

Jan Patočka
Platon et l'Europe

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Verdier

philosophie

PLATON ET L'EUROPE

ÉDITIONS VERDIER
11220 LAGRASSE

DU MÊME AUTEUR

aux éditions Verdier

Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, 1981.

Le Monde naturel comme problème philosophique, 1976, Nijhoff.

Comte, Masaryk, Husserl, 1985, Ousia.

Masaryk et l'action, 1987, Ousia.

Qu'est-ce que la phénoménologie, 1988, Jérôme Millon.

Liberté et sacrifice, 1990, Jérôme Millon.

L'Écrivain, son objet, 1990, POL; 1992, Pocket.

L'Idée de l'Europe en Bohême, 1991, Jérôme Millon.

L'Art et le temps, 1990, POL; 1992, Pocket.

Introduction à la phénoménologie de Husserl, 1992, Jérôme Millon.

Papiers phénoménologiques, 1995, Jérôme Millon.

JAN PATOČKA

PLATON ET L'EUROPE

Séminaire privé du semestre d'été 1973

Traduit du tchèque par Erika Abrams

VERDIER

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU
CENTRE NATIONAL DES LETTRES

A. J.

K 2601

- © • Jan Patočka, 1973
Titre original : *Platon a Evropa*
- Editions Verdier, 1983
pour l'édition française
ISBN 2-86432-024-X

AVERTISSEMENT

Ce volume réunit une série de onze conférences prononcées par Jan Patočka dans le cadre d'un séminaire privé à Prague en été et automne 1973, pendant la période qui précède immédiatement et prépare la rédaction des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. La présente traduction se fonde sur une transcription littérale de l'enregistrement magnétique du séminaire, publiée en *samizdat* à Prague en 1979 comme l'un des volumes de l'édition des œuvres complètes de Patočka. Nous avons choisi de conserver le style oral de l'exposé tout en ayant soin toujours de respecter la précision du vocabulaire, ce parti pris nous obligeât-il à avoir recours à des néologismes qui bousculent quelque peu les habitudes de la langue française.

Afin d'éclaircir et de compléter les conférences proprement dites, nous avons jugé bon d'ajouter quatre « annexes ». La première, contenant la rédaction définitive d'une conférence prononcée à plusieurs reprises en 1974, apporte une réponse à la question principale soulevée par le séminaire : la philosophie a-t-elle encore quelque chose à nous dire dans la situation présente du monde, « au milieu de la faiblesse générale et l'acquiescement au déclin » ? La deuxième, une étude inachevée sur Démocrite et Platon probablement écrite en 1972-1974, a été publiée comme complément à l'édition tchèque. La troisième contient le texte d'une conférence sur l'âme chez Platon prononcée le 27 avril 1972 à une séance de l'Union des philologues classiques à Prague. La quatrième, enfin, destinée à mener à sa conclusion la comparaison entre la doctrine platonicienne de la destinée de l'âme individuelle et celle d'Aristote, laissée en suspens par la dernière conférence, est la traduction d'un article publié en allemand dans les *Mélanges Heisenberg (Denken und Umdenken : zu Werk und Wirkung von Werner Heisenberg)* parus chez Piper à Munich en 1977, sous la direction de H. Pfeiffer.

Les notes ont été établies par la traductrice sauf indication contraire.

I

Introduction *Situation de l'homme* *Situation de l'Europe*

Il n'est pas rare de nos jours de voir les gens se réunir pour parler de choses abstraites ou sublimes, de choses propres à élever l'âme et l'esprit et par là, du moins l'espère-t-on, à dissiper tant soit peu l'angoisse qui est en quelque sorte notre lot commun. Tout cela est bel et bon mais, quant à leur portée, ces discussions ressemblent le plus souvent à un simple passe-temps pour vieilles dames. Le sens de la réflexion philosophique est ailleurs. La réflexion philosophique devrait nous aider dans la détresse qui est la nôtre, elle devrait être une sorte d'action intérieure dans la situation où nous nous trouvons. Ce que je me propose de vous dire aujourd'hui sera moins une leçon à proprement parler qu'une tentative d'introduction aux questions générales d'orientation dans la situation présente du monde.

La situation de l'homme est quelque chose qui se modifie si nous en prenons conscience. La situation naïve et la situation consciente sont deux situations différentes. Notre réalité — et notre réalité est toujours en situation — subit une altération du seul fait qu'elle est réfléchi. Reste bien sûr à savoir si la simple réflexion signifie *eo ipso* un changement en mieux. Quoi qu'il en soit, la situation réfléchi est, à la différence de la situation naïve, élucidée jusqu'à un certain point ou, du moins, en voie d'élucidation.

Bien que la réflexion ne saisisse pas toujours le fond des choses, le fait est que, sans la réflexion, nous ne pourrions y accéder. Or qu'en est-il de la vérité sur les choses ? Nous savons que toute vérité commence comme une erreur au moins partielle, que la vérité est toujours la conquête d'une démarche critique à l'égard de nos suppositions premières, le résultat d'une critique de nos

opinions. Le cheminement de la réflexion passe par l'examen des opinions et leur critique ; nous ne pouvons atteindre la vérité sur notre situation si ce n'est par ce cheminement critique, moyennant une réflexion critique. Il s'ensuit qu'en réfléchissant sur notre situation, nous serons à même de la modifier, de la transformer en une situation consciente, élucidée, qui comme telle sera un achèvement vers la vérité sur la situation.

Comment réfléchir ? Commençons par considérer la situation elle-même. C'est un concept singulier que celui de situation. Les individus se trouvent dans une situation soit favorable soit défavorable par rapport à tel ou tel but qu'ils poursuivent. En même temps, la situation est la réalité où nous nous trouvons, moi, les autres et les choses : elle est à la fois objective et humaine. Les situations impliquent des éléments donnés, mais ce qu'il y a ici de plus intéressant et de plus caractéristique, c'est que ce n'est pas nous qui nous les donnons ; nous y trouvant placés, nous sommes contraints de leur faire face, de nous expliquer avec elles. Elles ne sont pas quelque chose que nous créons à notre gré ou selon nos besoins. Il pourrait sembler que la situation soit purement objective. Ainsi un navire qui fait naufrage représente une situation déterminée pour les personnes qui se trouvent à bord. Elles s'y trouvent dans une situation qu'elles ont elles-mêmes contribué à provoquer mais ce qu'elles ont provoqué n'est assurément pas le résultat de leurs efforts, cela ne correspond pas à leur volonté. C'est le caractère contraignant propre à la situation qui nous donne l'impression de pouvoir la caractériser de façon essentiellement objective, de pouvoir la saisir objectivement. Mais ces composantes objectives ne sont qu'un élément de la situation. Celle-ci diffère du tout au tout suivant que ceux qui se trouvent dans cette situation de détresse capitulent ou ne capitulent pas. On peut se comporter de diverses manières à l'égard d'une situation désespérée.

Cela dit, il importe de noter que, au fond, l'homme est toujours dans une situation désespérée, qu'il est toujours un être engagé dans une aventure qui, en un sens, ne peut se terminer bien. L'homme peut être comparé à un navire qui nécessairement fera naufrage. A cet égard, notre vie fait partie de quelque chose qui n'est pas exclusivement humain. Nous-mêmes faisons partie de quelque chose que le sentiment naïf, aussi bien que la science moderne, qui part de ce sentiment et essaye de l'étayer, qualifie de déclin. Nous faisons partie d'un univers qui décline, qui se trouve en décroissance énergétique, et toutes nos réactions là-

contre tirent leurs possibilités et leurs forces de cet univers qui diminue. C'est là une des composantes générales de toute situation humaine, dans la mesure où nous sommes insérés dans la nature et en faisons partie. Notre aventure est vouée à l'échec en ce sens aussi que chaque individu est mortel ; toutes nos tentatives de vivre ne sont donc qu'un déclin retenu, une dissolution retardée, la forme stationnaire d'une marche irréversible.

Dire que moi, toi ou celui-là, nous nous trouvons dans telle ou telle situation, c'est une abstraction. La situation de chaque homme fait partie d'une situation générale où il se trouve non pas seul, mais avec les autres. Si l'un se trouve dans une situation de misère, c'est probablement parce que d'autres se trouvent dans une situation différente. Ma situation de misère est liée à d'autres situations à travers lesquelles je suis mis en rapport avec les situations des autres. Au bout du compte, toutes les situations de tous les individus sont intégrées dans une situation générale, la situation globale de l'homme en général. Réfléchir sur notre situation, c'est donc réfléchir sur la situation de l'humanité telle qu'elle se présente à l'heure actuelle. Philosophier, c'est réfléchir dans et sur cette situation générale. Bien sûr, la philosophie se pose les problèmes de la vérité, de l'être, de la connaissance, du bien et du mal, du beau, de l'art et des autres créations de l'esprit humain dans sa spiritualité. Mais il suffit de porter le regard sur la naissance de la philosophie, sur son évolution et sur le cours de son déploiement, pour montrer concrètement que tous ces problèmes procèdent d'une réflexion sur notre situation humaine. La philosophie ne peut être démontrée objectivement, à l'instar des vérités et systèmes scientifiques. Là où l'on exige que la philosophie se prouve et se démontre à la manière des théories mathématiques ou de celles des sciences de la nature, il y a capitulation de la philosophie. C'est cette tendance qui conduit alors au scepticisme quant aux possibilités et à l'utilité de la philosophie, quant à son sens même. Toutes les vérités non situationnelles sont en dernière analyse des abstractions tirées de notre situation humaine, issues de la rencontre que nous faisons en situation de quelque chose que nous prenons ensuite en considération isolément et pour soi. Nous ne le mesurons pas par rapport à nous-mêmes, à nos problèmes et à nos exigences, à notre croyance et à notre désespoir ; nous mesurons les choses d'après les choses. Toutefois il a d'abord fallu que nous rencontrions ces choses, il nous a fallu venir à elles. Et nous ne venons à elles que parce qu'elles-mêmes viennent se mettre sur notre chemin, qu'elles sont douées de sens pour nous, que nous sommes obligés de nous

tourner vers elles, c'est-à-dire que nous sommes situés au milieu d'elles.

Quelle approche méthodologique adopter à l'égard d'une chose telle que la situation générale de l'humanité présente ? Comment mettre le doigt dessus ?

Toutes les sciences sociales s'occupent en quelque façon de la situation de l'homme ; elles s'efforcent de faire abstraction de cette situation pour ensuite seulement y revenir indirectement, par un certain biais. D'autre part, les sciences comme telles sont liées par certains présupposés méthodologiques. La science est essentiellement objective, et les sciences sociales se veulent aussi purement objectives que les sciences de la nature. Si elles peuvent donc saisir telle ou telle partie de la situation, en revanche la situation en tant que telle leur échappe. Pourquoi ? Parce que la situation n'est pas une réalité entièrement objective. La situation implique non seulement ce qu'on peut ou ce qu'on a pu constater, c'est-à-dire le présent et le passé, mais aussi ce qui ne peut être l'objet d'une constatation : l'avenir. La situation est situation précisément parce qu'elle demeure ouverte ; une situation d'ores et déjà résolue n'est plus réellement une situation.

Or, si nous voulons réfléchir sur notre situation, le seul chemin qui s'offre à nous est celui de l'objectivation. Nous ne disposons d'aucun autre moyen, il nous est impossible de penser autrement. Si nous voulons acquérir des moyens méthodologiques nous permettant de nous orienter dans la réalité que nous sommes, il nous faudra donc envisager un mode d'objectivation de ce processus dont nous sommes nous-mêmes des parties constituantes. Ce mode d'objectivation nous sera avant tout donné par quelque chose que nous pourrions appeler le sentiment global de la situation du temps présent, le sentiment général de l'époque. Le sentiment général, c'est l'autocompréhension de l'époque. Sans être un acte de connaissance, une réflexion explicite, ce sentiment comme tel n'en représente pas moins une certaine réalité, une réalité humaine. Il s'exprime de façon très impérieuse dans l'art, l'élément de l'époque destiné précisément à l'expressivité. L'art, c'est l'expression du sentiment de la vie d'une époque donnée.

L'ampleur et la diversité de la production artistique nous confrontent cependant à une question difficile : comment cerner les seuls traits caractéristiques ? L'un des fils conducteurs, c'est ce que l'époque en question apporte de nouveau en regard de ce qui était là auparavant, ce qu'elle ne se contente pas de répéter simplement, ce qu'elle dit de spécifique. Si nous voulions procéder d'une manière réelle-

ment méthodique, c'est ce message spécifique qu'il nous faudrait présenter ici. Or, c'est là une chose qui, je l'avoue, me laisse perplexe, sans parler de la question de savoir comment circonscrire l'époque, comment en fixer le point de départ, etc. A défaut d'une telle analyse, il ne nous reste qu'à nous dire que l'artiste qui exprime la disposition d'une époque déterminée doit être aussi à même, dans une certaine mesure, de la réfléchir ; il ne nous reste qu'à nous en remettre à l'artiste et à prendre ses réflexions, avec l'élément d'objectivité et d'universalité qu'elles comportent, pour point de départ de nos propres considérations. Une fois que nous tiendrons l'expression générale de la tonalité de l'époque, nous pourrons formuler une hypothèse sur la genèse de la situation ainsi exprimée et sur sa structure. Ce sera une hypothèse essentiellement objective, qui comportera des éléments historiques, sociologiques, économiques et surtout idéels qu'il faudra ensuite confronter avec la praxis.

Mais revenons au sentiment de la situation. Pour ma part, il me semble que le discours prononcé l'année dernière par Eugène Ionesco à l'ouverture du festival de Salzbourg ¹ représente une tentative d'exprimer en mots la tonalité générale de notre époque. Que dit-il ? Caractéristique est le fait que son discours ne prétend pas être une profonde analyse sociologique, il ne se veut ni plus ni moins que l'expression du sentiment général. Ce sentiment en est un d'un désarroi profond, de la perte de tout support, de tout appui tant soit peu solide. Au dix-neuvième siècle, dit Ionesco, les hommes avaient encore le sentiment de pouvoir diriger en quelque sorte leurs destinées, l'humanité se croyait à même de gouverner ses propres affaires. Ce sentiment, nous ne l'avons plus. Nous vivons dans le sentiment diamétralement opposé, comme de quelque chose qui nous emporterait ; et ce qui nous emporte est contradictoire et nous empêche de prendre une position univoque ; nous ne savons pas ce que nous voulons, plus personne ne le sait. Nous sommes les proies de prophètes antithétiques, dont les uns prêchent le dévouement des désirs, les autres la discipline et la soumission absolues — et les deux sont, semble-t-il, deux aspects d'une seule et même chose. D'où le désarroi profond, d'où l'angoisse... Il n'y a plus d'œuvre d'art créée dans la joie, il n'y a rien d'autre que l'immense embrouillamini des activités humaines dont chacune, chaque initiative, est socialisée, contrôlée et imbri-

1. E. Ionesco, Discours d'ouverture du Festival de Salzbourg 1972, in : *Un homme en question*, Paris, Gallimard, 1979, p. 64-74.

quée dans des complexes de relations qui l'emportent dans l'inconnu... C'est donc un sentiment d'aliénation, et ce qui en résulte est, aussi étrange que cela puisse paraître, quelque chose qui ressemble à une volonté de puissance, volonté d'une puissance dépourvue désormais de sujet. Personne ne la désire, cette puissance ; c'est elle-même qui s'accumule simplement et qui fait de nous ce qu'elle veut. A quoi s'ajoute la conscience de cette terrible course à l'abîme dont nous avons déjà parlé, le sentiment que nous, avec le navire à bord duquel nous nous trouvons, nous ne pouvons rien faire... C'est en un sens un triste acquiescement à la déchéance du monde, à ce déclin qui est celui de la nature aussi bien que de l'homme, à cette chute irrémédiable et irréversible. Dans cette situation, celui qui s'avise ne serait-ce que de prononcer le mot « métaphysique » devient un objet de risée. Lorsque nous nous souvenons de la métaphysique, de l'art de Mozart ou de celui de la cathédrale de Chartres, tout cela demeure tout à fait irréel pour nous, nous ne sommes pas en mesure de nous en réjouir, de le sentir, de nous élever vers une telle chose. Voilà le *sentiment* général de notre époque.

Quelle en est maintenant la *réalité* ? Faisons une hypothèse. Prenons le grand succès socio-économique de ces dernières années, la théorie des limites de la croissance, élaborée par le club de Rome, groupe d'économistes, de sociologues et d'industriels qui, se réunissant pour la première fois à Rome en 1969, ont essayé de répondre, en utilisant l'informatique et les méthodes de l'économie objective, à la question de la tendance économique générale du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui.

Les idées fondamentales sont simples, évidentes, et elles n'ont rien de nouveau. Déjà dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss présente les villes de l'Inde comme une préfiguration de ce qui attend l'humanité dans l'avenir : un complexe surpeuplé, fini, épuisé, une croissance démographique excessive dans un système fermé qui a consommé toutes ses ressources. Maintenant, l'analyse du club de Rome transpose donc cette image à l'échelle planétaire. On calcule les réserves de matières premières, la superficie du sol arable, on fait entrer en ligne de compte la croissance démographique, la pollution de l'environnement, l'augmentation des capitaux, et il s'avère que, si la modalité actuelle de croissance géométrique se poursuit, cette tendance conduira nécessairement dans un proche avenir, c'est-à-dire au cours du prochain siècle, à un effondrement économique d'une ampleur inouïe dont le résultat ne pourra être qu'une planète sans société humaine, un retour aux

cavernes. Une planète complètement saccagée, sans nourriture, sans possibilités de développement, sans sources d'énergie, se trouvant dans un état initial de surpopulation peu après suivi d'un état de famine, de guerres, de révolutions, de misère, de pénurie, etc.

Comment a-t-on pu en arriver là ? L'Europe, à la différence des civilisations de l'Asie orientale, a vécu pendant des millénaires dans un état d'équilibre avec l'environnement. Néanmoins, l'état de déséquilibre où se trouve l'humanité présente est un problème qui préoccupe depuis longtemps les philosophes, nombreux à considérer cet état de choses comme la cause principale des guerres et des révolutions du vingtième siècle.

Au dix-neuvième siècle déjà, Auguste Comte analysait l'évolution de l'humanité sous l'optique d'une alternance de périodes organiques avec des périodes de crise. Il considérait la société de sa propre époque comme société en crise, comme société en quête d'un état organique d'équilibre que, pour sa part, il situait dans l'avenir et dont son système de philosophie positive était censé représenter le projet. A cet égard, la philosophie de Comte, malgré certains côtés superficiels, est extrêmement intéressante et présente des aperçus très sensibles et très profonds. C'est sous l'influence du comtisme de sa jeunesse que Masaryk conçoit sa philosophie de la Première Guerre mondiale qui, elle aussi, est une philosophie du déséquilibre. La guerre est comprise comme une révolution mondiale qui cherche à rétablir un état d'équilibre. D'après Masaryk, cet équilibre est atteint au moment où l'opposition entre les anciens régimes théocratiques et la démocratie — moderne, rationnelle, subjectiviste sans excès — est résolue en faveur de celle-ci. En 1925, Masaryk est persuadé que la crise a déjà connu son apogée, que le pire a été surmonté ¹.

Dans un ouvrage de Max Scheler ² publié quelques années plus tard, l'on trouve un essai intitulé « *Die Welt im Stadium des Ausgleichs* » — le monde au stade de l'accommodement, celui-ci étant conçu idéologiquement comme équilibre. C'est un moment où Scheler vient juste de traverser un revirement, la Première Guerre mondiale représentant un tournant dans sa vie. Il avait commencé

1. T.G. Masaryk, *Světová revoluce*, Prague, Orbis-Čin, 1925 ; trad. fr. *La résurrection d'un Etat : souvenirs et réflexions 1914-1918*, Paris, Plon, 1930, p. 340 : « Peut-être la guerre mondiale ne marque-t-elle pas seulement la fin définitive de l'ancien régime, mais aussi la clôture de la période de transition des révolutions. »

2. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, F. Cohen, 1929.

sa carrière de penseur en adversaire implacable des tendances décadentes et nivelantes de la modernité. Ce que Masaryk qualifie de démocratique était aux yeux de Scheler le plus extrême déclin. Arrive alors la guerre, et ce que Scheler considérait comme une force capable de surmonter ce déclin, le principe hiérarchique (ou, d'après Masaryk, « théocratique ») représenté par les puissances centrales, est lui-même vaincu. Scheler, esprit plein de ressort, n'est pas un penseur malhonnête, un fabricant d'idéologies *ad hoc*. La guerre lui offre une occasion de réfléchir, de rentrer en lui-même, et c'est alors qu'il invente cette conception de l'accommodement. Reconnaisant que la tendance nivelante et démocratique remplit en réalité une fonction importante, il tente de l'accorder avec la tendance vers une vie plus élevée, avec l'intention et la tradition métaphysiques. C'est cette tentative qui explique l'orientation ultérieure de sa philosophie, la motivation de ses études éthico-sociologiques.

On a donc cherché l'équilibre, même à travers les guerres et les révolutions. Chacun cherchait un état d'équilibre, mais tous le concevaient dans la perspective de l'histoire européenne et des idéologies européennes de l'histoire. Reste cependant à savoir si, en cherchant les racines du déséquilibre présent, il ne faut pas remonter aux débuts mêmes de l'Europe et, à travers ces débuts, au rapport entre l'homme et sa place dans le monde. Le déséquilibre que nous constatons aujourd'hui n'est-il pas quelque chose qui ne concerne pas uniquement l'homme européen d'une époque déterminée de l'histoire ? Ne concerne-t-il pas l'homme en général dans son rapport à la planète ? Je crois en effet qu'il faut répondre à ces questions par l'affirmative. Le déséquilibre affecte l'homme dans son rapport à la planète. On le voit aujourd'hui mieux que jamais, alors que l'Europe, cette structure vieille de deux mille ans qui avait réussi à hisser l'humanité à un niveau tout à fait nouveau non seulement de conscience réfléchie mais aussi de force et de puissance, cette réalité historique qui s'était longtemps identifiée avec l'humanité dans son ensemble, tenant tout le reste pour quantité négligeable, est définitivement arrivée à bout de course... L'Europe a été réellement maîtresse du monde. Maîtresse économique : c'est elle qui a développé le capitalisme, le réseau commercial de l'économie planétaire. Maîtresse politique, en vertu de son monopole d'une puissance dérivant de la science et de la technique, car tout cela était lié aussi à son degré de réflexion et à la civilisation rationnelle qu'elle était seule à posséder. Tout cela, l'Europe l'a été. Et cette réalité colossale a été liquidée défi-

nitivement en une trentaine d'années, au cours de deux guerres à la suite desquelles il ne subsiste rien de sa puissance dominatrice du monde. Elle s'est détruite elle-même par ses propres forces. Naturellement, elle a impliqué le monde entier dans ce processus, de même qu'auparavant elle se l'était approprié matériellement. Elle a contraint le monde entier à s'engager dans ces entreprises de destruction, et le résultat en a été qu'il s'est présenté des héritiers qui n'admettront plus jamais que l'Europe redevienne ce qu'autrefois elle fut.

Qu'est-ce qui nous a amenés à ce stade ? Comment l'Europe en est-elle arrivée là ? La réponse n'est pas difficile : la cause était d'une part sa désunion et, de l'autre, l'immense puissance dont elle disposait. L'Europe se composait d'une multiplicité d'États souverains et inégaux. Une multiplicité d'États dont aucun ne reconnaissait d'autorité supérieure ayant qualité pour trancher les différends, d'États se trouvant à des degrés très divers d'organisation intérieure, de richesse, de développement économique, mais dont tous (ou du moins les plus importants) étaient simultanément engagés dans cette entreprise visant à la domination du monde. Dans ces conditions, dues à la désunion d'une part — à l'absence de quelque chose de général susceptible d'unir les concurrents soit sur le plan extérieur de l'organisation politique, soit sur le plan spirituel — et d'autre part, à une puissance sans borne, la puissance universelle, le conflit était inévitable ; conflit qui ne pouvait signifier que le gaspillage de toutes les forces dont ces sociétés disposaient, à seule fin de s'entre-détruire... Et c'est ce qui est arrivé. Les forces immenses de la science et de la technique, ainsi que tout ce qui avait été acquis grâce à elles, ont été investies dans cette entreprise de destruction mutuelle. Ce n'était pas quelque chose qui venait de l'extérieur. C'était le destin intérieur, la logique interne de la situation européenne qui est en même temps la situation générale de l'homme moderne. Elle a trois composantes principales : la science et la technique en tant que savoir dominateur, l'État souverain comme organisation concrète de la société humaine, et la multiplicité d'États souverains dans la désunion. Toutefois, cette désunion n'est pas non plus un facteur purement et simplement négatif. Elle signifie l'absence d'une autorité supérieure, unificatrice, absence qui fait apparaître la différence par rapport à l'Europe d'autrefois.

Bien sûr, l'Europe n'a pas toujours été unie. L'Europe du dix-neuvième siècle est fragmentée, désunie. Elle n'est plus un organisme, mais il y a eu une époque où on pouvait parler de l'unité de l'Europe. Dans l'ouvrage de jeunesse qu'il consacre à la constitu-

tion de l'Allemagne, Hegel dit que l'Europe n'est ni ne peut être un Etat, mais qu'elle en a été un autrefois. Hegel qualifie d'Etat toute organisation temporelle constituant une union capable d'action offensive et défensive ; il lui faut surtout savoir se défendre. L'Europe est en quelque sorte tacitement prise par l'historiographie pour une union de ce genre : l'expansion de l'Europe du onzième au treizième siècle est l'expansion de l'Europe comme un tout. Les croisades, qui feront de l'Europe face au monde islamique une unité fermée, circonscrite par des frontières déterminées, la colonisation, qui amènera cette formation à se déplacer vers l'Est, repoussant les tribus slaves et baltes marginales, etc., sont des événements européens, des événements qui concernent l'Europe dans son ensemble.

