens. Den haben wir in der aristotelischen Philosophie. Wir gehen vom Hellen ins Dunkle. Das ist kein Werturteil gegenüber Platon. Was Aristoteles klarer sah und ausbildete, hatte Platon ihm an die Hand gegeben. »

9. Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963¹⁰, p. 12 ; cf. aussi *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *GA*, 24, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, 1985, p. 111-112.

Ces premières présuppositions induisent déjà une série de complications et de dédoublements :

1) Se « réapproprié » Aristote, si l'on y tient, c'est d'abord pour Heidegger l'arracher à une tradition sclérosée et obscurcissante. Tel est bien le premier enjeu de la destruction : jouer un Aristote plus authentique, plus grec, étrange, contre la tradition aristotélico-thomiste (comme on disait), qui est aussi celle de la formation universitaire (et scolaire) du jeune Heidegger¹⁰.

2) Mais cette destruction, qui est essentiellement phénoménologique — elle tend à retrouver les expériences fondatrices, les sources donnantes, préphilosophiques, préontologiques, d'où Aristote a puisé ses concepts fondamentaux —, a également et d'emblée une visée véritablement critique à l'encontre cette fois d'Aristote lui-même, et non point seulement parce qu'il a recouvert presque aussitôt ce qu'ils (lui et Platon, par exemple) découvraient, mais parce qu'il est d'autres sources, un autre sol, une autre tradition où s'éclairer d'une plus vive lumière les questions de l'existence humaine et de la vie facticielle.

Ainsi l'arrière-plan, le contrechamp, indispensable à mes yeux pour comprendre ce que l'on se résout à nommer ici, pour faire simple, « stratégie », c'est la *théologie*, ou mieux la *théologie mystique*¹¹. Je rappelle, mais j'y reviendrai, que Heidegger, avant de nommer Luther comme son « compa-

10. L'expression commode « aristotélico-thomisme » est sans doute trop large et méconnaît l'originalité de l'enseignement de Carl Braig, auquel Heidegger rendra encore tardivement hommage. Sur C. Braig, voir l'étude de K. Leidlmaier, in E. Coreth et W. M. Neidl (éd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. I, Graz, Vienne, Cologne, 1987, p. 409-419. Cf. aussi F. Volpi, « Alle origini della concezione Heideggeriana dell' Essere : Il Trattato " Vom Sein " di Carl Braig », in *Rivista critica di storia della filosofia*, n° 2, 1980, p. 183-194.

11. Cf. *Le Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. fr. F. Gaboriau, Paris, 1970, p. 228sq.

gnon de route » (*Begleiter*) dans la recherche, se définissait lui-même à l'époque comme « théo-logue chrétien », plutôt que comme théologien¹²...

L'importance de cet arrière-plan que constitue, dans le dialogue avec Paul, Luther et Kierkegaard notamment, la méditation de l'expérience de la vie facticielle néotestamentaire, la reprise, à travers F. Overbeck, du thème de la *Christlichkeit*, ou de l'*Urchristentum*, ne ressort que difficilement de la situation philologique particulière dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, puisque nous ne disposons encore en effet que de témoignages indirects sur l'enseignement de Heidegger concernant la phénoménologie de la religion ou les cours sur Augustin et le néoplatonisme (*Nachschriften* fautives ou lacunaires). Cet horizon encore « théologique » ou « religieux »¹³ pourrait bien cependant s'avérer décisif pour qui veut comprendre comment se dessinent, de manière complexe, paradoxale, retorse, les premiers traits d'un Aristote heideggérien.

Il y a eu — je résume grossièrement, en sur-simplifiant des témoignages indirects ou des études bien connues¹⁴ — hellénisation de l'expérience chrétienne primitive bien avant l'entrée d'Aristote dans le Moyen Âge latin (tout le monde en

12. Cf. la lettre de Heidegger à K. Löwith de 1921, in K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, 1986, p. 30, p. 45 (trad. fr., p. 47). Voir l'étude très documentée de T. Kisiel, « War der frühe Heidegger tatsächlich ein " christlicher Theologe " », in A. Gethmann-Siefert (éd.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, t. I, Stuttgart, 1988, p. 59-75.

13. Cf. H. G. Gadamer, « Erinnerung und Heideggers Anfänge », in *Dilthey-Jahrbuch*, t. IV, 1986-1987, p. 15 : « *Vielmehr steckt hinter allem ein eigenes tiefes, ich möchte doch sagen, religiös Anliegen.* »

14. Karl Lehmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger », in *Philosophisches Jahrbuch*, n° 74, 1966, p. 126-153. Repris in O. Pöggeler (éd.), *Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Cologne-Berlin, 1970. Cf. aussi O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 36sq.

convient, par parenthèse). Mais la première conséquence radicale qu'en tire Heidegger est importante pour la suite de sa « lecture » : on ne saurait faire grief à Aristote, c'est-à-dire à l'aristotélisme en général, de cette assimilation-dénaturation de l'expérience facticielle de la vie dans la christianité primitive. Bien plus, on peut encore se demander si, à la faveur d'un renversement en chiasme, la lecture heideggérienne d'Aristote n'est pas à l'inverse ce qui, pour Heidegger lui-même, a ouvert la possibilité d'une réinterprétation de la christianité primitive, en termes d'herméneutique de la facticité. Surgit ainsi un assez redoutable paradoxe qui ne se laisse pas facilement réduire.

Corrélativement (car il s'agit de deux démarches parallèles, synchrones), c'est sans doute l'étude de l'appréhension chrétienne de la vie facticielle qui aura conduit Heidegger à réévaluer, par-delà la tradition scolastico-scolaire, les ressources ou les réserves existentielles de certaines analyses « éthiques » et « anthropologiques » aristotéliennes. Pour achever de poser la question de l'appropriation/désappropriation d'Aristote chez le jeune Heidegger (jusqu'à *Sein und Zeit*), il faudrait encore intégrer une donnée supplémentaire. Dans le « mouvement » phénoménologique, Heidegger était censé s'occuper de phénoménologie de la religion¹⁵. Un peu

15. Cf. la lettre de Husserl à R. Otto, du 5 mars 1919, in C. Ochwadt et E. Tecklenborg, *Das Maß des Verborgenen, Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, Hanovre, 1981. Cf. aussi la lettre capitale à Krebs du 9 janvier 1919 qui marque la rupture avec le « système du catholicisme », publiée en 1980 par B. Casper, « Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923 », in *Freiburger Diözesan-Archiv*, n° 100, p. 534-541. Citée également par H. Ott, *Martin Heidegger Éléments pour une biographie*, trad. fr. de J.-M. Belœil, Paris, 1990. Je redonne le passage qui ici nous intéresse directement : « Une approche de la théorie de la connaissance, s'étendant à la théorie de la connaissance historique, m'a rendu le système du catholicisme problématique et inacceptable, mais non pas le christianisme et la métaphysique, celle-ci étant prise, toutefois, dans une acception nouvelle. Je crois avoir trop ressenti — peut-être davantage

plus tard, et selon la division husserlienne du travail ou répartition des tâches en fonction des « régions » à explorer phénoménologiquement, Heidegger insinuaient de plus en plus nettement qu'Aristote était à même de fournir à la phénoménologie des instruments ou des analyses supérieurs à ceux de Husserl et de sa méthode égologique transcendantale. Je n'insiste pas sur un point trop connu : il s'agit là de l'auto-interprétation présentée par Heidegger lui-même dans de nombreux textes tardifs : Aristote a eu accès « naïvement » — mais c'est aussi en vertu d'un privilège de la langue grecque¹⁶ — aux choses mêmes ; il a philosophé sous la contrainte des phénomènes, sous la contrainte de la vérité¹⁷.

Tel serait, dans son principe, le versant positif de l'interprétation phénoménologique d'Aristote, que Heidegger met régulièrement en lumière quand il s'attache à la réinterprétation, au réinvestissement du phénomène du *logos*, et de la vérité.

Mais il faut aussitôt souligner également le revers, la contre-pente : l'interprétation vulgaire du temps axée sur le « maintenant », la métaphysique entendue comme métaphysique de la présence-subsistante (*Vorhandenheit*).

que ses interprètes officiels — ce que le Moyen Âge catholique porte en lui comme valeurs et que nous sommes encore bien loin d'avoir véritablement exploité ; mes recherches sur la phénoménologie de la religion, qui mettront fort à contribution le Moyen Âge, doivent, mieux que toute discussion, apporter la preuve que la refonte de mes positions fondamentales ne m'a pas entraîné à substituer, à un jugement digne et objectif et à la profonde considération que m'inspire l'univers catholique, une aigre et stérile polémique d'apostat. »

16. Cf. *Sein und Zeit*, § 7, et surtout *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, 1956, p. 12. La langue grecque est essentiellement, intrinsèquement phénoménologique : son dire est d'emblée un « montrer ».

17. Cf. *Sein und Zeit*, p. 213, renvoyant à *Métaphysique*, A, 3 : ὅτι ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι... (984 b 10).

Essayons à présent de juger sur pièces en prenant quelques exemples.

Je prendrai principalement appui sur le court texte dont l'existence était largement connue sous le nom de *Natorp-Bericht*, mais qui passait pour perdu. Ce bref rapport a été retrouvé un peu par hasard en 1989 et aussitôt publié par H.-U. Lessing dans le *Dilthey-Jahrbuch* (1989, VI), accompagné d'une préface due à H. G. Gadamer. Son véritable titre — *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* — est assez explicite, et en fait un texte décisif pour comprendre le rapport de Heidegger à Aristote (ou, si l'on veut, la réinscription d'Aristote dans *Sein und Zeit* et le projet de l'ontologie fondamentale). Les *Interprétations phénoménologiques* sont elles-mêmes précédées d'une « Introduction » qui fournit des « Indications relatives à la situation herméneutique ». Avertissement emphatique qui suffit à montrer que Heidegger ne s'engage pas dans une lecture « standard » d'Aristote, mais entend bien contribuer à l'élaboration de la problématique philosophique la plus radicale requise par le moment présent (l'aujourd'hui)¹⁸.

18. Rappelons sommairement les circonstances et la visée initiale de ce court essai tout à fait extraordinaire. En 1922, une chaire était à pourvoir à Göttingen et une autre à Marbourg (pour succéder respectivement à Hermann Nohl et à Nicolai Hartmann). Heidegger n'avait rien publié depuis 1916 (l'ouvrage sur Duns Scot). Natorp et Misch demandent à Husserl des informations sur les travaux en cours du jeune *Privat-Dozent*. C'est pour répondre à cette requête de circonstance que Heidegger esquisse donc en trois semaines (septembre-octobre 1922) le plan du grand travail en chantier. Il pouvait naturellement faire fond sur l'enseignement des précédents semestres. Ainsi, ce rapport académique, bien peu conventionnel, constitue une pièce essentielle pour la préhistoire, la genèse de *Sein und Zeit* (1919-1927). Voir surtout l'étude très riche de T. Kisiel, « The Missing Link in the Early Heidegger », in J. J. Kockelmans (éd.), *Hermeneutic Phenomenology, Lectures and Essays*, Washington, 1988, p. 1-40.

Heidegger, qui se trouve donc amené plus tôt que prévu à faire le point sur ses études aristotéliennes, présente quelque chose comme un « état des recherches » et une caractérisation de l'orientation et des études à venir. Au même moment, Heidegger projetait la publication, en deux livraisons, dans le *Jahrbuch* de Husserl (tomes VII et VIII), des principaux résultats de son travail et de son enseignement durant les précédents semestres¹⁹. A Jaspers, Heidegger s'adresse alors en ces termes : « On a eu vent à Marbourg de mes leçons sur Aristote ; Natorp a souhaité connaître l'orientation concrète de mes travaux en cours. Je m'y suis mis pendant trois semaines et j'ai donné des extraits, en rédigeant une Introduction. »

Déjà, le 27 juin 1922, Heidegger avait annoncé à Jaspers son intention de commencer la publication dans le numéro du *Jahrbuch* devant paraître à l'automne de ses « Interpretationen zu Aristoteles » (éd. citée, p. 29). La visée fondamentale de Heidegger y était très clairement définie et formulée :

La vieille ontologie (ainsi que les structures catégoriales qui en dérivent) doit être réformée de fond en comble — si du moins on prend au sérieux la nécessité de saisir et de conduire sa propre vie, au présent (*eigenes-gegenwärtiges Leben*), dans ses intentions fondamentales. Notre

19. WS 1920-1921 : « Einleitung in die Philosophie der Religion » ; WS 1921-1922 : « Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einleitung in die phänomenologische Forschung » ; SS 1922 : « Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles) ». Sur les projets de publication, cf. la lettre de Husserl à R. Ingarden du 14 décembre 1922 (*E. Husserl : Briefe an Roman Ingarden*, La Haye, 1968, p. 25) ; cf. aussi la lettre à Jaspers du 19 novembre 1922, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Biemel-Saner (éd.), Francfort, 1990, p. 33 : « ...man habe in Marburg von meinen Aristotelesvorlesungen... Kunde ; Natorp wünsche eine konkrete Orientierung über meine geplanten Arbeiten. Darauf setze ich mich drei Wochen hin und exzerpierte mich selbst und schrieb dabei eine " Einleitung " . »

philosophie n'est jamais parvenue au point qui lui permette de comprendre ce que les Grecs eux-mêmes, pour leur part, ont réalisé, pour ne rien dire du fait que nous sommes encore loin de pressentir ce que cela signifierait pour nous de réaliser la même chose — et rien que cela ! Et cela ne signifie absolument pas : remettre au goût du jour Platon ou Aristote ou s'enflammer pour l'Antiquité classique et faire des sermons pour souligner que les Grecs savaient déjà tout ce qui est important. Nous avons besoin d'une critique de l'ontologie du passé qui plonge jusqu'à ses racines dans la philosophie grecque, et en particulier celle d'Aristote, dont l'ontologie (mais déjà ce concept est inadéquat) est aussi puissamment active et vivante chez Kant et même chez Hegel que chez tel ou tel auteur scolastique du Moyen Âge. Or cette critique requiert elle-même une compréhension principielle des problèmes « réels » des Grecs à partir des motifs de leur démarche et de leur mode d'accès au monde, en fonction de la manière qui était la leur d'aborder les objets et de la manière dont ils ont élaboré leurs concepts d'après cela²⁰.

20. « Die alte Ontologie (und die aus ihr erwachsenden Kategorienstrukturen) muß von Grund aus neugebildet werden. — Soll Ernst damit gemacht werden, eigenes-gegenwärtiges Leben in seinen Grundintentionen zu fassen und zu leiten. Unsere Philosophie ist nicht einmal mehr so weit zu verstehen, was die Griechen an ihrem Teil für sich geleistet haben, geschweige denn, daß wir eine Ahnung davon haben, was es heißt, an unserem Teil dasselbe zu leisten und nur dies; d.h. aber nicht : Plato oder Aristoteles erneuern, oder für klassische Alterthum begeistert sein und predigen, daß die Griechen schon alles Wichtige gewußthätten.

« Es bedarf einer Kritik der bisherigen Ontologie an ihrer Wurzel in der griechischen Philosophie, im besonderen des Aristoteles, dessen Ontologie (schon Begriff paßt nicht) in Kant und gar Hegel ebenso stark lebendig ist wie bei einmitttelalterlichen Scholastiker. Diese Kritik bedarf aber eines prinzipiellen Verstehens der sachlichen Probleme der Griechen aus den Motiven und der Haltung ihrer Zugangsweise zur Welt, aus den Weisen ihres Ansprechens der Gegenstände und den Weisen der dabei vollzogenen Ausformung der Begriffe » (éd. citée, p. 27).

Les pages adressées à Marbourg et à Göttingen explicitent ce programme qui est encore celui de *Sein und Zeit* : élaboration de l'analytique du *Dasein* et destruction de l'histoire de l'ontologie. Dans les *Interprétations phénoménologiques* de 1922, les analyses ponctuelles tirées des cours ou des séminaires récents consacrés à l'*Éthique à Nicomaque* (Z), à la *Métaphysique* (A 1 et 2) ou à la *Physique* (A, B, Γ) sont précédées d'une longue introduction générale : *Anzeige der hermeneutischen Situation*, « indication ou diagnostic » relatif à la présente situation herméneutique. Il faut nous arrêter un moment sur cette introduction si l'on veut comprendre le projet de Heidegger et surtout son style singulier d'appropriation/dépropriation de la philosophie grecque.

Cette introduction rassemble elle-même beaucoup d'éléments déjà présents dans le cours de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, 56-57) et annonce les analyses de 1923 sur l'*Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (GA, 63). On y retrouve notamment l'idée d'une « science pré-théorique ou supra-théorique, en tout cas non théorique : la véritable archi-science [*die echte Ur-wissenschaft*], de laquelle le théorique lui-même tire son origine. »

Heidegger, dans les *Interprétations phénoménologiques* de 1922, commence par une origine radicale de l'appropriation conventionnelle et apparemment objective d'Aristote sur les bases de la tradition néoscholastique²¹. Critique menée non pas en fonction des exigences d'une enquête historique ou historicisante, mais uniquement en fonction des questions actuelles de la philosophie, et de la problématique soutenue par le concept de vie²². Il est clair en effet que la question qui

21. Cf. aussi le cours de 1921-1922, GA, 61, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, qui s'ouvre par une brève histoire critique de la réception.

22. Pour le Heidegger des premiers cours de Fribourg, « expérience de la vie », « vie facticielle », « existence », « *Dasein* » sont des termes quasiment synonymes. Sur la « facticité », voir la contribution précieuse de T. Kisiel, *Dilthey-Jahrbuch*, t. IV, 1986-1987.

tient alors en haleine Heidegger, celle-là même qui commande le retour à Aristote, l'interprétation phénoménologique d'Aristote, c'est la problématique de l'autocompréhension, de l'auto-explication de la vie — la facticité du *Dasein*.

II

Au seuil des *Interprétations phénoménologiques*, l'objet véritable de l'enquête philosophique est clairement et univoquement assigné : le *Dasein* humain envisagé dans son caractère d'être.

Or c'est précisément une telle perspective centrée sur le *Dasein* humain qui requiert aussi une dimension historique. Que signifie l'histoire, sa propre histoire, pour toute investigation philosophique ? L'histoire nous offre des *Denkwürdigkeiten* (mémorables, *memorabilia*) ; non pas simplement des faits dont il conviendrait uniquement de prendre connaissance, mais plutôt des impulsions qui contribuent, par contre-coup (*zurückstoß*), au renforcement, à l'intensification de la problématisation²³. Ainsi entendue, l'appropriation de l'historicité, pour un présent auquel la conscience historique appartient constitutivement comme dimension d'être, implique toujours de comprendre préalablement la recherche dans sa situation concrète. Situer ce qui est compris et le répéter (*wiederholen*) originellement dans et pour la situation présente, voilà la première tâche qui définit ce que Heidegger nomme ici « situation herméneutique ». Le *Dasein* facticiel en effet, bien loin d'exemplifier un quelconque être-là-en-général de quelque humanité, n'a d'être que propre²⁴.

23. « *Steigerung der Fraglichkeit.* »

24. « *Das faktische Dasein ist, was es ist, immer nur als das eigene, nicht das Oberhauptdaseinirgendwelcherallgemeiner Menschheit.* »

Or c'est en vertu de cette « propriété » du *Dasein* à chaque fois facticiel qu'il importe de déterminer l'attitude historique fondamentale de l'interprétation, conçue elle-même comme explication du sens de la recherche philosophique.

En 1922, comme nous l'avons noté, la première détermination de la facticité du *Dasein* est la vie dont la mobilité est caractérisée à son tour comme « souci » (*das Sorgen, curare*). Pour Heidegger, à l'époque, la thématique du souci ne renvoie pas tant à l'ipséité ou à la possibilité la plus propre (celle que *Sein und Zeit* explicitera en fonction de l'« être-pour-la-mort ») qu'à l'existence définie comme « *Aussein auf etwas* », « ex-sister », être-exposé hors de soi-même et ouvert sur. Ce en direction de quoi se tourne la vie comme souci, c'est d'emblée le monde, ou, mieux, ce monde qui est à chaque fois le mien (*die jeweilige Welt*) et avec lequel un commerce a toujours déjà été institué²⁵. Heidegger — il faut le souligner — n'a pas abordé encore les analyses aristotéliennes. Ce monde à chaque fois mien s'articule lui-même d'emblée en « monde environnant » (*Umwelt*), « monde commun » (*Mitwelt*), et « monde personnel », lié à l'ipséité (*Selbstwelt*). A tout agir, à cette attitude soucieuse ou préoccupée, qui forme comme la base fondamentale de toute vie facticielle, appartient une vue spécifique : la circonspection (*Umsicht*). Ainsi ce avec quoi le *Dasein* est d'emblée en commerce préoccupé (l'*Umgangswomit*), et tel qu'il s'offre à la circonspection, est immédiatement pris en vue, préalablement ouvert sur, interprété en direction d'une signifiante ou d'une significabilité (*Bedeutsamkeit*) irréductible. La vue caractéristique de la « circonspection » est toujours orientée sur un horizon de sens, sur ce qui « fait sens ». En effet, la circonspection, le regard circonspect s'accomplit sur le mode de l'« advoquer » comme aborder tout phénomène au fil conducteur du *logos* et du dire, voire du discuter et du

25. « *Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs.* »

débattre de²⁶. Pour le *Dasein* facticiel, le monde ne vient à l'encontre que selon la guise déterminé du *logos* (*Angesprochensein, Anspruch*), qui peut s'entendre ici comme appel, revendication, interpellation.

Tout ceci est brièvement exposé par Heidegger à titre d'introduction à l'examen de la situation herméneutique — et c'est ce que j'entendais simplement souligner par ce trop rapide rappel des éléments canoniques de l'analytique du *Dasein* — avant même qu'il n'engage l'étude de quelques textes aristotéliens, où réapparaîtra ensuite la même terminologie pour traduire alors et expliciter la doctrine aristotélienne de la *praxis*²⁷.

Ayant ainsi mis en place et rapidement esquissé les principaux éléments de l'analyse de la quotidienneté du *Dasein*, telle qu'elle sera complètement développée dans *Sein und Zeit*, Heidegger entreprend de reconduire à cette idée d'une herméneutique phénoménologique de la facticité les déterminations traditionnelles de l'ontologie et de la logique entendues comme « interprétations catégoriales de l'advouquer et de l'expliciter ». Une telle reconduction suffit-elle pourtant, demande Heidegger (*op. cit.*, p. 248), à faire comprendre « ce que les recherches historiques sont censées apporter à une telle herméneutique et pourquoi Aristote doit venir précisément au centre comme thème de la recherche » ?

Pour déterminer ce sur quoi il convient de fixer son regard,

26. « *Das Sichumsehen vollzieht sich in der Weise des Ansprechens und Besprechens der Umgangsgegenständlichkeit.* »

27. Ce point a été récemment bien étudié, par F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padoue, 1984; cf. aussi du même auteur : « *Dasein* comme *praxis*. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », in Volpi (éd.), *Heidegger et l'Idée de la phénoménologie*, La Haye, 1988, p. 1-4; voir aussi J. Taminiaux, « La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque », in *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, 1989, p. 147-189.

pour dégager les directions et l'orientation de la vue phénoménologique (*Blickrichtungen*), il importe d'appréhender exactement le *Blickstand*, la situation, le point de vue qui est le nôtre. Le véritable objet de la recherche — cela est impliqué dans l'idée même de facticité —, c'est donc toujours de définir, de délimiter précisément la perspective propre et présente à laquelle nous sommes nécessairement confrontés.

L'herméneutique phénoménologique de la facticité, en raison même de sa situation facticielle, part toujours d'un donné, transmis et reçu comme allant de soi, au prix d'un nivellement qui signe sa « médiocrité » et son « inauthenticité ». L'évidence de la tradition, voilà ce qui doit d'abord être clarifié et qui ne peut l'être sans une ré-appropriation expresse et déconcertante à partir de la source, en engageant un retour amont.

« Dans sa situation d'aujourd'hui, note Heidegger, la philosophie se meut pour l'essentiel, de manière inauthentique, impropre, dans la conceptualité grecque et même dans une conceptualité qui a circulé à travers une chaîne d'interprétations hétérogènes. » En effet, la situation philosophique actuelle, l'idée de l'homme qui est pour elle directrice, tout comme les idéaux et les catégories de la vie humaine, demeurent déterminés par la rencontre ou la collision, beaucoup plus que la convergence, d'expériences fondamentales qui sont celles de l'éthique grecque (*die griechische Ethik*) et de l'anthropologie chrétienne. Or c'est ce mixte qu'il s'agit précisément d'analyser et de défaire.

La phénoménologie herméneutique de la facticité, dans la situation présente, se voit donc nécessairement conduite à une tentative d'appropriation radicale à travers la destruction (*abbauender Rückgang*). Le débat qui s'engage ainsi avec l'histoire, sous le signe de la « destruction », n'est donc pas une pièce annexe pour la recherche philosophique, mais plutôt « la seule voie sur laquelle le présent, dans ses motifs fondamentaux, puisse accéder à lui-même ».

Le caractère hétérogène, confus, embrouillé de la situation

herméneutique actuelle, qui exige précisément cette « *destruktive Auseinandersetzung* », tient en particulier au télescopage en lui des « forces qui y exercent leurs effets » : à savoir l'explicitation, l'interprétation gréco-chrétienne de la vie.

La première tâche de la destruction phénoménologique est donc d'engager une interprétation concrète — orientée sur la problématique de la facticité, c'est-à-dire sur une anthropologie radicalement phénoménologique — de la philosophie aristotélicienne. Eu égard à la problématique de la facticité, ce qui fait d'Aristote un interlocuteur privilégié tient seulement à ce qu'il représente l'« achèvement et l'élaboration concrète complète de la philosophie antérieure ».

Pourtant, Aristote est aussi celui qui a conquis, dans sa *Physique*, un point de départ (*Grundansatz*) principiellement nouveau à partir duquel se sont développées son ontologie et sa logique. Le problème central dont la *Physique* constitue l'explicitation est en effet celui de l'étant envisagé positivement dans la modalité ou le commencement de son être-mû, ou, mieux, de sa mobilité.

Concluons sur ce point :

Le premier et principal objet de l'introduction du « Rapport Natorp » est donc d'explicitier la situation herméneutique, les raisons pour lesquelles il importe de se tourner à nouveau frais vers Aristote, et cela précisément pour comprendre *a contrario* le rôle de la christianité dans l'histoire de l'Occident et ses possibilités créatrices, et éclairer par là la situation présente. La « *destruktive Auseinandersetzung* » se voit donc clairement assigner une visée essentiellement et fondamentalement « théologique ».

III

On comprend mieux par là aussi pourquoi, dans les *Interprétations phénoménologiques* de 1922, l'angle d'attaque

est d'abord l'anthropologie aristotélicienne, lue à partir de la question de la vie facticielle ; anthropologie que Heidegger s'efforce naturellement de dégager de l'*Éthique* et de la *Rhétorique*, et cela non pas, encore une fois, dans un quelconque souci de restitution historique ou historiquement objective, mais à dessein d'éclairer, aujourd'hui, et donc en fonction du propre présent²⁸, la question de la compréhension de la vie.

Et c'est cette même accentuation de l'ontologie, entendue maintenant comme herméneutique du *Dasein* et de la vie facticielle, qui explique que vienne également au centre de l'interprétation esquissée dans le Rapport (et les cours contemporains) la *Physique* d'Aristote. C'est là en effet que le Stagirite développe son interprétation de la *kinēsis*, du mouvement, ou mieux de la mobilité comme mode d'être des *phusei onta*.

On pressent déjà par là l'ambivalence ou l'ambiguïté constitutive du geste heideggérien (dédoublé ou immédiatement dédoublé) à l'égard d'Aristote. D'un côté, le Stagirite — et ce n'est pas non plus simplement fortuit, même en faisant entièrement abstraction des phénomènes secondaires de trivialisations et de traductions, puisque, en réalité, la traduction aura joué ou opéré d'abord du grec au grec — est à l'origine d'une tradition qui a égaré aussi bien la philosophie, le christianisme que la théologie. Telle serait sans doute l'image ou la figure dominante d'Aristote qui ressort à la lecture de *Sein und Zeit* : le Stagirite est celui qui a recouvert et comme masqué ce qui s'annonçait dans l'instauration du philosophe, celui qui a aliéné la tradition occidentale et ne lui a pas permis de venir à son propre. D'où la pente critique de la lecture, critique qui porte en particulier sur le concept d'être, la tentative d'unification analogique de ses acceptions multiples, que Heidegger dénonce comme l'impasse définitive pour

28. La thématique de la génération, empruntée à Dilthey, est dominante à cette époque.

toute la tradition de la philosophie²⁹, et sur l'interprétation du *theion* comme l'étant suprême qui se tient dans le présent d'un acte ou d'un accomplissement continu. Métaphysique de la présence et questionnement ontothéologique, pour le dire vite et en formules reçues.

Mais — second trait, second moment ou seconde impulsion, non moins décisive —, ce sont les analyses aristotéliennes, et en particulier tout ce qui dans ces analyses peut contribuer à l'interprétation, à l'élucidation de la facticité du *Dasein* qui peuvent aussi, qui doivent être mises au service de la tâche de reconquérir l'authenticité, l'*Eigentlichkeit* de l'être-là.

De quel Aristote s'agit-il alors ? Encore une fois de celui qui a pensé la *kinēsis*, la *dunamis*, la *praxis*, la *phronēsis*, le caractère « extatique » du mouvement et de l'existence³⁰, qui a pensé une temporalité « kairologique », radicalement hétérogène au temps vulgaire nivelé et réglé sur le « maintenant » ; d'un étrange Aristote qui, en un mot, est parvenu aussi à sortir de l'horizon grec initial de la production, tel qu'il se déploie à partir de l'expérience ou dans l'horizon de la *poiēsis* et en direction de la *theōria* désormais tenue pour régulatrice³¹. Le débat et la destruction abritent en effet aussi en elles le principe d'une lecture « généreuse » qui, dans le cas présent, sollicite aussi bien l'*alētheuein* que le *legein* réinterprétés dans une perspective anthropologique³².

Rappelons ici le précieux témoignage, bien connu, de H. G. Gadamer, dont on mesure mieux maintenant la portée. En 1922, Gadamer était au nombre des auditeurs de Heideg-

ger à Fribourg. Grâce au don phénoménologique du jeune *Privat-Dozent*, nous dit Gadamer, « l'introduction à Aristote représentait pour nous une véritable révolution : Aristote était présent pour nous et commençait à nous parler ». Mais cette proximité extraordinaire était également accompagnée d'une profonde incertitude, attestée encore par Gadamer comme par tous les auditeurs de l'époque (de Hannah Arendt à Léo Strauss). Incertitude qu'on peut formuler ainsi : qui parle ? A qui cela appartient-il, revient-il en propre ? Aristote ou Heidegger ? Heidegger est-il en train de s'approprier Aristote ? Et dans ce cas, à quel prix, en lui faisant quoi ? Mais sans doute ces questions étaient et demeurent-elles essentiellement non pertinentes, si du moins l'on prend sérieusement en compte le projet directeur : la destruction phénoménologique, la répétition.