Mais plutôt que d'exposer ces faits historiques, revenons d'abord à la naissance de l'Europe. Depuis quand parle-t-on de l'Europe ? Dans l'Antiquité, l'Europe est un simple concept géographique. C'est au Moyen Age seulement qu'elle devient un concept historico-politique que nous pouvons employer pour désigner une réalité unitaire. L'Empire romain, qui englobe aussi l'Afrique et une grande partie de l'Asie, n'est pas l'Europe. L'histoire européenne, la naissance de l'Europe en tant que réalité politique, se fait en deux temps qui ont le caractère d'une destruction créatrice. L'Europe naît sur les ruines de la polis grecque et de l'Empire romain. D'abord la polis grecque, puis l'Empire romain, périclitent du fait d'une évolution intérieure aboutissant à l'aliénation de leur propre population, de leur propre public, à l'égard de la forme de vie qui avait été la sienne. La polis grecque meurt avec la désagrégation du monde grec, monde de communautés urbaines, d'États-cités dont la résistance aux monarchies de l'Asie Antérieure atteste la viabilité mais qui s'entre-détruisent sitôt après. Pourtant, ils laissent un héritage qui, devenant le fondement de l'unité sociale qui succède au monde grec, lui donne la possibilité d'être le continuateur réel de la vie de la polis. En un sens on peut dire naturellement que les États hellénistiques représentent aussi une perte et une discontinuité. Il s'y produit la perte de quelque chose qui avait été présent dans la polis grecque, la perte de la liberté de la vie politique, de son initiative, de ce sens spécifique de la *vita activa* que Hannah Arendt a si bien analysé. D'un autre côté cependant, la période hellénistique est extrêmement importante, car c'est elle qui donne naissance au concept de l'humanité comme quelque chose de général dont chacun participe. C'est au cours de cette période que prennent forme tous les problèmes qui accompagnent l'humain.

nité depuis lors : le problème de l'État universel, de la religion universelle, de l'accommodement social, de l'accommodement des nations entre elles. Tous ces problèmes de l'hellénisme trouvent ensuite leur cristallisation dans l'Empire romain. Or l'Empire romain vit spirituellement de l'héritage de la polis grecque, en ce sens qu'il se veut un État de droit, un État où la *ius civile* se fonde sur la *ius gentium* qui dérive de ce qu'ont élaboré les philosophes grecs, notamment Platon et Aristote, de leurs réflexions sur un État de justice. Pourtant, ici aussi le public s'aliène à l'égard de l'État, le public est aliéné parce que l'Empire romain ne réalise ce programme que de façon passagère et imparfaite, si bien qu'à la longue il n'est plus crédible et se montre peu satisfaisant. Les poussées de l'extérieur ne sont que des symptômes de cette situation morale. Mais la catastrophe de l'Empire romain laisse de nouveau un héritage, un héritage qui remonte encore jusqu'à la polis grecque, car la base commune sur laquelle il s'avère possible de s'unir et de continuer à vivre — et qui s'avère susceptible d'une généralisation permettant à de nouvelles tribus, à de nouvelles nations de s'intégrer au nouveau complexe — est formée par l'esprit grec. C'est ainsi que prend naissance l'Europe médiévale. Tous ceux qui adhèrent à ce programme, tous ceux qui donnent leur accord à ce programme du royaume de Dieu — royaume de Dieu qui a naturellement une projection terrestre et la perspective de se réaliser un jour sur la terre — tous ceux qui s'unissent afin de réaliser ce programme appartiennent à l'Europe.

Bien sûr, ce programme est aussi celui de l'Islam, mais jusqu'à un certain point seulement, et avec des nuances. Le conflit qui oppose l'Europe à l'Islam jusqu'au treizième siècle environ voit se cristalliser ces deux conceptions apparentées et pourtant très divergentes.

La question est maintenant de savoir où tout cela prend sa source. Quel est l'héritage capable d'une telle action opérante et d'une telle influence, l'héritage nécessaire pour donner naissance à des réalités historiques propres à maintenir si longtemps l'équilibre, à maintenir l'humanité dans un état à la fois d'élévation spirituelle et d'accommodement avec la situation naturelle de l'homme sur cette planète ?

Une autre question se rattache à celle-ci, une question qui va faire plus particulièrement le sujet de ces leçons. Y a-t-il dans ce qu'on pourrait appeler l'héritage européen quelque chose qui serait susceptible de trouver créance parmi nous aussi, susceptible d'agir pour nous aussi, d'agir sur nous de manière à nous faire

concevoir de nouvelles espérances, de manière à nous permettre de ne pas désespérer de l'avenir, sans que pour autant nous nous abandonnions à des rêves illusoire ni sous-estimions la dureté et la gravité de la situation qui est la nôtre ?

La tendance générale du monde vers le déclin est quelque chose qu'en un sens on n'a jamais ignoré. C'est une expérience universelle. Les philosophes grecs nous semblent parfois naïfs lorsque nous lisons les arguments de certains présocratiques contre la thèse selon laquelle il se produirait une perte dans l'étant et dans l'être, selon laquelle l'être pourrait vieillir, comme disent Parménide et Mélissos. En disant que l'être, l'ἔων, ne vieillit pas, qu'il est ἀγήρω, Mélissos et Parménide réagissent à l'expérience du monde comme déclin. Cette philosophie dit : non, le monde ne décline pas, car le noyau du monde, c'est l'être et l'être est inengendré et impérissable, il ne peut ni naître ni mourir — il est éternel.

La découverte philosophique de l'éternité est chose insolite, incompréhensible dans l'optique des sciences modernes de la nature. Qu'implique-t-elle ? Au fond, elle est une résistance, une lutte contre la chute, contre le temps, contre la tendance du monde et de la vie vers le déclin. En un sens, cette lutte est perdue d'avance mais, d'un autre côté, elle ne l'est pas car la situation de l'homme diffère selon l'attitude qu'il adopte à son égard. La liberté de l'homme, ce n'est peut-être que cela. Les Grecs, les philosophes grecs chez qui l'esprit grec tient le langage le plus net, définissent la liberté humaine comme soin de l'âme. La science moderne a remis en question le concept même d'âme, mais les philosophes grecs le connaissent tous, qu'ils soient « matérialistes » ou « idéalistes ».

Qu'est-ce que le soin de l'âme ? Qu'est-ce que l'âme ? Certains philosophes grecs ont formulé le concept d'âme *immortelle*. Mais tous, aussi bien les tenants de l'âme immortelle que ceux qui posent une âme mortelle et corruptible, tous affirment qu'il faut se soucier de l'âme, que le souci de l'âme est à même de faire parvenir l'homme — malgré la brièveté de sa vie, malgré sa finitude — à une situation semblable à celle des dieux. Pourquoi ? Parce que l'homme, l'âme humaine, est ce qui possède un savoir sur la totalité du monde et de la vie, ce qui est capable de prendre en vue cette totalité, ce qui vit à partir de cette vision, ce qui, en tant qu'il y a en lui le savoir concernant le tout, est en totalité et par rapport à ce tout. L'éternité de l'âme consiste en ce rapport explicite à quelque chose qui est incontestablement immortel, qui est incontestablement éternel, qui ne passe pas, hors quoi il n'y a rien...

Epicure, un des philosophes grecs les plus laxistes — non du point

de vue moral, mais en ce qui concerne la précision de la pensée, bien qu'il y ait aussi chez lui des percées extrêmement profondes — dit : Il ne faut pas craindre la mort — la mort qui est notre finitude, le naufrage, la limite vers laquelle nous sommes emportés — car lorsque la mort est là, nous n'y sommes pas, et tant que nous sommes, la mort n'est pas. A première vue, cela paraît superficiel, mais c'est là justement que l'on voit la grande force et la profondeur d'Epicure. On pourrait objecter que la mort n'existe au contraire que lorsque nous sommes, mais c'est précisément avec cette mort en nous qu'il nous faut nous expliquer. Ce qui rend possible cette explication avec la mort, c'est l'idée de ce rapport fondamental inhérent et au monde et à l'homme, l'idée que ce rapport est le même, que nous le réalisons brièvement, ou que les dieux le fassent plus longtemps. C'est pour cette raison qu'Epicure dit que la philosophie est ce qui rapproche l'homme des dieux. Et c'est pour cette raison qu'Epicure a besoin des dieux.

La question que nous allons nous poser sera donc la suivante : le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage européen, n'est-il pas aujourd'hui encore à même de nous interpeller, nous qui avons besoin de trouver un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin ¹?

1. Voir Annexe I.

II

Qu'est-ce que le phénomène ?
Phénoménologie et philosophie phénoménologique
Phénomène et vérité

Nous avons dit que le souci de l'âme constitue le thème central autour duquel se cristallise le projet de vie de l'Europe. Reste à déterminer ce que c'est que l'âme au sens dont il y va pour nous, et ce que c'est que le souci de l'âme. Pourquoi se soucier de l'âme ? Qu'est-ce que cela signifie ? Avant d'aborder un exposé historique ¹, j'aimerais — afin de mettre en relief toute la gravité de cette question — parler d'abord de quelque chose de plus actuel, d'un des thèmes de la philosophie contemporaine. De prime abord, cela semblera peut-être nous écarter de notre chemin, mais j'espère que nous ne tarderons pas à nous apercevoir que, loin de nous avoir fourvoyés, cette excursion nous aura mis à même de définir plus précisément le problème de l'âme et du souci de l'âme comme thématique centrale de l'Europe.

Le thème philosophique que je voudrais développer maintenant s'appuie notamment sur le § 31 des *Ideen I*, où Husserl expose l'idée tant de fois discutée, critiquée, condamnée, puis de nouveau défendue, de ce qu'on appelle la réduction phénoménologique. Si nous le prenons au pied de la lettre, ce terme de « réduction phénoménologique » signifie la conversion en phénomène. Mais la conversion de quoi en phénomène ? Et qu'est-ce que le phénomène ? Pourquoi a-t-on besoin d'une conversion ? D'où et vers où avons-nous à être convertis ?

Commençons par le phénomène. Qu'est-ce que ce mot évoque pour nous ? Il nous dit que quelque chose non seulement est là, mais encore se montre. Or ce n'est pas n'importe quelle chose qui

1. Pour l'exposé historique proprement dit, voir J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, 1981, p. 112-127.

se montre. D'un côté les choses sont telles qu'en elles-mêmes et, de l'autre... elles se montrent. Il ne faudrait pas croire pour autant que notre problème soit celui de la connaissance, que notre réflexion doive porter sur la discipline philosophique spécialisée qui se nomme théorie de la connaissance. Les choses se montrent également là où la fin visée n'est pas directement la connaissance. Partout où il y va d'un comportement humain, où l'humain entre en considération, nous nous trouvons en présence non seulement de choses qui sont, mais de choses qui se montrent. Alors précisément que l'homme ne veut pas seulement connaître mais veut en même temps agir, qu'il s'oriente par rapport au bien et au mal, il faut que quelque chose se montre à lui. Ce qu'il qualifie de bon et de mauvais doit se montrer à lui et, comme le bien et le mal sont quelque chose qui nous concerne, nous devons en même temps nous montrer à nous-mêmes. Le *phénomène* signifie en ce sens la *manifestation de l'étant*, le fait que les choses non seulement sont, mais sont manifestes. Bien sûr, en un sens le phénomène aussi est, et, en tant qu'il est, il est à sa manière une chose. Nous sommes donc amenés à nous demander quel est le rapport entre les deux : la chose et la manifestation, la manifestation étant et la chose se manifestant. Comment les deux se distinguent-elles l'une de l'autre ? Où et comment se recouvrent-elles, se recourent-elles ?

A première vue, cela peut paraître un problème accessoire ou secondaire. Il est clair que, si quelque chose a à se manifester, il faut avant tout que ce qui se manifeste soit. Il est clair alors que la manifestation, précisément parce qu'elle est manifestation d'une chose étant et qu'elle-même est, doit être susceptible d'une détermination comme aspect, propriété ou rapport au sein de l'étant même qui se manifeste ou, le cas échéant, d'autres étants nécessaires pour qu'un quelque chose se montre. Il y a en effet des structures étantes réelles qui nous viennent à l'esprit dès que nous commençons à réfléchir sur l'apparition : une image à la surface de l'eau ou dans un miroir. Nous savons bien que derrière le reflet qui apparaît dans le miroir il y a un processus physique, il y a la réflexion de la lumière lors de laquelle certaines structures se reproduisent — certains traits géométriques de l'objet sont reproduits par les traits géométriques de la formation optique produite par la réflexion des ondes lumineuses. Ce processus ne nous montre-t-il pas comment l'image apparaît dans le miroir ? Or, s'il est vrai que l'apparition de l'image dans le miroir s'accompagne de certaines concordances structurales, celles-ci ne sont ni plus ni moins des phénomènes que la lumière ou le miroir lui-même qui

les réfléchit. La concordance de la structure est un fait objectif, une chose, de même que la lumière, le miroir, etc. Où dans ce processus, où parmi ces choses est le se-montrer des choses ? Où est la manifestation ?

Peut-être serons-nous plus avancés en ajoutant encore un élément. Afin que quelque chose se manifeste, il faut qu'il se manifeste, qu'il apparaisse, à *quelqu'un*. Il faut qu'il y ait là quelque chose comme le vécu ou la pensée qui se préoccupe toujours — ou du moins normalement, principalement — d'autre chose qu'elle-même. On peut dire dès lors : c'est donc pour la pensée que les choses se manifestent ; il se montre à elle autre chose qu'elle-même. Dans le cas de la réflexion d'un objet dans un miroir, nous n'avons que des phénomènes objectifs. C'est seulement lorsque la pensée arrive et constate l'accord entre l'objet du reflet et le reflet, que nous nous trouvons en présence d'un accord mis à découvert, d'une concordance qui s'est montrée, qui non seulement est, mais qui encore s'est effectivement manifestée. Pourtant, la pensée nous permet-elle réellement de dire ce qu'est le phénomène ? Fait-elle réellement surgir la différence entre la manifestation et le simple étant, entre le fait que quelque chose est et le fait que quelque chose se montre ? La pensée aussi est une chose étant. Comment mettre le doigt sur le phénomène, sur la manifestation en tant que telle ?

Comme on le voit, le problème se complique. Nous avons fait appel à la pensée parce qu'elle s'occupe d'autre chose qu'elle-même, parce que le rapport à autre chose, à quelque chose qui peut se découvrir, semble donc lui être fondamental. Mais dès que nous regardons la pensée comme quelque chose d'étant, le phénomène en tant que tel nous échappe à nouveau, il nous semble que ce qui se découvre appartient en quelque sorte à l'être, à l'étant même de la pensée, en tant que moment ou partie constituante. Ce que nous avons cru nécessaire pour que quelque chose se montre commence à se dissiper sous nos yeux, nous laissant devant la structure de la pensée, laquelle a naturellement différents aspects et moments, qui cependant lui appartiennent simplement en tant que ses aspects, ce qui signifie alors que la pensée se montre à nous comme une chose : il ne se montre en elle rien d'autre qu'elle-même. En dernière analyse la même chose vaut d'ailleurs pour tout étant. Chaque étant a différents aspects et moments. Où donc est le phénomène ?

Nous n'allons pas répondre à cette question tout de suite. Nous voulons la laisser se déployer autant que possible sous forme de

problème. Quoi qu'il en soit, il est clair que nous travaillons toujours à l'intérieur de l'expérience que nous avons du fait que quelque chose nous apparaît, quelque chose se montre, du fait tout simplement que quelque chose est là — comme on dit — pour nous. En un sens il faudrait dire même que *tout* se montre à nous. Et que, en général, — pour autant qu'il y a dans notre rapport aux choses et aux autres quelque chose de l'ordre de l'existence, en tant que nous possédons un savoir sur eux et que nous nous orientons au milieu d'eux — nous travaillons toujours avec le fait que les choses nous apparaissent. Nous travaillons avec le concept d'apparition, sans que ce concept lui-même soit clair pour nous. D'un côté, il est ce qu'il y a de plus courant, de plus usuel, mais, de l'autre, parvenir au phénomène en tant que tel, accéder à la manifestation, n'est pas chose aisée.

Si, en un sens, tout nous apparaît à tout moment, tout ne se manifeste pas en même guise. Ce qui se montre à nous possède un arrière-plan, un champ d'où il ressort. A chacun d'entre nous ce champ paraît un peu différent, pour chacun le centre de gravité est différent, chacun se meut autrement dans ce champ dont l'environnement immédiatement donné aux sens nous fournit un exemple. Pourtant, ce champ n'est pas autre chose qu'un champ, il n'est pas un ensemble de choses délimitées : dans ce champ est également manifesté ce qui n'est pas tout à fait manifeste. Ceci que voici, ce qui se montre en tant que présent, me montre aussi autre chose, quelque chose qui ne m'est pas directement présent mais qui indubitablement est là, qui est en quelque sorte indiqué là à l'intérieur de ce qui m'est présent. *Le non-présent aussi se montre* avec l'indice « là ». Il nous est impossible de dire jusqu'où s'étend cette manifestation *indirecte*. De l'entourage immédiat, cela nous renvoie à un entourage plus éloigné qui, quand bien même il nous serait inconnu, n'en inclut pas moins en soi la certitude qu'il est et qu'il est sur un style qui, en un sens, nous est familier. Ce style renvoie de plus en plus loin, pour embrasser finalement tout ce qui est — avec certaines variations et modifications. Tout ce qui est se montre à nous d'une manière ou d'une autre, bien que ce ne soit pas au sens de ce qui s'est montré à nous explicitement, comme présent « en personne ». Mais le se-montrer, l'apparaître, est-ce donc uniquement la présence « en personne » ?

En effet, il y a des différences fondamentales. Ce que j'ai là directement sous les yeux — ce livre, vos personnes —, cela est présent en personne, dans son originalité. Il y a d'autres choses qui ne sont pas présentes de façon aussi originale ; ainsi ce qui se

trouve dans le couloir ne m'est pas maintenant accessible de la même manière. Je pourrais le caractériser par conjecture, puis, en y allant, constater qu'il en va tout autrement. Il y a un mode d'apparaître douteux, un mode d'apparaître probable, etc., et nous avons des manières de nous convaincre de ce qui se montre et de transformer une telle incertitude ou probabilité en certitude ou, au contraire, de transformer ce qui était une certitude apparente en doute, en probabilité, etc. Cela dit, il importe de se rendre compte d'une chose qui est d'une importance primordiale : toutes nos conjectures, *toutes nos opinions* sont un *se-montrer sui generis*, et chaque manifestation se produit dans le cadre de cette manifestation universelle, de cette manifestation du tout. Chaque manifestation originale, qui me convainc de quelque manière et à l'intérieur de laquelle la chose est là « en personne », se situe dans le cadre de cette manifestation générale. Chaque thèse individuelle fait partie d'une thèse générale. Qu'est-ce qu'une thèse ? Une thèse, c'est un se-montrer qui me donne une conviction suffisante pour me faire dire de la chose : elle est.

Nous venons donc d'exposer longuement et ennuyeusement une grande trivialité. Notre vie tout entière se déroule dans cette manifestation des choses et dans notre orientation au milieu d'elles, notre vie est continuellement déterminée jusqu'en son fond par le fait que les choses se montrent et qu'elles se montrent dans leur totalité. Comment sommes-nous parvenus à cette totalité ? Par le fait que chaque chose singulière dans notre champ nous est apparue comme faisant partie d'un environnement qui, pas à pas, nous a conduits de plus en plus loin, jusqu'à ce que nous ayons reconnu la nécessité d'une structure non arbitraire de ce qui se montre. La question est maintenant de savoir si cette structure appartient à la manifestation ou aux choses mêmes qui se manifestent.

Le fait de s'étendre dans l'espace est un caractère de l'étant comme tel, comme c'est un trait propre à l'espace que de former quelque chose comme un tout. Une fois de plus, le phénomène en tant que tel nous échappe. Les traits généraux de ce qui se montre, la structure spatiale et temporelle, sont des caractères de l'étant, de ce qui se montre, et non pas du se-montrer comme tel. Néanmoins, il y a là quelque chose qui mérite notre attention. Lorsque les choses singulières se manifestent, il y a en outre en moi un savoir concernant le contexte général. C'est là quelque chose qui concerne le se-montrer comme tel. L'existence de la totalité — de ce qui fait que le monde n'est pas seulement un assemblage d'images singulières, de *membra disjecta* mais, en quelque sorte, une

unité — ressortit d'une part à l'étant comme tel mais, de l'autre, le se-montrer lui-même semble également être déterminé par elle. Non seulement le monde comme tel, mais cette fraction du monde que nous avons en quelque façon déjà devant nous, comme ce qui se montre ou s'est montré à nous, forme continuellement un tout, et ce de telle manière qu'aucune singularité n'est indépendante à l'égard des autres singularités. Ce qui se montre à nous constitue aussi la totalité du se-montrer, une totalité qui veut être en accord avec elle-même. Nous ne pouvons disposer arbitrairement ni de ce qui se montre en personne, dans son originalité, ni de ce qui se montre non originalement, sous une forme simplement dérivée. Nous possédons un savoir sur ce que nous n'expérimentons pas de façon actuelle, nous savons donc que seule une expérience d'un certain type pourrait concorder avec ce qui se montre à nous actuellement.

Nous voilà donc en présence de deux thèses : d'une part, dans le se-montrer, en ce qui se montre, nous avons toujours en quelque façon un tout ; et, de l'autre, le se-montrer comme tel vise également, continuellement, un tout. Nous sommes pour ainsi dire imbriqués dans la manifestation, nous ne sommes pas libres à l'égard de ce qui se manifeste. Le monde qui se manifeste en totalité nous a toujours déjà captivés, nous a toujours déjà imposé sa loi. Que ce soient justement des choses qui se montrent, de l'étant, quelque chose qui n'est pas notre création, l'affaire de notre bon plaisir, cela appartient à la nature de ce qui se manifeste.

Revenons maintenant à un aspect de la chose que nous avons déjà évoqué, au fait que c'est précisément à nous que la totalité se montre. Le fait que nous ne sommes pas libres à l'intérieur de la manifestation, que ce qui se montre est contraignant pour nous, s'exprime à travers notre croyance à ce qui se présente ainsi à nous, à ce qui est là, à ce qui est présent. Nous croyons — c'est un acte déterminé de notre part, un acte conditionné, mais qui n'en est pas moins le nôtre propre. Il nous faut ajouter foi à chaque chose qui se présente, qui se montre à nous ; chaque chose individuelle est l'objet de notre thèse — de notre croyance ou de notre thèse. Et, comme chaque thèse individuelle fait partie de la thèse de la totalité, il nous faut dire que nos différentes thèses, nos différents actes de foi, se situent tous dans le cadre d'une thèse générale, thèse de cette totalité universelle, omni-englobante. Essayons maintenant de dégager de notre orientation active au milieu des choses cela seul que nous appelons la connaissance et le jugement, faisons abstraction de notre activité pratique pour ne nous occu-

per que du fait que nous acceptons ou refusons les choses, que nous portons des jugements sur leur être ou non-être, sur leur caractère probable, douteux, etc... Chaque jugement de ce type a lieu dans le cadre de la thèse générale de la totalité, qui elle-même n'est pas un jugement au sens courant du terme. Nous n'avons pas expressément, d'entrée de jeu, conscience de porter ces jugements singuliers, de poser nos connaissances singulières dans le cadre d'une thèse universelle. La thèse de l'univers en totalité n'est pas initialement un jugement, bien qu'elle puisse en devenir un...

Comment donc obtenons-nous de nouvelles thèses ? De quelle manière y parvenons-nous en partant de celles qui pour nous sont claires et contraignantes, qui se trouvent dans notre champ, dans le centre de gravité constitué par ce qui nous est immédiatement donné ? Tout simplement en déplaçant ce centre, en faisant en sorte qu'il se mette en mouvement.

Ce que nous venons de dire paraît sans doute banal, mais c'est précisément en de telles banalités que se cache le mystère de l'apparition. Le déplacement du centre de gravité signifie simplement que, en changeant de place, j'arrive dans un environnement nouveau, où les choses qui m'entourent et se montrent à moi sont elles aussi naturellement différentes. En même temps cependant, mes expériences passées ou, plutôt, ce qui déjà s'est montré à moi demeure présent pour moi, non plus dans son originalité, mais sous la forme de quelque chose que j'ai simplement dans la mémoire, dans la mémoire immédiate. Cela est donc sorti de la présence, de la manifestation effective « en personne », tout en demeurant identique. Le mode de donation n'est plus le même, mais *la même chose* est restée là.

On pourra objecter qu'il est possible aussi d'oublier, de se tromper. La donation non originale peut nous présenter les choses autrement qu'elles ne sont dans la réalité. Qu'est-ce qui me donnera la conviction de ce qu'elles sont ? C'est très simple : je reviendrai en arrière et les regarderai de nouveau. — Des lieux communs, n'est-ce pas ? Tellement banals que ce n'est même pas la peine d'en parler. Et pourtant... Comment se fait-il que ceci-là qui se montre à moi en personne puisse être identique à quelque chose qui n'est pas là ? La chose absente aussi se montre à moi, bien que de façon non originale. Et cette non-originalité se présente à moi, entre autres, par là que la chose chancelle, qu'elle devient douteuse. Néanmoins, malgré ce doute, j'ai toujours en quelque façon une seule et même chose devant les yeux. Qu'est-ce que je vois ?

J'ai devant moi une structure spécifique : l'environnement original, où les choses sont ce qu'elles sont, où elles se montrent à moi au mieux en ce qu'elles sont et telles qu'elles sont. Il m'est impossible de mieux voir les choses, de mieux en prendre connaissance qu'en les ayant là, à portée de la main, dans mon expérience sensible. Pourtant, si je m'en vais, elles resteront ce qu'elles sont. Je ne les verrai plus, peut-être ma représentation me décrira-t-elle la table que voici autrement qu'elle n'est en réalité, je n'en saurai pas moins que je vise la même chose, que je pense à la même chose. Comment cela se peut-il ? D'où vient cette unité à travers différents modes d'apparition, à travers les différentes guises selon lesquelles les choses nous apparaissent ?

Le même se montre à moi de différentes manières. Et ce « *même en différentes guises* » est d'une importance capitale.

La manifestation n'est pas seulement une structure objective, car la structure objective est précisément ce qui se manifeste, *la structure réelle est ce qui se montre*. La manifestation ne se réduit pas non plus à la pensée ou aux structures de la pensée, car ce sont là aussi de simples choses, quelque chose qui est et qui pourra éventuellement se manifester. Il est probable, voire certain, qu'appartient toujours à la manifestation un quelque chose qui se montre à quelqu'un qui l'accueille pour ainsi dire et énonce ou formule ses thèses en conséquence. Mais la manifestation elle-même n'est aucune de ces choses qui se montrent. Elle n'est ni une chose psychique ni une chose physique, qui s'étend dans l'espace. Et pourtant, elle est la manifestation de ces choses, aussi bien des choses qui s'étendent dans l'espace que des réalités telles que moi et ma pensée.

Encore quelques lieux communs, si vous me le permettez. Nous avons parlé du centre de gravité de notre expérience sensible et, plus particulièrement, visuelle. N'est-ce pas excessivement contingent ? Après tout, il y a des gens qui ne connaissent pas du tout ce mode d'apparition. En nous fondant sur cet exemple optique, il semblerait que nous ne réfléchissions que sur une structure particulière et contingente de la manifestation. Mais peut-être l'optique est-elle propre à faire apparaître de façon très prégnante quelque chose de la manifestation en général. Le noyau, le champ constitué par les choses que je peux voir là autour de moi, peut être tantôt exigü, tantôt très large ; tantôt je suis enfermé entre les quatre murs que voici, tantôt je me trouve à ciel ouvert et j'ai une impression d'espace illimité ; je peux étendre ce noyau ou le rétrécir. Puis-je l'étendre à l'infini ? Non, jamais. Et il est également

inconcevable que notre expérience, la manière dont les choses se montrent à nous, se réduise à ce noyau seul, à ce seul centre de gravité. A la manifestation appartient toujours la dualité de ce qui se montre comme présent en personne et de ce qui se montre, non pas dans son originalité, mais comme donné avec, donné de compagnie.

Nous avons dit que la manifestation inclut en soi la totalité. Il y a dans la manifestation une tendance à la concordance, à l'unité de nos thèses, et cette manifestation a nécessairement le caractère d'un noyau présent « en personne » et de ce qui avec lui est donné « de compagnie ».

En un sens, tout peut m'être immédiatement donné, pour autant que j'y accède, pour autant que j'aie la possibilité matérielle de l'atteindre. En même temps cependant, il se produit une fluctuation continue. Il y a toujours un noyau et une périphérie ; le noyau change, passe en d'autres noyaux ; ce qui était le noyau se retrouve à la périphérie, tandis que je puise dans cette périphérie les nouvelles composantes du noyau, et ainsi de suite à l'infini. Toutefois, il y a toujours une unité qui se maintient, dans cette fluctuation se maintient l'unité de toutes les choses susceptibles de se montrer à nous. En même temps, il en ressort que je ne suis pas libre de mes thèses, qu'il ne dépend pas de mon bon plaisir de poser n'importe quoi. Je ne peux considérer quelque chose comme douteux ou probable qu'en des circonstances déterminées. Lorsque je vois quelque chose, lorsque je l'ai là devant les yeux, ce que je vois comme vu ne peut être que présent. Seul ce qui est absent peut être aussi, éventuellement, douteux, probable, etc. Il s'ensuit encore un approfondissement de l'idée de la thèse générale : aucune thèse singulière n'est libre, une thèse singulière ne peut être modifiée qu'en des circonstances déterminées, et nous ne pouvons la modifier qu'en avançant une autre thèse. Chaque thèse est donc en quelque façon justifiée, et l'expérience est l'enchaînement de ces légitimations. Notre apparaître est un apparaître justifié. Il possède une structure, une « logique » interne. En dernière analyse, la manifestation semble donc former un système déterminé, fermement ajointé, quelque chose que, si nous voulions emprunter le langage de Kant, nous appellerions l'unité de notre expérience, unité pourvue d'une charpente solide dont notre expérience fait partie intégrante. L'expérience, c'est ce qui est présent sur le mode de la présentation sensible ; elle a une structure et, présence pourvue de l'indice « là », elle est dans une unité avec ce qui n'est pas présent. L'un et l'autre, présent et non-présent,

sont indispensables et nous possédons un savoir sur les deux en même temps, il y a en nous un savoir concernant leur unité. Cette unité ne peut provenir de l'expérience, c'est une structure qui précède l'expérience. Nous avons ici quelque chose comme la structure *pré-empirique* de la manifestation.

Pouvons-nous dire pour autant : la manifestation, c'est au fond notre expérience ? Non, car, ce disant, nous courons de nouveau le risque de mettre l'accent sur nous-mêmes et, de ce fait, de perdre de vue la manifestation en tant que telle.

Au point où nous voilà arrivés, nous savons seulement que nous avons devant nous une structure ferme, non arbitraire, que nous sommes déterminés par quelque chose, que chaque thèse individuelle que nous posons reste dans le cadre de la thèse générale. Il semblerait donc que la manifestation du monde soit une sorte de fait dernier dont il ne nous reste qu'à prendre acte ; nous nous mouvons continuellement dans son cadre, c'est dans son cadre que nous connaissons, dans son cadre que nous agissons. Nous savons donc que la manifestation possède une structure et des lois précises, mais savons-nous pour autant ce que c'est que la manifestation ? Nous étions en bonne voie lorsque nous disions : le même nous apparaît en différents modes de donation. Mais ces différents modes de donation ne sont-ils pas, une fois de plus, nos propres états ?

Lorsque je sors dans le couloir et que j'ai là de nouvelles perceptions, mes perceptions précédentes sont remplacées par des souvenirs ; dans un cas j'ai des perceptions, dans l'autre des souvenirs, et de l'ensemble de ces perceptions et souvenirs découle pour moi, lorsque j'en constate les concordances et les différences, ce que j'appelle la manifestation. Est-ce cela, le phénomène de la manifestation ? Ce simple fait que j'ai d'un côté des perceptions, de l'autre des souvenirs, outre lesquels je peux avoir aussi des représentations, des phantasmes, etc., que je peux comparer entre eux et dont la concordance me permet de dire : une chose s'est montrée à moi. La manifestation est-elle cet entrecroisement de mes états ? Avons-nous réellement atteint par là le fond de la chose ? En un sens, mes états sont très importants, ils sont essentiels. Mais ces états sont-ils la manifestation comme telle ? La manifestation est-elle une propriété, un aspect de ces états ? Quelle est la concordance dont nous venons de parler ? Qu'est-ce qui peut concorder entre deux états tels que la simple conscience qu'il y a dehors des manteaux, un porte-manteau, etc., et la perception présente de ces choses elles-mêmes ? Comment, de l'extérieur, trouver une cor-

respondance entre eux ? Y a-t-il dans ces deux états quelque chose qui se ressemble, qui concorde assez pour nous permettre de le dégager par abstraction ?

Tout ce que nous venons de dire n'a qu'un sens, à savoir que la manifestation en elle-même, en ce qui la rend manifestation, ne peut être réduite ou convertie en quelque chose qui se manifeste dans cette manifestation. La manifestation en elle-même est entièrement originaire.

En quoi réside-t-elle ? Je ne vais pas la sortir du chapeau comme le fameux lapin. Je voudrais seulement que nous nous rendions bien compte que toutes ces banalités apparentes tournent autour du phénomène. Au centre de tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, il y a le phénomène en tant que tel. Nous étions en voie de l'atteindre là où le même se montrait à nous en différentes guises, *le même selon différents modes de donation*, la chaise que voici tantôt comme présente en personne, dans son originalité, dans la plénitude de sa donation sensible, tantôt simplement comme donnée de compagnie.

Il y a d'autres phénomènes semblables, tout aussi contraignants. Lorsque nous parlons, nous visons continuellement, par ce que nous disons, des choses. Lorsque nous parlons, nous savons de quoi nous parlons, sans forcément nous le représenter visuellement, sans que nécessairement les choses dont nous parlons se présentent devant nos yeux ; nous n'en savons pas moins que nous parlons de telles et telles choses déterminées. La parole est une manifestation *sui generis*, une présentation, elle est un renvoi, une re-présentation qui, naturellement, inclut en soi la présentation. La parole est fondamentalement en corrélation avec la manifestation sensible. La parole renvoie aux choses, et cette simple visée est un mode de *donation* non adéquate et non autonome des choses.

Notre vie courante se meut continuellement sur le sol de la manifestation, et pourtant *la manifestation en tant que telle ne nous intéresse pas*. Ce qui nous intéresse, ce sont les choses. Ce qui nous intéresse, ce sont les choses en ce qu'elles sont et telles qu'elles sont. Ce qui nous intéresse, aussi bien dans nos actes de connaissance que dans notre orientation pratique, c'est *ce qui* se manifeste. Ni la connaissance ni la praxis ne sont possibles autrement que parce que quelque chose se manifeste, et pourtant ni dans la praxis ni dans la connaissance nous ne possédons de savoir sur la manifestation. Que nous connaissions des choses hors de nous, ou que nous nous connaissions nous-mêmes, *nous ne con-*

naissons jamais la manifestation. Le se-montrer, le phénomène, ce sur le fondement de quoi les choses sont pour nous ce qu'elles sont, demeure en retrait. Le savoir sur les choses, la science, qu'elle soit science de la nature, des structures des objets, science de la psyché, psychologie, ou science de l'action humaine en société, sociologie, ne nous dit rien de l'apparaître en tant que tel.

Comment mettre le doigt dessus ? Comment aller au fond de cette chose essentielle qu'est l'apparaître, cette chose qui seule rend possibles la vérité et l'erreur, car l'apparaître est le sol sans lequel vérité et erreur seraient privées de sens ? Si la détermination la plus profonde de l'homme consiste en ceci qu'il est un être capable — à la différence de tout le reste des étants mondains — de vérité et d'erreur, de bien et de mal, il ressort de ce que nous venons de dire que ni la science objective ni la science subjective, ni la science concernant les objets de la nature, ni la science nous concernant nous-mêmes en tant qu'étants, ne nous dira rien de l'apparition. Or, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'heure actuelle, rien n'a été autant l'objet du questionnement humain sur la nature des choses que l'apparaître ; rien non plus ne l'a autant stimulé.

Faut-il en conclure que l'apparaître ne peut être l'objet d'aucun savoir effectif, d'aucune analyse conceptuelle rigoureuse, qu'il ne peut y avoir de science de la manifestation ? Pour le moment, cette question demeure en suspens mais, si elle doit être résolue d'une manière ou d'une autre, il faut que l'apparition en tant que telle soit susceptible d'une exploration systématique. Nous venons d'en indiquer l'importance : l'essence même de l'homme, toute la question de sa spécificité et de ses possibilités, est liée au problème de l'apparition.

Qu'est-ce que la vérité ? L'homme est-il capable de vérité ? L'on sait que des hommes sont morts pour la vérité, qu'ils se sont imposé la tâche de vivre dans la vérité, de régler leur vie entière par la vérité. Si la vérité est le mode sur lequel les choses apparaissent telles qu'elles sont, sur lequel apparaît *la nature même des choses*, cette hauteur à laquelle l'homme se tient, cette possibilité fondamentale de l'homme, ne peut être sans rapport avec le problème de l'apparition.

Ce problème a été au centre de l'intérêt depuis les débuts de la réflexion explicite sur la totalité du monde et la vie humaine dans le monde. Toutefois, je voudrais d'abord attirer l'attention sur une tentative plus récente pour amener ce problème à un stade qui serait en quelque sorte mûr pour une solution, la tentative husser-

lienne de fonder une phénoménologie, une science du phénomène en tant que phénomène, de l'apparaître dans son essence. Pourquoi prendre cette tentative moderne pour point de départ ? Parce qu'elle met en relief, de façon bien plus prégnante que les essais antérieurs, la spécificité de la quête de la nature de l'étant en tant que tel. Historiquement, ce problème a été toujours déjà entamé, entrevu, mais il n'a jamais été aussi nettement distingué de son pendant, du problème du quoi et du comment des choses qui apparaissent, qui se découvrent à nous.

Nous voulons trouver une approche du problème de l'âme et du souci de l'âme. Or l'âme, dans la conception de la philosophie depuis ses débuts grecs, est précisément ce qui en l'homme est *capable de vérité*, ce qui, précisément parce qu'il y va pour lui de la vérité, se pose cette question : comment, pourquoi l'étant en totalité apparaît-il, comment, pourquoi se manifeste-t-il ? La manifestation n'est-elle qu'une contingence dans le monde, comme est contingent le fait qu'il y ait des roses rouges et des roses blanches ? Ou bien est-elle le destin même de l'homme, la mission humaine, quelque chose qui implique la possibilité soit de la rencontre, soit de la non-rencontre ? L'apparaître, cette clarté dans le monde, n'est-il pas quelque chose qui distingue l'homme, qui le met à part du reste de l'étant ? Etant en ce sens le privilège de l'homme, n'est-il pas quelque chose qui nous impose aussi des devoirs ? Le souci de l'âme découle en son fond de cette proximité de l'homme à l'apparaître, au phénomène en tant que tel, à cette manifestation du monde en totalité qui se produit en l'homme, avec l'homme.

Revenons maintenant à la tentative moderne pour saisir le phénomène en tant que tel, dans sa phénoménalité. Husserl commence par dire ceci : Si nous voulons saisir le phénomène en tant que tel, nous ne pouvons continuer à faire usage des phénomènes de la manière qui nous est habituelle, il nous faut faire subir à notre attitude une altération radicale.

Quelle est notre attitude courante à l'égard des phénomènes ? Nous avons dit que tout est pour nous phénomène. Nous faisons usage des phénomènes pour parvenir à d'autres phénomènes, afin, sur la base de ce cheminement des uns aux autres, d'aller pour ainsi dire au fond des choses. Ainsi lorsque je voudrai aller chercher mon chapeau ou mon manteau, je ferai usage de la façon dont m'oriente mon environnement immédiat pour me rendre dans l'entrée, voir ce qui s'y trouve, prendre mon chapeau, en disposer, etc. C'est ainsi que nous procédons à tout moment dans

l'expérience. Nous utilisons nos expériences pour accéder à d'autres expériences, mais le *comment* de la chose, ce qui nous permet d'aller des unes aux autres, ne nous intéresse pas. Nous ne nous demandons pas *comment* il se peut que l'unité se maintienne à travers différents modes de donation, comment il se peut que je passe d'un environnement concret à un autre et que j'y effectue ou vérifie ce que je m'étais proposé. Ce qui nous intéresse, c'est ce qu'il y a là-bas dans l'entrée, ce qu'il y a dans la cornue, ce qui résulte de tels ou tels actes, etc.

Le phénomène du phénomène réside cependant dans le déploiement du dévoilement de la chose identique sous différents aspects et qui ne peut se montrer autrement qu'à travers ces différents aspects. La chose ne nous est jamais donnée simplement en bloc. La donation au sens d'une intuition qui commencerait à poindre devant nos yeux n'existe pas. *L'étant* est donné à travers le *phénomène* mais, à travers le *phénomène*, c'est l'*étant* qui est donné.

Ce que nous venons d'esquisser est très important. Husserl l'exprime en disant que nous employons nos phénomènes, c'est-à-dire nos thèses, nos croyances concernant les choses, comme des prémisses. Il n'entend pas par là les prémisses d'un syllogisme, mais bien des formations de pensée ou des pensées dont nous faisons usage afin d'acquérir d'autres pensées, d'autres expériences, etc. Toutefois, le fait que l'on présuppose toujours déjà le se-montre des choses sous des aspects différents en tant que les mêmes, ne nous intéresse pas. Comment parvenir à saisir cela ?

La première condition, c'est de mettre hors circuit l'attitude de l'usage purement instrumental des pensées considérées comme des outils donnés tels quels qui nous permettent d'acquérir toujours encore de nouvelles connaissances. Ce n'est pas dire que nous cessions d'ajouter foi à ces pensées. Notre démarche n'est pas sceptique. Tout ce que jusque-là nous avons cru, tout ce que nous avons expérimenté, cette salle où nous nous trouvons, ce qui l'entoure, la ville, l'univers, tout cela demeure. Tous nos instruments de pensée, les mathématiques, les différentes disciplines scientifiques qui prennent en considération le monde qui nous entoure, tout cela demeure. Tout cela procède de la manière que nous venons d'indiquer, par un cheminement qui, à travers les phénomènes, vise le fond des choses, tandis que ce qui nous intéresse, nous, c'est *le phénomène en tant que tel*. Nous allons donc cesser de poser des thèses, nous allons cesser de vivre au milieu des choses comme phénomènes naturels, c'est-à-dire au milieu des choses crues, des thèses, nous allons cesser d'en faire usage afin d'acquérir de nouvelles thèses. Qu'allons-nous faire ?

Tout simplement, nous allons *porter le regard* sur elles. Nous allons porter le regard sur leur fonctionnement en tant que thèses, en tant que phénomènes. Nous allons regarder *comment* se montre dans ces phénomènes ce qui s'y montre, l'identité de la chose à travers différents modes de donation, sous différents aspects, dans différentes perspectives, etc. Ce dont je parle maintenant n'est plus une thèse mais un *problème*. Lorsque nous demandons comment il se fait qu'une seule et même chose puisse se montrer dans différentes perspectives, c'est là un problème. De même, lorsque nous demandons comment se maintient l'identité de la chose en tant que présente et en tant que non-présente ou donnée de compagnie, donnée par l'entremise d'autre chose, sur un mode indirect de donation. Voilà le problème : en différents modes de présentation, en différentes guises de présence, le même se maintient.

Maintenant, bien sûr, vous allez me demander : Eh bien alors, comment ? Comment cela se fait-il ? Je ne peux formuler à ce sujet ni conjectures ni hypothèses. Je ne pourrai répondre qu'*en portant le regard sur le phénomène en tant que tel*, qui réside précisément en cette expression de l'unité à travers différents modes de donation. En établissant ainsi les rapports de ces différents modes de donation entre eux, j'obtiendrai la structure du phénomène en tant que tel. En même temps, il me faudra naturellement questionner plus avant sur ce qui rend possibles ces différents modes de donation, ce dont ils dépendent.

Pour être tout à fait clair, prenons un exemple. Cette pièce est la même pour nous qui sommes là et pour les habitants de cet appartement qui se trouvent ailleurs ; cette table est la même pour celui qui la regarde en ce moment et pour celui qui s'en détourne, pour peu qu'il possède un savoir sur elle. Être détourné et être tourné vers, cela présuppose une structure qui nous permet à tous d'identifier dans l'absence, en certaines circonstances qu'il s'agirait justement de déterminer, un noyau coïncident ou le noyau d'une coïncidence possible avec la présence. Or celui qui dit présence et absence, dit aussi *espace et temps*. La présence en tant que présentation renvoie à un lieu, mais aussi au présent. Le présent est-il possible en soi ? Non, le présent n'est possible que s'il y a aussi passé et avenir. Le passé et l'avenir sont présents en tant que non-présents. Aucune présentation ni, partant, aucun phénomène, n'est possible que sur le fondement des structures du présent.

Le phénomène nous conduit donc aux structures du présent, à des structures *temporelles*. Pourtant, c'est un temps très particu-

lier que celui dont nous parlons maintenant. Le temps tel que l'historiographie et les sciences de la nature nous ont accoutumés à en parler, est une grandeur déterminée, unidimensionnelle, dont le seul moment réel est l'instant présent, le point dans le temps. Il n'y a pas de doute que le point dans le temps présuppose le présent. Ce n'est toutefois pas dire que le présent dont nous parlons maintenant se compose de tels points dans le temps. C'est sur la base de la structure du présent que le point dans le temps est compréhensible et non pas inversement.

Ce n'est là qu'un échantillon de ce que poursuit la doctrine du phénomène en tant que phénomène. Elle cherche à trouver les structures fondamentales qui constituent les conditions de possibilité du se-montrer des choses. Le phénomène présuppose toujours le présent. La chose qui est censée se montrer, doit se montrer ici et maintenant. Or se montrer, c'est sortir du retrait. Il doit donc y avoir une différence entre l'apparition et l'inapparence. La manifestation, la sortie hors du retrait, présuppose une scène sans laquelle les choses ne peuvent accéder à l'apparition. Cette scène où les choses émergent, c'est le présent, en tant que tel. Comme on le voit, ce présent ne se compose pas d'instant, mais il n'est pas non plus simple. Il inclut en soi d'une part ce que nous pourrions appeler le *présent éminent* et, de l'autre, le *présent du non-présent*. Ainsi le passé est présent comme ce qui ne pourra plus jamais être présent, l'à-venir comme ce en quoi le présent au sens éminent du terme n'est pas encore advenu. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous avons mis entre parenthèses la réflexion sur les réalités, sur les choses réelles en tant que telles. Nous avons mis hors de jeu les réalités en tant que telles et les jugements portés sur elles, l'usage courant des phénomènes pour obtenir toujours de nouveaux phénomènes, la poursuite de l'étant et de ses lois, de ses structures et propriétés, etc. Nous nous sommes tournés plutôt vers la structure du phénomène, et c'est alors seulement que nous avons accédé à la possibilité de saisir les phénomènes comme tels. Cela signifie-t-il que nous nous sommes retrouvés dans un tout autre domaine ? Que nous sommes dans un autre monde ? Que nous ne parviendrons jamais aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Que, à leur place, nous n'avons obtenu qu'une apparence, quelque chose d'entièrement inconsistant en soi-même, dépourvu de tout fond objectif, illusoire ? Nous avons renoncé à la recherche et à l'exploration de l'étant, mais seules de telles recherches nous permettent d'acquérir un savoir concernant l'étant. Aurions-nous donc abandonné cela en échange d'une sim-

ple apparence, d'une manifestation dont nous ne savons pas même de quoi elle est manifestation ? Notre doctrine ne serait-elle qu'un feu follet philosophique qui, au lieu de nous faire parvenir au fond des choses, nous aurait fait nous perdre dans les nuages ?

Je signalerai une chose seulement : si nous avons mis hors de jeu tout le domaine des recherches et de l'exploration de l'étant en tant qu'étant et de ses structures, ce domaine n'a pas cessé d'exister pour autant. Nous n'avons pas cessé d'y ajouter foi, mais seulement de nous y intéresser, nous avons tourné le regard ailleurs. Il ne faut pas oublier que le phénomène est justement phénomène de l'étant, que le phénomène doit nous donner les choses dans leur être-étant. La phénoménologie, la science du phénomène en tant que tel, ne nous montre pas les choses mais le *mode de donation* des choses ; elle nous montre comment accéder aux choses, comment nous approcher d'elles ; elle nous indique comment les choses se montrent, mais ce sont bien *elles* qui se montrent. Autrement dit : le monde a deux aspects. Le monde est d'une part le monde des *choses étantes* et, de l'autre, celui des *structures phénoménales*. Le monde n'est pas seulement le monde qui est, mais aussi le monde qui se montre.

Cette distinction paraît, une fois de plus, parfaitement banale et inutile. Pourtant, nous avons vu que le monde des phénomènes et des lois phénoménales est entièrement indépendant du monde des réalités. La légalité ou, si l'on veut, la structure de l'apparaître est *entièrement indépendante* de la structure des choses étantes ; on ne peut déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques. Nous avons vu également que l'apparaître comme tel ne s'est montré à nous qu'après un changement fondamental d'attitude, lorsque nous avons laissé aller la réalité et que nous ne nous en sommes plus souciés. Il s'ensuit que la réalité en tant que telle n'est pas déterminante pour ces lois et structures, qu'elle n'entre pas pour elles en ligne de compte. L'univers possède aussi un aspect *non-réel*, qui est le comment de sa manifestation.

Bien sûr, si la manifestation doit être réelle, il faut qu'il y ait une réalité telle qu'à sa composition et à sa structure la manifestation comme telle appartienne. Il doit y avoir un être *réel* qui ne peut exister autrement que si quelque chose se manifeste à lui. Cela ne signifie pas que cet être réel soit le « créateur » du phénomène. Loin de là ! Le phénomène en tant que tel est ce qui rend possible cet être. La structure des phénomènes en tant que phénomènes rend possible l'existence... de quoi donc ? L'existence d'êtres tels que l'homme.

Mais cela ne suffit pas. Il est vrai que nous ne pourrons jamais déduire l'apparaître en tant que tel des structures de l'être réel. Il est vrai également que nous ne pourrons déduire aucune réalité de l'apparaître pur et simple, de structures telles que le présent et sa donation, des différentes guises de présentation. D'autre part cependant, nous savons que la manifestation effective est un fait. Vous qui êtes là, vous n'êtes pas des automates, mais bien des êtres auxquels la réalité apparaît, auxquels l'étant se manifeste. En un sens, c'est le monde qui se manifeste à vous dans sa totalité — cela est un fait. Or, si les structures purement réales — les structures du monde objectif, de la nature, du monde spatio-temporel des sciences de la nature — sont incapables de rien nous dire de l'apparaître en tant que tel, cela n'implique pas pour autant la validité de la thèse inverse : il n'est pas vrai que les structures du monde objectif ne soient pas d'une certaine manière co-déterminées par les structures de la manifestation. Dans le cas d'êtres tels que l'homme, c'est tout à fait clair. Et nous avons indiqué aussi que le temps objectif présuppose un *présent non-objectif*. Qu'est-ce que le temps ? C'est là quelque chose qui ne nous apparaîtra, qui ne s'élucidera jamais à partir du pur et simple monde objectif.