Comme l'ajoute Gadamer, Heidegger était encore à l'époque manifestement en chemin et il se cherchait. Mais en chemin vers quoi ? En quête de quoi qui justifiât obstinément ce retour à Aristote, pour l'intelligence du présent et l'interprétation phénoménologique de l'existence facticielle ? Heidegger était alors en quête d'« une interprétation convenable et d'une compréhension anthropologique de la conscience chrétienne ». Et on peut même préciser : au premier chef, de la conscience chrétienne du temps³³.

Revenons à l'extraordinaire autodéfinition donnée par Heidegger dans la lettre déjà évoquée à Karl Löwith du 19 août 1921. Après s'être caractérisé comme « théologues chrétien », Heidegger ajoutait en effet : « Je travaille concrètement à partir de mon " Je suis ", à partir de ma provenance spirituelle facticielle. » La rupture avec le « système du catholicisme », que H. Ott a cru pouvoir mettre au centre de

29. Cf. *Aristoteles*, *Metaphysik* Θ 1-3, *GA*, 33, § 5-6.

30. Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 433.

31. Cf. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *GA*, 24, § 11. Cf. aussi J. Taminiaux, « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote », in *Cahiers de Philosophie*, Lille, 1987, n° 4, p. 41-52.

32. Cf. le final du cours (encore inédit) de 1926 : *Grundbegriffe der antiken Philosophie*.

33. Cf. H. G. Gadamer, « Die religiöse Dimension », in *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983. Il faudrait aussi ici pouvoir tenir compte des cours de Fribourg consacrés aux Épîtres de Paul aux Galates et aux Thessaloniens.

son esquisse biographique, est assurément à l'arrière-plan de cette autocaractérisation. Mais c'est aussi cette rupture et le débat constamment soutenu avec la « foi des origines » — qu'évoquera encore Heidegger dans une lettre à Jaspers du 1^{er} juillet 1935 — qui engagent l'entreprise de destruction des concepts ontologiques directeurs et font d'Aristote l'interlocuteur privilégié dans ce débat où il apparaît tantôt comme adversaire résolu, tantôt comme allié inattendu.

Ainsi, le caractère non pertinent de la question du propre et de l'appropriation — attesté indirectement par l'embarras des auditeurs de l'époque (« Est-ce du Heidegger ? » « Est-ce de l'Aristote ? » « Faut-il, et comment, faire le partage ? ») — correspond donc rigoureusement à l'objet ou à la visée même de la destruction phénoménologique, qui aboutit nécessairement à faire ressortir l'ambiguïté, la double pente du texte aristotélicien, puisque la destruction-répétition entend précisément déstratifier la tradition, défaire les recouvrements qui ont occulté, obnubilé les expériences donatrices originaires. Elle veut faire retour à l'originarité qui abritait encore en elle une autre possibilité, une autre orientation, peut-être une autre traditionalité. Mais il importe toujours aussi et en même temps de souligner le caractère non entièrement fortuit de la tradition obnubilante et recouvrante. Il (Aristote ou qui l'on voudra, *x*) avait déjà pressenti ou entraperçu que... et pourtant il n'avait pas encore vu ou expressément thématiqué... Ou à l'inverse : il n'a pas vu, pas thématiqué expressément que..., et pourtant subsistait encore dans sa parole comme un écho (*Nachklang*) de ce qui n'a pas trouvé accès au dire.

Pour prendre toute la mesure de la lecture heideggérienne d'Aristote, dans la période de gestation de *Sein und Zeit*, et apprécier sa plurivocité, sa stratégie assez retorse, il faudrait en particulier pouvoir reconstituer son interprétation de la *Physique* et de l'*Éthique à Nicomaque*. Ce que la présente situation éditoriale ne permet pas encore tout à fait, puisqu'un des documents les plus importants à cet égard, le cours de

1924-1925 sur le *Sophiste* de Platon, annoncé dès 1976 dans le cadre de la *Gesamtausgabe*, est encore inédit à ce jour³⁴. Il est en tout cas inutile de revenir en détail sur la réappropriation heideggérienne qu'ont bien établie, dans ses traits caractéristiques, les travaux de F. Volpi, J. Taminiaux, R. Bernasconi, T. Sheehan, T. Kisiel ou E. Berti³⁵. Il me suffira d'en rappeler schématiquement le principe puisque mon propos n'est pas de réexposer des thèses ou des interprétations heideggériennes, mais plutôt de dégager le style de l'appropriation ou la méthode de la lecture.

La critique de la *Vorhandenheit* tout comme la critique de la conception vulgaire du temps sont déployées au fil conducteur de la production, après que Heidegger a mis en lumière l'horizon du produire, la *tekhnē*, comme dimension décisive pour l'élaboration des concepts ontologiques fondamentaux chez Platon et chez Aristote (*eidōs*, *peras*, *ergon*, *energeia*).

Par-delà la critique de l'ontologie de la *Vorhandenheit*, Aristote est aussi — et c'est là que réside précisément le paradoxe — celui qui fournit les éléments fondamentaux de

34. Le volume devrait paraître en 1992.

35. Ajouter aux études citées *supra*, F. Volpi, « Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, n° 2, p. 225-240 : « La "riabilitazione" della δόξα et dell' ἐνέργεια in Heidegger », *Aquinas*, vol. XXXIII, 1990, p. 3-28 ; « Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik », in W. Biemel et F.-W. v. Herrmann (éd.), *Kunst und Technik Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Francfort, 1989, p. 67-91. T. Sheehan, « On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis », in H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (éd.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, 1983, p. 131-164 ; « On movement and the destruction of ontology », in *The Monist*, vol. LXIV, n° 4, 1981, p. 535-542. R. Bernasconi, « The double concept of philosophy and the place of ethics in being and time », in *Research in Phenomenology*, vol. XVIII, 1988, p. 41-57. E. Berti, « Heidegger e il concetto aristotelico di verità », in R. Bague et J.-F. Courtine (éd.), *Herméneutique et Phénoménologie. Hommage à P. Aubenque*, Paris, 1990, p. 97-120.

l'analytique du *Dasein* dans sa facticité, ainsi que de l'analyse de la mondanité du monde ambiant. Heidegger met alors l'accent sur l'expérience grecque de la *kinēsis* et de la *metabolē*, sur la coappartenance au sein de la *phusis* de l'*apousia* et de la *parousia*, sur ce que l'on peut nommer, avec T. Sheehan, l'expérience fondamentale de la prés-absentia-lité³⁶.

Ce renversement a été justement mis en lumière par J. Taminaux (à propos du jeu des concepts de *poiēsis* et de *praxis*)³⁷. Le paradoxe qu'il souligne justement est que, pour mettre en lumière la « naïveté » de l'ontologie grecque, et par conséquent de la tradition qu'elle a fondée, Heidegger s'inspire encore de textes philosophiques grecs ; que, pour lever ensuite la limitation et l'obscurcissement entraînés par l'interprétation de l'étant dans l'horizon du produire, Heidegger prenne à nouveau appui sur l'analyse aristotélicienne d'une autre activité : la *praxis*.

C'est ce même paradoxe qu'interroge R. Bernasconi dans son étude sur la destruction heideggérienne de la *phronēsis*³⁸, en examinant la signification de la répétition d'Aristote au cœur de l'analyse de la mondanité du monde ambiant dans *Sein und Zeit*. Mais comment, demande-t-il, Heidegger réussit-il à construire son argumentation à l'intérieur de laquelle Aristote excède une tradition que pourtant il représente éminemment³⁹ ?

36. T. Sheehan, art. cité.

37. Cf. J. Taminaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, p. 162 ; cf. aussi Heidegger et Arendt *lecteurs d'Aristote*.

38. « Heidegger's destruction of *phronesis* », in *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVIII suppl., 1990, p. 127-147.

39. Cf. par exemple sur ce point les remarques de Gadamer (*Heideggers Wege*, p. 32) sur le rapprochement opéré par Heidegger dans ses cours de Marbourg entre l'analyse aristotélicienne de la *phronēsis* et la thématique du *Gewissen*. Cf. aussi le cours sur le *Sophiste* (Nachschrift S. Moser — H. Weiss, p. 17) : « *Wir können mit Sicherheit sagen : Aristoteles ist hier auf das Phänomen des Gewissens gestoßen.* »

A vrai dire, Heidegger lui-même a donné la règle de cette « paradoxologie » à travers la remarque paradigmatique présentée au § 44 de *Sein und Zeit* à propos de la compréhension grecque de l'*alētheia* :

La compréhension d'être du *Dasein* de prime abord régissant et qui aujourd'hui encore n'a été ni fondamentalement ni expressément dépassée, recouvre elle-même le phénomène originaire de la vérité. Mais en même temps, il ne doit pas passer inaperçu que chez les Grecs, qui furent les premiers à élaborer scientifiquement et à porter à la souveraineté cette compréhension d'être prochaine, la compréhension originaire, quoique préontologique, de la vérité, n'en était pas moins vivante, et même s'affirma — tout au moins chez Aristote — contre le recouvrement que représentait leur ontologie⁴⁰.

Dans un cours de 1928 à Marbourg (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*)⁴¹, Heidegger explicitait encore en ces termes le double geste qui caractérise sa lecture d'Aristote :

Le phénomène du monde est abordé de façon ontique et il est déployé dans un domaine d'idées accessibles à un simple regard [*bloße Anschauung*], domaine conçu comme *vorhandenes*. Ceci est dû, entre autres raisons, à ce que dès le début la transcendance du *Dasein* fut saisie à titre premier au sens du *theōrein*, ce qui signifie que la transcendance ne fut pas cherchée dans son enracinement primordial dans l'être véritable du *Dasein*. Néanmoins, le *Dasein* était connu aussi de l'Antiquité comme action authentique [*eigentliche Handlung*], comme *praxis*.

40. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 225 (trad. fr. E. Martineau). Heidegger renvoyait en note, s'agissant d'Aristote, au livre Z de l'*Éthique à Nicomaque*, et au livre Θ chap. 10, de la *Métaphysique*.

41. GA, 26, p. 236-237.

La démarche de Heidegger, notait encore Gadamer, consistait à s'appuyer sur son adversaire, à le rendre toujours plus fort, pour mieux le contrer. Mais on avait parfois le sentiment, ajoute-t-il, que, de temps en temps, et de manière non prévue, c'était encore Aristote qui avait le dessus⁴².

Tel est certainement le trait fondamental qui caractérise le mieux la destruction-répétition heideggérienne ou encore le style particulier de « réappropriation » qu'il met en œuvre dans les années d'élaboration de *Sein und Zeit* : l'indécidabilité de la question de savoir si Heidegger ici ou là parle en son propre nom, reprend à son compte telle ou telle analyse aristotélicienne, ou s'il expose dans l'horizon phénoménologique reconnu comme directeur la pensée du Stagirite, au risque de demeurer pris dans sa contrainte, analytique et diaporématique.

En effet, même dans sa pointe la plus critique, la *destruktive Auseinandersetzung* ne vise pas tant à dépasser qu'à expliciter, à retrouver la base ou le fondement, c'est-à-dire aussi la naturalité et le droit relatif de ce qui est devenu par la suite, selon la pente de la tradition, une conception « vulgaire ». Découvrir ce qui fut d'abord source donnante et expérience directrice ne vise en outre qu'à relancer, par-delà les Grecs, l'élaboration de questions tout à fait hétérogènes, celles de l'expérience facticielle de la vie dans l'horizon de la christi-
nité.

Générosité de la lecture et brutalité de la critique sont donc absolument indissociables : pour donner, il faut reprendre au fil de négociations continues avec Aristote, ou mieux entre Aristote et... Luther !

Dans un important paragraphe méthodologique du cours sur le *Sophiste* (ms. 24), Heidegger formulait assez précisément en ces termes la transaction paradoxale que nous avons essayé de mettre en lumière :

42. H. G. Gadamer, « Die Marburger Theologie », in *Heideggers Wege*, p. 31.

Notre interprétation outrepassé ici (comme toute interprétation) ce qui est présent et immédiatement donné de prime abord. Mais il s'agit précisément de faire ressortir ce qui pour les Grecs était implicitement présent. Le danger existe naturellement d'une sur-interprétation, d'une surenchère. Le danger est que nous accordions trop aux Grecs [que nous leur fassions trop crédit, que nous mettions trop sur leur compte]. Pourtant, à examiner les choses de plus près, on remarquera qu'ils méritent ce surplus, cet excédent — si tant est qu'on doive parvenir à une compensation exacte [*Verrechnung* : « virement de compte à compte », mais aussi « erreur de calcul »]. Des retraites [*Abstriche*] ne peuvent être opérés que si et seulement si l'on a vu plus loin que les Grecs.

Il est ici permis de songer à ce que Schelling écrivait de son côté, dans la *Darstellung der rein rationalen Philosophie*⁴³ :

On ne comprend pas Aristote si l'on s'en tient uniquement à lui. On doit savoir ce qu'il ne dit pas, on doit même refaire après lui les chemins qu'il avait suivis, faire à fond l'épreuve des difficultés contre lesquelles il avait eu à lutter, de tout le processus qu'il a parcouru. C'est ainsi seulement qu'on pourra comprendre ce qu'il a dit. Il n'y a pas de philosophie qui échappe davantage à une connaissance purement historique que celle d'Aristote.

Le même Schelling notait encore, dans son *Exposé de l'empirisme philosophique* :

Ce serait une erreur de penser que des concepts comme ceux d'*apeiron*, *perainon*, *duas*, *monas*, se laissent prendre tels quels chez les Anciens et qu'il suffit de leur emprunter. S'il en était ainsi, chacun les comprendrait

43. XVI^e leçon, *SW*, XI, p. 382.

facilement, alors que l'expérience nous montre combien peu claire est l'interprétation qu'en donnent ceux qui ne philosophent pas par eux-mêmes, les simples philologues par exemple ; on doit y être conduit par des recherches personnelles, pour les comprendre et les apprécier à leur valeur, tels qu'on les trouve chez les Anciens où ils ne figurent le plus souvent qu'à titre de simples résultats. Personne — dit Goethe — ne peut comprendre un bon livre et en jouir, surtout lorsqu'il s'agit d'un livre ancien, à moins d'y mettre du sien [*es suppliren*], de rétablir ce qu'il y manque, d'y suppléer, voire d'en rajouter⁴⁴.

Du supplément, de la suppléance (ou « supplémentation ») à la surcharge défigurante, comment faire le partage, comment fixer la limite ? Autrement formulé : s'il faut nécessairement, en ré-exposant, en répétant une doctrine traditionnelle et fondative, y mettre du sien, jusqu'où convient-il d'en rajouter ? Dans quelle mesure enfin un arrière-plan problématique extérieur, étranger (saint Paul, Luther, Kierkegaard), permet-il de faire apparaître à nouveau dans son surgissement — de faire re-sauter, résulter — ce qui était transmis comme résultat appropriable, sans plus, dans la tradition ? Nous parlons de « mesure », en suggérant qu'il est possible et légitime d'arrêter un « point » médian en deçà ou au-delà duquel commencerait une appropriation violente. Mais peut-on encore s'interroger ici en termes de « mesure », et dans cette hypothèse comment penser ce qui pourrait bien lui servir de règle ou en dicter la loi ?

44. *SW*, X, p. 243-244.

Lacan devant Aristote De l'esthétique

Christine Buci-Glucksmann

L'univers, c'est une fleur de rhétorique.

Lacan, *Encore*.

En 1953, dans *Fonction et Champ de la parole et du langage*, Lacan, s'interrogeant sur les disciplines aptes à constituer une faculté de Psychanalyse idéale, reprend le programme freudien, et précise : « Nous y ajouterions volontiers, quant à nous : la rhétorique, la dialectique au sens technique que prend ce terme dans les *Topiques* d'Aristote, la grammaire, et pointe suprême de l'esthétique du langage : la poétique, qui inclurait la technique, laissée dans l'ombre, du mot d'esprit¹. »

Cette référence à une triple fondation aristotélicienne — rhétorique, topique, poétique — accompagnée de citations, d'allusions et de brèves esquisses, caractérise les écrits de cette période. Ainsi en 1956 Lacan convoque-t-il l'Aristote de la *psukhē* contre les fleurissements romantiques et irrationnels de l'âme à la Jung : « Mais, ce qu'il faut dire, ce conformément à Aristote, c'est que ce n'est pas l'âme qui parle, mais l'homme qui parle avec son âme, à condition d'ajouter que ce langage il le reçoit, et que, pour le supporter il y engouffre bien plus que son âme². » Ce « conformément à Aristote » s'éclairera lors de l'intervention de Lacan à l'Unesco pour le

1. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 288.

2. *Ibid.*, p. 469.

23^e centenaire d'Aristote : la référence n'est qu'un bagage intellectuel évident, une longue familiarité avec le texte grec³.

Aristote rhétoricien, Aristote de la *psukhē*, est-ce à dire qu'il y aurait également un Aristote « lacanien » ? S'agit-il d'une appropriation au sens strict, ou de quelque chose qui se déplace et se transforme, au point que la notion même de stratégie semble excéder la pensée du propre qui régit l'appropriation ? Ensemble de procédures, art de faire, l'« objet » Aristote relève d'une manière d'opérer, d'un langage sur les langages philosophiques sédimentés, ouvrant une torsion, voire une béance, entre les mots et la vérité reçue.

Face à Aristote, Lacan se livre à ce que les sophistes appelaient le *kairos* et les baroques l'« occasion ». Toujours inscrit dans un contexte qui lui est étranger, Aristote devient ainsi une sorte de cible pour une stratégie d'appropriation qui le désaproprie, au point que l'Aristote de Lacan a pu être négligé par la plupart des interprètes. Car, à la différence du rapport explicite et « fondateur » à Hegel ou à Descartes, le rapport de Lacan à Aristote se joue aux marges, dans une pratique d'épingle-traversée, où les discours se croisent, jusqu'aux prélèvements hors contexte et aux passages à la limite des concepts.

Une telle stratégie a quelque affinité avec celle du « par-être » de type sophistique. « Par » au sens de *para*, au-delà de l'Être, mais aussi du *se parer* de l'Être, pour s'en emparer, s'en protéger. L'Être y jaillit alors dans ses paradoxes et anamorphoses, comme si Aristote se trouvait confronté à la *mētis* grecque. Capture, détour, ruse et technique du bariolé, cette stratégie est l'autre du discours démonstratif ou herméneutique. Lacan, tel Ulysse, jette alors des filets pour faire surgir d'Aristote le tissu philosophique qui l'accompagne, et ses effets ailleurs, dans le discours de la psychanalyse : « C'est simplement quand nous imaginons qu'Aristote veut

3. Cf., sur cette relation au grec, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 49.

dire quelque chose, que nous nous inquiétons de ce qu'il entoure⁴. »

Ce qu'il entoure et ce qu'il veut dire, soit deux modalités du travail d'Aristote dans celui de Lacan, dans un espace « entre », qui se situe précisément entre le tragique et le baroque. Quelque chose y résiste, dans un mouvement hyperbolique où Aristote signifiera la « jouissance de l'Être » propre à *Encore*. Tant il est vrai que cet Aristote ouvre à la « signifiante », dans le mouvement même d'une esthétique de la langue, doublée d'une stylistique proche de Góngora et de Mallarmé. Si bien que la rhétorique du possible propre à Aristote va glisser vers celle de l'impossible, vers un *kairos* catastrophiste, proche de l'art et de ses jeux de la forme autour d'un vide instituant. Au fil du temps et des analyses, l'âme aristotélicienne ne viendrait-elle pas combler certaines insuffisances du « sujet » cartésien de la science et de la représentation ?

1. De l'*ēthos*, ou la capture négative

Lacan aimait particulièrement l'*Éthique à Nicomaque*, et ne cessait de se référer à ce « livre majeur », à ce « premier livre vraiment articulé autour du problème éthique⁵ ». Mais cette articulation de l'*ēthos* ne servait que de point de départ conceptuel pour mieux en différencier l'éthique de la psychanalyse, qui trouve sa véritable origine dans l'« entre-deux-morts » du tragique grec. Aussi le Séminaire de 1959-1960 consacré à cette éthique de la psychanalyse ne procède-t-il

4. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 51.

5. Sur ce caractère incontournable d'Aristote, cf. *Le Séminaire*, livre VIII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 30 ; *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 49 ; *Le Séminaire*, livre VII, *Le Transfert*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 13.

que par une capture négative accentuant les clivages. D'un côté, la visée du plaisir et du bien, l'éthique comme *ēthos* et comme *orthos logos*, tout à la fois rectitude et justesse. Et, de l'autre, la visée paradoxale de la jouissance, visée non aristotélicienne qui prend en charge, de Kant à Sade et Shakespeare, la « mauvaïeté » du désir et de l'être, propre à un tragique de la Loi. Opposition apparemment frontale, qui permet d'emblée de marquer ce qui manque à Aristote : « le paradoxe de la jouissance qui ne fait qu'un avec le paradoxe de la loi⁶ ».

Dès lors, le plaisir peut bien être la « fleur de l'acte », il n'en relève pas moins d'un état de moindre tension où Freud rejoint finalement Aristote : « Car cette fameuse moindre tension dont Freud articule le plaisir, qu'est-ce d'autre que l'éthique d'Aristote⁷? » Rappelant que Freud assistait en 1887 à la fameuse leçon de Brentano sur Aristote, Lacan procède à une série de glissements subtils entre le plaisir acte et le plaisir moindre tension, entre le principe de réalité et son équivalent grec, l'*orthos logos*. Le modèle aristotélicien sert de filtre interprétatif par rapport à Freud, tout en permettant de creuser un écart radical concernant l'éthique paradoxale du désir. Car soumettre l'éthique à un souverain bien, ou au bonheur, revient à évacuer « tout un registre du désir » en réduisant son caractère sexuel à l'excès, voire à la bestialité. Et ce, parce que cette éthique fonctionne de manière différente, dans une « science du caractère » où *habitus*, *praxis* et *paideia* s'enchaînent.

Ainsi située dans l'ordre de la norme et du Bien, l'éthique aristotélicienne renvoie à « un idéal humain », à une conformité, où l'on reconnaît sans mal une des formes du discours du Maître. La vertu y est mesurée par un modèle conceptuel et humain, qui définit une médiété passionnelle, et un type

6. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 359sq.

7. *Télévision*, Paris, Éd. du Seuil, 1973, p. 36.

social « riche de résonances et d'enseignements ». Car « il s'agit donc d'une conformisation du sujet à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté, comme supposant les voies de cet ordre⁸ ». Fût-il cosmologiquement dépassé et désuet, l'ordre aristotélicien n'en demeure pas moins un « point critique », une « référence incontournable ».

Aussi, dans la configuration grecque des années 1959-1961, la capture négative d'Aristote n'est-elle que l'envers d'une tout autre appropriation positive, celle du tragique grec d'Antigone, et de ce « minimum tragique » que représente Socrate, son *atopia* et sa position du manque⁹. A la différence de l'*orthos logos*, le tragique dessine une frontière infranchissable, celle de l'entre-deux-morts, la mort mortelle et la mort par immortalité. L'Antigone de Lacan, proche par certains côtés de celle de Hölderlin, est une criminelle de l'Être, qui brille de cet éclat, de cette illumination violente, propre au Beau. A désirer l'impossible — être enterrée vivante —, elle est bien une insensée, qui viole les limites de l'*Atē*, et s'affronte à l'objet tragique par excellence, l'au-delà du principe de plaisir, la Mort. Contre Aristote, Lacan énonce les conditions mêmes de l'éthique et de son paradoxe : choisir dans la vie ce qui empiète sur la mort, et se situer dans cette zone d'empiètement entre la Vie et la Mort.

A travers Antigone, Lacan dessine ce que j'appellerai la voie esthétique à l'éthique. Car la « fonction du Beau » est de voiler le Bien quand il prend la forme du mal absolu, quand il est inhumain. Seul le beau peut supporter l'horreur éthique et sa paradoxologie toute shakespearienne : « il n'y a de loi du Bien que dans le Mal et par le Mal¹⁰ ». Aussi, la topologie tragique de Lacan dépasse-t-elle d'emblée le cadre de la *mimēsis* tragique d'Aristote dans la *Poétique*. Avant les écrits

8. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 31.

9. *Le Séminaire*, livre VIII, *Le Transfert*, op. cit., p. 100 et 102.

10. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 223.

sur l'art et le baroque, la figure du tragique relève de cet objet fascinant du Désir, l'anamorphose : « Elle [Antigone] apparaît même en tant que victime au centre du cylindre anamorphique de la tragédie¹¹. » Point précis où surgit un statut de l'image irréductible au reflet et au stade du miroir, l'image en tant qu'elle se rapporte à la limite, et fait ainsi vaciller les certitudes narcissiques du Moi et les assurances du jugement. L'éclat du Beau aveugle, et ce qui est aveuglé — voilé — a affaire à *Das Ding*, la chose, comme hors signifié, comme l'Autre préhistorique et inoubliable, la Mère.

A l'éthique aristotélicienne, Lacan a opposé mot pour mot le retournement du Bien opéré par Freud : « Le Souverain Bien, qui est *Das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et (...) il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale¹². »

Qu'il y ait dans le Beau une sorte d'effet de deuil immortel, un voile qui est comme la parure et la barrière de l'immonde, que le beau comme tel « voile » la mort, rend compte des affinités profondes entre Lacan et Socrate, dans les Séminaires des années soixante. Affinités qui marquent indirectement la distance séparant Lacan d'Aristote. Au trop-plein d'être de la forme, Lacan oppose l'*atopia* socratique du Désir, qui lui ne manque pas comme Aristote la pulsion de mort, et reste dans la frontière d'un « minimum tragique », entre les deux morts. Contrairement à l'interprétation nietzschéenne d'un Socrate antitragique et déjà pris dans l'optimisme platonicien de l'Idée, Socrate reste chez Lacan celui qui provoque l'amour de ses *agalmata* en s'y déroband par ce « donjuanisme platonicien » de l'initiation au Beau.

Mais, si l'éthique de la psychanalyse et son « esthétique » sont non aristotéliciennes, est-ce à dire que la question Aristote est résolue pour autant ? A lire les séminaires

11. *Ibid.*, p. 328.

12. *Ibid.*, p. 85.

suiuants, on a plutôt l'impression qu'elle est déplacée, en une capture plus positive et plus essentielle.

2. La capture positive ou le *kairos* catastrophiste

Qu'il n'y ait pas de solution psychanalytique à la question aristotélicienne du bonheur n'empêche nullement l'apparition d'un autre Aristote, celui de la *phusis*, qui culmine dans les écrits de 1964. Ainsi, dans *Les Quatre Concepts*, Lacan loue-t-il « les admirables quatrième et cinquième chapitres de la *Physique*¹³ ». Qu'est-ce qui le travaille alors, sinon cette même question du statut du Réel, qui l'avait conduit à évacuer toute éthique du Bien en son plein d'Être et de norme ? Cette fois-ci, il s'agit bien d'une capture positive procédant à une réinterprétation de deux catégories d'Aristote, la fortune (*tukhē*) et le hasard (*automaton*).

Dans ces fameux quatrième et cinquième chapitres de la *Physique*, Aristote, interrogeant le statut causal de la fortune et du hasard, les distingue dans l'ordre des faits. La *tukhē* ne concerne ni les faits nécessaires, ni les faits fréquents, mais ceux qui se produisent « par exception » et « existent en quelque manière ». Manière qui relève du choix et de la « cause par accident », là où le hasard propre aux êtres inanimés et animés est tel « que la cause se produit en vain¹⁴ ». Lacan, reprenant le suivi du texte et les significations aristotéliciennes de ces concepts, les capture littéralement, pour mieux désigner quelque chose qui « marque l'impasse de la formalisation ». Ce retour au champ grec, l'interprétation de la *tukhē* comme rencontre, toujours manquée et inassimilable, du « Réel », dessine en creux les limites

13. *Le Séminaire*, livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éd. du Seuil, 1973, p. 51.

14. Aristote, *Physique*, II, 196b-198a.

internes aux pratiques de formalisation et au « Sujet » de la science qui les fondent, en leur matrice cartésienne.

Les deux notions d'Aristote, « révisées » en leur conception et leurs rapports, s'inscrivent sur les bords de la logique du signifiant, et la *phusis* relève de la place vide laissée par le formel. Il faut donc forcer Aristote pour que le Réel soit la *tukhē*, rencontre traumatique, en absence de, qui prend toute sa portée dans l'analyse des psychoses. Car ce Réel conçu en sa fonction de ratage n'est pas sans évoquer un *kairos* catastrophiste, faisant de la *tukhē* un moment opportun-inopportun. Ce qui manquait à l'éthique aristotélicienne, l'impossible, se trouve réintroduit dans la *phusis* : « Le réel se distingue, comme je l'ai dit la dernière fois, par sa séparation du principe du plaisir, par sa déssexualisation, par le fait que son économie, par suite, admet quelque chose de nouveau, qui est justement l'impossible¹⁵. »

On est bien loin de l'Aristote des biens, et d'une éthique reposant sur l'art humain des possibles. La *tukhē* est une étrange cause errante, une *phusis* comme ouverture à la différence ontologique, où l'Être serait du côté du trop tôt ou du trop tard, du trop de plaisir ou du trop peu, coinçant tout choix dans l'impossible du Désir. On comprend dès lors que l'Aristote de la *phusis* soit ramené à son origine présocratique, et que la *tukhē* flirte avec le *clinamen* de Démocrite sous la forme d'un Désêtre permanent, où gît l'*automaton*, cette compulsion de répétition, de retour et de retenue, liée à la perte de la jouissance et à la pulsion de mort. A quelque chose « qui se produit au hasard¹⁶ ».

Que la *tukhē* aristotélicienne finisse par ouvrir à la fameuse « scène primitive » — avec sa « bonne ou mauvaise fortune » — peut laisser quelque peu perplexe. Mais, dans la capture lacanienne, la *tukhē* finit par tisser l'accident qui répète (au

sens d'Aristote) et ce que Lacan appelle « le sens voilé ». Voilé dans l'ordre de l'esthétique, car la Rencontre s'exerce précisément par rapport à l'œil. La *tukhē* permet, à travers la discussion des écrits de Merleau-Ponty, de mettre en valeur une différence constitutive entre le visuel de l'image et le Regard comme *Voyure*, ce « quelque chose d'avant l'œil ». Si le champ scopique renvoie au stade du miroir, et à l'image, le Regard comme donné à voir introduit une schize, une « vacillation » où surgit l'anamorphose comme œil du fantasme. La *Voyure* échappe à la logique d'une servitude imaginaire, creuse la différence entre le dessin de l'espace géométrique-représentatif et la lumière qui ne livre rien d'autre que le sujet néantisé¹⁷. La lumière engendre un effet de voile et d'aveuglement, proche de ce voile porté par le Beau sur La Chose. L'image limite du séminaire sur l'éthique — image éclat insupportable d'Antigone ou « grâce » des victimes sadiennes éternellement parées — rejoint le Regard comme ouverture, voire l'Oouvert au sens de Rilke, en une même recherche de l'effet esthétique, quelque chose qui est toujours au-delà du Bien, et même au-delà d'une idée de vérité comme enchaînement des signifiants.

L'esthétique au sens de Lacan ne se réfère pas à un signifiant clef, à un discours du Maître. A l'opposé, le signifiant n'y surgit qu'énigmatique et voilé. Au point que « l'économie des signifiants nous la montre, cette chose inaccessible¹⁸ ». Image limite, monstration, voile et voyure, autant de catégories qui font bouger le découpage de la Science entre imaginaire, symbolique et réel. Car, de même qu'il y a une image irréductible à la fascination aliénée du stade du miroir, il y a un Réel a-symbolisable et pourtant appréhendé par une forme, qui s'origine dans le vide et le

15. *Le Séminaire*, livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 152.

16. *Ibid.*, p. 55 et 59.

17. *Ibid.*, p. 105. Sur le statut de la voyure et du baroque, cf. notre livre *La Folie du voir. De l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986.

18. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 190.

mal. Au point que l'art montre et donne à voir (« Ça » vous regarde) les liens privilégiés entre « les jeux de la douleur et le phénomène de beauté ».

De l'éthique à la *phusis*, le « cercle » est bouclé, ou plutôt vicié et retourné. La *tukhē* conditionne l'esthétique, alors que l'éthique d'Aristote l'excluait. Reste à en déceler les raisons. Or, si Lacan maintient en 1977 les impasses de toute éthique du bien et le caractère obsolète, mythique, du discours aristotélicien du cosmos, l'« objet » Aristote n'en est pas pour autant exclu. Mieux, il reparaît dans une troisième stratégie de capture, cette fois-ci impossible, dans l'Aristote de l'âme et de l'Être.

3. La capture impossible : l'Être et sa « jouissance »

En 1973, revenant sur l'Aristote de l'éthique, Lacan évoque une conjonction positive entre Aristote et Freud sur le statut de la jouissance, lié à ce « piétinement grec autour de l'eudémonisme ». Ce « piétinement », que Lacan avoue être le sien par rapport à Aristote, indique déjà un glissement de l'appréciation du statut aristotélicien de la jouissance. Car, si le plaisir est bien *energeia*, acte, Aristote n'en élude pas pour autant le statut de l'obstacle, l'*enstasis* de la *Rhétorique* et des *Topiques*. Mieux, la pensée de la jouissance se trouve comme déssexualisée et désormais référée à la question de l'Être plus que de l'*ēthos*. Car « ce que cherche Aristote, c'est que la jouissance est jouissance de l'Être¹⁹ ». Et de préciser, à travers une nouvelle confrontation avec Démocrite et son atome comme « signifiant volant », que la jouissance est en l'occurrence « celle de la *signifiance* et non des Idéaux²⁰ ».

Étrange revirement, pourrait-on dire. Ce n'est ni l'éthique,

ni la physique qui rend compte de la portée d'Aristote, mais bien le livre *Lambda* de la *Métaphysique*. La jouissance s'y énonce comme le désirable comme tel, comme « la pensée de la pensée », comme « le meilleur en soi ». On a l'impression que l'objet Aristote bascule alors dans la conjonction nouvelle d'*Encore*, dans l'opposition de la « science traditionnelle » et du baroque²¹. Aristote, avec sa théorie de la cause finale, apparaît comme le représentant « du mode de pensée de la science traditionnelle ». De là la logique, et « le règne aristotélicien de la classe » (genre, espèce) et « de l'individu considéré comme spécifié²² ». En raison de cette logique et du statut de l'*epistēmē*, la science traditionnelle se situe comme pensée « du côté du manche », alors que le pensé est de l'autre côté²³. Traduisons que le manche rend raison de la parole en un pouvoir-autorité, alors que l'autre côté — le baroque — institue un rapport privilégié de la pensée au corps : « Je rejoins ce baroquisme dont j'accepte d'être habillé, tout est évocation de corps évoquant la jouissance²⁴. » Ce baroquisme renvoie en fait à l'aporie de la science classique : comment marche un corps ? Sur cette question, Aristote, bien qu'il ne sût pas que « le sujet se barre, n'en sentait pas moins les problèmes ». Mieux, en dépit de l'absence de certaines catégories, il a compris que, s'il y a « quelque chose qui fonde l'être, c'est assurément le corps ». Car, chez lui, « l'âme, c'est ce qu'on pense du côté du corps²⁵ ».

De la *psukhē* à l'Être, de la jouissance de la signifiance au « hors sexe » de l'âme, il y a plus d'une passerelle. Car, si l'inconscient ne saurait être du côté de la science tradition-

21. *Ibid.*, p. 96.

22. *Ibid.*, p. 96-97.

23. *Ibid.*, p. 96.

24. Cf. le « Je me range plutôt du côté du baroque » du *Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 97.

25. *Ibid.*, p. 99, 100, 101.

19. *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 66.

20. *Ibid.*, p. 67.

nelle, il y a néanmoins quelque chose qui résiste du côté d'Aristote. Au fond, le vrai problème — le seul — est bien celui de « serrer, coincer, faire couiner la jouissance ». Et, sur cette question, Aristote s'y entend... Si chez lui l'amour (*philia*) est « hors sexe », il faut préciser que « *Le Horssexe*, voilà l'homme sur quoi l'âme spécula²⁶ ».

On peut soupçonner ce que Lacan cherche, voire trouve, chez Aristote : un modèle de jouissance métaphysique, celle de la Pensée et de la signifiante. Au point que, si l'homme pense avec son âme, alors « ça veut dire que l'homme pense avec la pensée d'Aristote »... Pas avec celle de Descartes et de son sujet ? Qu'ici même Lacan piétine ne saurait nous étonner. Certes, on peut lier, comme il le fait, l'âme à l'intellect agent et y voir un équivalent grec du symbolique. Mais, à vrai dire, les étonnants méandres du texte, ses avancées et reculs, son jeu stratégique suggèrent une sorte de capture impossible de l'objet, toujours en excès sur l'interprétation. D'autant qu'Aristote est pris dans un mouvement hyperbolique, une baroquisation qui l'inclut-exclut. Comme si la pensée de la jouissance se mettait en scène dans le « baroque » lacanien : la petite historiote du Christ en passion, l'exhibition du corps jouissant, l'ob-scène comme déchaînement de l'affect et di-mension de la scopie corporelle. On a là une véritable dramaturgie non grecque de la pensée jouissante. Alors, Aristote ? Y aurait-il deux modes de jouissance, celle de la signifiante et celle du corps ? Car ce corps de la jouissance propre au « baroque » n'a rien à voir avec le *partes extra partes* de la substance étendue de Descartes, et Aristote semble bien exclu au nom de la « science traditionnelle », au profit du baroque. En revanche, ce qu'il marque — la jouissance de l'Être — dépasse la dramaturgie de tout corps.

C'est pourquoi c'est bien du côté de la question de l'Être, « dans » la signifiante, qu'il convient de reprendre la ques-

26. *Ibid.*, p. 78.

tion. Si Aristote peut être abordé comme représentant d'un certain mode de l'ontologie, c'est bien parce que la copule « être » y apparaît par deux fois, comme « signifiant » et comme « ce qui était à être ». Mais, si cette question de l'être et son dire multiple « travaillent » Lacan, c'est à condition de faire un pas à côté, ce pas qui renvoie à deux notions lacaniennes : le *Désêtre* et le *Par-être*. Deux figures d'une topologie de la signifiante, où l'enjeu Aristote pourrait s'élucider.

4. L'esthétique entre le Par-être/aître et le Désêtre

« Qu'elle parle, ladite jouissance. » Énoncé ou injonction, on sait que rien n'est plus difficile, et que le sujet y fait l'expérience de sa propre « disparition », de l'*aphanisis* du Désir. En cela, il ressemble aux tableaux d'Arcimboldo commentés par Lacan en ces termes : « Ce procédé maniériste consiste à réaliser l'image humaine dans sa figure essentielle par la coalescence, la combinaison, l'accumulation d'un amas d'objets dont le total sera chargé de représenter ce qui dès lors se manifeste à la fois comme substance et illusion²⁷. » Dans cet espace de complexité et de flottement, entre l'apparence de l'image et le désassemblage des objets, le « sujet » est livré à ce qu'on pourrait appeler un complexe de Psyché. A vouloir saisir la figure du désir, il y disparaît et rencontre les malheurs de l'âme.

Un tel sujet, masque et image, ne saurait parler le « langage de l'être ». « Le Je n'est pas un Être », et : « Ce qui parle sans le savoir me fait je... Ça ne suffit pas à me faire Être²⁸. » Si tout langage de l'Être est en un sens celui des formes, de leur

27. *Le Séminaire*, livre VIII, *Le Transfert*, op. cit., p. 280.

28. *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 108-109. Cf. le « Je me distingue du langage de l'être ».

plein d'être et de leurs significations, le pas à côté de l'Être pourrait bien s'inscrire dans l'équivoque de ce jeu d'une forme de l'informe, d'un assemblage où la différence à l'Être, impliquée dans les deux notions lacaniennes de Par-être et de Désêtre, instaurerait une signifiante d'ordre esthétique.

Le Par-être est tout à la fois ce qui pare l'Être et est à côté de l'Être, comme si ce qui fait parure, éclat ou voile, était en même temps ce qui protège, au sens d'un gilet pare-balles. Or, telle est bien la « fonction du Beau », en tant qu'il vise « La Chose », ce qui n'est pas rien, et n'est pas, comme absente, étrangère, Autre. Faute de forcer la Chose dans le plaisir, ce qui est insupportable, on peut la voiler, et se confronter à l'outrage, le supporter. L'art a précisément cette fonction de « s'organiser autour d'un vide », de donner forme à l'irreprésentable. Si la signifiante passe par l'ordre du signifiant, elle ne s'y épuise pas. Comme si la « mathématique » du signifiant laissait place à une *poétique du signifiant*, qui ne fait que mettre au jour l'emprunt de figures rhétoriques d'origine aristotélicienne — la métaphore et la métonymie — pour penser la logique de l'inconscient.

Dès lors, en tant que l'économie des signifiants vise à l'irreprésentable, à l'Inaccessible, à l'Impossible, on se trouverait dans un rapport esthétique. Il est du reste symptomatique que Lacan redéfinit l'esthétique freudienne au sens large ainsi : « l'analyse de toute l'économie des signifiants nous la montre cette chose Inaccessible²⁹ ». Le Par-être nous la montre, car le Beau n'est qu'une assumption de l'Être, qui tend à son dérèglement (comme Bataille), à son « Désêtre ». Si bien que la fonction du Beau lie le « je ne sais quoi » au sens de la recherche artistique selon Lacan, le « quelque chose qui n'est nulle part ».

On est assez loin de l'inexistante esthétique freudienne dans la mesure où Freud, par prudence ou faiblesse, a « écarté

29. *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 190.

comme hors de portée de notre expérience le problème de la création ». Mais on dépasse largement aussi le cadre de la *katharsis-mimēsis* aristotélicienne, fût-elle réinterprétée en sublimation. Certes, Lacan se réfère bien à la *katharsis* et à l'« effet d'enthousiasme » qu'elle peut susciter dans le tragique. Mais l'effet du beau dépasse largement les effets cathartiques de l'art. Il s'agirait plutôt d'effets « ontologiques », à condition de préciser que l'affect du Beau, l'« émoyer », s'instaure dans la coïncidence tout à fait paradoxale d'un Paraître qui est aussi un Par-être, et qui crée en une radiance instantanée « cette image qui détient je ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable³⁰ ». Dans les termes, au demeurant assez proches, de Walter Benjamin, on pourrait opposer à la beauté-dévoilement de l'Être une autre beauté, moins heideggérienne, la beauté-brûlure, « l'embrasement du voile entrant dans le cercle des Idées, un incendie à l'œuvre, où la forme atteint son plus haut degré de lumière³¹ ».

Le beau n'est alors que l'épiphanie d'une lumière aveuglante, car sa vérité relève du vide et du chaos, des « retrouvailles avec la Chose », comme l'écrit Catherine Millot³². Dès lors, comment *montrer* ou dire cet Inarticulable dans une articulation de la forme, comment donner forme au mal absolu, à la mauvaiseté, au « Plutôt ne pas être » shakespearien, sinon dans une jouissance spécifique qui nous « éveille et nous accommode sur le Désir » ? La signifiante, entrevue par Aristote du côté de l'Être, ne peut plus être que de l'autre côté, du côté du vide de l'Être : « L'S. K. beau c'est ce qui conditionne chez l'homme le fait qu'il vit de l'être (= qu'il

30. *Ibid.*, p. 290.

31. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 28.

32. Cf. le beau livre de Catherine Millot, *La Vocation de l'écrivain*, Paris, Gallimard, 1990, qui met en œuvre les différentes formes de ces « retrouvailles » dans l'écriture.

vide l'être)³³. » Mais, à vider l'être dans le corps, on atteint la limite toute joycienne d'une « jouissance opaque d'exclure le sens ». C'est pourquoi l'esthétique lacanienne n'est pas seulement dans l'ordre souvent premier du visuel propre à la monstration. Car vider l'Être, c'est bien jouer à cache-cache avec les « noms du père », et partant avec la loi de langage. C'est rencontrer ce que Lacan appelle la Voix, et même les « effets de voix ». C'est au fond occuper la position d'Hamlet, à l'écoute d'une voix d'ombre, fantomale, aux prises avec un tragique de la loi, qui est dérision et culpabilité d'être³⁴.

Image-éclat d'Antigone, ou effets de Voix, le beau appartient à un espace énigmatique à la ressemblance de ce qui en est le modèle, l'anamorphose. En surgissant « d'une forme indéchiffrable, elle donne soudain un surcroît de plaisir ».

Mais cette métaphore fondatrice, sorte d'appareil de pensée, tragique d'abord, baroque ensuite, ne présuppose-t-elle pas que ces jeux de forme transforment le beau en une véritable stylistique qui fait retour sur la langue de Lacan et ses puissances de signes et de rhétorique, ouvrant peut-être à une rhétorique postaristotélienne ?

5. Une rhétorique postaristotélienne

« L'univers, c'est une fleur de rhétorique », écrit Lacan dans *Encore*. De cette fleur, il nous a donné plus d'un fleuron, sans nous donner directement ce qu'on pourrait appeler une appropriation rhétorique de la rhétorique d'Aristote. Certes, il en a balisé le terrain et les modalités, en évoquant les pointes, le *conceit* propre à Hamlet, voire le « je ne sais quoi » et même le *conchetto*. Le style de l'inconscient pratique une

33. *Joyce avec Lacan*, sous la direction de Jacques Aubert, Paris, Navarin, 1987, p. 32.

34. *Ibid.*, p. 42.

sorte de torsion spirallique de l'idée, qui double la mathématique du signifiant d'une poétique proche de Góngora. Le concept y est souvent saisi de biais, dans tous ces effets métaphoriques que Lacan emprunte tour à tour à la peinture, à la poésie et à la lettre des textes.

Or, cette appropriation-capture d'Aristote, de la rhétorique par la rhétorique, du possible par l'impossible, de la forme par l'informe, donna bien lieu à « une longue-vue aristotélienne », pour reprendre le titre de l'ouvrage fondamental de Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico*. Bien loin d'être un code taxinomique inventoriant des figures, une tropologie, la rhétorique selon Tesauro est une véritable « généalogie de la pensée », un *ars inveniendi* qui opère une refonte de la différence aristotélienne entre *Poétique* et *Rhétorique*. Au cœur d'une telle rhétorique, « un traité de la métaphore » qui en étend les pouvoirs et qui « nous fait sentir les choses insensibles, voir les invisibles », pour fonder une poétique de l'étonnement, du merveilleux, de l'admirable, « *il mirabile*³⁵ ». La tropologie se trouve confrontée à une véritable topologie de la pensée, qui devient autosuffisante et autoréférentielle dans et par le paradoxe. Paradoxe lui-même régi par cette figure énigmatique qu'est le *conchetto* italien ou le *conceit* anglais de John Donne ou Shakespeare. Ni plus ni moins qu'une nouvelle philosophie, comme on le disait à l'époque. Car ce *conchetto* n'est pas un concept au sens de la « Science traditionnelle » des genres et espèces d'origine aristotélienne. Il est plutôt une pensée figurale qui accueille en un moment fulgurant les dissemblables-semblables, que saisit cette faculté de juger et d'inventer que devient l'esprit, l'*ingegno*. Tesauro nous fournirait, en faisant varier notions et catégories d'Aristote, ce lieu premier qu'il appelle la « forme informe » où flotte l'origine de toute métaphore. Non pas le plein d'Être, mais ce qu'il appelle lui-même « une Métaphy-

35. Sur ce *mirabile* et sur ces rhétoriques postaristotéliennes, cf. notre livre *La Folie du voir. De l'esthétique baroque*, op. cit.

sique du Rien ». A perdre l'Être, la rhétorique excède le partage aristotélicien de la « décision du sens » qui exclut sa limite externe, l'in-sens. Tesauro privilégie la limite, l'écho ou ces effets de sens que sont « les voix informes et inarticulées », au point qu'elles « peuvent exprimer entièrement un *conchetto* »³⁶. De par l'existence de ces figures du Voir-dit, de la Voix au-delà du sens, la perturbation, l'altération « ajoutent de la force à la persuasion ». Il y a alors comme une *dunamis* de la signifiante comme telle, qui inclut l'in-sens comme figure du sens. L'esprit est, avant Freud, jeu d'esprit et même jeu de langage. Mais le langage ne surgit que d'une distance irrécupérable entre les mots et les choses, l'Être et la signification. Distance parcourue par un *pathos*, qui n'est ni pathétique ni passionnel, mais bien un affect ontologique en l'absence de. Aussi, dans ces extrêmes du Cri-plainte et de l'Être-écho mélancolique, le rhétorico-poétique donne-t-il lieu à de nouvelles figures du discours variant autour des puissances expérimentales d'un Rien, qui met à mal l'ordre aristotélicien du cosmos et de l'Être.

« Nous n'avons aucune communication avec l'Être », écrivait déjà Montaigne dans les *Essais*. C'est désormais à partir de cette non-communication que le sens est possible, et exige de la philosophie un pas à côté, qui ne serait pas « un pas en arrière ». Car il appartiendrait au sens, en ses torsions, de revêtir ce que Lacan désignait si justement par Par-être. Mais ce par-être/être ne fonde qu'à se dérober dans les arcanes de la « métaphore inouïe » qu'analyse Ernesto Grassi³⁷. In-ouïe au sens strict, se dérobant, telle la scène primitive, à toute ouïe. Mais inouïe aussi, comme un Cri, un Appel, une Voix sans réponse, où le « caractère passionnel du monde sensible est la racine de notre monde, et ce caractère passionnel nous

renvoie de l'abyssal dans la parole³⁸ ». Le « passionnel » qui n'est ni la passion ni le seul pâtir, mais bien l'affect comme puissance d'indications non réglées sur les modes des étants, serait le lieu même de l'ouvert, de toute méta-physique et de toute « différence ontologique », non conçue à partir des étants. Comme l'écrit Ernesto Grassi, « c'est dans ce contexte que s'ouvre l'horizon originaire dans lequel nous existons, qui nous fait entendre des sons inouïs, le visible de l'invisible³⁹ ».

Tel serait l'horizon d'un avec/au-delà d'Aristote, d'un Aristote incontournable, celui de Lacan. Celui même d'une esthétique, et d'une jouissance du Par-Être, entre son chaos et son cosmos, en son « chaosmos ». Sans doute parce que l'esthétique comme telle échappe au seul champ de la représentation comme juridiction et partage des états et du Sujet. La référence à Aristote est là pour mieux marquer la distance entre la « substance jouissante » et le sujet de la science. En la matière, il faut « reconnaître la raison de l'Être de la signifiante dans la jouissance, la jouissance du corps⁴⁰ ».

C'est précisément cet « être de la signifiante » que l'art exhibe comme économie des signifiants, dans un mouvement d'opacification du sens, qui appelle des passages catégoriels nouveaux. De l'étant comme objet à « La Chose », de l'image miroir à l'image limite, du visuel à la Voyure aveuglante d'éclats lumineux, de l'humain à l'inhumain. Arraché à la linéarité du champ représentatif, le sens tend au « non-sens signifiant ». Un tel arrachement ne consiste pas seulement à penser l'Affect comme discord et « rapport pathétique à la Chose ». C'est tout aussi bien arracher la signifiante de l'Être à l'Être lui-même, en une procédure rendant l'esthétique et l'éthique inséparables.

Si l'esthétique est une voie d'accès à l'éthique dont elle « montre » l'objet et la paradoxologie, on peut soutenir la

36. Emanuele Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico*, Turin, Einaudi, 1978, p. 69.

37. Ernesto Grassi, *La Métaphore inouïe*, Paris, Quai Voltaire, 1990.

38. *Ibid.*, p. 17.

39. *Ibid.*, p. 45.

40. *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, op. cit., p. 100.

proposition inverse et construire un chiasme permanent. Au sens fort, « il n'est d'éthique que du Bien-dire⁴¹ ». Que ce Bien-dire ne consiste jamais à dire le Bien, enracine le langage dans une sorte d'*atopia* brouillant les Idéaux. Peut-être est-ce cet écart entre une *Poétique* des figures et une *Éthique* de l'impossible que s'emploie à creuser Lacan. Avec, contre, au-delà d'Aristote, puisque la pensée comme telle « est disharmonique quant à l'âme », même si l'âme demeure le fantasme dont elle se soutient⁴².

L'esthétique est alors ce lieu où s'opère la scission des transcendants aristotéliens et médiévaux, tout particulièrement ceux du Vrai et du Beau. A la vérité analytique de l'inconscient « pas jolie à voir », le Beau oppose son voile, sa couverture et son suspens. L'éclat et la brûlure d'une distance qui le rend « insensible à l'outrage ». Seconde mort tragique, détresse et mauvaieseté shakespeariennes, perversions sadiennes, le mal est la *scène originaires de l'esthétique*. En cela, le beau est plus près du mal que ne l'est le bien, voire le souverain bien aristotélien. Sans doute, parce que le pâtre revêt une fonction ontologique négative et dessine une *phusis* abyssale livrée aux figures du rien. C'est à partir de ce rien que « l'univers est une fleur de rhétorique ».

41. *Télévision, op. cit.*, p. 39.

42. *Ibid.*, p. 16.

Lacan-Aristote, aller-retour

Guy Le Gaufey

Il convient, en bonne logique, de distinguer le sujet du prédicat. Hélas ! cette solide bipartition n'est que de méthode, et à peine le logicien a-t-il tourné le dos que, dans un incessant pêle-mêle, les sujets deviennent prédicats, et les prédicats sujets. Mais c'est pourtant en raison de ce désordre de fond que, écartant momentanément cet encombrant « Aristote lacanien », je dirai quelques mots autour d'un thème moins périlleux, moins ouvert au saut de carpe de l'anachronisme délibéré, à savoir : « Lacan aristotélien ». Ce n'est sûrement pas la même question, mais il est permis de penser que les deux sont liées.

Pris dans cet ordre, mon sujet mérite-t-il son prédicat ? Cette question engage à elle seule pas mal de présupposés, entre autres que quelqu'un (parmi ceux qui font ou ont fait œuvre « théorique ») puisse être dit clairement « non aristotélien ». Parce qu'enfin, si on ne peut pas être « non — », il ne sert à rien de demander si on peut être « — ». Bien sûr, il y a des logiques « non aristotéliennes » ; et, dans les grandes familles philosophiques, il est arrivé plus d'une fois qu'on se tourne plus volontiers vers Platon que vers Aristote. Mais, sauf à contredire explicitement, de façon obstinée et décisive, un ou plusieurs points classiquement tenus comme hautement particuliers de l'œuvre aristotélienne, nul ne semble avoir

vraiment droit au titre clair de « non aristotélien ». Avec, pour conséquence de ce « nul »-là, une sorte d'aristotélisme tellement diffus qu'il mérite à peine son nom, comme si « Aristote », non content de désigner un individu et une œuvre, renvoyait en quelque sorte à la capacité de penser impartie à l'espèce humaine. Comme tout homme est « adamique » (dans son rapport au péché), il serait « aristotélien » (dans sa mise en œuvre d'une activité de penser). C'est là évidemment une sorte de borne extrême, où le sens de l'adjectif pratiquement se dissout, mais il m'importe qu'on l'ait en tête pour ce qui va suivre.

A parcourir l'œuvre séminariale de Lacan — presque trente ans de séances longtemps hebdomadaires, 15 000, 20 000 pages peut-être, dont la plupart encore à l'état de palimpsestes —, Aristote est un peu partout. Un jour peut-être aurons-nous droit à l'une de ces études statistiques dont certains sont si friands, mais, en prévision de ces temps lointains, je gage qu'Aristote arrivera en bonne place dans le quarté-plus de l'*Index nominum*. Cette vague information suffit-elle à trancher notre question? Loin de là, puisque ce qui importe est maintenant de savoir si Lacan mérite son qualificatif au sens fort ou au sens faible. Nous voilà face à un difficile problème d'intensité.

Existe-t-il d'abord une « affaire », un point vif sur lequel Lacan serait systématiquement allé visiter le texte aristotélien? Nous pouvons nous le demander puisque c'est le cas patent avec Descartes, qui est fort peu questionné sur les multiples aspects de son œuvre immense, mais répétitivement interrogé sur un moment très précis de la procédure conduisant au *cogito*. Disons, pour fixer les idées : quelques instants avant la fin de la *Deuxième Méditation*, quand le double mouvement du doute hyperbolique a suspendu tout savoir et que surgit l'éblouissement du « *cogito, sum* », avant que cet ego ne se précipite à se prendre pour une « chose pensante », et avant bien sûr qu'aucun Dieu non trompeur ne vienne garantir quoi que ce soit. Affaire éminemment ponctuelle,

que Lacan aborde à de multiples reprises, pour ne l'amener à une sorte de résolution qu'au début des années soixante. Rien de tel pour Aristote. Ce qui approcherait le plus une telle conjoncture — sans pour autant y atteindre —, ce pourrait être le séminaire sur l'*Éthique*, dans lequel l'*Éthique à Nicomaque* est clairement mise sur le devant de la scène. Lacan va-t-il régler ses comptes avec cet Aristote-là, nous donner les clefs d'une articulation entre ce qu'il avance et le Stagirite? Oui et non. Oui, parce que l'*Éthique à Nicomaque* est présentée comme paradigmatique de toute réflexion sur l'éthique, mais non, parce que la machine mise en œuvre pour lire Aristote — à savoir le Freud de l'*Au-delà du principe de plaisir* tel que Lacan le lit alors, c'est-à-dire avec une distinction en tout point tranchée entre plaisir et jouissance — cette machine lui est évidemment étrangère, autant que si l'on mesurait ses considérations sur l'infini à l'aune des mathématiques post-cantorienne. Ici, Lacan lit Aristote à travers un certain Freud, qui lui permet de décréter caduque — au moins pour la psychanalyse — une éthique qui se voudrait « éthique des biens », voire du Bien. Freud (mais aussi bien Sade tel que Lacan le lit alors avec Kant) est passé par là, de sorte qu'Aristote n'est ici invité que pour être repoussé. Sur l'éthique, Lacan n'a besoin d'Aristote que pour marquer ses distances à son égard.

De même si l'on se tourne côté logique. A de multiples reprises, Aristote est salué comme le père fondateur, celui qui a osé réduire l'incessante disparité du monde à des petites lettres, ces petites lettres auxquelles Lacan est par ailleurs fort attaché. Mais le logicien qui lui importe, celui à qui il fait un sort tout particulier au début des années soixante-dix (quand sortent en français *Les Fondements de l'arithmétique* et les *Écrits logiques et philosophiques*), c'est Frege. Autrement dit, celui que l'on reconnaît comme ayant de fait subverti une logique aristotélienne considérée jusqu'à lui comme quasi close et achevée. Avec Frege et sa notion — sans équivalent aristotélien — de « fonction », aussi bien que sa réflexion

subséquente sur l'Un et la notion de nombre, Lacan, en moderne qu'il est, se sent chez lui.

Aurions-nous plus de chance en allant enquêter sur le traitement qu'il entreprend des propositions particulières et universelles (affirmatives et négatives) lors de son séminaire sur *L'Identification* ? Mais non. Là où l'on aurait attendu un Aristote pur et dur (du moins, dans sa veine averroïsante), c'est sa reprise par Peirce qui est mise en avant, laquelle met en lumière l'universelle négative d'une façon qu'on chercherait en vain chez Aristote puisqu'il s'agit d'en faire la marque de ce que « c'est le sujet qui introduit la privation par l'acte d'énonciation ». Cette dépendance du sujet à l'endroit d'une négativité, il serait bien périlleux d'en faire le moindre crédit à Aristote. Ici aussi, ce dernier n'est convoqué que pour être, en quelque sorte, « rectifié ».

Et pourtant ! On se tromperait en ne retenant que ces visions d'un Aristote-repoussoir qui viendrait seulement pour vanter malgré lui les mérites de Freud, Descartes, Frege et consorts. Des connivences, et même une véritable sympathie, courent le plus souvent dans la parole de Lacan dès qu'Aristote entre en scène. Une seule citation pour donner une idée du style (*Encore*, p. 100) : « Qu'il y ait quelque chose qui fonde l'être, c'est assurément le corps. Là-dessus, Aristote ne s'y est pas trompé. » Sur ce ton, Lacan va régulièrement pêcher dans Aristote ce qui pourrait apporter de l'eau à son moulin. Rares sont pourtant les passages où il peut le faire en toute positivité, comme par exemple lorsque, dans « La science et la vérité », il met en fonction les quatre causes (efficiente, finale, formelle, matérielle) pour ranger et distinguer respectivement magie, religion, science et psychanalyse. Dans ce cas-là, l'emprunt (si le mot vaut encore) est direct, sans beaucoup d'interrogations méthodologiques, comme si Lacan puisait là dans une sorte de *fonds commun* censé être partagé par des auditeurs à qui leurs humanités auraient donné ce minimum de repérage aristotélicien qui revient toujours peu ou prou à maîtriser un lexique. De la même

manière Lacan en vient-il parfois à préciser qu'il parle de l'amitié « au sens où Aristote en fait l'essence du lien conjugal » (*Écrits*, p. 574), ou signale-t-il en note que l'opposition *tukhē/automaton*, qu'il met en travail pour décrire la passion du signifiant propre au joueur, vient de la *Physique* (*Écrits*, p. 39). Quand il ne s'agit que de mots ou de concepts très isolés (d'eux-mêmes ou du fait de la tradition), Aristote est, très directement, *employé*. Mais que le cadre s'élargisse jusqu'à, disons, l'établissement d'une problématique, et « Aristote » ne survient plus que pour marquer des écarts. En dépit de quelques accords tactiques, du ton toujours déférent (et, dans la critique, Lacan pouvait être assez cinglant !), les stratégies sont divergentes. Essentiellement parce que Lacan, tout au long de son enseignement, se trouve marteler deux ruptures différentes et successives : celle qui porte le nom de Freud, mais qui ne prend selon lui sa valeur et sa portée que si on la place dans *son cadre*, celui créé par la rupture qui, au xvii^e siècle, a ouvert cet espace discursif que nous appelons, sans y regarder de trop près, « la science ». Double césure qui place Aristote dans un indéniable lointain, et conduit Lacan à des jugements de ce genre : « Nous n'avons plus aucun besoin de ce savoir dont Aristote part à l'origine » (*Encore*, p. 81). Aucune nostalgie, donc, mais de-ci de-là une sorte de compagnonnage, où l'on s'échangerait quelques outils minimaux pour des travaux, des projets profondément différents.