Voilà donc des thèses qui n'ont plus rien de banal mais qui sont peut-être trop audacieuses. Ce que je viens d'exposer n'est plus de la phénoménologie ! La *phénoménologie* comme science du phénomène est une quête patiente à l'intérieur de l'attitude non-objective, qui ne se lance pas à la poursuite des choses, qui n'utilise pas le phénomène à seule fin de dévoiler les choses. A dire vrai, le phénomène est bien là pour nous montrer les choses, mais en suivant cette tendance intérieure du phénomène, nous perdons de vue le phénomène en tant que tel, nous n'y pensons plus, nous perdons la possibilité même de parvenir à lui. La phénoménologie a conscience de l'extrême ampleur de ce domaine du phénomène en tant que tel. Ce n'est pas seulement le domaine du phénomène sensible, de l'analyse de la manière dont les objets de notre environnement immédiat se montrent à nous, qui nous montre comment, dans les donations sensibles, l'objet se donne à nous nécessairement dans son originalité et jamais autrement. La phénoménologie est également le domaine de l'investigation des modes d'apparaître des structures générales, des structures de pensée, des modes d'apparaître des autres, de la manière dont existent pour nous la communauté, le passé, etc. Tout cela ressortit au domaine du phénomène en tant que tel. Questionnant plus avant, la phéno-

ménologie cherche ensuite les *conditions* de ces structures de la manifestation du singulier, les structures les plus générales et les plus fondamentales. Le présent comme tel, la donation du présent, le présent éminent, toutes ces structures temporelles, structures de la temporalité la plus originelle, relèvent du domaine de la phénoménologie. Ce que je viens de dire est en revanche déjà une certaine *philosophie phénoménologique*.

La philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des *conséquences* « *métaphysiques* » et pose la question du rapport entre le phénomène et l'étant, les étants. L'on sait que la philosophie phénoménologique embrasse des conceptions extrêmement variées. Il y a des conceptions qui estiment que le phénomène est en son fond une subjectivité *sui generis*, de la vie, du vécu. A mon avis, c'est mécomprendre, passer à côté du problème propre du phénomène en tant que tel. Le phénomène doit demeurer phénomène, il doit demeurer un domaine autonome, *non-réel* de l'univers, un domaine qui, bien qu'il ne soit pas réel, détermine d'une certaine manière la réalité. De quelle manière ? C'est là une question qui ne peut être résolue par la science qui, quelle qu'elle soit, reste toujours dans le cadre des phénomènes naïfs, ni même par la phénoménologie, qui ne prend en vue que le phénomène en tant que tel. La philosophie phénoménologique peut énoncer à ce sujet certaines hypothèses constructives.

Le phénomène peut déterminer l'être objectif, l'étant des choses physiques mêmes, de manière à être en quelque sorte prévu dans leur structure et dans la structure des lois qui les régissent. Non que l'univers sans phénomènes soit impossible. L'univers comme fait purement physique est du domaine du pensable. D'autre part, il n'est ni nécessaire ni intellectuellement satisfaisant de penser le phénomène comme fin et sens de l'univers objectif. Néanmoins, l'univers objectif est en quelque sorte déterminé *a priori*, co-déterminé par le phénomène, dès lors que l'évolution naturelle de l'univers physique ou du fondement concret qui lui est propre peut aboutir à quelque chose comme l'être humain. Il n'y a là aucune téléologie immanente, aucun facteur réel que le phénomène réaliserait avec une telle finalité immanente. Le phénomène comme tel n'a aucune force. La détermination, la co-détermination, doit reposer dans les fondements mêmes de l'être physique en tant que tel.

La situation générale qui découle de ce rapport entre le phéno-

mène et les étants qui se montrent est tout à fait singulière. Il n'y a pas de doute que l'étant non-apparaissant ne soit le fondement de la nature. Les phénomènes mêmes nous y conduisent, les phénomènes mêmes nous montrent l'étant naturel comme n'étant pas lui-même quelque chose qui se montre. Néanmoins, le domaine du phénomène en tant que tel nous montre en même temps cet étant comme frappé d'un manque. L'univers sans l'homme, sans la pensée — encore qu'il soit inexact de parler de la pensée, car la pensée n'entre en considération pour le phénomène qu'en tant que *conditio realis*, elle est une réalité à l'intérieur de laquelle le phénomène se réalise, mais elle n'est pas le phénomène lui-même —, l'univers sans le phénomène est du domaine du pensable. En dernière analyse, l'univers est le fondement des phénomènes aussi. Le phénomène n'est possible qu'en tant que phénomène de la totalité, et c'est un fait singulier que l'univers pourrait exister sans le phénomène. Or c'est précisément cette considération qui nous amène à la conclusion que, bien que l'univers soit de fait possible sans l'homme, sans êtres analogues à l'homme, sans la pensée, etc., il y a néanmoins, quelque part dans les fondements de cet univers facticiel, une *co-détermination* par le phénomène en tant que phénomène.

Cette situation est en même temps celle, particulière et précaire, de l'homme au monde. L'homme est l'être en lequel s'exprime d'un côté la tendance prépondérante à la contingence de l'univers non-apparaissant, et où se déclôt, de l'autre, cet autre aspect. L'aspect non-réel de l'univers se montre soudain en l'homme et devient réel. C'est ce qui va servir de point de départ à notre réflexion sur l'origine du souci de l'âme. L'homme ne réfléchit pas dès le début de la même manière dont nous tentons de réfléchir aujourd'hui, à l'instar de Husserl. Cette profonde réflexion husserlienne sur la différence de la pensée dirigée sur les choses et de la pensée dirigée sur la manière dont les choses se montrent, sur le phénomène en tant que tel, cette réflexion sur la distinction de l'utilisation du phénomène en vue d'une compréhension de l'étant et de l'utilisation de l'étant en vue d'une compréhension du phénomène, présuppose des milliers d'années de travail philosophique et scientifique. Au début, cela n'existe pas. Qu'y a-t-il donc ?

Au début, il y a l'éclosion de la conscience du fait que l'homme, en tant qu'arbitre du phénomène, paie chèrement ce privilège qui dans l'univers entier est réservé à lui seul. En même temps qu'il prend conscience de la totalité, en même temps que cette totalité se montre à lui et devient phénomène, l'homme voit sa propre excen-

tricité, il voit qu'il est tombé hors du centre, qu'il est lui aussi un phénomène, un phénomène précaire, dépendant du reste du monde, éphémère. La réflexion explicite s'amorce dans cette prise de conscience de la situation de l'homme qui, en tant que gérant du phénomène, est en même temps le seul être qui sache que son domaine phénoménal a une fin. La vision de l'homme comme un être de vérité (c'est-à-dire du phénomène) et la conscience de la *malédiction* que cela implique, sont présentes déjà dans le monde mythique, du moins à partir d'un stade déterminé. Dans la mythologie des civilisations dont le monde grec provient, cette conscience joue un rôle central. C'est elle qui éclaire le sens du mythe biblique de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ainsi que celui du mythe du héros culturel Gilgamesh et, partant, également, du mythe d'Héraclès ; elle est au centre même du mythe d'Œdipe. Tous ces mythes ont un même sens : l'homme est un être de vérité et *la vérité est pour lui une malédiction*. Pourquoi ? Parce qu'elle fait apparaître sa précarité, sa position dans un univers qui a la prépondérance sur lui. Bien sûr, dans le mythe, tout cela n'est pas objectivé, il n'y a pas de conscience qui ressemble à celle dont nous a dotés la pensée scientifique rigoureuse dirigée sur le monde objectif et sa signification. Il n'y a rien de tout cela, mais le *problème* n'en est pas moins présent.

Comment l'homme fera-t-il face à cette situation ? Que doit-il faire dans cette *détresse la plus fondamentale*, détresse qui n'est dictée par rien d'extérieur mais qui est liée à la nature même de l'univers ?

Ce qui a fait de la philosophie grecque ce qu'elle est, le fondement de la vie européenne tout entière, c'est d'avoir déduit de cette situation un *projet de vie*, quelque chose qui transforme la malédiction en grandeur... A la condition, bien sûr, que nous faisons de la clarté, du phénomène en tant que tel, de la phénoménalisation du monde, de cette mise au jour, le programme de toute la vie humaine. Que tout nous vienne de la *vision*, de l'intuition au sens du regard dans ce qui est ! Aussi bien dans la pensée que dans la praxis, agir toujours avec clarté.

Pourquoi cela représente-t-il un tel *secours* dans la détresse ? Après tout, la mortalité en tant que telle demeure, la finitude, la destruction de la race aussi bien que de l'individu, etc. La philosophie grecque, du début à la fin, ne cesse de tâtonner à la recherche de quelque chose comme ce que je viens d'esquisser. Elle voudrait montrer que la possibilité principale de l'homme — la possibilité ouverte par le fait que nous nous trouvons au carrefour du

phénomène et de l'étant — nous fait, il est vrai, faux bond en ce qui concerne la durée de la vie mais que, pour cette raison même, parce que le phénomène et ses lois se trouvent aux racines mêmes de tout l'univers, l'homme n'est pas en plus mauvaise posture qu'un être qui aurait l'univers entier en son pouvoir, à la condition qu'il suive de façon conséquente le phénomène en tant que tel. La vie humaine ne diffère de la vie divine que par ses dimensions quantitatives, non par son essence. — Voilà la solution de la philosophie grecque.

Bien sûr, elle n'est rien d'autre qu'une possibilité. Ce programme présuppose un revirement fondamental. Ce que dit le mythe de la malédiction et de la terreur reflète l'attitude naturelle de l'homme. Comme le dit Pascal, « le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste ¹ ». C'est là l'attitude *naturelle* qui est la nôtre chaque fois que nous nous abandonnons à notre autocompréhension instinctive, pour autant que celle-ci ne soit pas émuée par des illusions apaisantes. L'idée grecque, c'est qu'il y a plusieurs possibilités qui s'ouvrent à l'homme sur la base de cette situation originelle, que c'est dans cette situation précisément que l'homme doit faire ses preuves, se montrer un être qui, du phénomène, c'est-à-dire de la clarté, de la *vérité*, fait réellement la *loi de sa vie* et, partant, de l'ensemble du domaine qui lui est accessible. *L'homme est ou du moins, en certaines circonstances, serait à même de faire du monde humain un monde de la vérité et de la justice. Comment atteindre cela — voilà justement l'objet du souci de l'âme.*

L'âme est ce qui est susceptible de vérité en vertu de la structure insolite, inconvertible et qui ne se réalise qu'en l'homme seul, du phénomène en tant que tel. L'âme est ce à quoi les choses se montrent en ce qu'elles sont, montrent le fait qu'elles sont et ce qu'elles sont, et notre être propre peut se montrer à nous si l'appel contenu dans cette situation devient pour nous en même temps une incitation à la mise à découvert de notre propre essence, de notre être propre, de notre être en ce qui lui est propre. Nous aussi sommes quelque chose qui se montre, nous aussi sommes un étant qui peut se manifester, mais notre être propre ne pourra se manifester qu'une fois que nous aurons compris que son fond est le phénomène en tant que tel, la manifestation en tant que telle, la vérité en tant que telle, et une fois que nous aurons pris cette vérité

1. B. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 210.

en charge. L'homme a, par le fait qu'il se tient entre le phénomène et l'étant pur et simple, la possibilité soit de capituler et de s'abaisser au rang de simple étant, soit de se réaliser comme être de vérité, être du phénomène.

Voilà donc le concept qui a donné naissance non seulement à la philosophie grecque de la période classique, mais aussi à *l'Europe*, à notre histoire. L'histoire de l'Europe est en grande partie, jusqu'au quinzième siècle environ, l'histoire des tentatives faites pour réaliser le souci de l'âme.



III

Phénoménologie et gnoséologie
L'équivoque mythique
Cadre mythique de la philosophie grecque

Nous avons essayé de décrire le concept phénoménologique de la philosophie comme science de la structure de l'apparaître en tant que tel. Cela demande encore quelques éclaircissements.

Il semblerait à première vue que la manifestation, l'apparaître, soit quelque chose comme la connaissance, que la phénoménologie ainsi conçue soit donc une doctrine gnoséologique, une théorie de la connaissance. En réalité, la théorie de la connaissance, telle qu'elle nous est présentée dans ses formes typiques, est toujours déjà une science explicite de la connaissance de l'*apparu*. Tant le criticisme néo-kantien que la doctrine des néo-positivistes ou celle du réalisme critique présupposent que le monde nous est déjà en quelque sorte dévoilé, mais ils ne parlent pas de *la manifesteté en tant que telle*, de la nature de ce que signifie le fait que les choses dans leur totalité se manifestent. Par ailleurs, ce que présente la science de la manifestation et de la manifesteté en tant que telles n'est pas nécessairement en soi une garantie de la connaissance ou de son substrat. En un sens, il est vrai que nous ne pouvons connaître le monde que si d'une certaine manière il est manifeste et à découvert. Toutefois, le fait de vivre dans un monde qui nous est en quelque sorte clair et manifeste, qui est en quelque façon à découvert, qui nous est familier, n'implique nullement que nous possédions la connaissance de ce monde mais, tout au plus, qu'un chemin vers quelque chose comme la connaissance s'ouvre peut-être en lui. Or il est parfaitement possible que nous vivions dans un monde en quelque sorte manifeste et pourtant — du moins dans ses dimensions essentielles — non seulement *in-connu* mais *inconnaissable*. Ce sont là des problèmes qui se posent et qui requièrent une distinction aussi nette que possible.

La science de la connaissance, la gnoséologie, a pour point de départ fondamental la formation de notre pensée que nous appelons le jugement. La connaissance est un acte pour lequel il y a de la vérité au sens de la conformité, au sens de la concordance entre notre pensée et son objet. Cet acte qui saisit l'objet est dans sa forme élémentaire un énoncé, un jugement, c'est-à-dire une structure de pensée que l'on peut définir très exactement. Il s'agit d'une composition à partir de concepts, d'une synthèse prédicative, d'ordinaire sujet-prédicat, et cette synthèse sujet-prédicat est quelque chose que *nous* devons accomplir par notre propre activité de pensée, quelque chose qui est formé par nous dans une activité consciente, dirigée sur un but. L'activité de jugement forme le jugement ; le jugement n'existe pas sans notre acte de juger. Le jugement, comme les formations objectives de notre pensée que sont les nombres, les ensembles, etc., n'a de sens que par rapport à nos activités, et il en va de même de toutes nos synthèses prédictives. Toute notre activité cognitive se déploie en des systèmes de jugements, elle est donc un produit de notre activité consciente, dirigée sur un but. C'est cela, la *connaissance*.

L'*apparition* en revanche est ce qui nous permet d'accomplir des activités conscientes, et les activités conscientes incluent toujours en soi quelque chose qui n'est introduit en synthèses que sur le fondement d'une certaine forme de l'apparition. Quelque chose comme l'aperception des rapports exprimés dans les jugements recourt sans aucun doute au plan de la manifesteté et de la manifestation. Mais le fondement même de l'apparition, le fondement de cette phénoménalité, de ce fait que le monde non seulement est, mais encore se montre, n'est le résultat d'aucune activité de jugement. L'activité de jugement ne peut partir que de ce fait originnaire, de la situation originnaire donnée par le fait que le monde *se manifeste*. Il y a donc une différence entre la phénoménalité et son contraire (c'est-à-dire une sorte d'inapparence qui appartient comme corrélat à l'apparition) d'une part et, de l'autre, la connaissance et l'ignorance, la connaissance et son contraire. Le contraire de la connaissance peut être un simple manque de connaissance, une *στέρησις*, une privation, mais il peut tenir également à l'activité cognitive synthétique même, qui peut être juste ou erronée — d'où précisément la distinction de la vérité et de l'erreur. Dans le domaine de l'apparition aussi, nous trouvons un contraste, non pas en ce sens actif, entre la vérité et l'erreur comme conformité et non-conformité du jugement, mais entre la manifesteté et — quoi donc ?

Mon intention n'est pas de faire un exposé approfondi de la phénoménologie comme science de l'apparaître. L'interprétation que j'essaie de présenter ici *n'est pas une interprétation orthodoxe*. Celle des fondateurs mêmes de la phénoménologie en diffère essentiellement.

Edmund Husserl a défini sa phénoménologie comme doctrine de la subjectivité transcendante constituant le monde et tout ce qui est contenu dans le monde. Que faut-il entendre par là ? On pourrait croire que la différence n'est qu'une question de terminologie. Dès lors que l'apparition signifie que quelque chose apparaît à quelqu'un, elle implique une subjectivité. Quelque chose apparaît à quelqu'un en des circonstances déterminées, ces structures de l'apparaître sont typiques et contraignantes pour chaque objectivité. Et cette légalité est précisément la manière dont les objets se dessinent progressivement et s'édifient par rapport à la subjectivité, c'est-à-dire ce que Husserl appelle la constitution. S'il en était ainsi, la distinction serait en effet purement verbale. Pourquoi nous y accrocher aussi obstinément ? Pourquoi ne pas nous en tenir aux belles formulations éprouvées de ce maître de l'analyse phénoménologique, dont la plongée profonde dans ces problèmes saisit des présupposés qui échappent aussi bien au regard scientifique qu'au regard naïf sur la réalité ?

Parce qu'il nous semble que cette formulation, qui présente la phénoménologie comme une doctrine de la subjectivité, serait-elle transcendante, *n'est pas assez radicale*, en ce sens qu'elle nous présente non pas *l'apparition* de l'étant, mais un étant déterminé, quelque chose de déjà dévoilé, aussi fluide, aussi affiné soit-il.

Nous avons dit que, dès les débuts de la philosophie classique chez Platon, le problème : « qu'est-ce que le phénomène ? comment se fait-il que les choses se manifestent ? », a toujours à nouveau été au centre de l'intérêt philosophique ; et toujours à nouveau il est apparu que, au lieu de recevoir une réponse à la question : « que signifie apparaître, se montrer, etc. ? », nous avons été renvoyés à un étant qui est présenté, qui apparaît, qui est l'objet de la manifestation et non pas la *manifestation comme telle*. C'est aussi la raison pour laquelle je pense que nous devons pousser plus avant notre questionnement sur l'apparaître, sans nous laisser arrêter par rien de ce qui, en tant que réalité déterminée, pourrait se présenter comme en étant le substrat. L'apparaître doit émerger devant nous en sa structure pure, *sans égard à aucune réalité*, aussi affinée soit-elle, qui lui servirait de substrat. Le fondement dernier et le plus profond de l'explication philoso-

phique, la réponse dernière à la question de la philosophie, ne peut être aucun étant. *La structure de l'apparaître doit reposer sur elle-même.*

Je pense donc que le retournement le plus propre doit consister en ceci, que *la subjectivité elle-même* doit se montrer comme quelque chose d'apparaissant, comme faisant partie d'une structure plus profonde, comme une certaine possibilité ébauchée et indiquée dans cette structure comme une de ses parties composantes. Cela ne signifie point que soit possible un apparaître qui n'apparaisse à personne. Toutefois, ce quelqu'un ou quelque chose n'en est ni le créateur ni le porteur. Ce qui *porte*, c'est la *structure*, et cela ou celui à qui apparaît ce qui apparaît (l'étant), est un moment et une partie intégrante de cette structure la plus fondamentale.

Ces quelques remarques ne calmeront pas notre soif, elles n'apaiseront pas notre faim. Dès lors que nous avons vu une fois cette problématique radicale ouverte devant nous, nous voudrions naturellement nous lancer dans cette direction, ouvrir une percée plus avant dans cette interprétation de la phénoménologie et nous en préoccuper. Or la tâche que nous nous sommes proposée nous conduit ailleurs. Notre tâche n'est pas *supratemporelle*, elle concerne *le supratemporel dans le temporel* ; notre problème, c'est de *nous orienter dans notre situation*, dans la situation de notre monde, de nous interroger sur la signification que peut avoir pour nous la philosophie dans cette position caractérisée d'une manière déterminée. Nous avons défini cette position, ou du moins tenté d'en cerner les grandes lignes en la caractérisant comme une situation de déclin, de chute, qui est évidente à tous et qui s'est manifestée de façon insigne à notre époque par l'effondrement, en un bref laps de temps, de toute notre sphère spirituelle édifiée au cours de deux millénaires et réalisée en des formations politiques, juridiques et culturelles qui avaient vécu sur le territoire de l'Europe et, à partir de lui, gouverné le reste du monde. Nous vivons désormais après cette chute, nous vivons une époque qui continue la désagrégation de ce passé. Et nous voulons orienter nos réflexions de manière que la philosophie ne nous soit pas seulement ce qu'elle a toujours été et ce qu'elle demeure : la fascination par les problèmes les plus étonnants dont la pensée humaine soit capable et l'engagement de la pensée dans cette sphère. Il ne s'agit pas pour nous de l'ascension platonicienne hors de la caverne mais, au contraire, du deuxième temps, de *la redescente dans la caverne*.

On pourra objecter que cela manque de logique : ce que la phi-

losophie est capable de nous aider à élucider doit venir en premier, son contenu doit se présenter et se déployer devant nous, elle doit nous convaincre, nous enrichir, nous remplir intérieurement et ensuite seulement nous pourrons parler d'un deuxième temps, d'une seconde tâche de la philosophie. C'est tout à fait juste. Mais *notre réalité*, vers laquelle nous voulons nous tourner et que nous voulons comprendre afin de nous orienter en son sein, est elle-même en réalité profondément *déterminée par la philosophie*. Si bien que la philosophie dans son cheminement ascendant et dans sa voie descendante accomplit non pas deux mais un seul et *même* mouvement. Nous philosophons dans la caverne, et la philosophie que nous nous efforçons de formuler dans l'élan qui nous fait quitter la caverne, fait elle-même partie de la caverne, le *point de départ* de cette philosophie est là-bas, dans la caverne. Si nous voulons comprendre ou seulement prendre le philosophe dans toute son ampleur et selon l'immensité de sa signification, nous ne pouvons faire autrement que de respecter le fait que la philosophie part d'une situation déterminée à laquelle elle peut et doit revenir par la suite. Nous ne faisons donc qu'ajourner, pour des raisons purement stylistiques, la tâche de déployer la *phénoménologie* devant nous en tant que problématique philosophique effective, systématiquement constituée ; nous ne la refusons pas, nous ne sautons pas par-dessus cette tâche, nous ne faisons que *l'intégrer au contexte* qui lui appartient, qui l'interprète et lui permet à son tour de l'interpréter en retour.

Je voudrais donc commencer par montrer que cette conception, ce problème de la *manifestation* et de la *manifesteté*, constitue dès le début le *sol de toute réflexion* de l'humanité européenne sur sa situation. Elle l'est au début sous une forme très particulière. Là où la réflexion commence, la philosophie se trouve à l'état embryonnaire, non encore née mais, pour ainsi dire, sur le point de naître, et alors déjà ce problème fondamental est présent. Il transparait déjà sous la forme de la *pré-réflexion* qu'est le mythe ou, du moins, certains mythes spécifiques et typiques. La philosophie grecque en son entier a un *cadre mythique*.

Ce cadre mythique, je vais tenter de l'élaborer un tant soit peu. C'est une tâche immense, qui dépasse ma compétence, c'est une tâche qui exigerait des connaissances très étendues et des recherches philologiques et historiques préalables que je ne suis pas en mesure d'accomplir ni même d'ébaucher. Néanmoins, la *structure mythique fondamentale* peut être mise en évidence dans une certaine mesure sur la base de certains faits fondamentaux de la pre-

mière philosophie grecque... et non seulement de cette philosophie première, mais aussi de la philosophie classique, de la grande philosophie de Platon et d'Aristote, sans parler de celle qui suit et qui n'est au fond qu'une reprise et une répétition. Le mythe n'est pas quelque chose dont l'homme puisse se dégager radicalement, comme si de rien n'était.

Je ne parle pas des mythes au sens figuré du terme, du mythe entre guillemets. Des pseudo-mythes comme le mythe du vingtième siècle, le mythe de la grève générale, du progrès ininterrompu, etc., ne sont pas des mythes au sens propre du terme. De nos jours, on qualifie souvent de mythes de tels représentations et motifs de pensée généraux, opérants mais acceptés de façon acritique, constitués à des fins idéologiques ou reposant de façon non réfléchie sur des fondements idéologiques. Le mythe au sens profond et radical du terme est autre chose.

Le mythe tel que je l'entends est une chose sans laquelle l'homme pourrait difficilement vivre. Non pas en raison de besoins extérieurs, comme dans le cas de l'idéologie, où l'homme pose en quelque sorte des exigences vis-à-vis de la réalité. L'homme ne peut vivre sans le mythe parce que *le mythe est vrai*. Le mythe réel est véridique. Or l'homme est un être qui vit dans la vérité, qui ne peut vivre autrement, car l'homme est un être déterminé en sa structure par la manifestation en tant que telle et par la manifesteté, et la *manifesteté* première, radicale et encore *non réfléchie*, s'exprime *sous la forme du mythe*. Le mythe dans l'histoire ne meurt pas.

Certains positivistes se représentent le mythe comme un stade fantaisiste de la pensée humaine, l'état fictif, pour employer le terme d'Auguste Comte ; vient ensuite l'état de la pensée abstraite, et enfin l'état réel, où l'homme s'en tient au donné, à la réalité massive à laquelle il est toujours possible de recourir et de renvoyer et qui, de ce fait, est concluante, visible. Le mythe en revanche est à leurs yeux une simple narration ; il n'est pas une instance à laquelle on puisse en appeler. La narration se relate. Si quelqu'un veut y croire, libre à lui...