« Aristote » serait-il, en retour, prêt à faire bon accueil à Lacan ? « Aristote lacanien », est-ce encore une question ? Si oui, elle est très redoutable. Non seulement par l'étendue des textes à parcourir, mais par le nouveau présupposé qui voudrait qu'en Aristote même (toute la difficulté est alors dans ce « même » — et ne serait-ce qu'en quelques endroits sévèrement délimités — Lacan aurait pu s'installer sans grand cortège d'aménagements en tout genre. Qu'une sorte de

convénience naturelle, par-delà les siècles et les millénaires, serait repérable où Aristote se montrerait à même d'héberger une pensée aussi fortement intriquée à notre modernité que celle de Lacan.

Écartons d'abord une équivoque assez souvent prête à fleurir, entre autres parce que la langue française lui fait très vite bon accueil. Lacan aurait fait valoir un nouvel opérateur logique, le « pas-tout », spécialement à l'endroit de la femme, dite « pas-toute » dans le cadre de ses « formules quantiques de la sexualité ». Aristote n'a-t-il pas par ailleurs le premier énoncé : « *pas-tout* homme n'est menteur », par exemple ? Sauf que ce dernier « pas-tout », l'aristotélien, veut toujours dire « quelque(s) » (élément(s) de la classe considérée), alors que le premier ne spécifie aucun « quelque » ; il cherche à dire que, si un x satisfait à la fonction ϕx , pas-tout *en lui* y satisfait. On chercherait en vain une partition de ce genre *au sein de l'élément lui-même* chez Aristote. Claire solution de continuité ; si d'audacieux chercheurs veulent s'aventurer à construire ici des ponts (pourquoi pas ?), il leur faudra beaucoup inventer.

Mais alors quoi ? Si, à chaque fois qu'on s'approche un peu, la prise fuit sous la main, qu'est-il permis d'espérer à rapprocher de la sorte le Stagirite grand pourfendeur de sophistes et celui qui s'avouait fier d'avoir introduit « un nouveau sophisme » (sous-titre de « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée ») ?

Je ne saurais qu'indiquer la chose, dans un vague sûrement décevant : ce qui fait la présence d'Aristote plus épaisse dans certains séminaires des dix dernières années — sans que pour autant les citations s'y multiplient —, c'est le souci chez Lacan de se retourner vers ce que sa démarche jusqu'alors avait tenu plutôt à l'écart, entre autres parce que ceux qu'il combattait n'y allaient pas avec des pincettes sur ce point : une *matière*. Non plus seulement le signifiant découpant jusqu'à plus soif dans la masse amorphe du signifié, mais, sans porter trop atteinte aux acquis enregistrés dans ce champ, comme un

tourment à l'endroit de ce qui fait lien entre la consistance (imaginaire) du *corps*, et ce qui s'offre de *réel* dans l'existence, souci qu'on pourrait faire culminer dans la question : mais qu'est-ce donc qu'un « vrai » trou ? A travers l'insistance sur le nouage borroméen, les incessantes questions à ce sujet (« Je ne trouve plus ; je cherche »), Lacan semble s'être retourné un temps vers Aristote (notamment au long de sa lecture du « saintomadaquinisme » de Joyce) pour trouver traces d'un souci qui s'énonce chez Aristote dans ses multiples formulations sur l'être, par exemple à propos du *to ti ên einai* que Lacan commentait déjà en ces termes dans son séminaire du 11 janvier 1967 (*in* « La logique du fantasme ») :

... le *to ti ên einai* qui est bien, ma foi, un des traits les plus saisissants de la vivacité de ce langage qui est celui d'Aristote car ce n'est certes pas, ici encore bien moins, « l'être en tant qu'être » qui convient pour le traduire, puisque si peu que vous sachiez le grec, vous pouvez lire cette chose qui est une tournure commune du grec, et pas seulement littéraire (...), qu'il a précisément en commun avec ce que l'imparfait veut dire en français (...) ce « c'était » qui veut dire : « ça vient de disparaître », tout en même temps que ça peut vouloir dire : « un peu plus ça allait être ».

Mais à nouveau, si l'on en croit les termes employés par Lacan dans son intervention au 23^e centenaire de la mort d'Aristote le 1^{er} juin 1978 (ce sont pratiquement ses derniers mots sur le sujet), ils font état d'une sérieuse déception : les « freudo-aristotéliens » sont ceux qui « croient qu'il y a représentation » (de l'objet), quand Lacan se fait alors le défenseur d'une théorie de la « présentation » (de l'objet), en cheville directe avec sa « topologie ». Et de conclure : « Il n'y a pas trace de topologie chez Aristote. » Le ton est bien celui d'une fin de non-recevoir — sans que ce dernier mot, pourtant, ne puisse s'enfler jusqu'à vouloir prétendre au vrai.

3

L'action d'Aristote

Vérité et raisonnement pratique

Elizabeth Anscombe

La vérité qui est le fruit du raisonnement pratique quand il est bon, c'est quelque chose que l'agent produit. Je dis « produit » tout à fait littéralement : si je m'assieds, je produis la vérité : que je suis assise. Cet aperçu nous donne la clef pour comprendre la doctrine assez subtile et difficile d'Aristote sur le raisonnement pratique.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2

1139 a 21 ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ 25 εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστὶ παντὸς διανοητικοῦ ἔργον) τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ 30 διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἔνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία 35 γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά 1139 b του καὶ πρακτικὴ αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖ· ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τοῦτου. διὸ ἡ 5 ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

1367 b 21 ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν, πειρατέον δεικνύναι πράττοντα κατὰ προαίρεσιν.

1139 a 21 Ce que l'affirmation et la négation sont dans le jugement, la poursuite et la fuite le sont dans le désir. Par suite, puisque la vertu morale est une disposition [de la faculté] du choix, et que le choix est un désir délibératif, ces choses montrent le besoin 25 que la raison soit vraie et le désir soit bon, si le choix doit être sain, et que les mêmes objets soient nommés par la première et poursuivis par le second. Voilà donc le jugement et la vérité pratiques. Le bien et le mal du jugement qui est purement théorétique, mais ni pratique ni productif, sont : vérité et fausseté. Car c'est là l'affaire de tout jugement. Mais pour le 30 jugement qui est aussi pratique, il s'agit de la vérité conforme au désir bon. Le point de départ de l'action est ainsi le choix — la source du mouvement, mais non pas son but ; le point de départ du choix est le désir et la raison ayant un but. Par conséquent, il n'y a pas de choix ni sans intelligence et jugement, ni sans disposition morale, parce qu'il n'y a pas de 35 bien faire, ou de son contraire dans l'action, sans jugement et sans caractère. Le jugement lui-même ne cause aucun mouvement, mais seulement le jugement en vue d'un but, le 1139 b jugement pratique. C'est là aussi ce qui gouverne la production. Car tout producteur produit en vue d'un but, et ce qui est produit n'est pas le but *simpliciter*, mais un but relatif et celui d'un producteur particulier : le but *simpliciter*, c'est ce qui est fait. Bien faire est le but, et c'est de cela qu'il y a désir. Par 5 conséquent, le choix est intelligence désirante ou désir intelligent, et cette sorte de cause, c'est l'homme.

Aristote, *Rhétorique*, I, 9

1367 b 21 Puisque l'éloge se tire des actions, et que le propre de l'homme vertueux est de produire des effets selon son choix préalable, il faut tenter de montrer celui qui agit selon son choix préalable.

Aristote nous dit que « ce que les prédications affirmative et négative sont dans la pensée, la poursuite et la fuite le sont dans le désir ».

Cette comparaison est claire, si nous nous souvenons que prédiquer quelque chose, Q, d'un objet O équivaut à nier la négation de Q concernant le même objet. De la même façon, rechercher quelque chose équivaut à refuser volontairement de ne pas atteindre cette chose. L'équivalence entre *p* et non-*p* est parallèle à celle entre un « oui » à la santé qu'on cherche et un « non » à une maladie possible.

Nous remarquons qu'Aristote n'offre pas une comparaison entre attraction-répulsion (les affects, c'est-à-dire les phénomènes affectifs contraires appartenant à la faculté psychique de désirer) et affirmation et négation. Il compare poursuite et fuite, qui sont des actions, à affirmation et négation. En rapport avec désir et volonté, il identifie les *actions* de poursuite et de fuite comme disant oui et non, l'une à l'objet poursuivi, l'autre à l'objet fui. La raison en est : l'évitement de l'évitement (ou l'action de fuir l'action de fuir) équivaut à la poursuite.

Bien sûr, la comparaison avec la prédication affirmative et négative se fait seulement à propos des réactions des êtres humains qui possèdent le langage et sont déjà bien avancés dans son usage. Ceci s'adapte au fait qu'il s'agit de *praxis* et de *proairesis*, action et choix, dans un sens où ni l'un ni l'autre ne peut s'attribuer aux enfants ni aux bêtes (nous pouvons peut-être traduire *proairesis kai praxis* par « décision et action »).

Aristote écrit donc sur les hommes, *anthrōpoi* (petits enfants exclus, et donc naturellement pas sur les bêtes). Cela se voit dans le reste du passage. La phrase suivante commence par *hōste* : cela nous montre qu'il tire une conclusion de la comparaison qu'il a faite. Il dit : par suite, comme la vertu est une disposition du pouvoir de choisir (*hexis proairetikē*), et la décision, le choix, est la volonté délibérative, cela veut dire que, si une décision est correcte, il faut que les raisons soient

vraies, que la volonté soit droite et que les mêmes choses soient mentionnées par les raisons et poursuivies par la volonté. C'est impliqué par le parallèle qu'il a tracé entre pensée et volonté, étant donné sa doctrine de la *proairesis* (c'est-à-dire choix ou décision), qui inclut les deux — pensée et volonté.

Ainsi l'identification de la poursuite et de la fuite avec l'affirmatif et le négatif dans la prédication montre que ce type de « oui » et de « non » est spécifiquement humain, et non génériquement animal. Aristote tire sa conclusion du caractère de la vertu comme disposition (*hexis*) de la faculté de décision.

Une décision a un but. La santé par exemple est le but des décisions du médecin. A présent nous devons considérer un but plus général : l'*eupraxia*. Voilà l'objectif — tout à fait général — de *to prakton* (1139 b 3).

Néanmoins, j'ai besoin de considérer ce qu'on trouve avant cette phrase, pour pouvoir ensuite décrire ses implications. Aristote dit que, pour la pensée purement théorique, le bien et le mal sont la vérité et la fausseté. Cela appartient à toute pensée : c'est ce qu'elle fait, bien ou mal, c'est donc l'*ergon*, l'œuvre, de toute pensée. Mais il a dit aussi, en parlant des conditions d'une décision correcte, que la pensée et la vérité qui leur appartiennent sont « pensée et vérité pratiques » (1139 a 27sq.). Maintenant, il fait une addition à la description générale de la pensée, à savoir que l'œuvre de la pensée qui est *pratique* est vérité conforme à la volonté droite. Mais (je veux le remarquer) il ne peut exclure la possibilité que la pensée pratique soit mauvaise et que sa malice consiste en partie dans quelque fausseté. Néanmoins, à cet endroit, Aristote veut surtout dire qu'il n'y a pas de décision sans pensée et sans disposition éthique. (Cela est aussi vrai de la pensée « poétique », c'est-à-dire productrice. Car produire, c'est produire en vue de quelque chose, mais le produit n'est pas la fin *simpliciter* : la fin *simpliciter* est *to prakton*, l'action de produire ce qu'on produit.) Car bien faire, bien agir, est le

but, et le désir dans le choix est le désir de bien faire. Dès lors, le choix est intelligence désirante ou désir pensant, et la cause qui est d'une telle nature, c'est l'homme.

« Vérité conforme à la volonté » veut dire que les choses sont comme on les veut. Donc « vérité conforme à une volonté droite » (ou « honnête ») veut dire que les choses sont comme on les veut avec une volonté droite. Mais quelles choses ? Et avec quelle espèce de droiture ? Il faut que ce soit la droiture du désir dans la décision de l'agent quand sa décision est correcte. Nous avons vu que ce désir poursuit ce que la pensée vraie mentionne, la pensée qui appartient à la décision même, quand la décision est correcte. Pour comprendre cela, avançons plus loin dans le texte, et venons-en à la phrase où il dit que le désir est désir de l'*eupraxia*, de faire et d'agir bien. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, livre VI, Aristote fait comme si cela était *toujours* l'objectif ultime dans l'action humaine — objectif alors d'un méchant (*akolastos*) comme d'un homme de vertu. Mais la pensée d'un homme honnête sur la question : « Cette action que je me propose serait-elle bonne ? Agirai-je bien en faisant *cela* ? », sera vraie, et la pensée du méchant sur cette question sera fausse. Aussi, chaque description qui vient *entre* la description immédiate de ce qu'on décide de faire et la description de l'« agir bien » sera vraie quand l'agent est honnête, et les quelques descriptions similaires qu'un méchant se donnerait seront fausses.

Ici, peut-être souhaiterions-nous faire une objection : les jugements des hommes honnêtes et bons seront-ils *toujours* vrais ? Au moins, leurs erreurs de jugement seront-elles *toujours* immanquables ? Et n'est-il pas possible que les jugements des méchants, même s'ils sont souvent faux, soient parfois vrais ?

Nous nous souvenons qu'Aristote dit, à la fin du livre IV de l'*Éthique à Nicomaque*, que nous pouvons peut-être louer les jeunes gens qui ressentent de la honte ; mais il nous sera impossible de louer un vieillard pour ce sentiment. Car nous

ne pensons pas qu'il doive faire ou qu'il fasse quelque chose de tel que ce sentiment soit approprié.

Cela semble raisonnable à la condition d'associer la honte, comme il semble qu'Aristote le fasse, seulement avec ce qui est très bas, *aiskhron*, en anglais, *disgraceful*, en latin, *turpe*. On peut remarquer qu'Aristote ne pense pas à l'humilité. Je ne crois pas qu'il relève de cette vertu de se penser plus mauvais qu'on ne l'est. Le dictum : « L'humilité est la véracité » semble admirable. Ce dictum n'est pas nécessairement une conséquence de la croyance en Dieu, puisque Aristote montre à la fin de l'*Éthique à Eudème* qu'il a cette croyance. Je formule seulement la question : Qu'est-ce qui manque ? Ne manque-t-il rien ? Je ne sais pas. Mais je remarque que, dans la description de la vertu de véracité, Aristote :

- (1) dit qu'un pur mensonge est *aiskhron*, bas, mal ;
- (2) ne dit pas que c'est manquer le juste milieu ;

car quelqu'un qui ne fait pas cette chose mauvaise, le mensonge, peut quand même ne pas avoir la vertu de véracité parce qu'il en dit trop ou pas assez.

Revenons au passage du livre IV de l'*Éthique à Nicomaque* ; peut-être qu'on dira : « Soit Aristote se contredit, soit vous l'avez mal compris. Car, au livre III, il dit avec clarté que le choix est choix des moyens, non des buts. Mais, selon votre explication du passage cité du livre VI, il croit que la volonté dans le choix est volonté du but. »

La question se pose, mais le soupçon est non fondé. Aristote ne croit pas qu'on choisisse les buts. Ce qu'il croit, c'est que la volonté ou le désir (*orexis*) dans le choix est d'abord volonté (désir) du but. Nous devons nous souvenir que le choix des moyens est choix de ceux-ci *comme* moyens. Peut-être ne pouvons-nous pas choisir nos buts ; néanmoins, les choix que nous faisons contiennent les désirs, les volontés, les buts.

Dans la philosophie moderne qui appartient à la tradition anglo-américaine, il y a une erreur majeure : je l'appelle la « conception monolithique du désir ou de la volonté ». Il est facile de soutenir qu'on montre ce que l'on veut par ce que l'on fait. Mais cela est simpliste. Il est possible qu'on veuille ne pas obtenir ce qu'on veut. S'il en est ainsi, il y a différents niveaux et différentes espèces de vouloirs — quelque chose que les anciens philosophes, ou au moins Aristote, ont bien connu. Le vouloir de ce qu'on choisit se trouve dans la *proairesis* comme Aristote la conçoit. Mais il y a aussi là-dedans le vouloir de ce pour quoi on le choisit. Cela est encore vrai si l'on n'a jamais *choisi* d'en faire son objectif.

Néanmoins, il est vrai qu'Aristote écrit comme s'il devait seulement considérer le raisonnement pratique *correct*. Il ne parle presque pas de « bien ou mal penser » dans les actions. Cela se trouve implicitement (*in* 1139 a 34-35) quand il parle de la dépendance de l'*eupraxia* et de son contraire à l'égard de la pensée et du caractère.

Mon contradicteur pourrait dire que ce que j'ai tiré de la *Rhétorique* ne peut pas être vrai. Car Aristote dit là que c'est une propriété de l'homme bon (*idion tou spoudaiou*) que ce qui est *kata proairesin* arrive. C'est au moins ce que me semble vouloir dire « *to kata proairesin* est une propriété de l'homme bon ». Si Aristote voulait dire cela, ne devrait-il pas penser que l'homme méchant (*l'akolastos*) est incapable de choisir ou, pour le moins, incapable de le faire efficacement ? Mais nous savons par de nombreux passages de l'*Éthique* qu'Aristote pense que l'homme méchant choisit. Et aussi que, s'il est assez malin pour réaliser ce qu'il a choisi, il se fait un grand mal (livre VII).

Cela est vrai, et cela contient la solution de notre problème. L'homme méchant (*akolastos*) choisit et il agit mal s'il est efficace. Mais est-ce que *to kata proairesin* le caractérise ? En un sens oui, s'il est malin. Il vole et trompe avec succès. Mais *to kata proairesin* est plus que cela. Aristote pense évidemment que, comme tout homme (une fois adulte en tout cas), il

agit en choisissant quoi faire, et en croyant qu'en agissant ainsi il agit bien. Et c'est là l'erreur, la fausseté dans sa conception de ce qu'il fait.

Je ne sais pas si cela est généralement vrai. Que cela soit souvent vrai ressort de l'espèce d'autojustification que donnent les hommes méchants, ou qu'imaginent les poètes.

Cela nous fait comprendre aussi pourquoi Aristote dit que la pensée doit nommer les mêmes choses que celles que le désir poursuit. Les noms dans les pensées sont, par exemple, « faire le bien », « prendre soin de ce dont on est responsable », « justice », « préserver l'autonomie des malades », « devenir riche ». Si ces noms ne s'appliquent pas à ce que l'agent fait en réalité, alors ses pensées ne sont pas véridiques et sa volonté ne veut pas ces choses bonnes, qu'elle aurait néanmoins pu atteindre.

Finalement, nous pouvons expliquer le sens de : « vérité pratique ». Cette vérité est ce qu'on produit (si on le produit) en agissant. La théorie que j'ai tirée des textes d'Aristote explique pourquoi les hommes mauvais ne produisent pas de vérité pratique. Ce qu'on fait à la manière de cette espèce de cause qu'est l'homme doit être en vérité caractérisé par les descriptions sous lesquelles l'agent (au moins implicitement) le conçoit. L'ultime description est « bien agir », « prospérer ». Alors, si les hommes méchants sont précisément, par le caractère de l'action humaine, des causes de ce qui arrive, ils font, pourrait-on peut-être dire, des faussetés pratiques. Je ne crois pas qu'Aristote ait utilisé cette phrase. Elle me semble au moins pouvoir être correcte.

J'espère que je n'ai pas trahi l'intention de ce congrès. Je n'ai décrit aucune appropriation moderne de la pensée d'Aristote sur l'action et la pensée. J'ai seulement offert mes pensées comme exemple d'une telle appropriation.

Aristote et la philosophie pratique de nos jours

Rüdiger Bubner

I

L'importance d'Aristote à l'époque actuelle tient au fait que sa philosophie a joué un rôle considérable et stimulant dans notre siècle par rapport au siècle précédent. Depuis le début des Temps modernes, on lui avait imputé un esprit scolastique purement formel. Mais tout changea en Europe continentale avec la nouvelle interprétation existentialiste des conceptions fondamentales de l'éthique aristotélicienne que nous indiqua Heidegger dans *Sein und Zeit*. Bien que l'évolution de la philosophie anglaise ne se soit pas déroulée comme celle du reste de l'Europe, l'aristotélisme, réputé traditionnel à Oxford, a joué sans doute un rôle comparable à celui d'outre-Manche depuis l'après-guerre. Au cours des dernières décennies, surtout, un mouvement s'est organisé en Allemagne qui se caractérise par la réhabilitation ou, autrement dit, par la renaissance de la philosophie pratique. Il fut même désigné comme mouvement néoaristotélicien. Un article de M. Enrico Berti, qui vient de paraître dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en retrace l'évolution de façon pertinente¹. On observe des tendances analogues aux États-

1. Vol. XCV, n° 2, 1990.

Unis et au Canada. Pensons par exemple à Charles Taylor, McIntyre, et à bien d'autres encore.

Pourquoi ce regain d'intérêt non seulement pour l'exégèse historique, mais aussi pour l'usage et l'exploitation systématique d'Aristote ? Il y a à cela plusieurs raisons, qui sont certainement de nature diverse. Dans ce qui suit, je me propose de traiter un seul aspect de la philosophie pratique, à mon avis particulièrement intéressant. Il s'agit de la contribution originale d'Aristote à la juste compréhension de la structure de la *pratique*. Je vais procéder en trois étapes. Je m'occuperai *premièrement* de la polémique qui règne au sujet de l'explication causale de l'action, engagée en dernier lieu dans la philosophie du langage analytique au sein des pays anglo-saxons. *Deuxièmement*, j'aborderai Kant et son concept d'action, la philosophie de Kant ayant toujours été considérée comme à l'antipode de celle d'Aristote. Et *troisièmement*, j'essaierai de montrer pourquoi la philosophie pratique d'Aristote ne peut en aucun cas être mise en rapport avec l'idée de causalité, et comment elle analyse au contraire le concept de la pratique en se référant à la nature dialectique de l'action.

II

Les controverses qui régnaient au sein du *mouvement analytique* au sujet de la *theory of action* semblent avoir perdu de leur intensité. Cependant, étant donné la complexité de la discussion, je ne saurai en rendre ici toutes les subtilités, ou du moins je ne saurai leur faire justice. C'est pourquoi je me contenterai d'une idée directrice, concernant la possibilité d'une explication causale de l'action. Il est vrai que, de longue date, les sciences ont instauré le modèle causal comme modèle dominant. Mais dans quelle mesure correspond-il à l'interprétation de nos actions ?

D'une part, il est important pour résoudre cette question de ne confondre l'action en soi ni avec des mouvements corporels, ni avec des phénomènes naturels impersonnels. D'autre part, il faut éviter le dualisme fatal auquel on rattache le nom de Descartes. On pense que ce dualisme oppose les actes de l'esprit et les mouvements mécaniques du corps. Mais l'unité du concept de l'action ne peut s'expliquer de cette façon. En s'appuyant sur la pensée aristotélicienne, Elizabeth Anscombe fut l'une des premières à souligner le rôle primordial des intentions pour toute compréhension de l'action². J'insisterai d'autant moins sur ce point que l'auteur se trouve parmi nous.

Puis, *Arthur Danto* s'est fait remarquer en proposant de mettre la théorie de l'action au même niveau que la théorie de la connaissance. Depuis le cercle de Vienne, les partisans de l'empirisme ont parlé de *Basissätze*. Ils les ont définis comme des énoncés de base qui expriment de simples perceptions sensorielles et ne s'appuient sur aucune autre phrase ou théorie. C'est à partir de ces énoncés de base qu'on construit toutes les autres affirmations, y compris celles qui mènent à des propositions générales ayant la valeur de lois hypothétiques ou de *lawlike statements*. En raisonnant par analogie, Danto adopte les *basic actions*³ qui ne se réduisent pas à des actions plus élémentaires. Ces actions de base permettent à leur tour l'explication d'actions complexes d'après le schéma des causes. Selon Danto, l'accomplissement des actes de base entraîne des effets, au sens de *make something happen*, comme il dit. En premier lieu, bien que la théorie de Danto fasse preuve d'une certaine perspicacité à sa manière, je dois dire que je n'ai jamais compris pourquoi nous comprendrions mieux le déroulement de l'action en avançant une analogie

2. *Intention*, Oxford, 1957.

3. « Basic Actions », *American Philosophical Quarterly*, n° 2, 1965 ; réimprimé à de multiples reprises, par exemple in A. R. White (éd.), *The Philosophy of Action*, Oxford, 1968.

avec la théorie de la connaissance. Cette manière de procéder reflète probablement un préjugé qui a son origine dans le mouvement empiriste en général.

Mais c'est avant tout la division de l'action en *basic actions* et en *make something happen* qui me paraît étrange. On suppose tout simplement que la causalité est inhérente à la nature de l'action. Pour citer l'exemple qu'on a toujours cité depuis Wittgenstein : l'action de lever la main n'est pas une action de base, qu'on ne saurait plus décomposer en éléments plus simples, mais qui à son tour servirait à réaliser quelque chose de différent — disons : à donner un signal. Si je lève la main, c'est pour indiquer un changement de direction, pour prendre la parole dans une discussion, etc. Les actions les plus diverses peuvent être exécutées en levant la main et on ne lève pratiquement jamais la main comme ça, sans intention précise. Autrement dit, le geste de la main ne doit pas être isolé. En considérant le fait de lever la main comme une action de base, on transforme ce fait en une cause pour laquelle il faut chercher un effet qui en soit distinct. Ainsi, on impose à la nature de l'action un schéma abstrait et artificiel. Ce schéma ne provient pas de l'analyse de l'action propre, mais plutôt d'un intérêt général pour la science, qui veut soumettre tous les phénomènes à la loi de causalité.

Donald Davidson a clairement explicité cette analyse dans célèbre article tiré de la discussion sur la *theory of action*⁴. Selon Davidson, il s'agit d'une *rationalization* de la pratique qui apparaît à travers une réalité complexe et confuse. La rationalisation ne peut s'effectuer que par une explication causale. C'est pourquoi Davidson interprète les raisons qui nous poussent à agir comme des causes. Ainsi, il peut considérer l'action due à une motivation concrète comme un procédé causal. Sans doute les raisons en question sont-elles très proches des intentions citées plus haut. Cependant, on

4. « Actions, Reasons and Causes », *Journal of Philosophy*, n° 60, 1963 ; également in A. R. White (éd.), *The Philosophy of Action*, op. cit.

pourrait objecter que les intentions se réalisent au cours de l'action même, tandis que les raisons représentent les réponses que donne un acteur au « pourquoi » de son action. Autrement dit, les raisons relèvent d'un domaine rationalisé qui ne s'ajoute qu'après coup. L'action est primordiale, l'explication est secondaire.

Bien sûr, une telle explication causale peut être faussée dans la mesure où les motifs réels des actions apparaissent plus tard sous un angle plutôt rationnel. Car la rationalisation procède sur un plan où l'explication donnée doit être plausible pour autrui. Ainsi, une relation intersubjective est présupposée entre l'acteur et celui qui interroge, qui examine et qui veut comprendre. Nous nous trouvons dans la sphère du dialogue, qui a remplacé le cadre d'une situation pratique.

Une nouvelle relation découle de ce point de vue, auquel la philosophie analytique ne s'était pas beaucoup intéressée jusque-là. Seule exception : *Peter Winch, The Idea of a Social Science*⁵. Je pense à la question classique des sciences sociales formulée par *Max Weber* concernant le rapport méthodologique entre *expliquer* et *comprendre*. Étant donné la discussion qui fit suite et qui dure toujours, je me contenterai d'un simple renvoi. Weber a très bien vu que la science exige des explications causales, mais qui ne sont pas tout simplement applicables dans le cas particulier de l'action. En effet, la nouvelle science de la réalité sociale qui est en train de naître s'appuie, selon Weber, sur des phénomènes sociaux ayant un sens subjectif. C'est pourquoi la science doit trouver en premier lieu un moyen pour cerner le sens subjectif de l'action. La compréhension (*Verstehen*) est le seul moyen susceptible de permettre de son côté une explication causale comme seconde étape du travail des sociologues. En ce qui concerne la compréhension, Weber n'a à sa disposition que les termes techniques néokantiens des rapports de valeur (*Wertbeziehung*). C'est ainsi que nous nous trouvons

5. Londres, 1958.

confrontés à un problème de catégorie qui remonte à Kant. Je vais m'interrompre à cet endroit pour aborder la deuxième partie de mon exposé : il faut dire quelques mots de Kant.

III

En adoptant la catégorie problématique de la valeur, le néokantisme reflète un dilemme que Kant a légué et qui provient de la distinction fondamentale entre philosophie théorique et philosophie pratique. Kant a considéré l'aspect extérieur de l'action à l'instar d'un phénomène naturel placé, comme tous les processus naturels, sous les lois de la causalité. Que ce soit un rocher qui dévale de la montagne ou que j'abatte mon voisin, il s'agit de deux événements du même genre, vu de la perspective de l'observateur. Aussi bizarre que cela paraisse, les actions présentent le même caractère que des événements sans acteurs, selon le rapport de cause à effet. Cette perspective est le résultat de la philosophie transcendantale de Kant qui, avant tout, a pour but de fonder les connaissances scientifiques qui éclairent et organisent la structure des phénomènes de ce monde.

Comme chacun sait, Kant réussit à trouver un passage *de la philosophie théorique à la philosophie pratique* en admettant des causes qui ne soient pas à leur tour les effets de causes antérieures. Ainsi, la régression à l'infini est interrompue par la supposition d'une cause particulière qui n'est pas d'ordre empirique, mais qui est posée de façon absolue. Ceci ne peut se faire qu'en toute *liberté*. C'est en vertu de l'obligation morale à laquelle tout homme doit en principe obéissance que la liberté devient une force alternative pouvant remplacer la causalité empirique. Bien sûr, cette obligation n'apparaît que sous le statut du devoir, vu notre appartenance à un monde

fini qui se trouve toujours en concurrence avec notre nature d'être raisonnable.

Je passe sur le cours de ces idées tout à la fois complexe et profond, familier à tout connaisseur de Kant. Mon intérêt se porte uniquement sur l'interprétation de la thèse kantienne relative à l'action qui, selon Kant, n'est rien d'autre qu'un processus causal occasionné d'une façon extraordinaire dans le monde de l'expérience⁶. Cette entorse essentielle faite à la pratique a lieu dans le cadre du fondement logique de toute recherche scientifique et réclame la mise en vigueur des lois de causalité pour tous les phénomènes. La particularité de la pratique humaine est réduite au principe de liberté situé dans un déroulement qui en soi-même permet une explication causale. Le poids moral de ce programme revient dans la notion de valeur si chère aux néokantiens. La valeur est la trace que le problème moral laisse dans une théorie englobante de la connaissance scientifique. Les discussions sur la valeur (*Wertbeziehung*, *Werturteil*) de Rickert à Weber montrent la difficulté d'opérer méthodologiquement avec cette notion. Nous nous retrouvons ainsi là où nous étions déjà à la fin de notre dernier paragraphe.

Après cette longue introduction, j'en viens enfin à l'influence d'Aristote, redécouvert pour la philosophie de la pratique. Si nous considérons la chose de ce point de vue, la remémoration d'Aristote nous mène définitivement au-delà du schéma de causalité dont nous avons observé la prédominance dans la pensée scientifique de Kant jusqu'à la philosophie analytique de nos jours. La notion de cause s'appliquait à la notion d'action, parce que l'action était considérée comme un objet de science parmi d'autres. On sait que la recherche scientifique se contente d'une *causa efficiens* et refuse la *causa finalis*, pour utiliser la terminologie de l'aristotélisme. Pourquoi abandonne-t-on la *causa finalis*? Cette question nous mène dans un champ de considérations nouvelles, où il faut

6. Kant, *Critique de la Raison pure*, A 538 sq.

parler du destin de la téléologie. La distance prise par rapport à la téléologie s'explique par la relation entre *causa finalis* et *causa formalis* dans la doctrine aristotélicienne des quatre causes. L'explication téléologique vise une fin qui va au-delà de l'explication des causes dans le sens ordinaire de *causa efficiens*. La *causa finalis* doit se fonder sur la connaissance des substances sans pouvoir s'appuyer sur l'expérience. Faisant ainsi partie de la métaphysique, la téléologie n'atteint plus en aucun cas le statut de science au sens moderne du terme. Mais pourquoi paraît-il si évident que les thèmes de la philosophie pratique doivent appartenir à la science, c'est-à-dire pourquoi doivent-ils entrer dans le système des catégories d'une recherche théorique? En un mot, l'action est-elle justement un objet scientifique?

IV

C'est en m'appuyant sur cette question, qui peut étonner ceux qui ont l'habitude de se servir de concepts modernes, que je vais finalement présenter mon point de vue sur la philosophie aristotélicienne. Il faut commencer par la différence fondamentale entre *poiësis* (faire) et *praxis* (agir), qui est également d'importance pour d'autres aspects de l'éthique aristotélicienne. Nous nous trouvons confrontés à une différence qui distingue entre les processus qui aboutissent à un résultat objectif et concret sous forme d'*ergon* (œuvre), et ceux où cela n'est pas le cas. Ces derniers sont à la fois, par leur structure, processus et résultat, c'est-à-dire que leur accomplissement est de nature téléologique, au sens d'*en-ergeia* (l'*ergon* est dans l'activité).

Dans le cas de la *praxis*, on ne peut pas caractériser objectivement le résultat comme *ousia*. Ainsi, le recours à des conseils techniques n'est pas possible. Sur le plan de la *praxis*, contrairement à celui de la *poiësis*, nous ne disposons pas de

règles fixes pour la production. Celui qui veut construire une maison doit en connaître les caractéristiques. L'architecte se distingue par ses connaissances techniques et grâce à ce savoir de l'objet. *Poiēsis*, *ousia* et *tekhnē* font un ensemble. Mais celui qui agit ne peut pas avoir recours à la nature de la chose que son action produit. Il ne produit rien qui soit comparable à un objet. Son activité se réalise plutôt en elle-même. Jouer du piano, lire un livre, faire de la gymnastique ou même pratiquer la philosophie portent leur sens en eux-mêmes. C'est en combinant les notes de musique qu'on joue réellement la Sonate de Waldstein ; c'est en faisant du jogging que l'on contribue à améliorer sa santé ; c'est en étudiant le *corpus aristotelicum* qu'on comprend ce qu'est cette philosophie. Il n'existe rien hors du processus même qui possède une réalité indépendante et qui trouve sa raison d'être en soi : ni quelque chose comme l'exécution, ni la représentation de la sonate, ni la santé, ni l'aristotélisme. Certes, les performances musicales, les exercices physiques ou les interventions philosophiques peuvent être plus ou moins réussis. A mon avis, c'est de cette analyse que découlent toutes les conclusions éthiques d'Aristote.

Qu'est-ce que je veux dire par là ? L'analyse de la pratique est systématiquement isolée de la *causa finalis* dans la théorie des quatre causes. C'est pourquoi il est inadéquat de chercher dans la pratique la *causa efficiens* correspondante. Bien sûr, il en va tout autrement avec la *poiēsis*. Ici, l'architecte et tout son travail sont à considérer comme étant à l'origine de la construction de la maison ; ils jouent le rôle de *causa efficiens*, alors que le dessein de l'action demeure dans la construction d'un habitat approprié : on peut appeler cela *causa finalis*. Les deux *causae* s'organisent autour d'une *ousia*, c'est-à-dire que, dans notre exemple, la maison joue le rôle de substance. Rien de tel ne se trouve dans le déroulement pratique, pas même sous la forme d'une analogie. Du point de vue de l'*energeia*, il ne serait pas juste d'objectiver le résultat de l'action comme une certaine modification de l'état du monde.

Bien entendu, il est évident que l'analyse de la pratique entre dans le cadre téléologique. Je ne veux pas nier ce fait, mais il faut se rendre compte du sens spécifique de cette téléologie. Je vais le préciser brièvement en explicitant le rapport de l'éthique et de la politique. Chacun sait que les deux disciplines sont étroitement liées chez Aristote. Mais quel est le lien qui relie la pratique privée et la pratique sociale ? Il ne s'agit de rien d'autre que de la structure même du concept d'action.

Le principe est que le bien est multiforme, comme le montre Aristote dans sa critique de Platon et de son *idea tou agathou*. Dès lors, il existe des *koinōniai*, des assemblées, ou communautés, groupées autour du bien concret qui leur est commun. C'est pourquoi il faut admettre une hiérarchie des communautés, c'est-à-dire un ordre entre les institutions de l'économie et de la politique, classées par ordre d'importance du but de l'action. Cela suppose un but suprême : une vie réussie et bien remplie (*eu zēn*), qui ne peut être atteinte que dans le cadre politique donné. En partant de ces raisonnements, Aristote peut déclarer la *polis* synonyme d'autarcie, car elle est le dernier point de repère pour toute action accomplie⁷.

L'action parfaite, pour ainsi dire, sa propre structure au niveau politique. Cette description nous apprend que la téléologie pratique n'a pas une *ousia* pour centre. Il y a une structure téléologique, mais il manque une substance. Bien sûr, la *polis* n'est pas le but de l'action, mais le cadre ultime de son *energeia*. L'action au cours de la réalisation suit au contraire des buts variés, qui se différencient selon les circonstances, les acteurs, les communautés, etc. La tâche du bien suprême serait de les organiser dans un ensemble, c'est-à-dire d'être le « but des buts ». C'est l'accomplissement même d'une vie réussie, autrement dit, une unité cohérente de la pluralité des réalisations concrètes. Au lieu d'une

7. *Politique*, I, 1-2.

substance, nous voyons un système d'institutions dont la *polis* est la plus englobante pour l'achèvement de l'*eudaimonia* ou *eu zēn* (du bonheur).

Il faut se demander sur quelle base repose cette conception d'un monde de la pratique. Apparemment, nous voici arrivés au cœur du problème. Je crois que la solution se trouve dans la juste compréhension de la relation du *hou heneka*, le « en-vue-de-quoi », au moyen duquel Aristote explicite l'idée traditionnelle du bien.

Certes, on trouve chez Platon une première esquisse qui se situe dans un passage souvent négligé du *Gorgias*⁸, et qui est dirigée contre les sophistes. Socrate y attire l'attention sur le *hou heneka* en tant que but, à différencier de l'action en soi. Cependant, cette analyse indique la différence entre le but et le moyen. On ne doit pas confondre cette différence avec la différence entre *hou heneka* et l'action. Aristote en a une conception très claire. Toute pratique existe et se déroule dans la sphère du *hou heneka*; la pratique est exercée uniquement pour suivre un but. Elle n'est donc jamais une fin en soi. Mais le but ne représente pas une entité à concevoir indépendamment et qui serait le résultat du processus pratique. Le but n'est jamais un en-soi comparable à une substance. Chaque but se réalise directement dans l'action. Il est impossible de séparer le but de la pratique qui lui est propre.

Choisissons deux exemples. Lorsque j'écris un article, je peux me servir soit d'un crayon, soit d'une machine à écrire, ou encore d'un ordinateur. Ces moyens sont interchangeables, parce qu'ils aident tous à atteindre mon but. Mais, en aucun cas, le fait d'écrire ne peut être considéré comme moyen de fabrication d'un produit qui, dans le cas précis, serait un article. En effet, l'action n'est pas un moyen interchangeable, susceptible de diverses alternatives pour

8. 467c sq.

atteindre un même but. L'article se fait en écrivant. Il n'y a rien au-delà.

L'autre exemple que je propose est le suivant : l'efficacité d'un discours politique est plus grande si l'on se sert de moyens techniques tels que d'un micro ou de la télévision pour le diffuser. Mais le but même est de tenir un discours avec le plus de succès possible, et en aucun cas de s'en servir comme moyen. La réalisation du discours en parlant ne produit rien de plus que le discours même. Bien sûr, il existe des stratégies générales où certaines actions se transforment en moyens pour des buts plus lointains. Dans le cas particulier du discours politique, il s'agirait par exemple de la conquête d'une circonscription électorale dans le but de pouvoir poser une candidature pour un poste plus important, etc. Mais cette perspective ne doit pas remplacer l'analyse primaire de l'action. L'action s'effectuant dans un but précis, elle ne peut en aucun cas être mise au même niveau que les moyens par lesquels d'éventuelles actions sont accomplies.

Pour finir, voici le résultat de notre réflexion ; je veux mettre l'accent sur deux points. Le premier est le suivant. Grâce au recours à Aristote, nous avons pu trouver un accès à l'analyse de l'action, qui ne soit pas touché par les intérêts des sciences modernes. Cette analyse ne prend plus le schéma de causalité pour modèle. Ainsi, elle n'est pas contrainte d'utiliser des phénomènes psychiques tels que la volonté, qui accompagne un comportement corporel, ou le principe de la liberté, qui présuppose toute une anthropologie comme dans la philosophie de Kant. Ces conceptions reflètent l'opposition du sujet et de l'objet, tandis que, dans la théorie de l'action, toute la réflexion autour du sujet et de l'objet ne mène à rien.

D'autre part, la théorie de l'action ne peut pas être réduite à une section pratique d'un système général de téléologie où l'éthique ne jouerait qu'un rôle secondaire. Ainsi, mon deuxième point est que l'analyse structurale de l'action ne présuppose pas de métaphysique. Les représentants d'un aristotélisme orthodoxe n'en seront sans doute pas satisfaits.

mais il y a des avantages. L'argument que m'a présenté Jürgen Habermas par exemple n'est plus valable. Il s'agit de l'argument selon lequel le recours à Aristote aboutit à une restauration d'une métaphysique dépassée à l'époque de la science. Seule la juste compréhension de la relation du *hou heneka* permet de trouver la clef de l'explication de l'action. En ce sens, l'analyse de l'action devient une recherche dialectique.

4

Lire plutôt ainsi
qu'autrement

Quelques apories de la science de l'être

Terence Irwin

I

Le quatrième livre de la *Métaphysique* est divisé en deux sections principales. La première section (chapitres 1-3) est programmatique ; Aristote introduit la science de l'être en tant qu'être (ou : de l'étant en tant qu'étant), et décrit les tâches de cette science nouvelle. La deuxième section (chapitres 4 et suivants) est en même temps polémique et constructive ; Aristote présente une défense du principe de non-contradiction (PNC), et il combat le subjectivisme de Protagoras. Quel est le lien entre les deux sections du livre ? En particulier, Aristote se borne-t-il à décrire la science proposée, ou achève-t-il son programme ? Autrement dit : la section polémique de *Gamma* nous offre-t-elle des raisonnements propres à la science de l'être, ou faut-il conclure qu'ils ne sont que préliminaires à cette science ?

Je voudrais discuter principalement la section programmatique, pour mieux comprendre la tâche et le but qu'impose Aristote à la science de l'être. Ensuite, je vais suggérer que la section polémique de *Gamma* fait vraiment partie intégrante de la science de l'être ; c'est-à-dire que, après avoir annoncé le programme de la science nouvelle, Aristote commence à le remplir¹.

1. Dans les sections I-II, je présente des questions que j'ai plus largement discutées dans *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988 ; voir surtout les

L'interprétation de *Gamma* que je vais esquisser n'est certainement pas la seule possible ; et je voudrais la développer en comparaison avec une interprétation alternative qui a souvent paru être bien fondée. Selon cette interprétation, que j'appellerai « propédeutique », le livre *Gamma* n'achève aucun raisonnement propre à la science de l'être ; bien sûr, la section polémique discute de questions qui sont propres à la science de l'être, mais elle ne présente aucun raisonnement scientifique ; au contraire, les raisonnements sont tout à fait préliminaires à la science de l'être².

L'interprétation propédeutique peut paraître bien fondée, si nous tenons compte de la conception aristotélicienne de la science (*epistēmē*). On peut raisonner comme suit : (1) Aristote exige une forme démonstrative pour chaque vraie science, selon les règles des *Seconds Analytiques* ; mais (2) les raisonnements du livre *Gamma* sont évidemment dialectiques, plutôt que démonstratifs ; donc (3) ces raisonnements ne peuvent pas appartenir à une science³.

La première prémisse est hors de contestation, si l'on applique les règles des *Analytiques* à la *Métaphysique*. La deuxième prémisse est hors de contestation, si l'on considère les raisonnements de *Gamma* en les comparant avec la conception aristotélicienne normale de la dialectique. Donc,

chapitres 7-9 (avec des renseignements bibliographiques). Dans les sections III-VI, je propose des corrections et des développements. Après avoir écrit *Aristotle's First Principles*, j'ai lu la discussion très provocante de *Gamma* par Barbara Cassin et Michel Narcy, *La Décision du sens*, Paris, 1988 ; mais, pour la circonstance présente, je ne réponds pas aux thèses principales de ce livre (qui portent surtout sur la section VI, *infra*).

2. Pour une défense de l'interprétation propédeutique, voir, par exemple, W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, p. 252 ; M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, p. 94.

3. Cette objection est soutenue par P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 299 : « L'opposition de la dialectique et de la philosophie serait donc justifiée si la philosophie parvenait à se constituer comme science selon le type défini dans les *Analytiques*. »

si l'on accepte les conceptions de la science et de la dialectique qui sont exposées dans l'*Organon*, on conclura que les raisonnements de *Gamma* ne sont point scientifiques.

Cette conclusion laisse, pourtant, un rôle légitime aux raisonnements de *Gamma*. Car Aristote assigne à la dialectique un rôle sur la route « vers les principes » des sciences démonstratives (*Topiques*, 101 a 36-b 4). On ne peut pas saisir les principes par les raisonnements propres à la science elle-même ; donc il faut les saisir par l'intuition (*nous*). La dialectique elle-même n'atteint pas l'intuition des principes, mais elle accomplit une tâche propédeutique qui nous aide à atteindre cette intuition.

On voit alors que l'interprétation propédeutique prétend révéler une certaine unité et stabilité dans la pensée d'Aristote. Selon cette interprétation, il n'y aurait aucune fracture entre l'*Organon* et la *Métaphysique* sur la question des rapports entre la science et la dialectique. Il ne faut donc pas rejeter l'interprétation propédeutique, à moins de trouver des objections fortes ; et telles sont les objections que je cherche. J'espère montrer comment remplacer l'interprétation propédeutique par une interprétation (pour ainsi dire) « scientifique », selon laquelle les raisonnements de *Gamma* font partie intégrante de la science de l'être.

II

Il faut commencer par discuter la section programmatique de *Gamma* ; car, comme j'ai déjà fait remarquer, l'interprétation propédeutique sera irréfutable, s'il faut juger les raisonnements de la section polémique par le modèle démonstratif. Si, par contre, la section programmatique rejette déjà le modèle démonstratif, Aristote n'excluerait donc pas la possibilité que les raisonnements de la section polémique soient scientifiques, même s'ils ne se conforment pas aux règles du

modèle démonstratif. Dès lors la question se pose : Aristote, dans la section programmatique, rejette-t-il le modèle démonstratif ?

Aristote nous met en garde contre la supposition que la science de l'être doit se conformer au modèle démonstratif. Il souligne les anomalies principales :

1. La science de l'être ne se conforme pas à la règle de prédication synonyme dans une science. Sans prédication synonyme, le syllogisme, et donc la démonstration, seraient impossibles (*Seconds Analytiques*, 85 b 11, 97 b 36, 99 a 7)⁴. D'un autre côté, celui qui ne se soucie pas du syllogisme démonstratif n'a pas les mêmes raisons d'éviter la prédication non synonyme. Donc, si Aristote ne demande plus la prédication synonyme pour la science de l'être, c'est probablement parce qu'il ne tient plus au modèle démonstratif.

2. La science de l'être est universelle et, comme telle, semble réaliser les prétentions qui étaient fortement repoussées dans les *Analytiques* (76 a 16-25, 77 a 26-34). Si la science de l'être était vraiment une science universelle et démonstrative, toutes les sciences spécialisées seraient subordonnées à cette science maîtresse ; mais c'est précisément une telle subordination que rejette Aristote. Si le livre *Gamma* rejette la même subordination, la science universelle ne peut pas être conçue comme démonstrative.

3. La science de l'être discute les principes qui sont communs à toutes les sciences et qui sont présumés par chaque science. Ces principes sont alors principes de la science de l'être elle-même. Or, dans les *Analytiques*, Aristote insiste sur le fait que nulle science ne discute la vérité de ses propres principes. Selon sa conception de la démonstration, Aristote a évidemment raison d'interdire à chaque science la défense de ses propres principes. Donc, si la science

4. Peut-on éviter cette objection si l'on fait appel à la prédication « focale » (*pros hen*) ? Je réponds que non ; voir *Aristotle's First Principles*, p. 545, n. 51.

de l'être défend ses propres principes, elle n'est pas démonstrative.

4. La science de l'être discute les principes suprêmes et les plus fermes de tous (1005 b 5-11). Mais, si l'on pouvait démontrer les principes de la science de l'être à partir d'un principe supérieur, les principes qui seraient démontrés ne seraient plus les principes suprêmes ; donc ils ne seraient plus les principes propres à la science de l'être.

On pourrait pourtant défendre encore l'interprétation propédeutique contre les objections que j'ai soulevées. Peut-être le caractère non démonstratif de la science de l'être n'appartient-il qu'aux activités *non* scientifiques de cette science. Selon l'interprétation propédeutique, le « philosophe » (c'est-à-dire, celui qui possède la science de l'être) veut certainement défendre le PNC et les autres principes ; mais il ne les défend pas *ex officio*, en tant que philosophe. On peut le comparer à un entrepreneur en bâtiment qui veut, en tant qu'homme de métier, construire une maison, mais qui, avant de commencer la construction, doit arracher les arbres qu'il trouve sur l'emplacement. En arrachant les arbres, il n'exerce pas encore son métier, puisque cette tâche est préliminaire à la construction. D'une manière semblable (pourrait-on dire), les raisonnements non démonstratifs pour le PNC et pour les autres principes ultimes ne font que déblayer le terrain pour la science de l'être ; Aristote ne veut pas dire dans la section programmatique de *Gamma* que ces raisonnements sont propres à la science de l'être.

Peut-on alors concilier cette défense de l'interprétation propédeutique avec les remarques d'Aristote dans le livre *Gamma* ? Selon la défense, Aristote dit ici cela même qu'il dit à propos des principes de la science naturelle dans le premier livre de la *Physique*, où il nie que la science naturelle elle-même ait la charge de défendre ses propres principes (185 a 2-3, 14-20). Mais veut-il dire la même chose dans la *Métaphysique* ?

Les remarques d'Aristote sur l'objet de la science de l'être

soulèvent une difficulté significative pour l'interprétation propédeutique. Car il soutient que la science de l'être s'occupe des principes suprêmes (ceux qui s'appliquent à l'étant en tant qu'étant) et que c'est précisément pour cette raison qu'elle s'occupe des axiomes (1005 a 19-b 8). L'étude (*theōria*, 1005 a 29) et l'examen (*skepsis*, 1005 b 1) des axiomes est la tâche — au même titre que l'étude de la substance (*ousia*) — de la science de l'être. Si donc la science de l'être s'occupe également de la substance et des axiomes, et si les raisonnements sur la substance ne sont pas simplement préliminaires, mais sont propres à cette science, il s'ensuit que les raisonnements sur les axiomes sont également propres à la science de l'être.

III

Si la science de l'être est vraiment non démonstrative, pourquoi prétend-elle être une science? Rappelons-nous d'abord qu'Aristote ne traite pas l'expression « science démonstrative » comme un pléonasme. Au contraire, il veut nous convaincre (dans les *Seconds Analytiques*, I, 2) que le syllogisme démonstratif constitue vraiment un raisonnement scientifique. Les conditions du savoir scientifique (*epistēmē*) sont distinctes de celles de la démonstration; la possibilité d'un savoir qui serait à la fois scientifique et non démonstratif n'est pas exclue.

Si l'on possède le savoir scientifique d'une proposition *p*, on peut donner *q*, qui est la raison (ou l'explication : *aitia*) pour *p*. Mais si l'on ne peut que donner *q*, cela ne suffit pas; car on pourrait posséder seulement l'opinion ou la conjecture que *q*, sans vraiment savoir que *q* est la raison pour *p*. Dès lors, Aristote insiste sur le fait que celui qui vraiment sait que *p* doit aussi savoir que *q*. Cette condition soulève évidemment le danger d'une régression à l'infini ou d'un cercle; et puisque Aristote regarde la régression et le cercle comme vicieux, il

conclut que le savoir scientifique doit être fondé sur l'intuition des principes.

On peut alors isoler trois conditions pour le savoir : (1) Celui qui sait que *p*, peut donner *q*, qui est la raison pour *p*. (2) Il sait que *q*. (3) On ne risque ni régression à l'infini ni cercle.

Revenons maintenant au livre *Gamma*. Aristote croit-il que les raisonnements de la science de l'être se conforment aux conditions du savoir? Il insiste évidemment sur le fait que la science de l'être donne des raisons; la découverte des raisons est typique des métiers et des sciences, et surtout de la sagesse (*sophia*) (981 a 24-b 6); et la science de l'être élève des prétentions à être la sagesse universelle (1003 a 26-32). Il oppose pourtant les raisonnements scientifiques et les raisonnements dialectiques, en soutenant que ces derniers ne nous mènent pas à la science (995 b 18-25, 1004 b 17-26). Cette appréciation de la dialectique doit nous surprendre, si Aristote lui donne un rôle propédeutique; car, s'il croyait que nulle science ne défend ses principes ultimes, il devrait charger la dialectique de cette défense, et il devrait annoncer que les raisonnements de la section polémique de *Gamma* seront dialectiques. Mais, tout au contraire, il semble exclure la dialectique de cette défense des principes qui est la tâche de la science de l'être. La science de l'être traite des principes dont s'occupent les dialecticiens; mais les dialecticiens en traitent exclusivement à partir des idées reçues (*endoxa*), et Aristote n'admet jamais que la science de l'être soit fondée sur les idées reçues. Au contraire, il soutient que, dans le domaine de la science de l'être, la dialectique ne fait que mettre à l'épreuve, alors que la science de l'être atteint le savoir (1004 b 24-25)⁵.

5. J'accepte l'interprétation de Ross et Kirwan, qui traduisent *tōi tropōi tēs dunameōs* (1004 b 25) par : « in the nature of the faculty required » (Ross), ou : « by the type of capacity » (Kirwan). Pour ce sens de *tropos*, voir *Éthique à Nicomaque*, 1145 b 29. Cassin et Nancy préfèrent : « par l'orientation de sa capacité ».

Cette opposition frappante entre la dialectique et la science de l'être nous permet de nous assurer qu'Aristote ne parle pas de « science » en un sens très élargi ; car sa conception de la « science » exclut bien la dialectique. La dialectique peut nous offrir des raisons ; mais elle ne réussit pas à *connaître* les raisons, puisque les raisonnements dialectiques sont « selon l'opinion » (*kata doxan*), pas « selon la vérité » (*kat' alētheian*) (*Premiers Analytiques*, 46 a 8-10, 65 a 35-37). Dans le domaine de la science de l'être, la dialectique se borne à mettre à l'épreuve les prétentions d'autrui ; et, pour les mettre à l'épreuve, le dialecticien n'a aucun besoin de savoir, lui-même, si les prémisses de ses raisonnements sont vraies. La science de l'être, au contraire, doit se conformer à la deuxième condition du savoir.

Mais comment se conforme-t-elle à la troisième condition ? Nous soulevons ici une aporie difficile. Selon Aristote, la science de l'être s'occupe des principes ultimes, et, si nous exigeons une démonstration de ces principes, il nous accusera d'ignorer les analytiques (1005 b 3, 1006 a 5). Si l'on comprend les analytiques, on comprend que, si l'on demande une démonstration des principes ultimes, on commence une régression vicieuse. De même, les sceptiques qui réclament une raison (*logos*) pour toutes choses n'échapperont pas à cette espèce de régression.

Si Aristote ne permet aucune démonstration des principes de la science de l'être, quelle espèce de défense permet-il ? Si nous comprenons « *logos* » en un sens large, selon lequel chaque raisonnement serait un *logos*, Aristote soutient qu'on ne peut donner aucun raisonnement pour défendre les principes ; et, en ce cas, il faudra les présupposer sans pouvoir les défendre.

Mais faut-il accepter cette interprétation de « *logos* » ? Si Aristote nie toute possibilité de raisonnement scientifique pour défendre les principes ultimes, alors il condamne la science de l'être à occuper une position d'anomalie. D'ordinaire, la science d'un objet F est la science *de* F parce qu'elle

est la science qui donne des raisonnements (à partir de ses principes ultimes) *à propos de* F ; or la science de l'être est la science *des* principes ultimes ; il serait donc étrange qu'elle ne donnât aucun raisonnement sur ces principes.

On peut dissiper cette difficulté si l'on comprend « *logos* » en un sens plus étroit, selon lequel le seul *logos* refusé est celui qui démontrerait les principes à partir d'un principe supérieur. Mais même si Aristote refuse cette espèce de *logos*, il n'exclut pas la possibilité d'une défense non démonstrative.

Une telle possibilité ne dissipe pas encore toutes les questions qui résultent de la troisième condition du savoir. Si nous permettons des raisonnements non démonstratifs pour les principes, nous échappons à la régression à l'infini. Mais si les raisonnements se fondent sur des principes inférieurs, comment échapper à la circularité des raisonnements ?

On pourrait conclure facilement — et c'est même plausible — qu'Aristote doit abandonner sa troisième condition du savoir, puisque sa défense des principes de la science de l'être se fonde sur des raisonnements circulaires. Cette conclusion, pourtant, semble trop simpliste. Il vaut mieux se demander comment la défense des principes pourrait, selon Aristote, échapper aux cercles vicieux.

IV

Quand on demande une « défense », une « raison », une « justification », cette demande reste encore équivoque. Une pareille équivocité dans la question : « Pourquoi *p* ? », ou : « Pourquoi croire que *p* ? », résulte de la variété des contextes.

(1) Parfois on veut dire : étant donné que je me demande si *p* est vrai ou non, donnez-moi une raison qui me convaincra que *p* est vrai. La question : « Pourquoi *p* ? », cherche une réponse qui me fera croire, ou ne pas croire, que *p* ; et cette

question présuppose un contexte de doute à propos de la vérité de *p*.

(2) Mais, dans un contexte différent, la question : « Pourquoi *p* ? », veut dire : étant donné que je crois que *p*, donnez-moi une raison convenable pour croire que *p*. La réponse ne me fera pas nécessairement croire ou ne pas croire que *p* ; la réponse révélera plutôt les raisons sur lesquelles mon opinion est déjà fondée, ou serait mieux fondée.

Une telle distinction entre les deux demandes pour une justification peut servir à expliquer les questions que pose Aristote, et les réponses qui lui semblent convenables. Dans le cas des principes ultimes, la première demande est, à son avis, exclue ; mais la deuxième demande est néanmoins convenable, et la science de l'être trouve la réponse juste.

Aristote soutient à bon droit que, si nous avons trouvé un principe qui est vraiment ultime — et supposons, à titre d'exemple, que le PNC soit un tel principe —, il ne faut pas chercher un principe supérieur pour nous convaincre que notre principe est vrai. Il esquisse une réponse analogue aux sceptiques ; si nous rencontrons un raisonnement qui semble montrer que nous sommes endormis plutôt qu'éveillés (1011 a 3-7), il faudra conclure, non pas que nous sommes alors endormis, mais que le raisonnement sceptique était alors fautif. On pourrait dire que nous regardons les principes ultimes comme « non négociables ».

Ce caractère du PNC explique pourquoi Aristote pourrait croire que la science de l'être se conforme à la troisième condition du savoir ; elle ne cherche aucune défense qui nous convaincrat que les principes sont vrais. Mais, s'il refuse de demander une raison d'être convaincu, la deuxième demande peut rester encore légitime. Étant donné que nous regardons un principe comme non négociable, pourquoi le regarder ainsi ? Il y a beaucoup d'opinions que nous pourrions regarder comme non négociables ; mais quelles sont les circonstances dans lesquelles cette manière de penser est justifiée ? Car on pourrait trouver parfois qu'on n'a aucune raison de regarder

un principe comme non négociable. Il ne s'ensuit pas, bien sûr, qu'il faut abandonner le principe, ou qu'il est *contre* la raison, mais on conclura parfois qu'on n'a aucune raison d'accepter ce principe plutôt qu'un autre. Cette conclusion ne détruit pas nécessairement notre préférence pour le principe en question ; car peut-être ne vaut-il pas la peine de l'abandonner. Néanmoins, si l'on découvre un manque de justification, il faudra modifier notre évaluation épistémologique.

C'est sur ce plan épistémologique qu'Aristote cherche la défense du PNC. En cherchant la défense convenable, il ne veut pas nous convaincre de la vérité du PNC. Il veut montrer que le PNC n'est pas la simple expression d'une convention. Comment alors montrer qu'un principe occupe une position non conventionnelle ? Il est permis de conclure que tel ou tel principe est seulement l'expression d'une convention, si l'on peut montrer que le contraire du principe est également raisonnable (par exemple, conduire à gauche ou à droite). Donc, Aristote nous pose la question : si le PNC est tout à fait conventionnel, comment adopter une convention contraire ? Il soutient que toute prétendue « convention » alternative comporterait évidemment quelque chose d'irrationnel ; donc il conclut que la position du PNC n'est pas entièrement conventionnelle. Quoique la première demande de justification doive rester sans réponse, la deuxième demande trouve une réponse suffisante.

Pour cette raison, on peut encore douter que la science de l'être remplisse la troisième condition aristotélicienne du savoir. J'ai soutenu que la science de l'être se conforme à la troisième condition, parce qu'elle ne cherche aucune défense pour nous faire croire dans les principes ; elle échappe ainsi à la régression à l'infini et au cercle vicieux. Néanmoins, elle nous offre une raison qui nous révèle la position épistémologique du PNC ; et cette raison est fondée sur des principes subordonnés au PNC. Il reste donc une espèce de cercle inévitable dans les raisonnements de la science de l'être ; et, puisque Aristote n'admet jamais que cette espèce de cercle est

légitime, il n'explique jamais à quel titre les raisonnements de la science de l'être sont légitimes. Toutefois, il insiste à bon droit sur le fait que la science de l'être peut donner des raisons suffisantes pour les principes ultimes.

V

Après avoir vu le but des raisonnements de la science de l'être, on voit mieux pourquoi Aristote regarde ces raisonnements comme scientifiques plutôt que comme dialectiques. Rappelons-nous qu'il cherche une défense qui montrera que les principes ne sont pas tout à fait conventionnels. La dialectique pourrait-elle trouver une telle défense ?

La dialectique, comme telle, ne semble pas trouver la défense qu'on souhaite pour les principes. Car un raisonnement peut suffire, sur le plan dialectique, même s'il se fonde exclusivement sur les idées reçues ; mais un tel raisonnement ne montre jamais qu'un principe n'est pas entièrement conventionnel. Donc, la défense dialectique d'un principe ultime n'atteint pas le but de la science de l'être.