En un sens, nous vivons toujours dans le mythe pour la simple raison que nous vivons dans le monde naturel, dans un monde qui apparaît. Et le monde en tant qu'apparaissant, se manifestant, est naturellement le monde *en totalité*. Le monde que je vois selon ma perspective et dans lequel, en mon temps, à mon époque, dans mon milieu, je vis, est le monde en totalité, et le monde en totalité est l'objet de l'expérience.

Mais le monde *concrètement expérimenté*, comment se présente-t-il ? D'un côté, il y a notre proche entourage que voici, où nous sommes pour ainsi dire chez nous, où nous avons notre petit coin bien au chaud, quelque chose comme un point de départ et, de l'autre, il y a tout autre chose, quelque chose d'entièrement distinct.

Il est assez difficile dans notre monde moderne de saisir cette *autre* chose. Nous sommes tellement rationalisés, tellement portés à l'abstraction que nous voyons tout sur un même style fadement réaliste et uniforme. Je vais donc vous donner un petit exemple. Chacun d'entre vous a sans doute lu *La Grand-mère* de Božena Němcová¹. C'est un livre écrit il y a environ cent trente ans et qui décrit un monde qui existait encore il n'y a pas très longtemps. En le lisant, nous avons toujours l'impression de quelque chose de réel. Pourtant, nous voyons là en même temps le monde *mythique*, ce livre est une description du monde mythique. Il se compose de deux histoires.

L'une est l'histoire de ce qui est *proche*, droit et *diurne*, d'un monde où les hommes ont les deux pieds fermement sur la terre. C'est l'histoire d'un monde où les hommes vivent continuellement — chaque jour, chaque heure, chaque minute — au contact de ce qui est *bon*, de ce qui est positif, d'un support qui *tient*. C'est ce qui a en quelque sorte admis tous les hommes auprès de soi et en soi, qui les a accueillis et les soutient dès lors dans leurs heurs et malheurs. Celui qui se tient à ce monde n'erre pas. Il peut lui arriver bien des choses mauvaises et déplaisantes. Pourtant, il y a toujours dans ce monde des puissances qui sont à même, en cas extrême de sauver l'homme — et cela le tient.

L'autre, ce qu'on pourrait appeler la contre-histoire, c'est l'histoire de cette autre chose, du monde *nocturne*, de l'*étranger*, où guettent la terreur, la folie, le *mal* obscur et indescriptible. Vous savez que l'histoire de Viktorka, la folle, n'est pas racontée en son entier. Cela ne se peut pas, il y a là quelque chose qui ne se dit pas, qui ne peut pas se dire, mais qui pénètre le monde diurne.

Ces deux ne font qu'un — voilà la différence. C'est intentionnellement que j'emploie cet exemple plutôt que de parler des mythes antiques. C'est cela, le mythe ! Le monde mythique est un espace de vie articulé de cette manière.

1. Božena Němcová (1820-1862), célèbre romancière tchèque de la période de la renaissance nationale. *La Grand-mère* (trad. fr. Prague, E. Grégr, 1880) est son œuvre principale.

Dans notre représentation rationalisée, l'espace est ce que nous apprenons à l'école : l'espace de la géométrie ou, tout au plus, de la physique et de la géographie. C'est pourtant dans cette *opposition* que se tient la concrétion de la vie humaine. Sans cette opposition, nous ne vivons pas. Et il y a toute une série de semblables couples de contraires. Le *problème du monde mythique*, c'est-à-dire de notre vie, c'est le *rapport entre les deux contraires*, le dévoilement du rapport entre ces deux forces terribles, celle qui nous reçoit au monde et celle qui nous broie et nous met à tout moment en péril.

D'un côté se donne à nous le monde chaleureux de notre proximité qui, bien qu'il ne soit pas facile, bien qu'il nous le faille racheter chaque jour et chaque minute moyennant un labeur pénible et persévérant, n'en est pas moins solide, qui nous réchauffe, qui nous nourrit ; et de l'autre, il y a cet autre monde, effroyable, continuellement présent en quelque manière. Il est vrai qu'il se situe à la périphérie, mais il peut éclater ici même à tout instant, il est présent en chacun d'entre nous. Remarquez bien que l'histoire de cette folie commence avec les choses les plus élémentaires de notre φύσις, avec ce en quoi l'homme s'épanouit et en quoi il cherche son accomplissement. On sent qu'il y a toujours dans notre être-à-découvert¹ en tant qu'hommes un élément de ce qui est à même de nous détourner du chemin diurne. Nous sommes livrés au dévoilement. Notre être-à-découvert humain est, il est vrai, la présence à découvert du monde en totalité, mais en même temps il y a en lui cet élément, cette conscience étrange de la *problématique*.

Qu'est-ce qui est réellement ferme et solide ? Ce monde proche et chaud est-il la force principale ? Il est vrai que cette force est proche et qu'elle tient maintenant, à l'instant présent. Mais est-ce *cela* qui est prépondérant, est-ce *cela*, l'élément victorieux ? Ou bien n'est-ce qu'un état provisoire ? C'est là une chose qui *n'est pas dévoilée* dans ce monde présent à découvert ! Elle est présente comme problème, comme une question terrible à laquelle nous sommes continuellement confrontés. La grand-mère commence à prier dès son réveil, c'est-à-dire que cette dualité est toujours présente à son esprit, c'est elle qui constitue l'élément de sa vie. *La*

1. *Odhalenost*, du verbe *odhalit*, « dévoiler », signifie ordinairement *dévoilement*, le caractère d'être dévoilé. *L'être-à-découvert* est à entendre ici à la fois comme présenteté et comme *exposition* de l'homme qui, du fait que sa situation se manifeste à lui à découvert, est un être que rien ne met à couvert, exposé au péril.

Grand-mère, cette idylle la plus banale et la plus sirupeuse de notre littérature, contient en réalité cette *équivoque mythique*.

Figurez-vous maintenant ce que je viens d'esquisser dans la situation de l'humanité au moment où sa puissance, sa force, son confort, ses possibilités de s'installer dans le monde, bref, où tout ce qui fait ce monde dominé par nous n'en est encore qu'à ses débuts. Non pas à ses débuts tout à fait élémentaires, où l'homme languit encore dans l'hébétude crépusculaire d'une vie semi-animale, mais bien à l'époque des premières grandes civilisations urbaines du Proche-Orient, où les hommes commencent à construire une vie étatique, une vie de sociétés sédentaires. Partout à l'entour il y a encore le magma de la vie instable, néolithique, le nomadisme, l'agriculture rudimentaire, un style de vie errant. Et c'est là que s'élèvent les villes, éléments d'une vie sans précédent. L'épopée de Gilgamesh en fournit un exemple : la première chose que fait Gilgamesh, c'est de construire une ville, une ville qui tient ferme, qui ne peut être transportée ailleurs. Elle se construit par l'ascèse, par un dur labeur qui transforme entièrement le style de vie jusqu'alors, brisant tout ce qui tient aux instincts. Les hommes sont séparés de leurs femmes et enrôlés au service d'une passion tout autre et autrement dure : la passion de la puissance, de la lutte, de la guerre. Mais on voit naître alors une vie bien plus riche et plus haute en couleur, dotée d'une tension plus élevée que le languissement instinctif, dotée d'un plus haut degré de conscience de soi. C'est une conscience non pas réfléchie mais amplifiée par la tension affective qui, chez l'homme de la discipline, de cette contention de tous les instincts et de leur projection dans une direction unique, contrôlée et voulue, élève désormais certains pressentiments de la vie à une puissance supérieure. S'y accentue surtout, au plus haut point, la caractéristique principale de l'homme, à savoir la conscience du péril, la conscience du fait que, s'il est vrai d'un côté que je dispose de davantage de choses et que je peux mieux me défendre, de l'autre cette défense même prend tant de place qu'elle représente aussi en grande partie une agression ; me défendre, c'est avoir continuellement devant les yeux le risque et la mort. La dualité dont nous avons relevé la forme idyllique dans *La Grand-mère* prend donc, dans l'imagination créatrice de ces sociétés, une forme très différente, tendue et tragique. Et c'est là qu'on voit naître alors des mythes spécifiques dont la source est à chercher dans cette polarité qui oppose l'autre, l'étranger, le nocturne, au familier, au solide, au diurne, et dans le rapport entre ces deux pôles. *Cette dualité est propre à*

tous les mythes. Elle est quelque chose qui n'appartient pas au mythe pur et simple, mais qui appartient au mythe pour autant que celui-ci appartienne au monde *naturel* en tant que monde du *bien* et du *mal*.

Il y a trois mythes typiques qui ressortissent en quelque sorte à cette première phase où la réflexion grecque prendra sa source. Ce sont premièrement le mythe biblique de l'arbre de vie et l'arbre de connaissance, deuxièmement le mythe babylonien de Gilgamesh et de sa quête de la vie éternelle, et troisièmement le mythe d'OEdipe et du dévoiement qu'est notre présenteté.

Le mythe de l'arbre de connaissance et de l'arbre de vie a été analysé par Bröcker dans un très bel essai publié dans les mélanges dédiés à Heidegger à l'occasion de son soixantième anniversaire ¹. Son interprétation, exceptionnellement profonde et subtile, fait état de certaines rectifications au regard de ce que nous lisons dans le texte canonique de la Bible. L'auteur pense notamment qu'il faut distinguer très nettement entre l'interdiction de manger des fruits de l'arbre de connaissance et tout ce qui concerne l'arbre de vie. Pourquoi ? Parce que l'arbre de *connaissance* est l'arbre de la connaissance du *bien* et du *mal*, et l'arbre de *vie* est l'arbre de la *vie éternelle*, il porte des fruits dont mangent les dieux afin de vivre éternellement, afin de ne pas mourir. La menace que fait peser cette possibilité de mourir est évidemment un péril qui atteint la racine même de la vie. L'homme est exposé en tant qu'il est l'être qui possède un savoir sur cette dualité, l'être qui, seul parmi tous les êtres au monde, seul hormis les dieux, sait ce qui fait sa spécificité à l'égard de tout le reste ; pour cet être, pour l'homme, le monde est dévoilé, présent à découvert. Tous les mythes ont leur point de départ en la dualité qui fait que cette présence à découvert est pour l'homme simultanément une malédiction. Toutes les choses sont et sont en bon ordre, il n'y a en elles aucun schisme, aucune résistance au fait d'être, car il n'y a en elles ni résistance ni non-résistance, mais simplement, de notre point de vue, un accord tacite. Pour nous il n'en va pas de même, en nous il y a cette contradiction insoluble. Ce qui nous fait ce que nous sommes, nous exclut en même temps du reste de l'étant. Nous sommes l'être qui n'est pas en bon ordre. Et c'est cela, la connaissance, le savoir au sens de la présence à découvert du bien et du mal. L'homme est l'être auquel le bien et le mal sont dévoilés,

1. W. Bröcker, Der Mythos vom Baum der Erkenntnis, in : *Anteile. M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/Main, 1950.

mais ce dévoilement est en même temps le résultat du péché, de la désobéissance... Notre *privilège* est en même temps notre bannissement et notre *perte*.

Quelle est la raison de l'interdiction de manger des fruits de l'arbre de connaissance ? L'arbre de vie n'est pas surveillé. Il est inutile de le garder tant que l'arbre de connaissance est en sécurité. C'est seulement lorsque l'homme aura goûté du fruit de l'arbre de connaissance, lorsqu'il se sera réclamé du dévoilement qui fait partie intégrante de son être, que s'allumera en lui le désir de la pomme d'immortalité que les dieux se sont réservée. Les dieux sont ceux qui sont immortels, sans peine, *ῥεῖα ζῶοντες*, ceux qui vivent facilement.

L'expulsion du Paradis se situe au début même du mythe, non pas seulement à la fin. Le mythe raconte sous forme de récit dramatique quelque chose qu'il faut voir non pas dans son déroulement narratif mais simultanément.

Le mythe de Gilgamesh offre un sens analogue. Gilgamesh et Enkidu sont ceux qui, au service de la divinité culturelle, le bon dieu du soleil Marduk, accomplissent ce dont il est besoin. D'une part, l'arrachement de l'humanité à la simple animalité — c'est Enkidu. Enkidu est un homme sauvage qui s'abreuve avec les bêtes et broute l'herbe avec elles. Attiré à la ville, il devient le compagnon de Gilgamesh, le compagnon de ses expéditions et de sa lutte contre les terribles puissances de l'autre côté, notamment la déesse de la concupiscence. C'est là en effet le domaine de ce qui met continuellement l'homme en péril, de ce qui fait peser une menace sur l'ordre humain quotidien et profond. C'est là que se trouve le volcan toujours en ébullition en chacun d'entre nous. Et ces deux hommes humilient la déesse. Or celle-ci est une divinité, une de ces forces qui, de l'autre côté, agissent sur le nôtre et qu'il nous faut donc nous concilier d'une manière ou d'une autre. Les dieux désignent une victime propitiatoire : l'un des deux devra mourir ! Leur choix tombe sur Enkidu. Son destin lui apparaît d'abord en songe et Gilgamesh expérimente avec son autre, qui lui est en un sens plus proche que lui-même, ce qui constitue le destin de chaque homme. Commence alors la vaine quête de la vie éternelle.

Le mythe n'est pas une consolation, un cordial, une irrationalité euphorisante. Au contraire, il est un savoir sans ménagement, *l'implicable dévoilement de notre être-à-découvert*. Comme le mythe biblique, celui-ci aussi est sans *salut*. C'est là le fondement dont procède tout le reste. Dans le poème babylonien, Gilgamesh

traverse le monde entier pour se rendre auprès du seul survivant du déluge qui lui apprend l'existence de la plante d'immortalité, destinée non pas aux hommes mais aux demi-dieux. Il en apprend l'existence, il la cueille même mais, à l'instant où cette œuvre est accomplie, la fatigue le terrasse et il s'endort auprès de la plante. Un serpent arrive, la mange, dépouille sa peau — et l'immortalité se perd en lui.

Le troisième mythe dont je voudrais parler et que je considère comme déterminant, c'est le mythe d'OEdipe. OEdipe est l'homme qui représente l'être-à-découvert humain, le savoir sur le bien et le mal. Il représente ce *savoir dans son ambiguïté*. C'est lui qui sauve la communauté de la terre où la plonge l'emprise d'un monstre terrible qui exige tous les jours un tribut sanglant. Par ses réponses, il précipite le Sphinx au bas du rocher. Or, au moment où il devient roi, où il fait son entrée sur la scène de la gloire, ce sauveur apparaît comme le dernier rebut de l'humanité, celui qui a commis et porte en lui tout ce qui ébranle la société humaine dans ses fondements et la renverse : il est parricide et incestueux. La conclusion, c'est le contraire du dévoilement dans le dévoilement même, l'erreur sur le bien et le mal. Vous connaissez tous le drame de Sophocle, le dialogue d'OEdipe et de Tirésias, le porte-parole des dieux, de ceux qui savent en un sens absolument positif tout ce que l'homme ne connaît que d'un seul côté. OEdipe croit posséder le savoir sur le bien. Or son bien est en réalité tout le contraire. Son support, ce qu'il croit ferme et solide, peut apparaître à tout moment comme tout le contraire. Dans le drame de Sophocle, c'est OEdipe lui-même qui se dévoile comme celui qu'il est dans cette enquête impitoyable qu'est le dialogue avec Tirésias. C'est ce qu'il y a ici de plus typiquement grec. Ensuite il est nécessairement marqué dans son corps comme celui qu'il est, c'est-à-dire comme *errant et aveugle*. Aveugle il s'en va, banni de la communauté. En même temps cependant, comme c'est lui qui a fait apparaître le mystère de l'être-à-découvert humain, il est un être équivoque, à la fois maudit et sacré. D'où la signification de sa fin, de sa mort et de son tombeau.

Pourquoi parler d'un *cadre mythique* de la philosophie grecque ? La philosophie grecque part d'entrée de jeu de cette *situation originelle de l'être-à-découvert humain*, du fait que l'homme est l'être qui vit dans la présence à découvert de la totalité. Le dévoilement du monde en totalité par la philosophie grecque est en un sens un prolongement du mythique. Le rapport à la totalité devient naturellement plus autonome, mais l'équivoque dont nous

venons de parler survit dans la philosophie grecque aussi. La philosophie grecque crée un rapport à la totalité qui n'est pas habituel, elle veut pénétrer au-delà de l'erreur courante, au-delà de l'absence de clarté et de l'inconscience au sein desquelles nous nous mouvons habituellement, au-delà de ce qui nous fait nous détourner de cet être-à-découvert. D'où, précisément, la grande clarté concernant la totalité, la parole des premiers penseurs sur le fait que ... comme dit Héraclite : « Ce qui est commun (c'est-à-dire la totalité), la plupart des hommes n'en savent rien, ni avant d'avoir appris ce que dit ce livre, ni après que son enseignement les aura atteints » (fr. 1) ; qu'ils en entendent parler ou non, pour eux c'est du pareil au même. Le philosophe cependant se place dans cette situation, il accède là où se trouve OEdipe après sa terrible expérience, par la force de sa pensée, le philosophe pénètre de l'autre côté. Il maintient l'unité des deux côtés. Quels deux côtés ? Ces deux côtés du monde de notre être-à-découvert qui appartiennent l'un à l'autre comme le jour et la nuit. L'enseignement d'Héraclite réside précisément en ceci : tenir toujours *ensemble* ces deux côtés, qui sinon sont séparés. C'est là cette ἀρμονία ἀφανής φανεράς κρείττων, cet ajointement secret qui l'emporte sur celui qui n'est qu'apparent (fr. 54).

Mais ça va plus loin. Socrate, dont le questionnement ne cesse de réveiller les hommes de leur somnolence, est un continuateur. Et le destin de Socrate est, une fois de plus, celui d'une victime qui doit nécessairement être punie de la vision à laquelle elle incite les hommes.

Ce qui suit, le grand projet philosophique sur un Etat de justice où les Socrate pourront vivre, où ils ne devront pas forcément mourir, s'édifie lui aussi sur ce même fondement. Qu'est-ce que cela veut dire ?

C'est ici que sont jetées les premières bases de la pensée humaine sur l'Etat et la justice. Et cette pensée sur l'Etat et la justice est destinée à passer *dans la réalité*, à co-former les communautés ultérieures, à concourir à la formation de l'aspiration romaine à faire de l'Etat un Etat de droit. Lorsque cette tentative aura échoué, elle donnera forme à encore une nouvelle aspiration à placer l'Etat, malgré tout, sous la lumière de la justice et d'une vérité qui n'est pas de ce monde. Et cela, c'est déjà l'histoire de la formation historique que nous appelons l'Europe. C'est de là qu'elle est issue.



IV

*Clarté et dévoiement dans le monde mythique
Naissance de la philosophie comme questionnement explicite
face au fait originel de la manifesteté du monde
Anaximandre, Héraclite, Parménide, Démocrite*

En parlant du mythe, nous n'avons ni défini ce qu'est le mythe ni exposé les différentes théories qui ont été élaborées en vue d'élucider ce phénomène. C'est sans aucun doute l'un des problèmes les plus difficiles qui se posent non seulement aux disciplines scientifiques concernées mais aussi à la philosophie. Je n'ai pas la prétention de présenter ici une théorie détaillée du mythe. L'idée du mythe et de la vision mythique du monde ne nous importe que dans la mesure où la philosophie et la pensée philosophique ont, aussi bien dans leur déploiement ultérieur que sous leur forme originelle, ce qu'on pourrait appeler un *cadre mythique*. La philosophie ne prend pas son départ *ex abrupto*, elle n'entre pas dans un monde spirituel où elle ne ferait que remplir un vide. Au contraire, il y a dans le monde spirituel où elle fait son apparition quelque chose qui à la fois contribue et fait obstacle à son éclosion et à son déploiement. Quelque chose qui tout d'abord fait obstacle.

Otokar Březina ¹ disait que dans nos dialogues avec nous-mêmes, les réponses précèdent les questions, les réponses sont éternelles, tandis que les questions attendent leur temps. C'est une remarque très profonde, qui saisit quelque chose de tout à fait essentiel. Sans questions, la philosophie serait inconcevable. Pourtant, déployer, poser une question signifie trouver une place expressément vide, trouver quelque chose qui, en un sens, n'est pas là. Or, au moment de la naissance de la philosophie, le mythe

1. Otokar Březina (1868-1929), poète et essayiste, est le représentant le plus important du mouvement symboliste dans la littérature tchèque.

occupe en quelque façon le monde entier, il a élaboré d'avance quelque chose comme une représentation totale, une image globale du monde. On peut même dire — et il y a des philosophes qui l'affirment effectivement — que le mythe représente la première élaboration d'une *vision du monde en totalité*. Une première élaboration qui ne sait pas encore tracer une ligne de démarcation entre elle-même et le monde, entre le monde compris et le monde imaginé, saisi simplement en des variations imaginatives. Les réponses sont donc réellement posées avant les questions, et cet état de choses fait obstacle non seulement au déploiement mais à la naissance même de la philosophie. D'autre part cependant, la philosophie sous son aspect positif doit avoir un point de départ, il lui faut des moyens à l'aide desquels poser ses questions et tenter d'y répondre. Elle ne peut puiser ces moyens dans quelque chose qui n'existe pas, c'est-à-dire en elle-même ; elle doit les tirer de quelque chose qui est. A l'origine, primordialement, elle tire ses moyens — en transformant foncièrement le sens — du monde mythique.

A titre d'exemple de ce que les philosophes pensent du mythe et de la pensée mythique, on peut citer un passage du deuxième tome de la *Philosophie des formes symboliques* d'Ernst Cassirer : « Il apparaît clairement, dès les premières et, en un sens, "les plus primitives" expressions du mythe, que nous avons affaire avec elles à un véritable travail de formation et de mise en scène qui ne se contente pas de refléter l'être naturel. (...) L'esprit oppose au monde qui l'enserme et le domine un monde imaginaire et autonome, qui lui est propre. La puissance de l'"impression" rencontre l'opposition de plus en plus nette et consciente de la faculté active d'"expression". Il est vrai que cette création n'a pas encore le caractère d'un acte libre de l'esprit, et est encore soumise à une nécessité de caractère naturel, à un mécanisme psychologique déterminé. Précisément parce qu'à ce stade on ne trouve encore aucun moi autonome et conscient de soi, qui vive librement dans ses productions, et parce qu'au contraire nous sommes au seuil du processus spirituel, qui est destiné à distinguer le moi et le monde, ce nouveau monde du signe doit apparaître à la conscience elle-même comme une réalité parfaitement "objective". (...) Si en un sens il constitue un premier pas au-delà du donné, il n'en retombe pas moins, avec son produit, dans la forme du "donné" ¹. »

1. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil : *Des mythische Denken*, 1925 ; trad fr. *La philosophie des formes symboliques*, t. 2 : *La pensée mythique*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 41-42.

Je cite ici un philosophe dont je ne partage pas l'optique subjectiviste. En effet, je ne pense pas que même le monde de l'imagination soit dépourvu d'objectivité au sens de la présentation de quelque chose qui se montre à nous, par opposition à nous-mêmes à qui cela se montre. Je crois que, si nous voyons les variations imaginaires comme objectives, c'est parce qu'il y a là effectivement des éléments objectifs. L'auteur parle d'un processus spirituel à l'intérieur duquel le moi doit se trouver soi-même, se découvrir pour soi, afin de pouvoir tracer une frontière entre le monde dans son originalité et le monde en ses modes d'apparition secondaires et déficients. Tous les chercheurs s'accordent pour dire, d'un côté, que le mythe contient l'expression de ce qu'on pourrait appeler le monde humain ou social d'une humanité déterminée, d'un groupe humain, d'une collectivité ; et, de l'autre, qu'il la contient selon le mode de variations imaginaires, qu'il contient toujours toute une série de thèmes dont le sens ne peut être compris à partir de tel ou tel mythe individuel, mais seulement à partir d'une comparaison avec d'autres mythes qui représentent autant de variations sur des thèmes identiques présentant des recouvrements et des renvois qui nous conduisent de plus en plus loin.

C'est de cette manière extraordinairement subtile et souvent surprenante que les sociologues structuralistes analysent les mythes. Proches d'une conception qui ne se contente pas de cette vérité de la jugeote de tout un chacun selon laquelle le mythe serait une fiction, ils y cherchent une légalité objective, la structure objective qui en constitue la réalité propre. Ils cherchent ce qui dans le mythe se montre comme élément spécifique, ce qui nous aide à nous dégager de notre environnement immédiat — des choses de l'usage et des besoins courants — vers une saisie des dimensions du réel qui dépassent le donné immédiat, surtout sensible, visant une saisie du *réel en totalité*.

Les mythes qui nous intéressent sont surtout ceux qui font apparaître le thème de l'humain dans sa spécificité, comme réalité ayant un rapport étroit et fondamental au fait que le monde se manifeste, au fait qu'il nous apparaît aussi bien dans sa totalité que dans son contenu. Dans les mythes, ce motif est saisi sur le mode mythique, c'est-à-dire de façon purement objective. L'apparition même est conçue comme un domaine déterminé, une réalité qui relève de la compétence de certains étants. L'homme y figure plutôt comme un participant, un associé à quelque chose qui, en réalité, n'est pas sien, qui ne ressortit pas à ses facultés créatrices. Dans le domaine de l'apparaître, l'homme se trouve

ainsi hors de portée de ses possibilités les plus propres. Bien qu'il y soit admis en quelque manière, bien qu'il ait accès à ce domaine, dans la réalité ce domaine n'est pas le sien, il ne lui appartient pas.

Les philosophes modernes disent parfois que l'homme est l'être en qui et à travers qui se produit l'irruption de l'apparaître dans l'étant, dans le monde des choses. Le mythe le comprend de manière inverse : l'homme est l'être qui lui-même ose faire irruption dans un domaine qui n'est pas le sien, dans un domaine où, par son origine, il n'est pas chez lui. Le mythe d'OEdipe nous en fournit un exemple. C'est un mythe auquel nous allons souvent nous référer, car nous le considérons comme une version typiquement grecque du thème de l'apparition conçu de façon mythique, et ce thème nous paraît déterminant non seulement pour la création poétique mais aussi pour la philosophie grecque. Nous n'allons pas l'analyser ici à la manière de la sociologie moderne, qui présente le mythe d'OEdipe comme lié originellement à l'action culturelle spécifique que les Français appellent « *le bouc émissaire* ¹ ». Dans cette optique, OEdipe serait un de ces êtres sur lesquels une collectivité déterminée transfère ses propres fautes possibles et réelles, ses propres difficultés, et qui, ainsi chargés, sont bannis de la communauté afin de purifier celle-ci.

Nous avons parlé de l'importance fondamentale, dans le monde mythique, de la différence profonde entre le *chez soi* et l'*étranger*, que nous avons mise en lumière sous la forme affaiblie et proche de nous qu'offre *La Grand-mère* de Božena Němcová, avec la corrélation étroite de ses deux histoires, le récit et le contre-récit. Le monde proche est le monde du bien confirmé par la longue tradition de l'action humaine en des formes éprouvées, continuellement répétées, qui seules permettent à l'homme de s'installer dans l'étant et d'avoir en lui une confiance qui ne sera pas trompée, malgré la menace constante que fait peser l'inhabituel, ce qui ne rentre pas dans ces formes de l'enracinement et que les Allemands nomment *unheimlich, das Unheimliche*, le péril par excellence — l'élément nocturne du monde. Il y a une étroite corrélation entre les deux : le monde comme totalité ne se découvre que sous la forme de ce couple qui est dans un rapport de tension permanente. Même dans la familiarité de l'enracinement, l'autre peut éclater à tout moment, il y a dans le chez soi des éléments de l'étranger qu'il nous faut de temps à autre nous concilier, avec lesquels il nous faut nous expliquer.

1. En français dans le texte.

Les mythes japonais et la forme de vie qui en relève font apparaître ces deux éléments sous une forme particulièrement bien définie. Dans le théâtre japonais, nous trouvons le phénomène typique des acteurs ambulants qui, passant d'un endroit à l'autre, représentent dans le monde enraciné, essentiellement rural, de la société japonaise non pas contemporaine mais ancienne, traditionnelle, l'élément de l'étranger, de l'errant, de l'insolite. Ce sont en réalité des apparitions affaiblies du *bouc émissaire*¹, de l'holocauste qui assume la fonction de représenter l'autre et, par là, d'en épurer le familier. Mais il y a dans le monde mythique japonais encore une deuxième instance qui représente la même chose dans un plan plus élevé : c'est le gouvernement, le pouvoir, le souverain. Lui aussi est un représentant de ce qui sort du quotidien, de ce qui recèle en soi le *fascinosum*, le *mysterium tremendum*, ce devant quoi l'homme tremble, ce qui est innommable, ce dont on ne parle pas, ce qui est tabou, etc.

Le mythe d'Œdipe contient lui aussi cet élément. On peut dire qu'Œdipe est un être qui est là bien qu'il n'ait pas à être là. Il n'a pas droit à l'existence. Déjà le premier oracle a annoncé que l'enfant devait être mis à mort, étant lié à la fascination de l'horreur suprême, de la perte de l'humain dans tous ses fondements élémentaires... Cet enfant n'aurait pas dû être, on aurait dû le faire périr.

Tout cela se fait entendre à nouveau, sous une forme poétique, chez Sophocle. Nous y retrouvons l'oracle. Or l'oracle, c'est la *clarté sur ce qui est*. L'oracle représente ce qui est dans la réalité, les choses s'y montrent telles qu'elles sont ; et ici l'on voit que le se-montrer des choses est le domaine, non de l'homme, mais des dieux. Les hommes *ne savent pas*. Ils sont, il est vrai, des participants. Mais en quel sens ? En ce sens qu'ils se sont fourvoyés dans ce monde. L'homme participe au monde où les dieux *savent*, où ils possèdent la clarté concernant les choses, mais il y participe en tant qu'*errant*, en tant que dévoyé ; il entre dans ce monde en s'égarant et ne cesse d'errer.

Ceux qui prennent pitié de l'enfant errent. Errent tous ceux qui entrent de quelque manière en contact avec son destin, tel son père adoptif qui trompe l'enfant et se trompe lui-même ainsi que les autres sur ce qu'il en est de l'enfant, et qui trompe de bonne foi, par humanité, par bonté de cœur... Dans la version de Sophocle,

1. En français dans le texte.

bien sûr, l'idée du *bouc émissaire*¹ n'est pas présentée dans toute sa pureté. Dans certaines scènes essentielles de ce drame étonnant, l'enfant se manifeste comme un être qu'on ne peut maîtriser, qui ne se domine pas, qui ne domine pas ce qu'il y a en lui. Par son attitude, il légitime la prophétie et le savoir divins. L'on connaît la scène où Tirésias, contraint par l'opinion publique, appelé par Créon et provoqué par les questions indiscrètes et téméraires d'OEdipe, apparaît pour la première fois et lui dit bien en face que c'est lui le maudit. On voit éclater alors la réaction d'OEdipe, une colère folle qui se déverse non seulement sur lui mais sur Créon et sur tout ce qui l'entoure, et qui nous permet d'entrevoir le fond de ce qui est en train d'éclorre ici. Cette essence est toutefois plus profondément négative encore : en elle, à travers sa destinée, doit se montrer la menace fondamentale qui pèse sur l'humain en nous-mêmes.

La clarté est le domaine des dieux. L'homme s'y est fourvoyé, l'homme y erre. Ceux qui, par humanité, ont eu pitié d'OEdipe, errent tout autant qu'OEdipe lui-même, et ce non seulement au moment de commettre les crimes terribles que sont le meurtre de son père et le mariage avec sa propre mère. Il erre aussi au moment où, en apparence, il triomphe totalement, c'est-à-dire lorsqu'il libère Thèbes de la domination du monstre. Il affranchit la ville à l'aide d'un savoir, à l'aide d'une clarté qu'il détient, que les dieux lui ont inspirée, mais qui *n'est pas la sienne*.

Tout le drame est ensuite une illustration de cette sagesse grecque qui rend souvent un son si paradoxal à nos oreilles, à savoir que mieux vaut ne jamais naître ou, si le mal est déjà fait, s'en retourner au plus vite là d'où on est venu. Pour OEdipe, il eût effectivement mieux valu ne jamais naître ou, selon la prophétie, mourir au plus vite. L'on voit là le motif de la clarté. La clarté est quelque chose qui se tient *face à nous*, de l'autre côté ; nous nous y sommes simplement fourvoyés, nous y jouons le rôle d'errants.

Il faudrait rappeler à ce propos un autre mythologue moderne, Karl Kerényi, dont l'activité principale se concentre sur la mythologie grecque classique et qui essaie de définir le mythe en tant que *fondation*. On dit souvent que la fonction des mythes et des fables est d'expliquer quelque chose, d'en élucider l'origine. On parle de l'étiologie du mythe, en tant que celui-ci expose la provenance de certains faits naturels ou humains, des phénomènes du monde

1. En français dans le texte.

moral. Le mythe est cependant quelque chose de tellement mobile, de si infiniment variable — comme le montrent justement les sociologues modernes —, qu'il admet avec la plus grande facilité les fonctions les plus diverses. Un mythe étologique peut se transformer de naturel en moral, ou en mythe qui reflète des phénomènes quasi historiques. Néanmoins, cette idée de fondation n'est pas entièrement à rejeter. Le mythe fonde en ce sens qu'il *accentue* d'une certaine manière la réalité qui s'y reflète et s'y révèle sous une forme imaginaire ; il souligne certaines choses à l'intérieur d'elle.

Cette élucidation à travers la narration, par le moyen d'une histoire qu'on raconte, semblerait à première vue n'en être pas une. Prenons par exemple les mythes des Indiens sud-américains sur la découverte du feu. On y rencontre, comme personnages, un jaguar et un tatou, et l'histoire raconte comment le jaguar a eu pitié d'un petit garçon et ainsi de suite — événements qui paraissent sans rapport avec le fond de la chose. Le mythe raconte une histoire. Pourquoi ? Où est le moment étologique ? La narration est tout simplement la modalité d'explicitation propre au mythe. Le mythe nous dit, par exemple, que le fait que les hommes utilisent maintenant le feu, est enraciné dans un passé, dans quelque chose qui était *déjà* là et que le mythe ne fait qu'accentuer à sa manière. C'est cela précisément que l'on peut qualifier de *fondation*. Cela fonde certains us et coutumes, une manière de vivre, un stéréotype de notre activité. Un stéréotype qui est naturellement susceptible de modifications. Si nous en faisons l'application à notre motif du séjour de l'homme dans la sphère de la manifestation, dans la sphère où les choses non seulement sont mais encore se découvrent et se manifestent, il s'ensuit que le *dévolement* est un *trait fondamental* propre à l'homme en tant que tel. Notre manière d'être dans la clarté est précisément cette errance dans le cadre d'une *clarté en totalité* qui *n'est pas la nôtre* mais à laquelle nous ne pouvons nous soustraire et qui détermine le sens et le chemin de notre errance d'une manière qui n'est pas d'abord transparente pour nous et ne le devient qu'en tant qu'excès.

Le phénomène de la fondation signifie également que le mythe est ancré par sa nature tout entière dans la dimension temporelle du *passé*. La dimension du passé est, dans une certaine optique, la dimension du non-actuellement réel, la dimension de ce qui n'est pas actuel. L'image du monde que le mythe déploie effectivement devant nos yeux, se situe tout entière dans cette dimension. Les recherches des mythologues nous disent comment, et l'étude

structurale du mythe arrive souvent à des résultats imprévus, étonnants. Ainsi Lévi-Strauss révèle-t-il comme axe de certaines histoires mythiques en apparence sans rapport, incompréhensibles sinon absurdes, l'opposition de ce qui est cru et de ce qui a subi un processus de cuisson. Cela signifie également l'opposition de l'humide, du frais, du froid et de leurs contraires ; à quoi se rattache l'opposition entre ce qui moisit et pourrit et ce qui se consume par le feu et se transforme en fumée. C'est là en même temps une opposition entre le monde de la culture et la nature purement et simplement donnée. De cette manière, en découvrant dans les mythes les plus divers des motifs similaires, on voit apparaître quelque chose comme un axe doué de sens qui permet d'établir des rapports entre les dimensions du monde les plus différentes et les plus éloignées les unes des autres. Le processus que nous pouvons dénommer cuisson, est capable de servir d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Par là s'expliquent ensuite les coutumes folkloriques les plus variées, les mythes déchus pour devenir de simples usages incompréhensibles, comme le sont de nombreuses traditions de noces : dans certaines régions de la France, par exemple, lorsque la fille cadette se marie avant l'aînée, celle-ci doit faire attention, car, à un moment donné de la fête, on l'enlève et la fait asseoir sur la voûte du four¹. Voyez-vous le rapport ? Il serait sinon incompréhensible.

Une possibilité entièrement nouvelle de l'esprit humain, une possibilité qui aurait pu ne pas se réaliser et que la plupart des humanités, même hautement civilisées, ne connaissent pas, c'est la philosophie. Elle prend naissance lorsque la réflexion se dégage de la dimension du passé, qui est la sphère de l'imagination mythique, de l'indistinction mythique entre l'être dans son originalité et l'être sous la forme secondaire et déficiente de la simple représentation, pour entrer dans le présent actuel. La manifesteté qui, aux yeux du mythe, est le domaine des dieux, où l'homme n'entre qu'en se fourvoyant, devient ici quelque chose qui ne se raconte pas simplement mais qui *est là*, avec toute la force d'une présence stupéfiante. Du même coup, l'errance de l'homme dans la sphère de la clarté se fait questionnement : Qu'est-ce que tout cela ? L'homme *est* réellement dans le monde manifeste en totalité, et ce monde manifeste est véritablement là, présent comme totalité.

1. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1 : *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 340-341.

nous avons l'expérience du monde en totalité, bien que nous ne l'ayons pas de la même manière que l'expérience des singularités dont, si l'on veut, ce monde se compose. Le monde manifeste est, d'entrée de jeu, le problème de la philosophie. On dit d'ordinaire que la première philosophie questionne sur l'ἀρχή, au sens de telle composante fondamentale qui, grâce à sa possibilité de variation, à sa possibilité de se mouvoir en un certain sens, se différencie pour constituer le tout ordonné que nous appelons le monde. Soutenir cette thèse, c'est parler de *choses manifestes* mais non pas du monde manifeste, du monde qui se montre. Ce qui caractérise la philosophie à ses débuts, c'est précisément le fait de poser sa question face au prodigieux *fait originaire de la manifesteté* du monde.

Quand Platon dit θαῦμα ἀρχή τῆς σοφίας ¹, ou qu'Aristote affirme que les hommes ont commencé à philosopher διὰ τὸ θαυμάζειν ², à partir de l'étonnement, de l'émerveillement, c'est cela qu'ils entendent. Dans le mythe il n'y a pas d'étonnement, le mythe ne s'émerveille devant rien, il sait tout d'avance. L'*émerveillement* est caractéristique de la philosophie, l'émerveillement non pas devant les réalités individuelles, mais devant cette réalité originaire. Cette clarté, c'est la clarté concernant *le fait que* les choses soient là, que les réalités manifestes soient au monde devant nos yeux. Aussi la philosophie, qui veut les dévoiler dans leur *structure* et leur *être-étant*, doit-elle s'intéresser toujours à ces réalités en tant que telles. Dévoiler les choses dans leur structure, dans leur étance, c'est un problème foncièrement différent de tout ce que faisait le mythe. Le mythe est à mille lieues de supposer qu'il soit possible de justifier quelque chose, d'expliquer quelque chose, de répondre à la question « pourquoi ? », autrement que par des contes. Que cela signifie-t-il que de narrer ces contes ? Quelle est la réponse ? Ce qui est, est, parce qu'il était déjà. Le mythe ne va pas plus loin. Il était une fois deux amis qui partirent à la chasse et il se passa à cette occasion quelque chose d'important, disons qu'ils rapportèrent le feu... L'explication mythique s'en tient là.

La philosophie doit trouver une tout autre manière de répondre. D'autre part cependant, et c'est un fait non moins intéressant et fondamental, la philosophie voit d'entrée de jeu aussi bien le fait que quelque chose se manifeste que la manifestation elle-même. Elle ne réussit pas toujours à les distinguer avec une entière

1. *Théétète*, 155d.

2. *Métaphysique*, A, 2, 982b, 12.

clarté, mais elle voit bien qu'il s'agit de deux choses différentes. Elle voit la singulière *équivoque* qui, par là — par le fait que le monde, d'une part, *est*, et, de l'autre, est aussi *manifeste* — pénètre certains de nos concepts les plus fondamentaux.

Cela ne signifie pas que la philosophie soit, dès sa naissance, subjectiviste. Le but de cet exposé est, au contraire, de montrer comment elle prend directement issue de l'objectivité extrême que représente le mythe, où le mode d'apparition premier de la manifestation et de la manifesteté est à chercher dans la chute de l'homme dans un domaine qui ne lui appartient pas, qui est la propriété des dieux. Il n'y a donc ici aucun élément de subjectivisme, aucune réflexion sur l'intériorité propre ou sur les processus de l'expérience intérieure. L'homme lui-même n'est découvert que dans ce processus de découverte, lui aussi est *manifeste en tant que partie* intégrante de ce monde, comme chose parmi les choses. Ce n'est pas dire non plus que la première philosophie puisse être comprise uniquement du point de vue d'une recherche de la structure des choses. C'est seulement lorsqu'émerge d'abord pour elle la question de la *structure de la manifestation* que la philosophie peut se mettre en quête de la structure des choses ; l'inverse est impossible.

Sans cela nous ne comprendrons pas la naissance de la philosophie, nous ne comprendrons pas une parole telle que celle d'Anaximandre, qui passe pour la plus ancienne parole philosophique, ce célèbre *dictum* que nous avons tant de fois analysé et que nous n'aurons jamais fini de méditer. Il n'est pas entièrement authentique mais, tel qu'il a été transmis par des auteurs postérieurs, il s'énonce ainsi : ἐξ ὧν δέ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι¹ κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Authentique est manifestement le morceau à partir de κατὰ τὸ χρεῶν : « selon la nécessité, car elles se paient les unes aux autres châtement et expiation » τῆς ἀδικίας, c'est-à-dire pour une ἀδικία, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν² — voilà soudain qu'on parle de choses pareilles. Le mot ἀπειρον aussi est authentique. L'auteur qui le cite place, au début d'une longue période, ἀρχὴν τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον³. Ἀρχή est sans aucun doute un terme postérieur, provenant vraisemblablement de la philosophie platonico-

1. D'où toutes choses ont leur naissance, vers là aussi elles dépérissent...
2. Pour leur injustice, selon l'ordre du temps.
3. Le principe de toutes choses est ἀπειρον.

aristotélicienne. Ἄπειρον cependant est manifestement authentique. Pourquoi ἄπειρον ? L'ἄπειρον n'est aucune substance, aucune chose dont on puisse analyser la structure ; il s'agirait plutôt d'une propriété. Mais pourquoi dit-on ἀρχή ? Le principe le plus propre de tout, c'est l'ἄπειρον. Où est l'ἄπειρον ? Il est dans ce monde qui se découvre, qui se montre, qui nous enserme continuellement et dans lequel nous sommes. Le monde s'étend jusqu'à l'illimité, et l'illimité est ce sans quoi aucune chose singulière ne peut se montrer. « Ceci-là » ne peut jamais se montrer à nous en soi, il nous apparaît toujours *dans un entourage* qui s'étend de plus en plus loin... Où ? Vers où ? A l'intérieur de quoi est tout cela ? Chaque chose a son périmètre qui la met à part des autres, qui sont à leur tour délimitées par des contours et ainsi de suite, à l'infini... Il ne peut y avoir de fin. Nous aurons toujours une chose, la chose aura une limite et chaque limite renvoie toujours plus loin... L'ἄπειρον est ce qui *rend possible* toute délimitation. On ne peut comprendre la parole d'Anaximandre que de cette manière, non pas inversement, comme s'il y avait là une substance qui posséderait la propriété d'ἄπειρία.

La totalité en tant que l'illimité est présente de quelque manière en chaque chose individuelle, d'où ce διδόναι δικήν και τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας. Chaque chose singulière non seulement provient pour de nouveau sombrer, mais chacune se découvre, parce qu'une autre se voile et se retire. Chaque chose passe de la proximité à l'éloignement, de la présence à l'absence, de la présence en personne à la présence selon des modes déficients. En cela il y a l'ἀδικία que commet la chose présente en refoulant toutes les autres. Ἄδικία, c'est l'injustice, mais Anaximandre ne l'entend pas ici au sens moral. Ne disant que de cette manière mythique d'exprimer cette chose d'une importance capitale pour lui dans l'optique de son questionnement sur le présent en tant que présent, le penseur emploie les mots ἀδικία et δική, διδόναι τίσιν και δικήν.

Pour avancer un peu, prenons encore quelques fragments d'Héraclite. Comme vous le savez, les paroles d'Héraclite font écho aux oracles d'Apollon pythien. Vous savez aussi comment ces oracles étaient rendus à Delphes : une prêtresse, assise sur un trépied au-dessus d'une faille exhalant des vapeurs assoupissantes, poussait des cris aigus que les prêtres delphiques écoutaient attentivement et traduisaient en des réponses cohérentes aux questions posées au dieu, à cette divinité prophétique à laquelle ressortissait, dans le monde mythique, le monde de la manifesteté. Si elle peut

rendre des oracles, prophétiser, envoyer des rêves prémonitoires, etc., c'est précisément parce que tout lui est manifeste en totalité, que pour elle le monde entier est présent dans son originalité. Le livre d'Héraclite — du moins le peu que nous en connaissons — se compose entièrement de paroles conçues sur ce style. Bien sûr, les paroles delphiques sont en vers, tandis qu'Héraclite emploie une prose extrêmement raffinée. Néanmoins, ses fragments conservent toute l'équivoque des oracles pythiques ; il suffit, entre autres, de changer la ponctuation — et à cette époque on ne mettait aucune ponctuation — pour modifier aussi le sens. Le penseur s'approprie la fonction de la divinité delphique : il est celui à qui appartient désormais la *fonction de la manifesteté en totalité*.

Evidemment, il sait en même temps que l'homme erre, que l'homme n'entre pas dans le monde de la manifesteté comme dans un chez-soi qui lui eût été destiné depuis toujours. A l'origine, les hommes ne possèdent pas la clarté sur le monde en totalité. L'errance est effectivement caractéristique des hommes. Ce que Sophocle dit d'Œdipe reflète la condition humaine en général. Et c'est un fait fondamental que le monde se montre à nous toujours unilatéralement, toujours seulement de notre point de vue privé. Cela ne signifie pas pour autant : de notre point de vue *subjectif*. Le privé a sa propre *objectivité*. Le regard du souverain diffère de celui de son sujet ; le regard du guerrier diffère de celui de la victime de ses déprédations. Tous ces regards sont, pour parler le langage de la phénoménologie contemporaine, autant de libres décisions qui nous donnent un choix de ce que nous voyons comme essentiel dans notre environnement, de ce qui nous réclame et nous interpelle et de ce qui nous laisse indifférents. Le monde se montre à nous toujours sous ces aspects. Cela tient au dévoiement humain, *nous ne voyons pas le monde en totalité*.

Prenons maintenant Héraclite qui dit : τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἕντος αἰεὶ (fr. 1). Τοῦ δὲ λόγου — à quel λόγος pense-t-il ici ? Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἕντος αἰεὶ — « puisque ce λόγος est αἰεὶ, toujours ». Ces paroles sont susceptibles de bien des interprétations. Ὁ δὲ λόγος peut signifier le livre que voici (il s'agit probablement du fragment qui commence le livre d'Héraclite). La suite aussi témoigne en faveur de cette interprétation : « Pour ce discours cependant, bien qu'il soit éternel » — ou, mieux, « continu », « éternel » ne convient pas tout à fait ici, ou, mieux encore — « bien qu'il se rapporte à quelque chose qui est constant, les hommes n'acquièrent de compréhension ni avant de l'avoir entendu — ce discours — ni une fois qu'il est parvenu à leurs oreilles ». Ils ne le

comprendront ni avant de l'avoir lu, ni après. « Et tout cela se produit conformément à lui, et pourtant tous se comportent comme des gens sans la moindre expérience, dès qu'ils commencent à s'exercer à des paroles et à des actes pareils à ceux que moi j'expose ici, analysant, distinguant chaque chose suivant sa φύσις et disant ce qu'il en est. Mais les autres hommes ignorent ce qu'ils font à l'état de veille, comme leur demeure caché ce qui leur arrive quand ils dorment. »

Héraclite διαίρει ἕκαστον κατὰ φύσιν — voilà ce qu'il y a ici de plus important : κατὰ φύσιν, suivant la φύσις — il distingue chaque chose suivant son être. L'être de la chose n'est pas une structure objective, c'est un être qui se montre, la structure de cet *être apparaissant*. A Héraclite cet être même se montre réellement comme il est, tandis que tous les autres, lorsqu'ils essaient de parler des choses, apparaissent comme des gens sans expérience et des dormeurs, c'est-à-dire des aveugles ; les choses ne leur sont pas manifestes dans leur φύσις, c'est-à-dire en ce qui en fait une totalité. Chacun voit, tout au plus, comme nous voyons en songe. Or ce que nous voyons dans les songes est toujours partiel, dérivé, secondaire, inauthentique. La prétention d'Héraclite est une prétention à la *totalité*.

L'on aurait également tort de comprendre d'autres paroles, comme par exemple τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός (fr. 64) — la foudre gouverne chaque chose — d'un point de vue objectif, comme s'il s'agissait de la structure de telle ou telle chose. Ce qui dirige, c'est κεραυνός, c'est-à-dire l'éclair, la présentété.

Revenons au premier fragment. Nous n'aurons jamais fini de l'interpréter. Prenons par exemple λόγος — ce mot a ici le sens du livre qu'Héraclite est en train d'écrire, mais en même temps c'est le λόγος, dont nous avons si souvent parlé, qui se rattache à λέγειν, au latin *legere*, c'est-à-dire rassembler, recueillir. Recueillir ce qui, dans l'expérience des πολλοί, de la multitude désunie, est seulement fragmentaire, ce qui n'est vu que du point de vue privé — voilà le λόγος.