Mais il ne s'ensuit pas qu'aucun raisonnement dialectique ne puisse donner une défense suffisante des principes. Peut-être pourrait-on montrer, par une espèce de raisonnement dialectique, que telles ou telles prémisses dialectiques ne sont pas simplement des idées reçues. On pourrait montrer, par exemple, que celui qui rejette une telle prémisse se condamne à être fondamentalement irrationnel ; et en ce cas la prémisse ne serait pas simplement une idée reçue.

Je ne décris qu'une possibilité ; il nous reste à voir si Aristote réussit à nous convaincre qu'il a trouvé des raisonnements qui reposent sur des prémisses susceptibles de convenir à la science de l'être. Quoi qu'il en soit, si l'on a raison d'attribuer à Aristote la conception que j'ai esquissée, il faut conclure qu'il a une conception assez systématique et dévelop-

pée d'une science non démonstrative qui défendra les principes ultimes. Et, en ce cas, il faut rejeter l'interprétation propédeutique.

VI

Je me borne ici à dessiner dans des grandes lignes la défense qu'Aristote offre des principes de la science de l'être. Il soutient que le PNC ne peut pas être démontré en un sens étroit, mais qu'il peut être démontré « par réfutation » (1006 a 11-18)⁶. Cette alliance frappante d'un terme de science avec un terme de dialectique nous indique que le raisonnement suivant ne sera ni démonstratif ni simplement dialectique.

Si le raisonnement était simplement dialectique, il resterait purement critique (*peirastikē*). Mais un tel raisonnement ne sert pas à accomplir la tâche qu'Aristote veut accomplir. La dialectique (en tant que critique) peut trouver que celui qui rejette le PNC ne sait pas que le PNC est vrai. Mais telle n'est pas la question que pose Aristote. Il ne veut pas montrer que tel ou tel interlocuteur ne sait pas que le PNC est vrai ; il veut montrer que celui qui rejette le PNC ne peut pas rester vraiment interlocuteur. Si Aristote peut défendre une telle conclusion, il aura montré que le PNC n'est pas simplement conventionnel.

Pour accomplir cette tâche, on n'est pas obligé de convaincre l'interlocuteur lui-même qu'il doit accepter le PNC. Il suffit de montrer que l'interlocuteur doit accepter le PNC. Ces deux tâches sont assez différentes. Car, si l'interlocuteur accepte des principes qui sont fondamentalement irrationnels,

6. Pour expliquer la démonstration par réfutation, Aristote oppose la démonstration et la réfutation (1006 a 16-18) ; mais il ne s'ensuit pas que (selon Cassin et Narcy, p. 16-18) la démonstration par réfutation soit équivalente à la réfutation.

il se peut fort bien qu'on ne réussisse pas à le convaincre que sa thèse est fautive ; malgré tout, nous pourrions (peut-être) convaincre des auditeurs raisonnables que la thèse de l'interlocuteur est fautive. Si donc nous voulons examiner justement la défense aristotélicienne du PNC, il ne faut pas demander si Aristote a convaincu tels ou tels interlocuteurs qu'ils se trompent ; il faut demander plutôt s'il a vraiment montré que la thèse de ces interlocuteurs est fautive.

Aristote prend pour point de départ le fait que l'interlocuteur admette rejeter le PNC et affirme que le même sujet peut avoir les prédicats contradictoires. Quand l'interlocuteur dit que (1) le même sujet est homme et non-homme, il ne veut dire ni que (2) un homme et un cheval sont homme (puisque'un homme est homme) et non-homme (puisque'un cheval n'est pas un homme), ni que (3) un homme est homme et non-homme (puisque « homme » et « non-homme » signifient la même chose). Les affirmations (2) et (3) n'impliquent aucune infraction du PNC. Si, alors, l'interlocuteur veut rejeter le PNC, il doit distinguer l'affirmation qu'il accepte (c'est-à-dire (1)) des deux affirmations qu'il rejette [c'est-à-dire (2) et (3)] ; donc il doit se conformer aux conditions requises pour parler du même sujet ; donc il doit accepter le PNC. Même si l'interlocuteur ne croit pas qu'il ait été réfuté, la réfutation est juste. Comme je l'ai déjà souligné, Aristote ne cherche pas (et ne doit pas chercher) à convaincre cet interlocuteur ; il cherche plutôt à convaincre les auditeurs raisonnables⁷.

7. Je présente ici sans défense une interprétation plus « ontologique » que « linguistique » de la défense du PNC, en faisant appel surtout à une telle interprétation de la « signification » (*sēmainein*). Je suis donc plus en accord avec (par exemple) G. E. M. Anscombe, *Three Philosophers*, Oxford, 1961, qu'avec Cassin et Narcy, p. 33-40. Mais cette question ne change pas, à mon avis, les questions principales dont j'ai discuté à propos de la science de l'être. Même si l'on accepte une interprétation plus linguistique de la défense du PNC, on peut encore accepter l'interprétation que j'ai soutenue de la science de l'être.

Cette défense du PNC est *ad hominem*, d'autant qu'elle se fonde sur l'affirmation de l'interlocuteur qui rejette le PNC. Le raisonnement, pourtant, n'est pas purement dialectique ; car les prémisses ne sont pas simplement des idées reçues, et la conclusion montre que le PNC n'est pas simplement conventionnel. Aristote nous propose un exemple de raisonnement qui n'est pas démonstratif, mais qui peut prétendre être vraiment scientifique et non simplement dialectique.

Il reste encore, sans doute, une foule de questions à discuter sur la science de l'être et sur les défenses spécifiquement aristotéliciennes des principes. J'ai cherché à esquisser la stratégie de la science de l'être et la tactique qui pourrait atteindre le but souhaité. Je conclus donc qu'on peut à bon droit remplacer l'interprétation propédeutique du livre *Gamma* par une interprétation scientifique.

Aristote et le *linguistic turn*

Barbara Cassin

Les raisons de lire *Gamma* plutôt ainsi qu'autrement : pour une histoire sophistique de la philosophie

La question à laquelle Terence Irwin et moi-même avons accepté d'être confrontés, sinon de répondre, est une application du principe de raison leibnizien, sans doute constitutive de l'herméneutique elle-même : quelles sont les raisons de lire un texte plutôt ainsi qu'autrement ? Et, s'il y en a, rendez-les-nous, si vous pouvez !

Elle suppose : d'abord, qu'il y a plusieurs lectures, plusieurs mondes, possibles ; ensuite que ces lectures, ces mondes, sont hiérarchisables selon un classement comparatif auquel préside encore le principe de raison, cette fois sous forme de principe d'économie : maximum d'effet pour un minimum de dépense. Reste à décider ce qu'est un « effet » et ce qu'est une « dépense » en herméneutique : mettons, maximum d'intelligibilité, c'est-à-dire d'oscillation entre fidélité et philosophicité (comme la boiterie du centaure philologue-philosophe que décrit Nietzsche), pour un minimum d'hypothèses, d'anomalies et de déchets.

Tout le problème est de savoir s'il n'y a que des comparatifs, ou bien si l'on peut, si l'on doit, passer au superlatif.

Dans la pyramide que nous fait visiter Leibniz à la fin de la *Théodicée*, il y a différents appartements d'égale beauté à

chaque étage de la pyramide (des *ex æquo*), mais le nombre d'appartements par étage se raréfie, et un superlatif, unique évidemment, aiguise et surmonte cette hiérarchie comparative. Il y a un meilleur des mondes possibles, et un seul : le monde, celui que Dieu a créé. Y a-t-il aussi une meilleure des lectures possibles, une seule, la vraie ? Faut-il faire la preuve qu'une telle lecture, ma lecture évidemment, est vraie ?

Heureusement, Leibniz complète son énoncé du principe, au § 32 de la *Monadologie* par exemple, de la manière suivante (c'est moi qui souligne) : « Aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pour qu'il en soit ainsi et non pas autrement. *Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent nous être connues.* » Ces raisons sont l'objet et le fruit d'un calcul divin, instantané en Dieu mais infini pour nous, au moins en tout ce qui concerne les faits. En herméneutique donc, l'exhaustion des raisons qui fera passer au superlatif ne sera pas achevée. Car le texte est un fait, et l'auteur de l'herméneutique classique n'est pas un père ou un dieu créateur qui répond de tout et a réponse à tout comme dans le *Phèdre*. Bien plutôt, comme le souligne Schleiermacher, « lorsqu'un écrivain devient son propre lecteur, il se met au même rang que les autres ». C'est même pourquoi Schleiermacher peut affirmer que « comprendre est un art¹ ».

Pourtant, une telle affirmation ne change à mon avis pas grand-chose. Car l'exigence de vérité, d'unicité, bref le superlatif n'est pas pour autant abandonné : au lieu d'être déterminant, il en devient simplement réfléchissant. Il y a toujours une « compréhension parfaite » : « comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même² », voire, selon la

1. « L'Herméneutique générale, 1809-1810 (dans la transcription d'August Twisten de 1811) », respectivement : L'aspect technique de l'interprétation, § 44, et Introduction, § 16, dans *Herméneutique*, trad. C. Berner, Cerf/PUL, 1987, p. 108, p. 75.

2. Toujours § 44, p. 108.

célèbre formule de Heidegger, « être plus grec que les Grecs », même si elle n'est plus là que comme une visée, comme un *telos*. On est encore happé, aspiré par la pyramide, ou l'entonnoir, de l'Un.

Au contraire, le colloque qui nous a réunis a plutôt tenté de mettre en scène une série d'*agōnes*, de conflits, de confrontations (avec, pour les répondants, la prescription de méchanceté). Ce dispositif, qui tente de nous rendre plus intelligents que nous-mêmes, n'est d'emblée pas à visée consensuelle, ou unitaire : on en reste résolument aux étages du dessous.

Ce type de chemin faisant, il me semble qu'on tente de sortir du sillon ontologique de l'herméneutique, pour s'essayer à quelque chose comme : une histoire sophistique de la philosophie.

Je propose d'appeler « histoire sophistique de la philosophie » celle qui rapporte les positions, non pas à l'unicité de la vérité, qu'elle soit éternelle ou progressivement constituée en mode hégélien (la vérité comme *telos*, dans un temps orienté, ou « comme si » orienté), mais celle qui les rapporte aux instantanés du *kairos*, occasion, opportunité, grâce à des *mēkhanai*, procédés, ruses, machines, permettant de happer le *kairos* par son toupet. Et l'*agōn* est par excellence l'une de ces procédures, vieilles comme le monde.

Deux phrases de commentaire, pour faire entendre avec ce changement de perspective la tout autre banalité de l'histoire sophistique (tout autre, mais pas moins banale). L'une, toute récente, de Gilles Deleuze, dans *Pourparlers*³ : « Ce qu'on appelle le sens d'une proposition (j'ajoute : ou d'une interprétation), c'est l'intérêt qu'elle présente. Il n'y a pas d'autre définition du sens, et ça ne fait qu'un avec la nouveauté d'une proposition. » Et, un peu plus loin : « Les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité. *Pas du tout parce qu'elles la*

*remplacent, mais parce qu'elles mesurent la vérité de ce que je dis*⁴. » L'autre phrase, à l'autre bout de la chaîne temporelle, est de Protagoras, ou plutôt de Socrate parlant au nom de Protagoras dans l'Apologie du *Théétète*, pour expliciter la doctrine de l'homme-mesure. Il ne s'agit pas de faire passer du faux au vrai, car ce n'est ni à faire ni même faisable, mais, dit Protagoras : « Celui qui pense sous l'effet d'un état pénible de son âme des choses tout aussi pénibles, on lui fait penser d'autres choses, des pensées que certains, par manque d'expérience, appellent vraies, mais que j'appelle, moi, *meilleures les unes que les autres, en rien plus vraies* » (167b).

Bref, dans l'histoire sophistique de la philosophie, il serait explicite que le meilleur, la performance, est la mesure du vrai.

Le premier intérêt de ce type de série comparative, par différence avec la clôture du superlatif, même réfléchissant, c'est qu'elle n'est, en droit, jamais finie. « Comme dit Lindon — dit Deleuze —, on ne remarque pas l'absence d'un inconnu. » Le challenge du « encore mieux » (passer à l'étage au-dessus) fait place à la possibilité de l'« autrement mieux » (traverser la cour). Et même, à en croire Deleuze et Lindon, c'est autrement mieux tout simplement déjà parce que c'est autrement.

Il ne s'agit plus dans ce cas des « raisons de lire *Gamma* plutôt ainsi qu'autrement », mais bel et bien des « raisons de lire *Gamma* autrement ».

Gamma autrement

Nous pouvons à présent procéder à la visite guidée de trois Aristote, ou Aristotes avec un *s*, comme s'il s'agissait d'autant d'autres, d'autrement.

3. Paris, Éd. de Minuit, 1990, p. 177.

4. C'est moi qui souligne.

Mais une remarque d'abord : il s'agit de *Gamma*. Il y a paradoxe, ou en tout cas particulière difficulté, à prétendre lire autrement l'héritage par excellence qu'est sans conteste *Gamma*. Car c'est depuis le livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote qu'« il y a » (*estin*) une science de l'être en tant qu'être : comme « au bois il y a » depuis Rimbaud « un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir⁵ », chez les hommes il y a, depuis Aristote, une science de l'être en tant qu'être. Elle fait s'arrêter, depuis les commentateurs grecs en passant par saint Thomas jusqu'à nous ici, et pâlir sur trois problèmes noués : celui de l'identité de la science de l'être en tant qu'être et de son articulation avec la philosophie première (problème de l'onto-théo-logie), celui de l'articulation entre le premier principe et sa (non-)démonstration (problème de l'épistémologie), celui enfin de l'articulation entre le premier principe et l'*ousia*, l'essence, autour de quoi se focalise aussi la science de l'être en tant qu'être (problème de l'onto-logie).

Terence Irwin, comme ceux à qui il s'oppose en les désignant comme les tenants d'une « interprétation propédeutique », et moi-même aussi, avons tous choisi de nous intéresser à ce nœud de problèmes en tirant le second fil : l'articulation du principe avec sa démonstration, qui constitue dans le texte même en effet, avec le chapitre 4, le cœur, le pivot, de *Gamma*.

Je voudrais d'abord faire visiter à ma manière l'Aristote proposé par l'interprétation « propédeutique » et celui proposé par l'interprétation « scientifique » de Terence Irwin, afin d'arriver chez moi, en traversant le palier.

Il va de soi que l'interprétation propédeutique, tenant du titre, ne sera présentée qu'à travers la présentation d'Irwin, challenger, et comme telle fonctionnera plutôt à la manière d'un type idéal.

5. *Illuminations*, « Enfance III » (*Poèmes*, Paris, Gallimard, p. 158).

Cette interprétation nous assure que, tant dans la partie programmatique, qui décrit la science de l'être en tant qu'être (chapitres 1 à 4), que dans la partie polémique, qui prétend démontrer le principe en réfutant Protagoras (de 4 à la fin), on n'est jamais dans la science de l'être en tant qu'être, mais seulement dans des préliminaires, dans un « pas encore » propédeutique. Du coup, elle donne au second problème, celui du rapport entre le principe et sa (non-)démonstration, une réponse sans ambiguïté : aucun rapport, parce que pas de démonstration. Cette réponse conduit à invalider les deux autres problèmes, ou plutôt à les délocaliser, hors de *Gamma* : il n'y a pas dans *Gamma* de science de l'être en tant qu'être, et l'on doit s'intéresser à *Zêta* pour apprendre quelque chose sur l'essence, à *Lambda* en ce qui concerne la théologie, et aux *Analytiques* pour comprendre pourquoi *Gamma* ne peut tenir ses promesses. La norme d'Aristote est finalement fournie par une partie d'Aristote, les *Analytiques*, par leur définition de la science et de la démonstration, à laquelle *Gamma* ne satisfait pas. Aristote est seulement un bon professeur, prenant soin d'introduire patiemment ses élèves aux choses difficiles.

L'interprétation scientifique rétorque : erreur, *Gamma* fait bel et bien partie intégrante de la science de l'être en tant qu'être. De fait, il y a de la science qui n'est pas démonstrative (on ne démontre pas un principe, les *Analytiques* ont raison, et *Gamma* leur obéit), sans être pour autant simplement dialectique, c'est-à-dire pure affaire d'opinion. Certaines opinions ne sont pas des opinions, qui sont plus que des opinions, parce qu'elles sont « non négociables » ; et si une convention est telle qu'aucune autre convention ne puisse lui être substituée, alors ce n'est plus une convention. C'est toute la différence entre la conduite à gauche (on peut conduire à droite) et le principe de non-contradiction : dans aucun des deux cas, je ne peux montrer que la convention que j'adopte est vraie, mais, dans l'un des deux cas, je peux me faire comprendre à moi-même que je ne peux pas ne pas l'adopter.

Pour reprendre les termes mêmes de l'intervention de Terence Irwin (mais c'est moi qui souligne) : « toute convention alternative comporterait *évidemment* quelque chose d'irrationnel », ou encore : « Aristote veut montrer que celui qui rejette le PNC ne peut pas rester *vraiment* interlocuteur. »

Ce sont cet « évidemment », ce « vraiment », qui se trouvent, me semble-t-il, explicités dans le riche *Aristotle's First Principles*⁶ de la manière suivante : « O⁷ et Aristote sont d'accord sur le fait que l'étude scientifique présuppose un sujet avec ses propriétés, mais O nie qu'elle présuppose un sujet satisfaisant au PNC. Pour montrer que O se trompe, Aristote cherche à montrer qu'il ne reste à O aucun objet à étudier si O refuse de présupposer le PNC » (p. 181). Et Terence Irwin ajoute : « Peut-être pourrait-on construire un argument parallèle à celui d'Aristote, en vue de montrer que le PNC est non moins nécessaire pour la pensée ou le discours signifiants ; mais ce n'est pas là la principale préoccupation d'Aristote [*his main concern*] » (p. 188). Dans une telle lecture, il est clair que O et A sont d'égale bonne volonté : ils croient tous deux en une réalité objective, et ils veulent tous deux la connaître, en faire la science. A va donc simplement montrer à O que le principe de non-contradiction est la condition de possibilité de cette science comme de cette réalité objective auxquelles il tient.

Bref, l'Aristote de Terence Irwin est délibérément kantien. La science première est une « science d'ordre deux »,

6. Oxford, Clarendon Press, 1988, en particulier chap. 7-9.

7. « O » note l'adversaire (*opponent*), celui-là même que R. M. Dancy (*Sense and Contradiction*, Dordrecht, 1975) nommait « Antiphrasis », mais qu'Aristote donne d'emblée, à la première ligne du chapitre 4, au pluriel (*eisi de tines hoi*, « il y en a des qui »), puis discrimine, au cours des chapitres suivants, comme « certains » (à qui il donnera deux grands éponymes, Héraclite et Protagoras), et « d'autres encore ». On mesurera mieux au cours de la démonstration toute l'importance de cette formalisation-neutralisation de O.

« concernée par le monde d'une manière abstraite particulière » : elle « demande à quoi les choses doivent ressembler pour être objets de science [*subjects for sciences*] » (p. 172). C'est donc en toute rigueur qu'apparaît le terme de « transcendantal », par opposition à « empirique », pour désigner les conditions *a priori* de toute étude scientifique d'une réalité objective quelle qu'elle soit, conditions de possibilité à la fois de l'expérience et des objets de l'expérience⁸. Tel est l'Aristote de l'interprétation scientifique, Aristote avec Kant, qui a été, est et sera celui de beaucoup d'aristotéliens, à commencer par Natorp⁹.

Le gain par rapport à l'interprétation propédeutique ne fait aucun doute, en tout cas en termes classiques d'appréciation herméneutique : car l'interprétation scientifique interprète au moins un énoncé aristotélien de plus. Aristote affirme qu'il s'agit avec *Gamma* de la « science » de l'être en tant qu'être, et que le principe appartient bien à cette science, à la fois science de l'essence et science des axiomes. Sa langue n'a pas fourché. Preuve est faite qu'il a raison de parler ainsi, sans qu'il faille brûler les *Analytiques*.

La lecture de Terence Irwin se présente ainsi comme un plus de lecture. Si l'on part avec Schleiermacher¹⁰ de l'idée que « l'herméneutique repose sur le fait [*Factum*] de la non-compréhension des discours », on est inévitablement contraint à dire que la volonté de lecture, selon la structure même de la volonté de puissance, est une volonté de plus

8. § 257, p. 476 *sq.*, en résonance avec le § 95, p. 175-177 : ce que Irwin nomme « dialectique forte » et qui caractérise l'argumentation de *Gamma* repose, non sur des « croyances communes », mais, que nous nous en rendions compte ou non, sur la « présupposition de toute étude scientifique d'un monde objectif possible ».

9. P. Natorp, « Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik* », *Philosophische Monatshefte*, n° 24, 1988, p. 37-65 et 540-574.

10. *Op. cit.*, § 1, p. 73.

de lecture. L'aune herméneutique implique cette fois qu'Aristote autrement, c'est d'abord, et peut-être seulement, plus d'Aristote.

Mais alors il va de soi qu'on puisse réclamer plus d'Aristote encore, et que, face à l'interprétation scientifique, vainqueur au corpus de l'interprétation propédeutique, se dresse un nouveau challenger. Il est temps de faire visiter mon Aristote¹¹, qui, à accorder attention et crédit à certaines phrases de plus, se retrouve non kantien.

Repartons de la démonstration par réfutation, au début de *Gamma* 4 : m'adressant désormais directement à Terence Irwin, je poserai à nos deux exégèses quatre questions liées. Qu'est-ce au juste qu'une démonstration par réfutation ? Qui est (qui sont) O dans l'histoire ? Quel est le nerf de la réfutation ? Enfin, quelles sont les limites de la démonstration, lui arrive-t-il d'échouer, et contre quel O ?

Une démonstration par réfutation, c'est d'abord et avant tout, nous en tombons d'accord, une démonstration dialectique, c'est-à-dire qui suppose un autre. Mais cet autre n'est pas, sur le modèle du dialogue intérieur de l'âme avec elle-même chez Platon, un autre seulement virtuel, un autre moi-même, car, Aristote y insiste, l'autre refuse le principe, et en tout cas croit et fait croire qu'il le refuse : « Il y en a qui à la fois affirment personnellement qu'il est possible que le même soit et ne soit pas, et affirment soutenir cette position » (ce sont là les premières lignes de 4, en 1005 b 35 - 1006 a 2). Avec ce morceau de plus, je ne peux accepter la description selon laquelle O n'est jamais qu'un autre A. Or, lorsque vous explorez la question : pourquoi *p* (pourquoi le principe), à laquelle la réfutation doit répondre, vous vous proposez de

11. Ou plutôt notre Aristote, puisque c'est aussi celui de Michel Narcy, dans *La Décision du sens*, Paris, Vrin, 1989, et, jusqu'à un certain point, très précis à chaque fois (et d'ailleurs précisé dans notre livre), celui de Pierre Aubenque, d'Enrico Berti, de R. M. Dancy.

lever une équivoque : « Parfois on veut dire : étant donné que je me demande si *p* est vrai ou non, donnez-moi une raison qui me convaincra que *p* est vrai (...). Mais, dans un contexte différent, la question : " Pourquoi *p* ? " veut dire étant donné que je crois que *p*, donnez-moi une raison convenable pour croire que *p*. » Dans le cas des principes ultimes, la première demande est — dites-vous — « exclue ; mais la deuxième demande est néanmoins convenable, et la science de l'être en tant qu'être trouve la réponse juste¹² ». Dans le cas des principes ultimes, c'est possible, mais dans le cas tout à fait unique du premier principe, aucune des deux possibilités ne saurait à mon sens constituer le bon scénario. Car l'adversaire, qui justement n'est pas le « je » qui mène la réfutation, ne croit pas au principe, et se vante de n'y pas croire. Il faut donc que je-Aristote le convainque que *p* est vrai, et même nécessairement vrai, ou même nécessaire tout court, qu'il y croie ou non. Il ne s'agit donc pas de lui faire prendre conscience des « bonnes raisons » qu'il a d'y croire, il s'agit de lui prouver que, même s'il n'y croit pas, tout en n'y croyant pas, il s'y conforme et lui obéit.

Conformément à votre scénario, vous vous donnez avec O un autre d'une extrême civilité philosophique, déjà aristotélisé, kantianisé. Vous pouvez compter sur son désir d'objet et sur son désir de science. Il a la pulsion des physiciens et des métaphysiciens : la pulsion de la substance.

C'est absolument nécessaire à la manière dont vous concevez le pivot de la réfutation. Car O doit prononcer une phrase du genre : « *Man is fat and not-fat.* » Et Aristote doit alors montrer que, de deux choses l'une, ou bien O parle de *deux* sujets différents, et il n'y a pas contradiction ; ou bien il parle du *même* sujet, mais alors cette identité requiert qu'il y ait des propriétés essentielles qui ne soient pas touchées par la prédication contradictoire. Propriétés que vous décrivez d'une manière volontairement vague (p. 182) : « Peut-être

12. « Quelques apories de la science de l'être », *supra*, p. 425 sq.

quelque ostension primitive ou quelque continuité temporelle inanalysable est-elle tout ce dont il y a besoin. Mais, quelle que soit cette propriété, le sujet doit la conserver à travers le changement. » On lira là sans peine, par-delà les formes *a priori* de l'espace et du temps, tout simplement le principe kantien de permanence de la substance partagé par ceux-là mêmes dont Aristote ne cesse de nous avertir qu'ils détruisent l'essence et la substance (par exemple, 1007 a 20sq.).

Car cette réfutation-là, vous aurez du mal à la mener même contre les meilleurs des autres que décrit Aristote, c'est-à-dire contre les physiciens, qui sont réellement dans l'aporie. Ils ont dans *Gamma* pour éponyme Héraclite. Comment prouver à Héraclite que « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve » suppose le principe de permanence de la substance ? Et, si l'on y réussit, comment le prouver à Cratyle, le plus extrême des héraclitéens, qui prétend « en bougeant seulement le doigt », peut-être pour montrer le courant, qu'on ne s'y baigne « pas même une fois » (5, 1010 a 10-15) — non seulement il n'y a pas de même fleuve, dit Héraclite, mais il n'y a même pas de fleuve, siffle Cratyle.

Supposons pourtant qu'Aristote arrive à les convaincre tous, Héraclite, Cratyle, et même Protagoras, la réfutation est-elle pour autant universellement valable ? Lorsque vous cherchez à déterminer les limites de la réfutation, vous êtes obligés d'inventer des autres qui ne sont pas, me semble-t-il, dans *Gamma*, et en tout cas pas directement, même si une longue tradition, jusqu'à Julia Annas et Jonathan Barnes¹³, les y trouve au moins comme à venir : les sceptiques. Les seuls en effet que la réfutation, telle que vous l'avez dessinée en termes de réel et de connaissance, ne puisse pas contraindre sont bien évidemment ceux qui se définissent de ne pas accepter la présupposition dogmatique d'une réalité connaissable : la réfutation vient buter contre le « Que sais-je ? »

13. *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, 1985, p. 11sq. par exemple.

sceptique. La seule riposte possible pour Aristote est alors de changer de terrain : de refuser leurs prémisses (leur demande de justification universelle), et de montrer, par les *Analytiques* par exemple, qu'ils ont tort de réclamer. Telle est la conclusion de votre « réponse au scepticisme » : « Aristote les affronte comme il convient en ne rejetant pas simplement les conséquences du scepticisme, mais en mettant en jeu [*challenging*] certaines de ses prémisses et de ses présuppositions » (p. 196).

Bref, quand on interprète la réfutation en termes kantien, à l'aide du principe de permanence de la substance, l'irréductible, c'est le sceptique — qu'on retrouvera, avec la figure du « sceptique conséquent », sous la plume vengeresse de K. O. Apel ou de J. Habermas.

Pour proposer d'autres réponses à ces mêmes questions, il me faut insister sur une ou deux phrases encore, dans le contexte que constituent les treize lignes de la réfutation :

On peut (...) démontrer par réfutation qu'il y a impossibilité [que le même soit et ne soit pas] pourvu seulement que l'adversaire dise quelque chose ; et, s'il ne dit rien, il est ridicule de chercher quoi dire en réponse à celui qui ne tient de discours sur rien, en tant que par là il ne tient aucun discours ; car un tel homme, en tant qu'il est tel, est d'emblée pareil à une plante. Et je dis que démontrer par réfutation et démontrer différent, parce que celui qui ferait une démonstration revendiquerait visiblement ce qui est en question au départ, tandis que, si un autre était responsable d'une revendication de ce genre, il y aurait réfutation et non pas démonstration. *Or le point de départ dans tous les cas de ce genre n'est pas de réclamer qu'on dise que quelque chose ou bien est ou bien n'est pas (car on aurait tôt fait de soutenir que c'est là la pétition de principe), mais que du moins on signifie quelque chose, et pour soi et pour un autre ; car c'est nécessaire du moment*

qu'on dit quelque chose. Car, pour qui ne signifie pas, il n'y aurait pas discours, ni s'adressant à soi-même ni adressé à un autre. Et, si quelqu'un accepte de signifier, il y aura démonstration : dès lors, en effet, il y aura quelque chose de déterminé. Mais le responsable n'est pas celui qui démontre, c'est celui qui soutient l'assaut : car, en détruisant le discours, il soutient un discours (1006 a 11-26).

Les italiques soulignent les morceaux qui déterminent le puzzle.

Pour prouver que celui qui refuse le principe l'admet au moment même où il le refuse, on ne va pas lui demander de dire que l'homme (ou un homme) existe ou/et n'existe pas, ni encore moins que l'homme (ou tel homme) est gros ou/et non gros ; car on serait là en pleine pétition du principe. D'ailleurs, on ne voit aucunement pourquoi l'adversaire, en cas de refus, se trouverait ravalé à l'état de « plante », plante alors ô combien loquace et déjà grammairienne.

Aristote lui demande seulement de « signifier quelque chose, et pour soi et pour un autre », et l'on ne peut comprendre les deux syntagmes qu'en opposition : « signifier quelque chose pour soi et pour un autre », ce n'est justement pas « dire que quelque chose ou bien est ou bien n'est pas ». Impossible donc de soutenir¹⁴ qu'il s'agit, avec la signification d'une substance, d'un objet auquel on se réfère et qu'on crédite d'exister. Il s'agit seulement de proférer des mots, et un mot suffit, qui ait un sens, c'est-à-dire qui se plie aux normes du sens telles qu'Aristote va maintenant les décrire : détermination (signifier, c'est « signifier quelque chose ») et univocité potentielle (signifier quelque chose, c'est « signifier une seule chose » 1006 b 12sq.).

Si l'on tient bon cette opposition, le mécanisme de la réfutation devient le suivant : ou bien vous ne parlez pas, et

14. Ce que fait très clairement T. Irwin, par exemple p. 548, n. 5.

vous êtes une plante (même pas un homme, car même plus un autre) ; ou bien vous parlez (*legein*), mais dans ce cas vous dites quelque chose qui a un sens (*sēmainein ti*), et dès lors, le disant, vous êtes déjà sous la juridiction du principe que vous imaginiez pouvoir refuser. Car la seule chose impossible à ce moment-là, c'est que le même mot simultanément ait et n'ait pas le même sens. Si donc parler veut dire signifier quelque chose, alors que l'autre parle suffit à la démonstration du principe.

Deux remarques pour creuser les écarts.

L'arme est transcendantale en effet, mais non parce qu'il y va des conditions de possibilité de la science et du réel, mais parce qu'il y va des conditions de possibilité du langage humain.

Loin que la démonstration roule sur une présupposition de l'étant, de l'essence, ou de la substance, c'est le sens qui, en tant que première entité rencontrée et rencontrable satisfaisant au principe, fournit le modèle de l'étant. Il n'y a pas d'abord la substance, et puis le sens ; mais d'abord le sens, et puis, la plupart du temps, la substance. Plus précisément, on passe du sens à l'essence si et seulement si il y a existence : c'est toute la différence entre « bouc-cerf » d'une part, qui a (et n'a même que) un sens, sans qu'il y ait pour autant d'essence ou de définition proprement dite du bouc-cerf, faute de pouvoir jamais tomber sur un bouc-cerf au coin d'un bois ; et « homme » d'autre part, qui signifie animal bipède, mais se trouve aussi, parce qu'il y a des hommes, signifier l'essence de l'homme, de tous les hommes que je vois, et constitue leur énoncé définitionnel, en tant du moins qu'ils sont des hommes.

L'Aristote des *Premiers Principes* et celui de la *Décision du sens* s'opposent dès lors terme à terme. Réfutation transcendantale, en termes kantien, en termes linguistiques. O croit qu'il y a un monde à connaître, O parle. Le point de départ, c'est : « L'homme est gros et non gros », c'est : « Bonjour. » L'ennemi irréductible, c'est le sceptique. L'ennemi irréduc-

tible, le seul, c'est celui qui parle sans signifier quelque chose, celui qui s'accroche à l'homonymie (que ne cessent de déjouer les *Réfutations sophistiques*). Un syntagme suffit à le décrire, par contraste avec les bons ennemis sur qui marche la réfutation et grâce à qui il peut y avoir démonstration : il s'agit de « tous ceux qui parlent pour le plaisir de parler » (*hosoi logou kharin legousi*, 5, 1009 a 20sq.), les sophistes donc, qui ne se laissent pas confondre, comme un certain Protagoras, avec les physiciens, mais qu'il faut contraindre et qui demandent l'impossible. Au lieu du « Que sais-je ? » sceptique, la phrase-butoir devient pour finir celle de Gorgias, à la fin du *Traité du non-être* : « Celui qui parle parle. »

Aristote après le *linguistic turn*

Voici que notre visite dans l'espace, trois appartements, se retrouve brutalement projetée sur l'axe du temps : trois âges d'Aristote.

L'interprétation propédeutique détermine un Aristote ancien, ou classique, au sens au moins où elle occupe une position que T. Irwin nomme « fondationaliste » : si la science de l'être en tant qu'être doit rentrer dans le moule des *Analytiques*, et, comme toute science donc, doit s'appuyer sur des principes indémontrables, alors, *stricto sensu*, Aristote, d'après elle, est dogmatique.

L'interprétation scientifique met l'accent sur l'existence d'une dialectique forte, permettant de se convaincre qu'une convention, le principe de non-contradiction, est, faute d'alternative, la condition même de la science. Quand elle ajoute que cette condition de possibilité de la connaissance est aussi condition de possibilité de la réalité objective, elle dessine la figure d'un Aristote moderne, et plus précisément, comme on l'a vu, kantien.

Notre interprétation fait du principe la condition de possibilité, non pas de la connaissance, mais du discours, et même,

puisqu'il s'agit de « signifier quelque chose pour soi et pour un autre », du discours compris « comme *a priori* de la communauté communicationnelle ». C'est à dessein que j'emploie ces termes, pour montrer qu'on passe là après le *linguistic turn*, à l'intérieur de la problématique d'un Karl Otto Apel par exemple. Autrement dit : il s'agit d'un Aristote contemporain.

Il me faut toutefois prévenir une confusion. Je ne veux pas du tout dire que tel est l'Aristote de K. O. Apel. Au contraire, pour lui, Aristote appartient normalement au premier âge : il va de soi que c'est un Ancien, qui relève du « paradigme ontologique », instruit la question de l'étant, et définit la vérité comme correspondance, adéquation. Ce qu'Apel retient de *Gamma*, c'est d'abord la définition « classique » de la vérité : « Dire : “ l'étant n'est pas ”, ou : “ le non-étant est ”, est faux ; par contre, dire : “ l'étant est ”, ou : “ le non-étant n'est pas ”, est vrai » (7, 1011 b 25-27). Mais je veux dire que le geste le plus caractéristique de K. O. Apel n'est autre, bien des siècles plus tard, que celui d'Aristote. Car l'Aristote du *Gamma* que nous présentons n'entre ni dans le premier paradigme (platonico-aristotélien), ni dans le second (cartésiano-kantiano-husserlien), mais bel et bien dans le troisième, celui de K. O. Apel lui-même, après Wittgenstein et Pierce : « Le troisième paradigme est le paradigme dans lequel la première question n'est pas celle des conditions de possibilité de la connaissance, mais celle des conditions de possibilité du discours sensé [*sinnvollen Redens*] ou de l'argumentation sensée [*sinnvollen Argumentierens*]. C'est pour moi à présent la question la plus radicale¹⁵. » De fait, dans un cas comme

15. « Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie », interview parue dans *Concordia*, n° 10, 1986, p. 3. Pour une étude plus détaillée des positions d'Apel, je me permets de renvoyer à mon article : « “ Parle si tu es un homme ”, ou l'exclusion transcendantale », *Les Études philosophiques*, 2, 1988, p. 145-155, en particulier p. 148-152.

dans l'autre, chez Apel comme chez Aristote, on se trouve confronté au *double bind* de la « fondation ultime » (il faut à la fois fonder et s'arrêter de fonder), aporie qu'on résout par un pas en arrière, ou recherche transcendantale, mettant en évidence les conditions de possibilité du langage humain ; ce pour quoi, enfin, il est besoin d'un adversaire, et d'une réfutation : Apel montre, à Popper par exemple, que, les règles du jeu de langage transcendantal, il en a « toujours déjà reconnu implicitement la validité¹⁶ », comme Aristote montre au sophiste que « pour détruire le *logos*, il faut bien tenir soi-même un *logos* » (1006 a 26).

Rien ne sert d'insister davantage, pour en arriver là où je ne peux pas ne pas en venir : l'expression d'une immense déception. Sous forme de critique radicale : est-ce là lire *Gamma* autrement ?

Pourquoi chercher très loin ce qu'on a tout près : quel besoin de travailler au prix d'efforts et d'années le livre *Gamma* de la *Métaphysique*, quand on peut lire une interview parue il y a cinq ans dans *Concordia* ? Car on ne saurait considérer comme un enjeu intellectuel de faire savoir à Karl Otto Apel — l'entendrait-il d'ailleurs ? — qu'Aristote l'a déjà dit avant lui. Avons-nous fait autre chose que de projeter Aristote dans le contemporain, passer d'un Aristote moderne à un Aristote contemporain, changer d'Aristote, comme on déménage justement ? Pauvre *kairos*, s'il n'est que l'air du temps. Personne ne peut sauter par-dessus son temps : Hegel a encore et toujours raison. Pauvre histoire sophistique de la philosophie, si le nouveau est ainsi engoncé dans l'actuel, car ce ne sera jamais qu'une histoire hégélienne.

Pouvons-nous nous défaire de cette déception ?

Très simplement, peut-être : lire *Gamma* à la loupe, suivre

16. « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, octobre 1981, p. 926sq.

Aristote pas à pas, voir comment exactement il procède, ce n'est pas seulement tomber par hasard sur du K. O. Apel, avec ce risque d'avoir projeté, surdéterminant, et par là à coup sûr sous-déterminant, le texte. C'est, plus justement, localiser un certain type d'opération, pratiqué d'abord par Aristote, et puis, aussi, par K. O. Apel ; débusquer un geste, sans doute un invariant de philosophie, dont on peut ensuite déterminer les motifs, les limites, les tropes, les contraintes, les conséquences. C'est finalement se donner des moyens d'analyse, et une prise sur le contemporain.

Bien sûr, nous opérons en contemporains sur le texte d'Aristote ; avec une boîte à outils *up to date*, simplement parce qu'ils permettent de mieux dévisser les boulons résistants. Les instruments d'une histoire de la philosophie « en progrès » ne seraient donc pas indépendants de la philosophie elle-même. Ainsi pour le terme de « transcendantal », que nous partageons avec Irwin, Ortega y Gasset, Berti, Apel : il y va du transcendantal lorsqu'il y va des conditions de possibilité. Ainsi pour les couples « sens-référence », ou « signifiant-signifié », qui sont d'autant plus sauvagement anachroniques qu'ils ont des échos dans l'Antiquité et risquent d'opérer comme de « faux amis ». Mais comment, par exemple, toucher autrement du doigt ce qu'Aristote peut vouloir dire avec l'énigmatique « *logos* situé dans les sons de la voix et dans les mots » (5, 1009 a 21sq), celui qui ne consiste, dirions-nous, que dans sa matérialité « signifiante » — une expression de *Gamma* 5, qui décrit le *logos* de celui qui parle non pour communiquer (quelque chose à quelqu'un), mais pour le plaisir de parler, et contre qui la réfutation vient se briser ? Il n'est pas impossible qu'en philosophie aujourd'hui, c'est-à-dire depuis Aristote justement, le signifiant soit un de ces concepts dont nous ne savons plus nous passer.

Cela n'implique pas pour autant que nous projetions purement et simplement Aristote après le *linguistic turn*. C'est plutôt l'inverse qui est vrai : nous projetons le *linguistic turn* en Aristote, nous montrons que le *linguistic turn*, du moins

une partie locale et localisable du *linguistic turn*, ne sait pas à quel point il est aristotélien. Car nous ne sommes pas aristotéliens seulement quand nous redevenons essentialistes, ou quand nous prôtons la pragmatique du juste milieu contre une problématique de l'autonomie du sujet : il nous arrive d'être aristotéliens au point même où nous nous croyons les plus contemporains.

Quels bénéfices peut-on tirer d'une telle mise en évidence ?

Ils ne sauraient s'exprimer qu'en termes de directions de recherche, et de questions, que je formule volontairement de manière abrupte et caricaturale.

Est-il possible (c'est par après qu'on pourra se demander si c'est aussi souhaitable) de se débarrasser d'Aristote ? Comment faire pour cesser d'être aristotéliens, de philosopher et de vivre en régime aristotélien (« Nous n'avons pas choisi d'être aristotéliens », avertissons-nous dans *La Décision du sens*) ? Nietzsche, bien relayé par Heidegger, nous a fait prendre conscience de l'importance et de l'enjeu d'un « renversement du platonisme ». *Quid* d'un « renversement de l'aristotélisme », dont Heidegger pas plus que Nietzsche ne nous entretiennent ? Comment faire pour ne pas retomber toujours dans le giron du sens ? Que se passerait-il si l'équivalence entre « dire » et « signifier quelque chose » voyait son évidence vaciller, ou plutôt n'était qu'une évidence floue, avec un dehors ?

Où l'on voit que le colloque qui nous a réunis a un bien mauvais titre, ou bien ambigu. Car c'est l'Antiquité qui s'est approprié les modernes et les contemporains. Nous sommes victimes des stratégies d'appropriation de l'Antiquité à notre égard. Et nous ferions mieux de chercher, quant à nous, des stratégies de désappropriation, de mise à distance. K. O. Apel est simplement un cas paradigmatique de victime d'Aristote ; mais nous sommes tous des K. O. Apel, car nous sommes tous des aristotéliens, pris dans la décision du sens. Quelle que soit l'immensité des résultats philosophiques qui s'ensuivent,

on peut avoir envie de changer d'âge, de passer à une autre époque.

Mais décrire le geste aristotélien, le « coup d'Aristote », c'est déjà peut-être une manière de changer d'âge. Décrire implique, sans doute, qu'on est pris dedans, mais n'implique pas qu'on s'y laisse prendre. C'est là seulement que le terme de « stratégie » a son importance. Il est stratégique de décrire le coup d'Aristote en termes de stratégie. C'est là que font retour l'importance de la réfutation, et l'importance de la sophistique : Aristote porte son coup *contre*. Il dessine, il circonscrit un régime de discours, d'une part, contre lequel son coup est monté, mais, d'autre part, qui réussit à rester hors du coup même si par là justement ce régime est marginalisé, anormalisé, *logos* de plantes.

A ce point, deux réactions me paraissent possibles, non exclusives d'ailleurs l'une de l'autre.

Ou bien l'on accepte la marge. Et cela seul détermine à son tour deux positions antithétiques : car on peut alors, au choix (selon sa *proairesis tou biou*), se mettre en marge, ou au contraire dénoncer la marge. Bien des noms nous viennent, dans un cas comme dans l'autre, éponymes de lignées pour l'éloge comme pour la vindicte¹⁷.

Ou bien l'on travaille à définir de manière non aristotélienne ce dehors (Benjamin parlait de « raconter l'histoire du côté de la putain », et Claude Imbert, dans un séminaire, de « faire de l'histoire de la philosophie méchante »). Et d'abord, on refuse d'assimiler, purement et simplement, marge (ou sophistique) et non philosophie, rhétorique, littérature (des histoires de bouc-cerf, selon le régime minimal

17. Citons par exemple Alain Badiou, dans un article récent encore inédit, « La Fin de la Fin », accompagnant une lecture très généreuse de la *Décision du sens* : « Et comme il y a eu des Protagoras et des Gorgias, il doit y avoir des Wittgenstein, des Derrida, des Lyotard, des Vattimo et des Rorty » — Wittgenstein constituant très certainement ici un lieu-problème, et sans doute l'enjeu par excellence.

qu'on décrira aujourd'hui comme celui d'un sens sans référence). De même, et par suite, on refuse également d'assimiler marge (ou sophistique) et signifiant (*flatus vocis* cramponné à l'homonymie pour mieux faire rire ou fonctionner sur un divan). Déliant ce qu'Aristote a lié, on cherche plutôt, en particulier à partir de textes sophistiques, de quelle action discursive il s'agit quand il ne s'agit pas d'abord de signification. De l'ontologie à la logologie, du physique au politique, la question est ouverte.

Les auteurs

Éric Alliez, né en 1957, est docteur ès lettres en philosophie. Après avoir enseigné au Collège international de philosophie et à l'Université européenne de la recherche, il est actuellement professeur associé à l'université de Rio de Janeiro. Auteur de nombreux articles (notamment en collaboration avec Félix Guattari et Isabelle Stengers), il vient de publier sa thèse, avec une préface de Gilles Deleuze : *Les Temps capitaux. 1. Récits de la conquête du temps* (Paris, Cerf, 1991) ; 2^e tome à paraître : *La Capitale du temps*.

Elizabeth Anscombe, née en 1919, a fait ses études et enseigné à Oxford (*Literae humaniores*), puis à Cambridge, où elle a été professeur de 1970 à 1987. Membre de la British Academy depuis 1969, elle s'est chargée de l'édition et de la traduction des œuvres de Wittgenstein. Elle a notamment publié, chez Blackwell, *Intention* (1957), dans *Three philosophers* (1961) un essai sur Aristote, et, plus récemment, trois volumes de *Collected Philosophical Papers* (1981), dont le premier s'intitule : *From Parmenides to Wittgenstein*.

Pierre Aubenque, né en 1929, est professeur émérite de philosophie ancienne à l'université de Paris IV, où il a longtemps dirigé le Centre de recherches sur la pensée antique, associé au CNRS. Son œuvre est particulièrement consacrée à une réinterprétation de la philosophie d'Aris-

tote et de la tradition métaphysique à la lumière de la phénoménologie et de l'herméneutique contemporaines. Il est l'auteur de nombreuses publications, dont *Le Problème de l'être chez Aristote* (Paris, PUF, 1966, 2^e éd. revue) et *La Prudence chez Aristote* (Paris, PUF, 1963).

Jacques Brunschwig, né en 1929, ancien élève de l'École normale supérieure et agrégé de philosophie, est actuellement professeur à l'université de Paris I. Il a développé depuis les années 70 beaucoup de contacts avec l'étranger, en particulier avec le monde anglo-saxon. Éditeur et traducteur des *Topiques* d'Aristote (Paris, Les Belles Lettres, 1967), il est l'auteur d'un grand nombre d'articles et d'études sur la philosophie grecque à l'époque classique et hellénistique.

Rüdiger Bubner, né en 1941, a étudié la philosophie et la philologie classique à Tübingen, Vienne, Heidelberg et Oxford. Il a enseigné la philosophie à l'université de Francfort à partir de 1973, et, depuis 1979, est professeur à celle de Tübingen. Il a publié en particulier *Zur Sache des Dialektik* (Stuttgart, Reclam, 1980), *Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie* (Francfort, Suhrkamp, 1982), *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität* (Suhrkamp, 1990), et *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung* (Suhrkamp, 1992).

Christine Buci-Glucksmann, philosophe française, est directeur de programme au Collège international de philosophie. Elle est notamment l'auteur d'un tryptique sur la manière, publié chez Galilée : *La Raison baroque, de Baudelaire à Benjamin* (1984), *La Folie du voir, de l'esthétique baroque* (1986), et *Tragique de l'ombre, Shakespeare et le maniérisme* (1990). Elle a participé à de très nombreux catalogues de peinture, et va publier, en 1992, un nouveau livre d'esthétique : *L'Enjeu du beau*.

Barbara Cassin, née en 1947, est chercheur au CNRS et directeur de programme au Collège international de philosophie. Elle a participé au Séminaire du Thor (fait par Martin Heidegger en 1969), et travaillé avec Jean Bollack et Heinz Wismann. Traductrice de Hannah Arendt et de Peter Szondi, elle a publié *Si Parménide* (Lille-Paris, 1980), *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote* (avec Michel Narcy, Vrin, 1989), *Ensaïos sofisticos* (São Paulo, Siciliano, 1990), et édité notamment *Positions de la sophistique* (Vrin, 1986) et *Le Plaisir de parler* (Minuit, 1986).

Catherine Chevalley, née en 1951 à New York, est chercheur au CNRS. Elle travaille sur la formation de la mécanique quantique et de ses interprétations en Allemagne dans le premier tiers du xx^e siècle : les textes postérieurs à la clarification des fondements de la mécanique quantique en 1927 font explicitement référence à certains problèmes centraux de la philosophie allemande de l'époque, en particulier au rapport entre « les Grecs » et la philosophie moderne de la nature. Elle a notamment publié *Les Fondements de l'optique moderne. J. Kepler : Paralipomènes à Vitellion* (Paris, Vrin, 1980), puis établi et présenté l'édition de *Niels Bohr. Physique atomique et connaissance humaine* (Paris, Gallimard, 1991).

Jean-François Courtine est professeur à l'université de Paris X et à l'École normale supérieure, directeur du Centre de recherches phénoménologiques et herméneutiques (Archives Husserl de Paris), traducteur notamment de Heidegger et de Schelling. Il a publié : *Suarez et le Système de la métaphysique* (Paris, PUF, 1990) ; *Extase de la raison, études schellingiennes* (Paris, Galilée, 1990) ; *Heidegger et la Phénoménologie* (Paris, Vrin, 1990). Sous presse : *Inventio analogiæ, Aristote et les commentateurs grecs de la métaphysique* (Paris, Vrin, 1992).

Michel Deguy, écrivain et universitaire (actuellement président du Collège international de philosophie) se présente surtout comme poète : plus d'une vingtaine de titres ont été à ce jour publiés, honorés en 1989 du Grand Prix national de poésie. Parmi ces titres : *Gisants* (Gallimard, 1985), *La poésie n'est pas seule* (Seuil, 1987), *Choses de la poésie et affaires culturelles* (Hachette, 1987), *Arrêts fréquents* (Métaillé, 1990). Sa préoccupation de poéticien l'engage toujours plus à resserrer les liens entre logique, rhétorique et poétique.

Gilles Deleuze, né en 1925, est professeur émérite à l'université de Paris VIII. Il a « commencé par de l'histoire de la philosophie quand elle s'imposait encore » (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza) ; il a ensuite écrit des livres « davantage pour [son] compte », comme *Différence et Répétition* (PUF, 1969) et *Logique du sens* (Minuit, 1969), qui prennent de biais Platon ou les Stoïciens, *Cinéma 1 – L'image-mouvement* et *Cinéma 2 – L'image-temps* (1981 et 1983), puis *Foucault* (1986) et *Le Pli* (1988). Certains furent écrits avec Félix Guattari : *L'Anti-Œdipe* (1972), *Mille Plateaux* (1980), et *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991).

Jacques Derrida, né en Algérie en 1930, fondateur du Collège international de philosophie, est maintenant directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Partant de Husserl (*L'Origine de la géométrie*, trad. et introd., PUF, 1962 ; *La Voix et le Phénomène*, 1967), menant une réflexion sur la trace et l'écriture (1967 : *De la grammatologie*, Minuit, et *L'Écriture et la Différence*, Seuil), repensant Heidegger (par exemple dans *De l'esprit. Heidegger et la Question*, Galilée, 1987), il a dû non moins déconstruire l'identité du référent proprement nommé « les Grecs » ou « la Grèce », à travers, en particulier, *La Dissémination* (Seuil, 1972), *Marges – de la philosophie* (Minuit, 1972), ou *Psyché* (Galilée, 1987).

Umberto Eco, sémioticien et écrivain italien, directeur de l'Institut de la communication à l'université de Bologne, est né à Alexandrie en 1932. Après une thèse sur *Il problema estetico in Tomaso d'Aquino* (publiée à Milan, en 1970), il a publié en particulier *L'Œuvre ouverte* (Seuil, 1965), *La Structure absente* (Mercure de France, 1970), *Lector in Fabula* (Grasset, 1985), *Sémiotique et Philosophie du langage* (PUF, 1988), et tout récemment *Les Limites de l'interprétation* (Grasset, 1992). Son premier roman, *Le Nom de la rose* (Grasset, 1982, prix Médicis étranger), n'est pas moins post-aristotélien.

Terence Irwin (BA, Oxford, 1969 ; Ph. D., Princeton, 1973) enseigne la philosophie à Cornell University depuis 1975. Il est l'auteur de *Plato's Moral Theory* (Oxford UP, 1977) ; *Plato's Gorgias* (trad.) (Oxford UP, 1979) ; *Aristotle's Nicomachean Ethics* (trad.) (Indianapolis, Hackett, 1985), *Aristotle's First Principles* (Oxford UP, 1988), et *Classical Thought* (Oxford UP, 1989).

Guy Le Gaufey est né en 1946 à Bergerac (Dordogne). Après des études diverses et diversement inachevées, il s'est engagé dans la psychanalyse qu'il pratique depuis 1974 à Paris. Il a fondé la revue *Littoral*, et écrit *L'Incomplétude du symbolique, de René Descartes à Jacques Lacan* (Paris, EPEL, 1991).

Michel Narcy, né en 1942, est chercheur au CNRS. Il s'est spécialisé dans l'étude de la philosophie grecque, inspiré par cette maxime qui pourrait être nietzschéenne, mais qui est de Bergson : « Nous ne pouvons pas nous dispenser d'étudier la philosophie hellénique. Cela est nécessaire quand on se contente de philosopher à la manière des Grecs. Mais c'est bien plus nécessaire encore quand on veut philosopher autrement. » Il a publié en particulier *Le Philosophe et son Double. Un commentaire de l'Euthydème*

de Platon (Paris, Vrin, 1984), et *La Décision du sens* (avec Barbara Cassin, Paris, Vrin, 1989).

Paul Ricœur est né en 1913. Après avoir été professeur dans plusieurs universités françaises, il est actuellement professeur émérite à l'université de Chicago. Son œuvre développe une critique du sens et de l'interprétation qui tient compte des soupçons que font peser sur toute « herméneutique » la psychanalyse, l'histoire et la linguistique : ainsi dans *De l'interprétation, Le Conflit des interprétations, La Métaphore vive, Temps et Récit, Du texte à l'action, Soi-même comme un autre*, qui s'échelonnent de 1965 à 1990 (Paris, Seuil).

René Thom est né en 1923 à Montbéliard. Docteur ès lettres, chercheur scientifique en mathématiques (médaille Fields en 1956), il est actuellement professeur émérite à l'Institut des hautes études scientifiques de Bures-sur-Yvette. Cofondateur de la théorie des catastrophes, qu'on peut voir comme une phénoménologie à base scientifique, il a été conduit à s'intéresser aux schèmes hylémorphiques d'Aristote en particulier, et, par suite, à l'œuvre d'Aristote dans son ensemble. Le plus récent de ses ouvrages publiés a pour titre *Apologie du Logos* (Paris, Hachette, 1990).

Francis Wolff, né en 1950, a enseigné la philosophie dans diverses universités françaises et à l'université de São Paulo (Brésil); il est actuellement maître de conférences à l'université de Reims. Il a publié plusieurs livres aux Presses universitaires de France, parmi lesquels *Socrate* (1985) et *Aristote et la Politique* (1991). Parmi de nombreux articles, souvent consacrés à la philosophie grecque, on peut relever « Eros et logos. A propos de Foucault et de Platon » (*Revue de philosophie ancienne*, VII, 1, 1989).

Index

- ABRAGAM, A. : 156
 ADLER, M.
Art and Prudence : 295
 AELIUS ARISTIDE : 124-125
 – II, 396-398, 401, 424 (Lenz-Behr) : 126
 ALLIEZ, É. : 230, 249, 251-254, 257-261
 ALQUIÉ, F. : 54, 62, 74
 ANNAS, J. et BARNES, J.
 – *The Modes of Scepticism* : 442
 ANSCOMBE, E.
 – *Intention* : 404
 – *Three Philosophers* : 430
 ANTIPHON : 117, 119, 121-122, 124
 – *Peri alētheias* (fr. B. DECLEVA = 87 B 44 fr. A D.K.).
 • col. I : 125; 9-10, 23-26, 29, 32 sq., 33 sq. : 120
 • col. II, 5, 6, 9 sq., 23 : 120
 – *Peri homonoias* (87 B 44 a D.K., VOÏF PHILOSTRATE, XÉNOPHON) : 120
 – *Peri kriseōs oneirōn* (87 B 80 D.K.) : 123 (voir CICÉRON)
 APEL, K.O. : 443, 447-450
 ARCÉSILAS : 59
 ARENDT, H. : 115, 140-142, 147-148, 319, 357, 355
 – *La Condition de l'homme moderne* : 146-148
 – *La Crise de la culture* : 145, 147-148
 – *Vies politiques* : 145
 ARISTOTE : 21, 25-28, 30, 33, 53-55, 57, 62, 64-65, 80-81, 83, 88, 100, 104, 112, 115-116, 143, 147, 153-155, 159-160, 164, 169, 177-178, 181, 187, 191-192, 198-199, 201-202, 220, 227, 243-244, 246, 252-254, 256, 260, 270, 282, 291-292, 299, 316, 318-319, 321, 338-346, 348, 354-355, 357-358, 360, 364, 366, 368, 370-371, 374-375, 377-379, 381, 383-384, 386, 388-389, 396, 401-403, 408, 412-414, 419, 425, 427-428, 430, 438, 441, 445, 450-452
 – *Analytiques* : 418, 437, 439, 443
 • *Premiers Analytiques*
 • I, 30, 46 a 8-10 : 424
 • II, 16, 65 a 35-37 : 424
 • *Seconds Analytiques* : 418
 • I, 2 : 422; 9, 76 a 16-25; 11, 76 a 26-34; 24, 85 b 11 : 420
 • II, 13, 97 b 36; 17, 99 a 7 : 420
 – *Éthique à Eudème* : 399
 – *Éthique à Nicomaque* : 300, 353, 356, 365, 385
 • I, 1, 1094 a 26-28; b 11 : 141
 • III : 399
 • IV : 398-399; 12, 1126 b 11 sq. : 146
 • VI : 347, 359, 398; 2, 1139 a 21-b 6 : 394-395; a 27 sq. : 397; a 34-35 : 400; b 3 : 397
 • VII : 400; 1145 b 29 : 423
 • VIII, 4 : 137; 12-13; 13, 1161 b 8-10 : 138
 • IX, 4; 4, 1166 a 13; b 19 : 138; 6 : 137; 6, 1167 b 5 sq.; b 9 sq. : 138; b 13-16 : 139

- X, 10, 1179 b 31-1180 b 25 : 109
 - *Métaphysique* : 418-419
 - A, 1-2 : 347; 1, 981 a 24-b 6 : 423; 3, 984 b 10 : 343
 - B, 1, 995 b 18-25 : 423
 - Γ : 417-420, 431-432, 435, 439; 1-4 : 437; 1, 1003 a 26-32; 2, 1004 b 17-26; b 24-25 : 423; 2-3, 1005 a 19-b 8; 3, a 9; b 1 : 422; b 3 : 424; b 5-11 : 421; 4 : 436; 1005 b 35-1006 a 2 : 440; 1006 a 5 : 424; a 11-26 : 444; a 11-18; a 16-18 : 429; a 26 : 448; b 12 sq. : 444; 1007 a 20 sq. : 442; 5, 1009 a 20 sq. : 446; a 21 sq. : 449; 1010 a 10-15 : 442; 6, 1011 a 3-7 : 426; b 25-27 : 447
 - E, 1, 1025 b 31 : 197
 - Z : 437; 13, 1039 a 6-7 : 189
 - Θ, 10 : 359
 - Λ, 373, 437
 - *Météorologiques*
 - IV, 12, 390 a 12-20 : 200
 - *Parties des animaux*
 - I, 1 : 20
 - *Physique* : 352, 353, 356, 387
 - I-III : 347
 - I, 2, 185 a 2-3; 14-20 : 421
 - II, 4-6, 196 b-198 a : 369
 - III, 6, 207 a 26-28 : 197
 - *Poétique* : 281, 283-284, 286, 288, 295-298, 300, 302-304, 309, 314-315, 322-323, 367, 379
 - 1, 1447 a 28 : 306
 - 2, 1448 a 1-4 : 305
 - 5, 1449 b 9 sq. : 307; b 16-20; b 16 : 310
 - 6, 1449 b 21-25 : 308; b 27-28 : 288; 1450 a 3 : 305-306; a 7-9 : 307; a 15-23 : 290; a 23-25 : 307
 - 7, 1450 b 21 sq. : 288
 - 9, 1451 b 5 : 310; b 9 : 312
 - 14, 1453 b 11 : 308
 - 18, 1455 b 25 sq. : 287
 - *Politique* : 288
 - I, 146; 1-2 : 411; 1, 1253 a 2 : 137; 2, 1253 a 7-10 : 140; a 27-29 : 108
 - II, 3, 1261 b 32 : 137; 5, 1263 b 31-35; 1264 b 19-22 : 131
 - III, 1, 1274 b 38-41 : 132; 4, 1276 b 4-9; 20-31; 32 sq. ; 1277 a 5-12 : 133; a 29-b 7; a 39-b 1 : 109; 5 : 109; 1278 a 26-34 : 109; 7, 1279 b 6 : 101; 8, 1279 b 19 : 101; 11, 1281 a 39-41; a 40; a 42-b 10; a 42; b 8; b 10-15; b 10; b 11; b 14; b 15-21 : 134-135; b 24 sq. ; b 34-38 : 136; 15, 1286 a 29 : 136; 16, 1287 b 25-31 : 136
 - V, 6, 1306 a 9 : 137
 - VII, 13, 1332 a 36-38 : 131; 15, 1333 b 15 : 140
 - *Réfutations sophistiques* : 446
 - *Rhétorique* : 283, 298, 300, 322, 353, 372, 379, 400
 - I, 9, 1367 b 21-23 : 394-395
 - II, 3, 1380 a : 289
 - *Topiques* : 363, 372
 - I, 2, 101 a 36-b 4 : 419
 - I, 11, 104 b 19-28 : 17
 - *Traité de l'âme*
 - II, 5, 417 b : 193
- ARNIM, J. von
(éd.) *Stoicorum Veterum Fragmenta* : 59
- ARON, R. : 148
- ARP, H. (dit J.)
- *Jours effeuillés* : 323
- ARTAUD, A. : 254
- ARTÉMIDORE : 234
- ASPECT, A. : 155
- AUBENQUE, P. : 37, 39-40, 50-54, 61, 66, 137
- *Le Problème de l'être chez Aristote* : 354, 418, 440
- AUBERT, J.
- (éd.) *Joyce avec Lacan* : 378
- AUGUSTIN (saint) : 341
- BALIBAR, F. : 165
- *E = mc². De l'éther aux quanta* : 161
- BADIOU, A. : 451
- BARNES, J. : 7-8, 11, 27-29
(VOIR J. ANNAS)