Il y a aussi l'équivoque qui nous permet de lire soit τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ, soit ἀεὶ ἀξύνετα γίνονται ἄνθρωποι, selon l'endroit où nous plaçons la virgule. Il en va comme de l'oracle pythique ; *ibis redibis non morieris*, suivant que l'on met la virgule soit après *redibis non*, soit entre *redibis* et *non morieris*. Ici aussi il y a deux traductions possibles. Soit : « Cependant que ce λόγος est, les hommes ne le comprennent jamais. » Soit : « Puisque ce λόγος est *éternel*, les hommes ne le comprennent pas. »

On dirait simplement deux manières différentes d'exprimer la même chose, mais Héraclite veut que nous prenions en considération ces deux expressions et que, par là, nous comprenions deux côtés ou deux éléments d'une même chose : d'un côté, *l'être du λόγος* qui est cela qui est proprement et, de l'autre, sa *continuité* et le fait que les hommes, bien qu'il existe une clarté en totalité, bien que le monde non seulement soit, mais encore se montre en tant que totalité, demeurent nécessairement enfermés dans les limites de leur approche privée des choses singulières à l'intérieur de lui. Bien sûr, nous ne nous dégagerons pas de notre monde particulier du seul fait que la philosophie arrive et dit : Ces mondes *privés* ne sont que les parties d'une seule φύσις. Néanmoins, ce qu'on montre ici, à savoir que la manifestation des choses singulières diffère profondément de la manifesteté de la totalité, est d'une importance fondamentale. La présenteté de la totalité est *stationnaire*. Précisément parce que nous n'avons jamais la totalité en tant que telle devant nous comme une chose, parce que la totalité est toujours pour nous *hors* du centre où les choses nous apparaissent, cette totalité demeure stationnaire au milieu de la mutabilité qu'impliquent l'apparition et la manifestation des choses. De même que l'horizon demeure, bien que les choses qui y émergent pour sombrer à nouveau changent continuellement, la présenteté du monde en totalité demeure stationnaire. C'est là qu'est le *αἰετόν*, là que la manifestation se manifeste comme manifestation une fois pour toutes, au lieu que la manifestation des choses singulières implique *δική* et *ἀδικία* et tout le processus de la manifestation de près, de loin, etc., tout ce que nous connaissons. C'est de cette différence d'essence que se réclame ensuite, de façon absolument radicale, la philosophie éléatique.

La philosophie éléatique nous dit : à la totalité, *τὸ ἔόν*, on ne peut jamais appliquer la négation, on ne peut lui attribuer le « non ». Le « non » n'est qu'à l'intérieur du monde. Mais *τὸ ἔόν*, l'être de l'étant, est justement la totalité, et le « non », par conséquent, n'existe pas pour lui. L'éléatisme se concentre sur ce seul élément, qui est ainsi tout en tout. La négation est ici impossible, et c'est là la voie fondamentale qui conduit l'homme qui sait jusqu'au centre de la vérité inébranlable, jusqu'au centre d'*ἀλήθειης ἀτρεμής ἤτορ*, du cœur inébranlable de la vérité. Dans cette optique, l'on comprendra aussi pourquoi Parménide dit ou, plus précisément, pourquoi la déesse dit à Parménide — et cet objectivisme mythique est très important — lorsqu'il l'aborde et qu'elle lui donne la main, l'introduisant dans le royaume de la vérité,

dans le royaume de la totalité manifeste à découvert : « Mais maintenant tu comprendras tout — ἀλήθειης εὐκυκλεος ἀτρεμῆς ἦτορ, le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, ἡδέ βροτῶν δόξαι, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀλήθης, mais aussi les opinions des mortels auxquelles on ne doit accorder aucune πίστις, aucune créance. » Le domaine de l'opinion, c'est la manifestation dans sa diversité et sa bigarrure, dans les choses singulières, les réalités présentes en personne dans notre environnement immédiat ; la deuxième partie du poème en traite, et cette dualité s'explique tout à fait naturellement. Toutefois, ce n'est pas cela qu'on appelle l'être, ce sont les βρότων δόξαι, c'est ὡς τὰ δοκούντα χρῆν δοκιμὸς εἶναι διὰ παντός παντὰ περόντα, comment l'apparence a traversé tout l'étant, le pénétrant de part en part.

Les Eléates Parménide et Zénon sont les premiers à proclamer ainsi seul étant ce qui est *continûment le même*, ce qui se montre comme constamment identique. C'est dans cette perspective seulement, et en tenant compte de ce qu'avait créé une autre activité de pensée, la mathématique grecque, qui avait reçu son coup d'envoi vers la même époque, que s'est développé quelque chose comme une saisie des étants dans leur propre structure intérieure, tout est issu de là.

De là, c'est-à-dire de ce début que j'ai tenté de mettre en évidence, où l'on commence par le problème du monde tel qu'il apparaît, tel qu'il se montre, tel qu'il se déploie devant nos yeux, et par la question : « qu'est-ce ? » Cette question en elle-même demande à être explicitée et tirée au clair, car elle contient des éléments qui manquent de clarté. Que signifie « être » ? Que veut dire la question : « qu'est-ce ? » Comment diffère-t-elle de la question : « pourquoi est-ce ? », etc. ? Nous avons parlé de l'ambiguïté de certains concepts indispensables à la réflexion commençante sur le monde dans sa réalité, de l'*équivoque* par laquelle elle commence. Cette équivoque frappe, entre autres, le concept de mouvement. Le mouvement est d'une part une réalité mondaine, la traversée par tel objet durable d'une série continue de phases spatiales et temporelles ou, s'il s'agit d'un processus, de phases qualitatives et temporelles. D'autre part cependant, l'apparition aussi est mouvement. Le mouvement, c'est la traversée des phases spécifiques de l'apparition, le rapprochement et l'éloignement, la venue à la présence et la sortie hors du présent.

Comme l'équivoque est propre à toute une série de concepts primordiaux, de questions et de réponses, ce premier commencement donne naissance à un *double* mouvement de pensée, dont les deux

aspects ont de nombreux points de recoupement, mais qui est frappé en son fond d'une dualité représentée sous sa forme la plus puissante par le couple que forment deux des noms principaux de la philosophie grecque : Démocrite et Platon.

Démocrite ¹ est le premier à donner, de façon totalement consé- quente, le grandiose coup d'envoi (qui permettra à Aristote de le qualifier du premier à avoir écrit sur absolument tout ce qui est) en direction d'une quête de la totalité, c'est-à-dire de ce qui est éternel. En appliquant le truchement éternel des mathématiques, de la géométrie qui, elle aussi, voit tout ce qu'elle voit comme immuable et éternel, à la réalité dans le monde, Démocrite fonde le concept de la philosophie en tant que *science* et, si l'on veut, comme système d'explication scientifique. Pour Démocrite, le sens de la philosophie est la structure des étants dans le monde. Et, naturellement, il s'intéresse à ce qu'ils ont d'*éternel*. Qu'est-ce que l'éternel ? C'est de Démocrite que nous vient le concept d'ἀρχή, bien que lui-même ne le nomme pas ainsi.

Il y a deux ἀρχαί : ἡ ἀπειρον, l'espace géométrique vide, homo- gène, isotrope, etc. ; et τὰ ἅτομα, qui peuvent se mouvoir à l'inté- rieur de lui, mais qui sont en eux-mêmes absolument immuables, éternels et qui, pour cette raison, constituent des fondements possi- bles pour des constructions.

Aux yeux de Démocrite aussi, l'entrée de l'homme dans le monde de la vérité est au fond un dévoilement. Les hommes ne savent pas. Sextus Empiricus cite plusieurs fragments qui en témoignent : Γίγνωσκεις τε χρῆ ἀνθρώπων τοῖδε τοῖ κανόνι ὅτι ἐτεῆς ἀπηλλακται (fr. B6). Δηλοῖ μὲν δὲ και οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεεῖ οὐδεν ἴσμεν περί οὐδενός, ἀλλ ἐπιρρύσμη ἕκαστοισιν ἢ δόξισ ². (fr. B7) Ἐτεεῖ μὲν νῦν ὅτι ὄιον ἕκαστον ἐστίν ἢ οὐκ ἐστιν οὐ σύνησμεν, πολλαχεῖ δεδήλωται ³. (fr. B10)

« Sur le fondement de ces explications, de ces raisons, on peut voir que la connaissance de l'ἐτεῆ, du vrai, de la manière d'être en vérité des choses, est étrangère à l'homme, l'homme est aliéné à son égard » (B6). Démocrite dit souvent par ailleurs que la φύσις

1. Voir Annexe II.

2. Cette explication aussi montre assurément que nous ne possédons un savoir véritable sur rien, mais que nous n'avons de chaque chose qu'une représentation dérivée.

3. Il a été maintes fois montré que nous ne connaissons pas par nos sens ce que chaque chose est ou n'est pas véritablement.

est ἐν ἄβυσσῳ, que l'étant est caché dans la profondeur. Certains, dont Karl Marx, en ont conclu que la pensée de Démocrite, à la différence de celle d'Epicure, recèle en soi un élément de scepticisme.

Le retournement le plus ingénieux de la pensée de Démocrite réside en ceci : l'homme normal, comme le dit Héraclite de la plupart des hommes, ἐτεῆς ἀπηλλακται, mais le philosophe est à même d'opérer une coupure profonde qui, en nous faisant pénétrer au-delà du domaine de ce qui est visible en l'acception courante du terme, convertit la réalité entière du mouvement de la manifestation à la manifesteté continue. La géométrie nous apprend comment franchir les frontières du visible. Prenons par exemple le principe de la similitude des figures. On connaît la parole d'Anaxagore : ὄψις γάρ τῶν ἄδηλων τὰ φαινόμενα, ce qui n'est pas clair, nous le voyons à travers τὰ φαινόμενα, à travers ce qui se montre. Le triangle que je dessine sur le sable me permet de démontrer des théorèmes qui valent pour tous les triangles, même invisibles, semblables à celui-ci. Je peux donc atteindre l'invisible à travers le principe de l'analogie géométrique. Que l'invisible a quelque part une fin, cela ressort du fait que l'application de cette abstraction géométrique à la réalité ne nous conduirait jamais au processus opposé, au processus de synthèse. Si le processus de progression du grand vers le petit, le processus de division, était effectivement sans fin, s'il nous était impossible de le renverser, la réalité du monde, qui n'est pas autre chose qu'un assemblage d'atomes, serait elle aussi impossible.

Cela cependant ne nous intéresse qu'en partie. Il nous est impossible d'exposer dans ce cadre tout le système de Démocrite, cette première tentative étonnante de l'homme pour effectuer une explicitation réellement systématique de la structure de toutes choses. Le peu que nous avons dit suffit pour montrer que ce système est tout autre chose qu'un mythe — il est de la *science*. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'aspect anthropologique de cette pensée. Démocrite est un matérialiste, il conçoit la matière comme une chose absolument immuable, étant en soi, qui n'est déterminée par rien d'autre que par le fait qu'elle est, qui n'a aucun autre sens. Voilà ce qui sous-tend cette mécanique des atomes, leur possible enchaînement, etc. Pourquoi ce penseur construit-il un tel système ? En quoi cela l'intéresse-t-il ? Quel en est pour lui l'attrait ? Que l'esprit humain a soif d'une explication, c'est là un fait certain. Mais cette soif, d'où provient-elle ? Chez Démocrite, la réponse est plus évidente que chez aucun autre philosophe.

La soif de Démocrite est une soif du divin, puisque le divin c'est l'éternel, le constant, αἰ ; c'est pourquoi Démocrite dit : « Celui qui se soucie de la compréhension, des affaires de l'âme, celui-là se soucie du divin ; et celui qui se soucie d'autres choses, des choses pratiques, surtout corporelles, celui-là ne se soucie que de l'humain. »

En liaison avec cela, Démocrite crée toute une morale, toute une théorie de la découverte de soi, de la quête de soi-même. L'âme propre aussi se découvre à lui dans ce processus. L'âme propre est ce qui se met ainsi en quête de l'éternel et traverse continuellement l'univers sous l'optique de et dirigé sur l'éternel. Pour cette âme, qui veut voir τὴν ἀλήθειαν, qui veut voir l'être-à-découvert des choses, la première règle est de préserver la pureté absolue de son regard et de sa substance intérieure. Aussi lisons-nous chez Démocrite des paroles que nous retrouvons également dans le *Gorgias* de Platon : « Subir l'injustice vaut mieux que la commettre. L'homme de bon aloi accepte non pas d'être réputé homme de bien, mais de l'être effectivement »¹. L'élan vers l'éternel conduit chez Démocrite à la découverte de l'âme propre, au soin de l'âme propre. Le soin de l'âme propre est, chez lui, la porte qui ouvre la voie à la progression victorieuse de l'explication à travers l'univers en totalité et ses structures.

Nous verrons par la suite qu'il existe chez Platon encore une autre modalité du soin de l'âme, qui part de l'apparition en tant que telle et se distingue essentiellement de celle de Démocrite. Le soin de l'âme chez Démocrite est une affaire essentiellement privée, individuelle. Il met en garde celui qui veut s'engager dans cette voie contre les liens de famille et l'ambition au sein de la communauté : il ne faut pas se consacrer aux affaires publiques, il ne faut pas céder à ce qui en elles nous attire. Chez Platon, nous verrons se déployer une tout autre modalité du regard sur l'univers et du souci de l'âme.

Quoi qu'il en soit, nous voyons chez ces deux penseurs ce qu'est l'âme, qu'elle est devenue désormais quelque chose qui diffère fondamentalement de tout ce qu'elle était dans la tradition. Dans la tradition antérieure à Démocrite et à Platon, l'âme est essentiellement du point de vue de *l'autre*. C'est l'âme-ombre, l'âme-image, l'âme qui requiert, afin de subsister, une enveloppe corporelle embaumée, une image sculptée, la parole, l'écriture, une ins-

1. Voir aussi Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 592.

cription, etc. — c'est moi pour l'autre. L'âme des mystères elle aussi est l'âme pour l'autre, cette âme qui se renouvelle dans le cycle organique qu'accomplissent les éleusines, cette âme qui réside dans le fait que tout dans la nature renaît, que le même se renouvelle sous des aspects toujours nouveaux, que poussent de nouveaux épis, qu'Adonis revient, etc.

Qu'est-ce que cela veut dire, que le même épi soit de nouveau là ? Ce qui revient, c'est la forme. La forme est cependant quelque chose que je vois, elle est l'âme pour l'autre, non pas l'âme que je suis. L'âme que je suis apparaît pour la première fois chez Démocrite et chez Platon. C'est l'âme qui vit au contact de l'éternel. Le fait que, chez Démocrite, elle ne vit que brièvement, est sans importance, car le contact avec l'éternel est identique chez l'homme et chez la divinité — le divin n'est rien d'autre que ce contact. Aussi cette âme est-elle, en un sens, éternelle, bien qu'elle se dissipe dans les atomes qui la composent. Nous verrons la prochaine fois ce qu'il en est chez Platon.

Ce qui se constitue ici, avec cette philosophie du soin de l'âme, c'est ce qui va faire la spécificité de la vie européenne. Malgré les apparences, cette thèse n'a rien d'idéaliste. Je ne prétends pas que la philosophie soit la force motrice du monde, ni qu'elle ait jamais de chances de le devenir. Le fait n'en demeure pas moins que, dès lors qu'elle émerge en tant que possibilité, elle entre dans le cercle de toutes les autres possibilités humaines et, bien que la philosophie au sens de cette clarté, de cette réflexion radicale sur le monde en totalité, n'ait, selon toute apparence, jamais été réalisée, bien qu'il ne soit nullement certain qu'elle puisse l'être, elle oblige toutes ces autres possibilités de l'homme à réfléchir. Par là, elle conduit la non-philosophie elle-même à un degré et à un état différents de ceux où elle se trouvait avant la réflexion. La tâche de la philosophie n'est pas autre chose. La philosophie est une idée qui, comme telle, dépend de la capacité des individus et des époques à comprendre ce dont il y va dans la philosophie depuis ses débuts, à renouer avec une certaine tradition et, éventuellement, à la continuer, à la répéter. C'est en cela que résident non seulement la spécificité, l'autonomie, mais aussi la continuité de la vie européenne, en cette possibilité née sur le sol de l'Europe. L'Europe en tant qu'Europe est née du thème du soin de l'âme. Elle a péri pour l'avoir laissé de nouveau se voiler dans l'oubli.



V

*La question de la philosophie
Doctrine de la connaissance et soin de l'âme
chez Démocrite et chez Platon
Le principe de la liberté dans le monde grec
Socrate
Le soin de l'âme et l'héritage européen*

Nous avons parlé de l'éveil qu'est le passage du mythe à la réflexion. Le mythe n'est pas aussi extérieur à la pratique qu'il le semble de prime abord, il n'est pas une simple fiction, une fable. Qu'il soit, au contraire, très proche de la vie pratique, la preuve en est fournie par l'origine mythique d'une chose telle que le calendrier. Le fait même qu'il soit lié au rite indique que le mythe ne peut être purement et simplement réduit à un intérêt pour les origines — intérêt qui n'est peut-être qu'accessoire —, mais que sa fonction principale est de donner aux hommes un *sol ferme* qui ne se dérobe pas sous les pieds, le sol d'une conviction, d'une croyance à l'intérieur de laquelle ils se meuvent comme si cela allait de soi, une croyance qui, n'étant l'œuvre d'aucun individu, est ressentie par chacun comme un cadre objectif et donné. Nous avons caractérisé le passage du mythe à la réflexion comme un passage *du passé au présent*, et ce parce que le mythe est une chose reçue et transmise, où le passé joue également un rôle important sur le plan thématique, en ce sens que le fait que les choses *soient* découle du fait que l'on raconte une histoire, et la narration est quelque chose qui relate un événement passé. Dans la réflexion, en revanche, le monde est soudain présent en tant que totalité, le monde comme totalité est là. Le se-montrer du monde en totalité est le moment primordial qui sert de point de départ à la réflexion. Or cette manifestation du monde en totalité n'est pas pratique, la manifestation est quelque chose qui à première vue semble n'avoir aucun rapport avec l'action humaine. Le monde se montre — en cela nous sommes passifs, ce n'est pas une affaire qui dépendrait

en quelque façon de nous. Le monde se montre — cela veut dire qu'*il y a* dans le monde quelque chose comme le se-montrer, la phénoménalité, l'expressivité. Bien sûr, c'est à nous qu'il se montre, mais nous ne sommes pas les auteurs de cette manifestation, nous faisons seulement partie de ce processus étonnant.

Il est vrai que le monde se montre à nous réellement en totalité, et il est certain que chaque singularité présente fait partie d'un grand présent qui a dans sa totalité des caractères spécifiques. Ce qui est pleinement présent, présent en personne, ce qui se montre à nous en son remplissement qualitatif, correspond à une unité de style aussitôt suivie de modifications. Pourtant, nous savons avec certitude que même là où les variations du style de l'expérience seront immenses, le même va se répéter, que même le totalement étranger, même un environnement où nous n'aurons jamais encore été, sera en quelque sorte une continuation, une répétition du même. Il y a, en ce qui nous est ainsi donné comme totalité, de profondes *différences* du caractère d'être donné, mais être donné en tant que vide ou indéterminé ne signifie pas n'être pas donné. Il faut faire ici une distinction très nette. Le monde nous est donné en totalité, mais cela ne signifie pas qu'il ne nous soit pas donné *selon des perspectives*, ni qu'il ne nous soit donné nulle part dans sa plénitude. Cette plénitude elle-même signifie en dernière analyse, même à son optimum, une perspective déterminée, car elle est plénitude sous telle ou telle optique. Du fait que le monde se montre à nous de telle manière que nous-mêmes en faisons partie, il nous apparaît *nécessairement selon des perspectives*.

Nous avons essayé de montrer que cette diversité de la manifestation du monde en totalité et en personne — c'est-à-dire partout pareillement rempli — est précisément ce qui est porté à la parole par la réflexion philosophique à ses débuts. Nous avons essayé de mettre en lumière la présence de ce fait originaire de la manifestation du monde en totalité dans la parole d'Anaximandre et certains fragments d'Héraclite. L'on sait que lorsque les philosophes anciens, tel Aristote — qui n'est pas cependant le premier —, ont commencé à réfléchir sur leurs prédécesseurs, ils ont perçu chez eux quelque chose de cet ordre. Platon déjà disait : θαῦμα ἀρχή τῆς σοφίας, l'étonnement est le début de la σοφία que vise la réflexion philosophique. Et Aristote aussi, qui concevait sa réflexion sur ses prédécesseurs — comme tout ce qu'il prenait en main — de façon systématique, la plus exhaustive possible, dit que les hommes ont commencé d'abord à philosopher à partir de l'émerveillement. Bien sûr, il pense aussi aux mythologues qui,

d'après lui, sont en un sens des philosophes, mais il parle surtout des philosophes au sens propre du terme.

Qu'est-ce qui provoque cet émerveillement dont parlent Platon et Aristote ? Aristote lui-même n'en parle pas comme d'un étonnement devant la totalité du monde, devant ce fait originaire que tout se découvre à nous. Il donne d'autres exemples. Le fait demeure cependant que le choc que représente la découverte de la philosophie n'est pas comparable à l'étonnement devant telle ou telle singularité, telle ou telle curiosité, telle ou telle réalité individuelle, aussi frappante, aussi surprenante soit-elle. C'est un choc qui ne peut être comparé à nul autre, un choc qui signifie le passage d'une attitude de confiance non réfléchie à une attitude où la confiance est soudain mise au défi parce que quelque chose se montre, que les choses sont portées à la parole.

Pourtant, ce seul fait que le monde se montre à nous n'indique toujours pas ce que va faire la philosophie. Car, si le monde se manifeste en totalité, il semblerait à première vue que la question soit résolue dès qu'elle se pose. Le monde se manifeste, il se montre à nous dans son originalité ; ce qui se montre à nous n'est pas une simple copie, ce sont les choses elles-mêmes dans leur présenteté. Où y a-t-il là la source d'une activité, d'un travail de pensée philosophique ? D'où vient ce que nous avons désigné comme la caractéristique fondamentale de la philosophie, à savoir la question ? Comment la question de la philosophie se formule-t-elle ? Vers quoi dirige-t-elle son questionnement, dès lors que la totalité est donnée, dès lors que tout se montre ?

La problémativité réside précisément en ceci que, s'il est vrai que le monde se montre et qu'il se montre en totalité, *il ne se montre pas en même guise*. Il se montre de telle manière qu'à côté de ce qui se montre à nous comme contraignant, proche, évident et qualitativement plein, il y a un incommensurable, indubitablement présent et en corrélation constante avec ce qui se manifeste immédiatement, dans sa plénitude. Et ce qui se montre à nous dans la plénitude de la donation immédiate *n'est pas la totalité*, ce sont justement les singularités, les détails changeants, interchangeables dans la diversité des perspectives qu'implique notre mouvement. Je peux revenir au même, mais non sans que la perspective que je porte toujours avec moi change. Pourtant, la totalité demeure identique. Cette grande totalité à l'intérieur de laquelle seule tout le reste est ce qu'il est, est ce qui dure. Et c'est cela qui demeure en retrait.

Où est la présenteté ? Où est ce qui rend les choses ce qu'elles

sont ? Où, dans le présent que voici, est ce qui nous découvre les choses dans leur être réel ? Nous ne pouvons tirer la réponse que *du présent en tant que présent*. Nous ne pouvons procéder comme procède le mythe, nous ne pouvons inventer tout bonnement la réponse. La réponse à cette question sera un travail de pensée. Cela ne signifie pas pour autant une fiction, s'agit-il de celle que le mythe produit sans le savoir, mythe qui puise sa certitude dans une tradition qui n'a pas conscience d'elle-même. Au contraire, la réponse ne pourra venir que du présent en tant que tel, de ce qui est le plus présentement présent. Nous poserons nos questions le plus nettement et le plus précisément possible, et nous n'admettrons aucune réponse qui n'aille pas droit à la chose en cause, qui ne soit pas puisée dans ce qui se montre. Or, comme nous l'avons vu, la manifestation est problématique, elle est diverse, multiforme et diversement convaincante. Pour les besoins de la praxis et de la vie courante, il nous suffit de nous expliquer avec les choses de notre environnement immédiat. Mais quant à savoir ce que tout cela est en réalité, ce qui en constitue le noyau, ce sur quoi nous possédons un savoir en tant qu'il est sous-jacent à cette totalité mais dont nous ignorons comment il est en son fond — simplement parce que les choses en leur totalité sont là et qu'elles se montrent à nous selon des perspectives —, c'est là une question à laquelle il nous faut tenter de répondre autrement. C'est ici justement — dans cette diversité de la manière dont les choses sont données, dans une certaine gradation allant du changeant jusqu'à quelque chose qui est toujours là — qu'est le moment spécifiquement humain de la manifestation : nous sommes ceux à qui le monde se montre, mais il se montre en *double* guise. Ici la philosophie peut renouer dans une certaine mesure avec le mythe, qui dit que l'homme est seulement admis dans le monde qui se montre, le monde de la manifestation, le monde de la vérité qui, à l'origine, n'est pas le sien mais bien le monde des dieux qui voient tout, non pas unilatéralement, partiellement, seulement dans son écoulement, mais dans sa totalité effective. L'aspiration philosophique est alors de parvenir à un regard sur les choses qui atteindrait de façon analogue à l'essentiel, à ce qui constitue le fondement durable en ce qui se montre.

Cette visée se manifeste chez Héraclite en tant que celui-ci répartit tout ce qui nous est donné en ce qui est et en ce qui n'est pas immédiatement donné, d'où la simultanéité *de l'être-à-découvert et du retrait*. Chez Parménide, la grande idée de l'être en totalité comme quelque chose qui n'admet aucun « non »

exprime la même aspiration à pénétrer au-delà du changeant pour atteindre ce qui demeure et dure. Parménide essaie ensuite de caractériser d'une certaine manière cet être durable et totalement positif — ce qui demeure et dure et ne peut être nié d'aucune manière, ce qui n'admet aucun non-être, ce qui est inengendré, ce qui ne vieillit pas, etc. — et d'ordonner ces *σήματα τοῦ ἔοντος*, ces signes de ce qui est. Le fait qu'il est inengendré nous permet de le désigner aussi comme ne vieillissant pas, et ainsi de suite, si bien qu'il se bâtit toute une série de *σήματα*, les uns reposant sur et justifiant les autres.