- BARTHES, R. : 291, 319
- BASTIANINI, G. (VOIR F. DECLEVA-CAZZI)
- BATAILLE, G. : 376
- BATTEUX, C. : 281
- BAUDELAIRE, C. : 326
- BAUMGARTEN, A. G. : 282
- BENJAMIN, W. : 451
- *Le Narrateur* : 318
- *Origine du drame baroque allemand* : 377
- *Paris capitale du XIX^e siècle (Passagenwerk)* : 332
- BERGSON, H. : 34
- BERNASCONI, R. : 357-358
- BERTI, E. : 8, 357, 402, 440, 449
- BIDET, J.
- *Que faire du « Capital » ?* : 100
- BLANCHOT, M. : 211
- BOHR, N. : 155, 166-168, 185
- *Physique atomique et Connaissance humaine* : 167, 172, 177, 183 (voir C. CHEVALLEY)
- *Lettre à Schrödinger* : 167
- BOILEAU, N. : 281
- BOLLACK, J. : 30, 62, 73, 77-78, 87
- BONITZ, H. : 188
- BORGES, J. L. : 292
- BORN, M. : 166-177
- BOSE : 165
- BOURBAKI, N. : 200
- BOYANCÉ, P. : 62, 77-78, 87
- BOYLE, R. : 161
- BRAIG, C. : 340
- BRÉHIER, É. :
- *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* : 217
- BRÉMONT, H. : 291
- BRENTANO, F. : 366
- BRETON, A. : 325
- BRISSON, L.
- (éd., trad.) PLATON, *Lettres* : 213
- (éd., trad.) PLATON, *Phèdre* (voir J. DERRIDA, « La pharmacie de Platon »)
- BRUNSCHWIG, J. : 17, 29, 33, 67
- BUCI-GLUCKSMANN, Ch.
- *La Folie du voir* : 371, 379
- BURKE, K. : 285, 299
- *Language as Symbolic Action* : 285
- BURNYEAT, M.
- *The Theæteus of Plato* : 63-65
- BUYDENS, M.
- *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze* : 216
- CALVINO, I. : 292
- CARNÉADE : 59
- CASSIN, B. : 37, 118, 120, 124, 140, 142, 187, 253, 303, 314, 447
- et M. NARCY : *La Décision du sens* : 418, 423, 429-430, 440, 445, 450-451
- CELAN, P. : 324
- CHARLES-SAGET, A.
- *L'Architecture du Divin* : 201
- CHARNIAK : 299
- CHATEAUBRIAND, A. de : 325
- CHERNISS, H. : 188
- CHEVALLEY, C. : 168, 178
(éd.) N. BOHR, *Physique atomique et Connaissance humaine* : 167-168
- CICÉRON
- *Sur la divination*, II, 70, 144 (voir ANTIPHON) : 123
- CLAUDEL, P. : 118
- COLERIDGE, S. T. : 282
- CRATYLE : 442 (VOIR PLATON)
- CROCE, B. : 281-282
- CROISET, A.
- *Les Démocraties antiques* : 104

- DANCY, R. M.
– *Sense and Contradiction* : 438, 440
- DANTO, A. : 404
- DAVIDSON, D. : 405
- DECLEVA CAZZI, F.
(éd.) PIRRONE, *Testimonianze* : 59
(et G. BASTIANINI, éd.) *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* : 119-120
- DELEUZE, G. : 211, 214-215, 219, 232, 235, 240, 246, 248, 256, 258-259, 263-264, 270, 272, 435
– *Différence et Répétition* : 221-223, 225, 233, 241-244
– *Foucault* : 217, 233
– *Logique du sens* : 213, 216-217, 222-223, 228-230, 232, 234, 241, 245, 247
– *Nietzsche et la Philosophie* : 216
– *Pourparlers* : 233-234, 236, 434
– (et F. GUATTARI) *L'Anti-Édipe* : 229
– (et F. GUATTARI) *Mille Plateaux* : 228-229
- DÉMOCRITE : 117, 169, 173-175, 372
- DERRIDA, J. : 211, 214-215, 224, 233, 235-236, 239, 253, 261, 270-271, 324, 331, 451
– « Chôra » (in *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*) : 232, 245-246, 248, 253, 256, 264-265, 268, 270-272
– *De la grammatologie* : 218-219, 223, 227, 256, 258, 272
– *De l'esprit* : 267, 274
– *Du droit à la philosophie* : 256
– *D'un ton apocalypptique adopté naguère en philosophie* : 272-273
– *Eperons. Les styles de Nietzsche* : 256, 269
– *Glas* : 275
– *Heidegger et la Question* : 274
– *La Carte postale* : 266, 269
– *L'Écriture et la Différence* : 223, 226, 231, 268-269
– *La Dissémination* : 275
• « La double séance » : 256, 261, 268
- « La pharmacie de Platon » : 223-227, 231-232, 237-238, 240-241, 244-245, 253, 261, 264-265, 268, 270, 272
– *La Vérité en peinture* : 270
– *Limited Inc.* : 269
– *Marges – de la philosophie* : 256, 264, 268, 270, 272
• « Signature, événement, contexte » : 215, 218
• « La différance » : 216-217, 258, 273
• « La mythologie blanche » : 213, 261, 266, 270, 297
– *Mémoires, pour Paul de Man* : 273
– *Otobiographies* : 269
– *Positions* : 215, 217-218
– *Ulysse Gramophone* : 224, 228
– *Psyché* : 253, 256, 271, 274, 331
- DESCARTES, R. : 33, 54, 69, 73-74, 81, 182-184, 364, 374, 384, 386
- DESCOMBES, V.
– *Le Platonisme* : 212, 220
- DE WITT, N. : 77-78
- DIES, A.
in PLATON, *La République* (Introduction) : 127
- DIRAC, P. : 165, 174
- DIXSAUT, M. : 8
- DODDS, E. R.
– *Les Grecs et l'Irrationnel* : 124
- DOLEZEL, L. : 287
– *Occidental Poetics* : 286
- DONNE, J. : 379
- DÖRRIE, H.
– *Der Platonismus in der Antike* : 59
- DOSTOÏEVSKI, F. M. : 320
- DRYDEN, J. : 282
- DUBOS, J.-B. : 281
- DUPONT-ROC, R. et LALLOT, J.
(éd., trad.) ARISTOTE, *La Poétique* : 305-310, 312, 323

- EDELSTEIN, L. et KIDD, I. G.
(éd.) POSIDONIUS, *The Fragments* : 59
POSIDONIUS, *The Commentary* : 59
- EINSTEIN, A. : 165
(et PODOLSKY, B., ROSEN, N.) : 155
- ELSE, G.F.
– *Aristotle's Poetics* : 287
- EMPÉDOCLE : 88
- ÉPICURE : 58, 73, 77-78, 81, 215, 253, 270
– *Lettre à Hérodote* : 77, 87, 89
- ERLICH, V.
– *Russian Formalism* : 291
- ESPAGNAT, B. d'
– *À la recherche du réel* : 155
- EURIPIDE : 118
- FERGUSON, F.
– *The Idea of a Theater* : 283
- FERRY, L.
– *Homo Aestheticus* : 103
- FICHTE, J. G. : 173
- FINLEY, M. I.
– *Démocratie antique et Démocratie moderne* : 99
– *On a perdu la guerre de Troie* : 105, 107
- FOUCAULT, M. : 221, 232, 234-237, 240, 254, 256-258, 263, 269-270, 272
– *Histoire de la folie à l'âge classique* : 231
– *Les Mots et les Choses* : 217
– *L'Usage des plaisirs* : 233, 238-239, 241
– *La Pensée du dehors* : 231
- FREDE, M.
– *Essays in Ancient Philosophy* : 418
- FREGE, G. : 29, 386
– *Les Fondements de l'arithmétique* : 385
– *Écrits logiques et philosophiques* : 385
- FREUD, S. : 223, 252, 266, 268, 366, 368, 372, 376, 380, 386-387
– *Au-delà du principe de plaisir* : 385
- FRYE, N.
– *Anatomy of Criticism* : 283
- GADAMER, H. G. : 319, 337, 341, 354
– Préface à HEIDEGGER, *Natorp-Bericht* : 344
– *Heideggers Wege* : 355, 358, 360
- GAISER, K.
Supplementum Platonicum : 58
- GALILÉE : 170
- GENÈSE, 28, 12 : 199
- GENETTE, G. : 291
- GIANNANTONI, G.
(éd.) *Socraticorum Reliquiae* : 59
- GIGANTE, M. : 58
- GILBERT, S. : 283
- GIRARD, R. : 327, 329
- GIRAUDOUX, J. : 118
- GËTHER, J. W. von : 170, 282, 362
- GOLDSCHMIDT, V.
– *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne* : 32, 33, 227
- GONGORA, L. : 365
- GORGIAS : 117, 124, 219
– *Éloge d'Hélène* : 82 B 11 D.K., 2 . 118 ; 11 : 117
– *Olympique*, 82 B 8 a D.K. (voir PLUTARQUE) : 118
– *Traité du non-être (sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, 980 b 7)* : 446
– 82 B 23 D.K. (voir PLUTARQUE) : 118
– 82 A 1 D.K., 4-5 (voir PHILOSOPHIE) : 119
- GOZZI, C. : 291
- GRASSI, E.
– *La Métaphore inouïe* : 380
- GREIMAS, A. J. : 299
– in G. DUMÉZIL, *Naissance d'archanges* (Introduction) : 293

- GUATTARI, F. (VOIR G. DELEUZE)
- GUEROULT, M. : 32, 54, 62, 72, 74-75
- HABERMAS, J. : 414, 443
- HARDY, J.
(trad.) ARISTOTE, *La Poétique* : 305-306, 308, 310
- HARTMANN, N. : 344
- HEGEL, G. W. F. : 57, 108, 218, 254, 339, 364, 448
- HEIDEGGER, M. : 26-29, 31, 34, 115, 141, 145-146, 148, 175, 178, 218-219, 239, 252, 254, 256-260, 262, 267, 269-271, 273-274, 349, 351, 434, 450
- *Acheminement vers la parole* (GA 12) : 338
- *Aristote, Métaphysique Θ 1-3* (GA 61) : 354
- *Être et Temps* (GA 2) : 184, 337, 339, 343-344, 347, 350, 353, 356, 358-360, 402
- *Introduction à la métaphysique* (GA 40) : 142-143
- *Lettre sur l'humanisme* (in GA 10) : 337
- *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24) : 184, 339, 354
- *Questions II*
- « Qu'est-ce que la Philosophie ? » : 343
 - « La doctrine de Platon sur la vérité » : 237, 240
- *Questions IV* : 338
- « Réponses et questions sur l'histoire et la politique » : 144
- *Séminaire de Zurich* : 338
- *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (GA 1) : 340, 344
- *Grundbegriffe der antiken philosophie* (inéd.) : 354
- *Interpretation platonischer Dialoge* = cours de 1924-25 sur le *Sophiste* de Platon (inéd.) : 339, 357-358, 360
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26) : 359
- *Natorp-Bericht* : 344, 352
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) : 338, 347
- *Parménides* (GA 54) : 144
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61) : 347
- *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57) : 347
- Lettre à Krebs du 9.I.1919 : 342 ; à K. Löwith de 1921 : 341, 355 ; à K. Jaspers du 19.XI.1922 : 345 ; à K. Jaspers du 1.VII.1935 : 356
- HEISENBERG, W. : 151-153, 161, 166-169, 179, 186-187
- *Physics and Philosophy (Physik und Philosophie, Physique et Philosophie)* : 169, 175-176, 178, 180-184
- *Schritte über Grenzen (Across the Frontiers)* : 169, 173-174, 177
- *Das Naturbild in der heutigen Physik (La Nature dans la physique contemporaine)* : 170-171, 182
- *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (Philosophical Problems of Quantum Physics)* : 170-172, 174-175
- *Der Teil und das Ganze (La Partie et le Tout)* : 175, 182
- *Ordnung in der Wirklichkeit* : 178, 182
- HÉRACLITE : 26-27, 41, 117, 175, 181, 273, 438, 442
- 22 B 125 D.K. : 139
- HERRSTEIN SMITH, B. : 318
- HÉSIODE
- *Théogonie*, 775-805 : 121
- HILBERT, D. : 176
- HIPPIAS : 121
- HOBBS, Th. : 282
- HÖLDERLIN, F. : 367
- Lettres à Wilmans des 20.IX.1803 et 2.IV.1804 : 337-338
- HOLTON, G. : 257
- HOMÈRE : 289, 307
- *Iliade* : 320

- HOUDEBINE, J.-L. : 211
- HÜLSER, K.
(éd.) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* : 59
- HUSSERL, E. : 224, 252, 254, 303, 319
- *Méditations cartésiennes* : 184
- *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* : 156-157, 159, 184
- *Recherches logiques* : 338
- Lettre à R. Ingarden du 14.XII.1922 : 345 ; à R. Otto du 5.III.1919 : 342
- IRWIN, T. : 432, 436, 440-441, 443, 446, 449
- *Aristotle's First Principles* : 417, 420, 437, 439, 444-445
- ISOCRATE : 118
- JAKOBSON, R. : 285
- JAMBLIQUE : 122 (VOIR STOBÉE)
- *Vie de Pythagore* : 289
- JASPERS, K. : 345, 356
- JAUSS, H.R. : 319
- JOHNSON, M. (VOIR G. LAKOFF)
- JOHNSON, S. : 282
- JOYCE, J. : 254, 292, 295, 389
- *Paris Notebook* : 283
- *Ulysse* : 283
- Lettre à St. Joyce : 283 ; à E. Pound : 283
- KAHN, G. : 93
- KANT, E. : 20, 21, 23, 29, 82, 148, 168, 181, 257, 339, 346, 366, 385, 403, 407, 413, 439
- *Critique de la raison pure* : 9, 22, 175, 179, 180, 408
- KERMODE, F. : 318
- KIDD, I.G. (VOIR L. EDELSTEIN)
- KIERKEGAARD, S. : 338, 341, 362
- KIRWAN, C. : 423
- KISIEL, Th. : 341, 344, 347
- KÜHN, Th. : 257
- LACAN, J. : 384, 388-389
- *Écrits* : 363, 380, 387
- *Le Séminaire*
- *Encore* (XX) : 364-365, 372-375, 381, 386-387
 - *L'Éthique de la psychanalyse* (VII) : 366-368, 371, 376-377
 - *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (XI) : 369-370
 - *Le Transfert* (VIII) : 365, 367, 375
- *Télévision* : 366, 382
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. : 324
- LAFRANCE, Y.
– *Méthode et Exégèse en histoire de la philosophie* : 34
- LAKOFF, G. : 299
- *Women, Fire, and Dangerous Things* : 298
- et JOHNSON, M., *Metaphors We Live By* : 298
- LALLOT, J. : (VOIR DUPONT-ROC)
- LANGBAUM, R. : 295
- LARGEAULT, J.
– *Principes de philosophie réaliste* : 154
- in R. THOM, *Apologie du Logos* (Préface) : 154
- LAUTRÉAMONT : 325
- LE BOSSU, J. : 281
- LEHMANN, K. : 341
- LEIBNIZ, G. W. : 130, 187, 432
- *Monadologie* : 433
- LEIDLMAIR, K. : 340
- LESSING, G.E. : 282
- LEVINAS, E. : 254, 260
- LÉVY-LEBLOND, J. M. : 161

- LOCKE, J. : 161
 LONGIN (Ps.-) :
 - *Sur le sublime* : 284
 LÖWITH, K. : 337, 341, 355
 LORAUX, N. : 7-8, 139
 - *L'Invention d'Athènes* : 100-101
 LORAUX, P. : 7-8, 37, 118
 LUTHER, M. : 338, 340-341, 360, 362
 LUCRÈCE : 87
 LYOTARD, J.-F. : 224, 258, 451

 MACH, E. : 165
 McINTYRE, R. : 403
 McLUHAN, M. : 295
 MALLARMÉ, S. : 254, 365
 MANN, Th. : 295
 MANZONI, A. : 292
 MARION, J.-L. : 271
 - *Réduction et Donation* : 184
 MARX, K. : 31, 103, 110, 143, 268
 - *Le Manifeste communiste* : 102
 MATES, B. : 93
 MAXWELL, J. : 161, 163, 191
 MERLEAU-PONTY, M. : 371
 - *Le Philosophe et son Ombre* : 79-80, 82
 METTE, H. J. : 59
 MILLER, J. : 318
 MILLOT, C.
 - *La Vocation de l'écrivain* : 377
 MISCH, G. : 344
 MODRAK, D.
 - *Aristotle. The Power of Perception* : 63
 MONTAIGNE, M. de
 - *Essais* : 380
 MORAVIA, A. : 292
 MOST, G. : 37

 MOURAVIEV, S. : 57
 MOUSSARON, J.-P.
 - *Feu le Free* : 329

 NARCY, M. : 110-132
 - (VOIR B. CASSIN)
 NATORP, P. : 344-345, 439
 NEUMANN, F. E. von : 168
 NEWTON, I. : 170, 183
 NIETZSCHE, F. : 31, 169, 218, 233-234, 250, 252, 254, 256, 262, 265-266, 268-269, 274, 282, 339, 432, 445
 - *La Volonté de puissance* : 219
 - *Le Voyageur et son Ombre* : 219
 - *Par-delà le bien et le mal* : 213-215
 - *KGA, IV, 1* : 338
 NOGUEZ, D. : 299
 NOHL, H. : 344

 OCHWADT, C. et TECKLENBORG, E. : 342
 ORTEGA Y GASSET, J. : 449
 OTT, H.
 - *Martin Heidegger* : 342, 355
 OVERBECK, F. : 341

 PARMÉNIDE : 53, 145, 219
 PAUL (saint) : 338, 341, 362
 - *Épîtres (aux Galates et aux Thessaloniciens)* : 355
 PAULI, W. : 166, 177, 183, 185
 PEIRCE, Ch. : 386, 447
 - *Collected Papers* : 300
 PELLEGRIN, P.
 (éd., trad.) ARISTOTE, *Les Politiques* : 101-102
 PETITOT, J. : 154
 PHILOPON : 188
 PHILOSTRATE
 - *Vies des sophistes*, 1, 9 (VOIR GORGAS) : 119; 1, 15 (VOIR ANTIPHON) : 120
 PINCHARD, B. : 154, 160

- PLANCK, M. : 173

 PLATON : 25, 27-28, 31, 33-34, 40-41, 43, 53-54, 58, 62, 82, 89, 95, 100, 104-106, 115-116, 132, 135, 141, 145, 148, 169, 171, 173-175, 181, 211, 214-215, 219-220, 223-225, 227, 235-236, 240-242, 244-245, 247-249, 252-254, 259-261, 265-266, 339, 347, 283, 411, 440
 - *Apologie de Socrate*, 31 d : 107
 - *Banquet* : 250; 201 d : 239
 - *Cratyle* : 301
 - *Gorgias*, 465 c : 107; 467 c sq. : 412; 505 a b : 107; 512 e-513 c : 108; 515 e-517 a : 105; 516 a-b; 521 d : 107
 - *Lachès*, 179 d : 105
 - *Lettre VII*, 341 b-d : 212
 - *Ménon*, 93 c-94 e : 105
 - *Parménide*, 141 e : 271
 - *Phèdre* : 245, 433; 256 a : 239; 275 a 5 : 238
 - *Protagoras*, 319 e-320 a : 106; 320 c-328 d : 110; 321 c-322 b : 124; 322 c : 111, 124; 322 d 3-4 : 113; 323 a, b-c : 125; 325 c : 111; 325 c 7 : 125; 326 d : 111; 326 e : 111, 125; 328 a : 112, 125
 - *République* : 271
 • II, 368 d : 126
 • IV, 420 b : 129; 420 d-e : 130; 421 a : 130, 143; 427 e : 127; 430 e : 127-128; 431 a-b : 127; 431 e : 128; 432 a; 433 b; 433 c; 433 d : 129; 434 e : 127; 440 e-441 a; 441 c : 128; 441 e; 442 d : 129; 443 b : 127; 444 c-e : 130
 • V, 462 c-d : 130
 • VI, 508 e; 511 d-e : 172; 517 c 4 : 237; 519 e : 129; 523 c : 243
 - *Sophiste*, 217 a : 213; 268 c : 218
 - *Théétète* : 250; 166 e-167 b : 118; 167 b : 435; 172 d : 109; 174 d; 107; 176 a : 108
 - *Timée* : 48 e : 246; 50 d : 245, 250
 PLOTIN : 201, 259, 270

 PLUTARQUE
 - *Préceptes conjugaux*, 43, 144 bc : 118 (VOIR GORGAS)
 - *La Gloire des Athéniens*, 5, 348 c : 118 (VOIR GORGAS)
 - *Du bavardage*, 511 b : 139
 PODOLSKY, B. (VOIR A. EINSTEIN)
 POE, E. A.
 - *Philosophy of Composition* : 284-286, 296-297
 PÖGGELER, O. : 341
 POINCARÉ, H. : 155
 POLTI, G. : 291
 POPPER, K. : 448
 POSIDONIUS : 59
 POUCHKINE, A. : 44
 PROCLUS
 - *Éléments de théologie* : 201
 PROPP, V. : 291
 PROTAGORAS : 31, 118, 435, 437-438, 442, 446, 451 (VOIR PLATON)
 PROUST, M. : 295
 PYRRHON : 59
 PYTHAGORE : 289 (VOIR JAMBLIQUE)

 RAWLS, J. : 112
 REVERDY, P. : 325
 REY, J.-M.
 - *L'Enjeu des signes* : 218
 REYNOLDS : 282
 RICHARDS, I. A.
 - *Principles of Literary Criticism* : 282
 RICKERT, H. : 408
 RICŒUR, P. : 333
 - *Du texte à l'action* : 330
 - *La Métaphore vive* : 297, 321
 - *Soi-même comme un autre* : 321, 330
 - *Temps et Récit* : 290, 303, 311, 313-314, 321-322, 328, 330

- RILKE, R.M. : 326, 371
 RIMBAUD, A.
 – *Illuminations* : 436
 ROBINSON, R.
 – *Plato's Earlier Dialectic* : 49
 ROMILLY, J. de
 – *Problèmes de la démocratie grecque* : 104-105, 107
 RORTY, R. : 451
 ROSEN, N. (VOIR A. EINSTEIN)
 ROSS, W.D. : 423
 – *Aristotle's Metaphysics* : 418, 423
 ROUSSEAU, J.-J. : 112, 224
 RUBEL, M. : 102
 RUSSEL, B. : 25
- SADE, D.A.F. : 366, 385
 SAINT-POL-ROUX : 325
 SALLIS, J. : 226
 SAUSSURE, F. de : 224
 SCHEIBE, E.
 – *The Logical Analysis of Quantum Mechanics* : 168
 SCHELLING, F. W. J.
 – *Darstellung der rein rationalen Philosophie* : 361
 – *Exposé de l'empirisme philosophique* : 362
 SCHLEGEL, F. von : 282
 SCHLEIERMACHER, F. E. D.
 – *Herméneutique* : 433, 439
 SCHMITT, C. : 148
 SCHRÖDINGER, E. : 167, 176-177, 185
 – *Nature and the Greeks* : 152
 – (VOIR N. BOHR)
 SEXTUS EMPIRICUS : 93, 188
 SHAKESPEARE, W. : 366, 379
 SHEEHAN, T. : 357-358
 SIMON, C. : 325
- SIMONDON, G.
 – *L'individu et sa Genèse physico-biologique* : 216
 SKLOVSKIJ, V. B. : 291
 SOCRATE : 31, 106-108, 118, 121, 126, 129, 130, 213, 218-219, 227, 265-266, 338, 367-368, 435
 SOPHOCLE : 337
 – *Antigone* : 142
 SOURIAU, E. : 291
 SPINOZA, B. : 41, 75, 250
 – *Éthique* : 293
 STEINER, G.
 – *Présences réelles* : 44
 STAROBINSKI, J.
 – *Le Remède dans le mal* : 322
 STOBÉE
 – II, 33, 15 : 122
 STRAUSS, L. : 82, 355
 SUAREZ, F. : 29, 339
 SUPPES, P.
 – *Probabilistic Metaphysics* : 152, 187
 TAMINIAUX, J. : 146, 354, 357
 – *Lectures de l'ontologie fondamentale* : 350, 358
 TAYLOR, Ch. : 403
 TECKLENBORG, E. (VOIR C. OCHWADT)
 TESAURO, E.
 – *Cannocchiale aristotelico* : 281, 379-380
 THÉMISTOCLE : 105
 TODOROV, T.
 – *Grammaire du Décameron* : 291
 THOM, R. : 151-152, 156, 168, 175, 186-187, 190
 – *Apologie du Logos* : 155, 157-160, 162-165
 – *Esquisse d'une sémiophysique* : 153, 155, 157, 159-163, 166, 189-193, 196-197, 199

- *Modèles mathématiques de la morphogenèse* : 189, 194
 – *Paraboles et Catastrophes* : 189
 – *Stabilité structurelle et Morphogenèse* : 189-190, 191-193
 THOMAS d'AQUIN (saint) : 301, 436
 – *Somme théologique*, I, 79, 8 : 302
 – *Contre les Gentils*, 4, 46 : 302
 TOCQUEVILLE, A. de : 100, 102
 – *De la démocratie en Amérique* : 103-104
 TRENDELENBURG, F.A. : 27
 TRICOT, J.
 (trad.) in ARISTOTE, *La Politique* : 101-102, 135
- VALÉRY, P. : 328
 VAN DER POL : 197
 VAN DER WAALS : 194, 206
 VAN FRAASSEN, B.C.
 – *Laws and Symmetry* : 154
 – *Quantum Mechanics and Empiricist View* : 187
 VANDER, P.A. : 58
 VATTIMO, G. : 451
 VECELOVSKIJ : 291
 VERGA, G. : 292
 VERNANT, J.-P. : 250 (voir « *Chôra* », sv. J. DERRIDA)
 VICO, G. : 298
 – *Scienza Nuova* : 281
- VOLPI, F. : 340, 357
 – *Heidegger e Aristotele* : 350
 – (éd.), *Heidegger et l'Idée de la phénoménologie* : 350
 VUILLEMIN, J.
 – *De la logique à la théologie* : 49
 – *Nécessité ou Contingence* : 62
- WAREN, A. (VOIR R. WELLEK)
 WEBER, M. : 83-84, 89, 148, 303, 406-408
 WEISS, H. : 337
 WELLEK, R. et WAREN, A.
 – *Theory of Literature* : 282
 WEYL, H. : 152
 WHORF : 163
 WINCH, P.
 – *The Idea of Social Science* : 406
 WITTGENSTEIN, L. : 405, 447, 451
 WOLFF, CH. : 21
 WOLFF, F. : 249, 251-254, 259, 261-265, 268, 270-276
 WORDSWORTH, W. : 282
- XÉNOPHON : 234
 – *Mémorables*, IV, 4, 16 (voir ANTI-PHON) : 121
 – Ps.-XÉNOPHON : 100
- ZARADER, M. : 339
 ZEEMAN, E.C.
 – *Catastrophe Theory* : 189, 191, 194

Table

Avertissement	7
Présentation, <i>par Barbara Cassin</i>	9

PREMIÈRE PARTIE

A chacun selon ses Grecs

1. L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ?	15
– Oui et non, <i>par Pierre Aubenque</i>	17
– Non et oui, <i>par Jacques Brunschwig</i>	37
– Appendice. Faire de l'histoire de la philosophie, aujourd'hui, <i>par Jacques Brunschwig</i>	67
2. Les modèles politiques grecs	97
– Quels modèles, quelle politique, quels Grecs ? <i>par Michel Narcy</i>	99
– De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour quelle cité ? <i>par Barbara Cassin</i>	114
3. D'une actualité scientifique des Grecs.	149
– La physique quantique et les Grecs. Deux exemples et un problème, <i>par Catherine Chevalley</i>	151
– Un exercice en appropriation, <i>par René Thom</i>	188

4. La Grèce de Gilles Deleuze et celle de Jacques Derrida	209
– Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre, <i>par Éric Alliez</i>	211
– Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme, <i>par Francis Wolff</i>	232
– Remarques, <i>par Gilles Deleuze</i>	249
– « Nous autres Grecs », <i>par Jacques Derrida</i>	251

DEUXIÈME PARTIE
Avec et sans Aristote

1. Que vous inspire la <i>Poétique</i> ?	279
– D'Aristote à Poe, <i>par Umberto Eco</i>	281
– Une reprise de la <i>Poétique</i> d'Aristote, <i>par Paul Ricœur</i>	303
– La vie comme l'œuvre, <i>par Michel Deguy</i>	321
2. Aristote heideggérien, Aristote lacanien	335
– Une difficile transaction : Heidegger, entre Aristote et Luther, <i>par Jean-François Courtine</i>	337
– Lacan devant Aristote. De l'esthétique, <i>par Christine Buci-Glucksmann</i>	363
– Lacan-Aristote, aller-retour, <i>par Guy Le Gouffey</i>	383
3. L'action d'Aristote	391
– Vérité et raisonnement pratique, <i>par Elizabeth Anscombe</i>	393
– Aristote et la philosophie pratique de nos jours, <i>par Rüdiger Bubner</i>	402

4. Lire plutôt ainsi qu'autrement	415
– Quelques apories de la science de l'être, <i>par Terence Irwin</i>	417
– Aristote et le <i>linguistic turn</i> , <i>par Barbara Cassin</i>	432
Les auteurs	453
Index des auteurs cités, anciens et modernes	459

IMPRIMERIE S.E.P.C. À SAINT-AMAND (CHER)
DÉPÔT LÉGAL : MAI 1992. N° 14423 (328-217)

DANS LA MÊME COLLECTION

Michèle Le Dœuff,
L'Étude et le Rouet, 1989.
1. Des femmes, de la philosophie, etc.

Antoine Compagnon
Les Cinq Paradoxes de la modernité, 1990.

Aldo G. Gargani,
Regard et Destin, 1990.

Alain de Libera
Penser au Moyen Âge, 1991.