Cette *justification* est le travail de pensée dont il s'agit. Trouver ce sur quoi le reste repose, et le trouver de façon à pouvoir édifier sur ce fondement, d'une manière irréversible, solide, puisée dans la présence de l'étant même, l'univers de tout ce qui nous entoure — voilà le programme. Depuis le stade de la découverte du monde qui se manifeste dans sa totalité et qui, dans sa manifestation, est divers et multiple, il s'écoule plus d'un siècle avant que les philosophes ne parviennent à la formulation de ce programme et à une première tentative pour le réaliser. Plus d'un siècle avant que les héritiers des premiers penseurs qui avaient vu la réalité apparaissant en sa totalité ne construisent un programme de justification à partir de ce qui est le plus présent. Le plus présent, c'est ce qui est le plus durablement présent ; et ce qui est le plus durablement présent, est de telle manière qu'il ne peut être ni le cadre ni l'objet d'aucune question ultérieure ; il est élémentaire, simple éminemment et dure dans sa simplicité. C'est en se fondant sur de telles conceptions que les héritiers des premiers penseurs développent un programme de justification de l'étant présent à partir de lui-même, et ce à partir de ses principes, de ses origines, de ce qu'il y a en lui de plus originel. Ils sont les premiers à quitter la grande présenteté de la totalité pour la concrétude de ce qui se manifeste. Ce sont deux grands antagonistes, deux frères ennemis : Démocrite et Platon.

Quels sont les principes dont part Démocrite ? Que se promet-il de son activité ? Quelle est son intention ? Quel est son but ? A quoi bon tout ce parcours de l'univers depuis ses premiers principes jusqu'aux étants concrets qui se montrent à nous en tant que les choses que voici ? Quel en est le sens ?

Chez les penseurs archaïques comme Anaximandre et Héraclite, le grand passage du passé au présent était en soi quelque chose de nouveau qui n'avait pas besoin d'une justification plus poussée, c'était une création nouvelle, comme lorsque l'homme qui rêve se

réveille pour se retrouver dans la réalité de l'état de veille. Mais voilà tout d'un coup que nous nous trouvons en présence d'une activité de pensée *intentionnelle*. Quel sens cette activité a-t-elle, dès lors qu'elle n'est pas pratique, qu'il ne s'agit que d'un pur savoir approfondi sur la totalité, d'un savoir affouillé, façonné et formé par l'idée de raison ? Quel en est le sens ? Voilà la question principale à laquelle nous allons tenter de répondre.

Vous connaissez tous Démocrite. Je ne vais pas exposer ici son système en profondeur, malgré l'intérêt qu'il y aurait à montrer la connexion évidente qui existe chez lui entre la manifesteté du monde en totalité et l'atomisme. Chez Démocrite, la manifesteté du monde en totalité s'exprime, entre autres, dans la doctrine de la connaissance. Ce sont les choses elles-mêmes, dit-il naïvement — et toute la tradition atomiste le répète après lui —, ce sont les choses mêmes qui viennent à nous de l'extérieur, envoyant leurs figures, leurs émanations, directement à nous, dans notre âme qui, on ne sait comment, les accueille — cette âme qui, chez Démocrite, se compose d'atomes et ne peut donc rien admettre en soi. Mais ce qu'il y a ici d'essentiel, c'est l'idée de la totalité qui nous envoie ses représentants et qui se montre à nous en tant que telle, bien que sur un mode faussé, dénaturé. La totalité ne peut se montrer à l'homme sans déformation. C'est cela que Démocrite entend en disant qu'il doit être évident à tous que *ἐτεῆς ἀπῆλλάκται ἄνθρωπος*, que l'homme est privé de l'approche authentique de la manière d'être des choses dans leur précision, sans perspective, sans altération. La tâche du philosophe est donc de rectifier ce gauchissement, cette déformation. Démocrite est le premier à employer à cette fin, de façon grandiose et totale, les mathématiques. Comment ? Nous le verrons tout de suite.

Ne perdons pas de vue la question que nous nous sommes posée : Quel est le sens de tout cela ? Quel est le sens du travail de pensée qu'entreprend Démocrite ? Nous avons vu que le monde de la présenteté est entièrement différent du monde tel que les hommes le comprennent couramment, différent surtout du monde mythique tel qu'on le comprenait à cette époque. Le monde mythique était alors le sol sur lequel les hommes se mouvaient, ce qui leur donnait un sol ferme sous les pieds. De quoi s'agit-il maintenant ? D'obtenir de nouveau un sol ferme ! Il s'agit de trouver, en ce qui se montre à nous, ce qui est réellement fondamental, solide, convaincant, etc. Mais il nous faut nous le procurer nous-mêmes, nous ne pouvons le recevoir simplement de la tradition. Pour que nous soyons à même d'atteindre une telle

chose — d'élucider le présent à partir du présent, d'éclaircir, à partir de ce qui est profondément et éternellement présent, ce qui n'est présent que de façon éphémère, et de montrer comment ceci est fondé sur cela, justifié par cela, etc. — pour cela il faut une force, il faut quelque chose d'actif, et *l'agent qui accomplit cette activité par excellence*, c'est notre *âme*. C'en est fini du sol sur lequel l'homme se mouvait jusqu'alors, auquel il s'accrochait et où il se trouvait dans ce qu'on pourrait appeler un demi-rêve de la pensée. Désormais il doit veiller. Il y va désormais de l'*âme* entièrement *vigilante* et de sa force. Afin que nous soyons à même d'effectuer ce travail de pensée tout à fait nouveau et, en un sens, impitoyable, il faut une discipline de l'*âme*, il nous faut nous soucier de l'*âme* afin qu'elle soit capable d'une telle chose. Malgré les apparences, ce qui se trouve au centre de l'enseignement de Démocrite, au centre de cette philosophie qu'on qualifie du prototype de tout matérialisme et qui l'est effectivement, c'est *le souci de l'âme*. Le terme — τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι — ne se rencontre que chez Platon, mais la chose même est présente déjà chez Démocrite.

Essayons maintenant de caractériser la *modalité* démocritéenne du souci de l'*âme*. L'*âme* est orientée sur l'être-à-découvert des choses, sur leur dévoilement total, sur la vérité des choses qui se manifestent. Aussi doit-on continuellement — non pas en vue de considérations extérieures ou utilitaires, mais parce que l'*âme* est dirigée sur ce qui est — n'avoir souci que de la vérité en ce sens, n'avoir souci que de vivre à partir de ce qui se montre en tant que présent. L'*âme* qui répudie ce principe se corrompra, causera sa propre perte, deviendra inapte à cette tâche. Celui pour qui il y va du grand retournement vers *le présent en tant que tel* est donc tenu en premier lieu à une morale de vérité. Démocrite dit que l'homme doit être toujours véridique, que ce soit à première vue avantageux ou non, qu'on le sache ou non, qu'on en tienne compte ou non ; mieux vaut subir l'injustice que de la commettre — cette parole est celle de Démocrite avant d'être celle de Platon. Car l'*âme* dont il s'agit est capable d'un tel accomplissement. Se soucier de l'*âme* signifie, chez Démocrite, s'en soucier afin qu'elle soit capable de vivre au contact de ce qui est éternel, afin que la pensée, la partie de l'*âme* qui constate ce qui est, ce qui est présent, soit à même de vivre dans ce grand présent.

À l'intérieur de ce présent, il faut naturellement distinguer différents *degrés*, différentes *manières* dont le présent est présent. Si nous appelons la présence de ce qui est la connaissance, la

γνώμη de notre âme, il faut dire qu'elle possède au moins deux formes de γνώμη : une γνώμη qui n'est pas l'enfant authentique, légitime de l'âme, mais une sorte de bâtarde — Démocrite l'appelle la σκόπη γνώμη (σκόπιος ne signifie pas ici l'obscurité au sens littéral du terme, mais une origine impure, obscure, mauvaise) —, et une γνώμη noble, de bonne race, la γνήσιη γνώμη.

La σκόπη γνώμη aussi nous montre des choses qui sont et, en un sens, comment elles sont, par exemple lorsque nous voyons des couleurs ou goûtons des aliments, mais tout cela est variable, imprécis à l'extrême. La couleur change en fonction de l'éclairage et d'une foule d'autres facteurs, elle est insaisissable, et pourtant, aussi bien dans la couleur que dans la saveur, quelque chose se manifeste quant à la nature de la chose. Chacun sait à quel point les saveurs sont insaisissables, et pourtant nous parlons par exemple de saveurs piquantes, ce qui renvoie à une forme sous-jacente à cette qualité. Il se peut que la couleur aussi repose sur une certaine configuration de ce que nous avons devant nous en tant que présent. Le regard démocritéen sur les choses semble à première vue les appauvrir et les simplifier à l'extrême, supprimer toutes les qualités, mais ce n'est pas là l'intention du philosophe. Son intention est de montrer quelle est la base, quel est le fondement de ce qui se manifeste ainsi, de faire apparaître le solide et le durable derrière le changeant, d'apprendre à l'âme humaine à être une âme capable de la γνήσιη γνώμη dans la plus grande mesure possible, jusqu'à la plus grande profondeur possible.

A ce propos il faudrait dire malgré tout quelques mots de la doctrine même de Démocrite. Qu'elle se rattache à ce que ses prédécesseurs ont vu et intuitionné de la totalité du monde, cela est hors de doute. Pourtant, aucun de ces prédécesseurs, hormis Mélissos, n'est venu à l'idée de l'*infinité* de cette grande totalité qui se manifeste, à l'idée que les choses que voici sont contenues dans autre chose où il n'y a pas de fin, où la même histoire se répète encore et encore : proche, éloigné, etc., autre chose qui, saisi comme un tout, donne l'espace infini. Démocrite est l'auteur de l'idée de l'*espace vide*. Mélissos a complété ou, plutôt, caractérisé, par opposition à Parménide, l'idée éléatique de l'être un comme infini, mais c'est là un être infini au sens de Parménide, c'est-à-dire plein. Pour Démocrite le premier il existe un *espace vide infini*, pour Démocrite le premier il existe une *pluralité des mondes*. Chez les penseurs archaïques, la pluralité des mondes est une pluralité successive et non pas simultanée. La pluralité des mondes *simultanés* dans l'espace *infini* diffère essentiellement de

la pluralité mythique des mondes successifs, où l'idée de la multiplicité des mondes est l'idée mythique de la naissance et de la fin d'un monde qui se répète de façon périodique, qui a un commencement solennel et, partant, aussi une fin, après laquelle la même chose se reproduit. C'est un principe que l'on retrouve dans l'idée de la fête et de la solennité. La fête n'est pas autre chose que le retour du premier jour de la création, de ce temps fort par excellence où toutes choses furent créées telles qu'elles sont. C'est ce qui explique la force et la puissance spécifique du jour de fête. Chez Démocrite, la pluralité des mondes est tout autre chose ; c'est une *pluralité au présent, dans la contemporanéité*. Comme le principe vide n'est pas autre chose qu'un milieu homogène dans lequel l'idéalisation d'un solide géométrique, une mesure ferme, rigide, peut se déplacer, Démocrite a raison de le qualifier de *non-étant*, bien qu'il affirme en même temps qu'en un sens le non-étant est. L'autre principe, non moins stable, non moins éternel, il l'appelle *étant*. C'est ce qui est pour ainsi dire inscrit par la nature de la chose même dans l'espace, comme l'espace en soi ne contient rien qui caractérise ses parties et les distingue les unes des autres.

Il faut alors fonder tout le reste sur ces deux principes — le principe de l'espace vide et celui du solide. Mais d'abord il faut rendre l'étant, le principe rigide et solide, parfaitement ferme et consistant. Les choses étantes qui nous entourent ne sont pas invariables, elles peuvent être infléchies, modifiées, transformées, etc. Supposons qu'il soit possible d'attribuer leur mutabilité et leur flexibilité à une composition où entrent, d'une part, l'espace, et, de l'autre, quelque chose d'absolument inflexible, d'absolument déterminé, déterminé avec une précision absolue, c'est-à-dire de façon géométrique. Cet élément ultime, indissociable et absolument inapparent, sera aussi absolument solide.

Nous avons dit que Démocrite se sert de la géométrie, notamment du principe de la *similitude des figures*, pour pénétrer au-delà de ce qui nous apparaît comme visible et atteindre l'invisible. Les théorèmes de géométrie concernant l'aire d'un triangle valent pour des triangles de grandeur arbitraire. C'est de cette manière que Démocrite procède de ce qu'on peut voir à ce qu'on ne peut pas voir. Et c'est là l'accomplissement de la *γνήσιη γνώμη*. Bien sûr, cette percée dans l'invisible ne peut être poussée à l'infini, comme le voulait Anaxagore, sans quoi il n'y aurait jamais de fin et le chemin du retour, le chemin qui conduit des choses élémentaires aux choses complexes, serait lui-même impossible. Il faut

s'arrêter quelque part. Ces éléments inapparents mais solides, définis avec une précision géométrique, sont en dernière analyse indivisibles, ce sont les *ἄτομα*.

A partir de ces deux principes, de l'espace vide et des atomes, on explique alors le monde. Le monde en tant que tourbillon mobile des atomes dans le vide. Et, comme les formes des atomes les rendent propres à s'imbriquer et à se réunir entre eux — Démocrite ne se rend pas assez clairement compte qu'il faudrait ici quelques principes supplémentaires —, il en résulte des formations aussi considérables que celles que nous voyons autour de nous lorsque nous laissons errer nos regards sur le firmament.

Chez Démocrite, ce principe de la composition à partir de l'élémentaire, à partir d'un nombre déterminé de formes élémentaires, se répète toujours à nouveau dans des plans différents. L'entrelacement mutuel des atomes dans le vide lui sert à expliquer non seulement la naissance des mondes et des objets dans le monde, mais aussi les *qualités* de ces objets. Comment ? En essayant, lorsqu'il parle des couleurs par exemple, de trouver les couleurs élémentaires, quelques tons fondamentaux qui permettent de composer les autres et de réduire ainsi la richesse inépuisable des nuances à un petit nombre de principes simples. Un autre exemple est fourni par l'explication du langage à partir des phonèmes. L'assemblage d'un nombre réduit d'éléments sonores produit toute l'infinie diversité d'un vocabulaire capable de s'exprimer sur toutes choses, sur le monde entier. Démocrite essaie d'expliquer les choses sociales et historiques de la même manière, à partir d'accomplissements humains simples, élémentaires, qui, en des circonstances déterminées, donnent lieu à des accomplissements raffinés et complexes.

Ainsi se déroule, dans toute une série de plans — dont le plus fondamental est celui de ce qui est absolument précis, géométrique —, une traversée du tout de l'étant, traversée fondée sur ce qui est présent, sur le présent en ce qu'il a de plus présent. C'est en considération de cela qu'il faut prendre soin de l'âme qui est capable d'une telle chose. L'âme, qui est capable de cela, est capable aussi de vivre de la *meilleure* manière possible dans un tel monde. C'est elle qui, par là, accède à une confrontation avec ce qui est éternel, au présent de l'éternel. Or l'éternel, pour l'homme grec, est le divin. L'âme vit de façon divine, bien que sa vie dure peu. La différence du bref et du long n'est plus essentielle. L'âme, qui se dissipe dans les atomes dont elle se compose, aura vécu dans sa *γνήσιη γνώμη* une vie divine. Aussi Démocrite dit-il que les biens

de l'âme sont quelque chose de divin, au lieu que celui qui se préoccupe des choses corporelles, n'a souci que de l'humain.

La démarche de Platon est inverse, malgré l'affinité profonde qui l'unit à Démocrite. Nous avons déjà parlé de la position centrale du soin de l'âme chez Platon. Toutefois, Platon ne se soucie pas de l'âme afin que celle-ci puisse parcourir l'univers comme ce qui est éternel. Au contraire, l'âme parcourt l'univers afin de devenir ce qu'elle doit être. Le soin de l'âme n'a pas pour but la connaissance, mais la connaissance est un moyen pour l'âme de *devenir* ce qu'elle *peut* être, ce qu'elle n'est pas encore tout à fait !

Le sens de ces doctrines est inversé, encore que le soin de l'âme soit au centre des deux. Pour mieux faire ressortir cette opposition, il suffit de remarquer que Démocrite, dans sa morale de vérité, est en même temps l'apôtre d'une sorte d'égoïsme ou d'isolationnisme intellectuel. Il met en garde celui qui veut préserver la pureté de son âme, lui conseille de ne pas se tourner vers les affaires pratiques, de ne pas fonder de famille, de ne pas se soucier de sa descendance ou, s'il le faut, d'adopter un enfant plutôt que d'en avoir un soi-même, de ne pas essayer de se distinguer au sein de la communauté. Il est vrai que la communauté est très importante, l'homme ne peut pas vivre sans elle, le soin de l'âme n'est possible qu'au sein d'une communauté bien ordonnée, mais il ne vient jamais à l'esprit de Démocrite que l'ordonnance d'une communauté apte à être le lieu du soin de l'âme exige des efforts philosophiques. La cité où Démocrite est chez lui est d'ailleurs un peu *procul negotiis* en comparaison du centre mondial qui est la patrie de Platon et sur lequel sa philosophie représente une réflexion incessante. La philosophie de Platon est une réflexion sur la vie grecque de son époque et sur la vie grecque en général, et la quintessence de la vie grecque est pour lui Athènes — à juste titre. Pourquoi ?

Athènes représente aux yeux de Platon un principe propre à la vie grecque en tant que telle, un principe qu'aucune autre société ne possède. Platon voit dans le monde politique une opposition tranchée entre ce qu'on pourrait appeler le principe du régime autoritaire centralisé, d'une part, et le principe de la liberté, de l'autre. Le monde grec est le représentant du principe de la *liberté*, à la condition, bien sûr, que nous comprenions ce terme selon l'acception qui était alors la sienne. Le monde grec est un monde de maîtres libres, d'hommes qui sont — pour employer la très jolie formule de Hannah Arendt — des despotes dans leur propre maison afin de pouvoir être égaux dans la cité. Ils sont les maîtres

absolus de leur maisonnée, mais dans la *communauté* ils sont des *pairs*. Dans une communauté qui ne peut fonctionner si elle n'observe des règles très strictes. L'un de ces pairs doit donc se porter garant de l'observance des règles, il doit garantir et se soucier non seulement de sa propre liberté mais aussi de celle de tous les autres. Cette garantie peut être fondée soit sur la tradition et l'instinct, sur l'évidence absolue de la présentation mythologico-religieuse, soit, dès lors que ce sol devient chancelant, sur l'*intuition* au sens du regard dans ce qui est. Le monde grec n'est pas uni. Il est organisé en une multitude de petits Etats-cités, les πόλεις, qui ont des constitutions diverses : la démocratie, l'aristocratie ou le gouvernement d'un groupe déterminé, la tyrannie ou le gouvernement despotique d'un seul. La tyrannie, qui se départit du principe proprement grec, représente, bien sûr, un déclin, et elle est toujours de peu de durée. Or, parmi toutes les cités grecques, Athènes est la plus grecque car, comme l'ont montré les guerres persiques, elle est le garant de la liberté de toutes les cités.

Les guerres persiques étaient l'expression du conflit mondial entre le principe du grand pouvoir centralisé, d'une part, et celui de la communauté libre, de l'autre. Et c'est Athènes qui a dû soutenir le poids de ce conflit. C'est Athènes qui est devenue la cible de l'assaut des Perses, avec le secours plus ou moins nominal des autres cités. Les événements décisifs se sont déroulés sur le territoire athénien ou ont été décidés par la flotte d'Athènes.

Dans cette situation, le principe de la *liberté*, le principe de la vie des communautés de maîtres libres, s'est avéré plus puissant que le principe opposé ; il est apparu comme ce qu'il y avait de *plus puissant* au monde. Car le royaume de Perse, amalgame de toutes les autocraties orientales jusqu'alors — les Perses gouvernaient à cette époque l'ensemble de l'Asie Mineure, ainsi que l'Egypte — a échoué devant la résolution et l'ingéniosité des Athéniens. Or cette nouvelle puissance mondiale n'est pas à même de se constituer en puissance réelle ; au contraire, elle amènera sa propre perte en un très bref laps de temps. Cette apogée de l'humanité, atteinte en Grèce au cinquième siècle, dans les années 490-480, aboutira cinquante ans plus tard à une terrible guerre fratricide qui durera trente ans et dont le monde grec sortira ruiné. Platon en sera témoin dans sa jeunesse.

Platon vit à partir de la tradition d'Athènes. Ne serait-ce que par son ascendance : il descend d'un côté de Solon, le législateur qui a donné à la cité sa constitution aristocratique-démocratique, le gouvernement des meilleurs et, de l'autre, de Codrus, le roi légén-

daire qui a sauvé la cité en sacrifiant sa vie sur le conseil d'un oracle. Voilà Platon. C'est pourquoi demeure vivante en lui la tradition du plus grand acte de la communauté athénienne, à savoir la victoire sur les Perses. Et lorsque la guerre du Péloponnèse se termine par la terrible humiliation d'Athènes, contrainte de détruire elle-même sa puissance navale, tout ce sur quoi elle repose, cette catastrophe se déroule parmi ses parents et ses relations les plus proches. Ce sont ses plus proches parents qui, après la capitulation de la cité, jouent un rôle souvent terrible parmi les Trente, les gardiens du Pirée. Cette catastrophe mondiale qui se déroule dans sa proximité la plus proche, Platon la vit comme sa propre affaire. Aussi lorsque, dans la *Lettre VII*, il décrit l'histoire de sa vie et, notamment, de sa vie politique (car la vie pour l'homme grec est la vie politique, pour le citoyen d'une cité il n'y a pas de vie hors la cité ; les premiers hommes grecs qui — et c'est là une attitude tout à fait révolutionnaire — vivent tout le contenu de leur vie hors la communauté, ce sont les philosophes : ce que conseille un Démocrite est en contradiction totale avec la morale grecque, avec la tradition grecque, avec les us et coutumes grecs), Platon commence-t-il son récit en racontant comment ses parents, au moment de la chute d'Athènes, lorsqu'une constitution aristocratique est de nouveau instaurée, au moment de la dissolution totale de toutes les traditions, lorsqu'une tentative est faite pour restaurer quelque chose qui ne peut plus l'être, l'invitent à s'occuper avec eux des affaires publiques... et Platon, cela va sans dire, est tenté de répondre à cet appel. Mais par la suite aussi, quand le régime des Trente tombe à son tour et que la démocratie athénienne rentre d'exil, Platon s'écarte à nouveau, ne donne pas satisfaction. Dans les deux cas, c'est un même critère qui le pousse à se détourner des affaires publiques, c'est une seule et même personne qui lui sert de critère : un penseur réfléchissant.

Cette personne n'est pas non plus sans rapport avec le grand cadre mythique dont nous avons parlé déjà à plusieurs reprises. Socrate, dont Platon a suivi l'exemple, qui lui a servi de mise en garde et l'a détourné d'entrer dans la vie politique sous la forme qui était alors la sienne, est le type de l'ancien Athénien vivant à l'époque nouvelle, le type de l'homme qui a encore connu la communauté où l'on vivait sur le sol ferme de la tradition, c'est-à-dire du mythe, et où tous les maîtres libres observaient les règles consacrées par la divinité : ne pas faire tort aux autres, ne pas s'ingérer dans leurs associations, les laisser s'occuper de leurs propres affaires, ne tenter en aucun cas de s'en rendre maître, de les réduire en esclavage.

Maintenant, dans la situation créée par la guerre, les changements politiques et la philosophie, cet éveil au présent dont une forme vulgarisée s'était alors déjà propagée, une forme très insidieuse et prompte à s'imposer, la forme du confort spirituel et du cynisme, où le présent *qua* présent signifie : « Pourquoi se soucier de la tradition, des dieux, de tout ce qui est lointain et absent ? Qui sait d'ailleurs si tout cela existe ? Probablement que non ! » — dans cette situation et cette disposition d'humeur, Socrate défend l'ancien *par des moyens nouveaux*, il défend l'importance de ne pas faire tort aux autres, le principe selon lequel mieux vaut subir l'injustice que de la commettre. C'est là un principe sans lequel tout consensus au sein de la communauté serait impossible. Ce principe, Socrate ne l'appuie plus seulement sur la tradition mais aussi sur autre chose, il le soutient en s'entretenant avec ses concitoyens et en les dévoilant comme ce qu'ils sont, comme des hommes *errants*, dévoyés.

L'on sait que, selon le mythe, errer est le destin de tout homme. L'erreur est l'élément où notre vie à tous se déroule. OEdipe est dans l'erreur lorsqu'il croit agir pour le mieux ; les tyrans sont dans l'erreur lorsqu'ils croient administrer la cité dans son propre intérêt, mieux que ceux qui l'avaient conduite à la catastrophe ; mais la même erreur entache l'attitude de ceux qui, bannis par ces tyrans, rentrent d'exil croyant qu'il suffit de suivre rigoureusement les traditions éprouvées — et ce à une époque où tout est devenu chancelant depuis longtemps, où l'ébranlement des traditions est un secret de Polichinelle —, croyant pouvoir encore se tirer d'affaire avec les moyens d'une époque révolue. Et voilà maintenant Socrate qui parcourt les rues d'Athènes et parle avec tous ceux qui se figurent savoir comment arranger les choses. Chacun croit le savoir. Chacun sait ce qui est bon, chacun sait comment il convient d'agir. Nous le voyons dans le *Ménon*, où Anytos dit à l'étranger qui demande comment apprendre la vertu civique et chez qui : Chez n'importe quel Athénien parmi ceux qui sont des hommes comme il faut ! Chacun le sait et chacun te conseillera ¹. Socrate circule donc partout et montre à chacun que tous se contredisent dès qu'ils commencent à réfléchir sur le bien, dès qu'ils commencent à en parler et à l'analyser de façon tant soit peu approfondie. Car celui qui sait ce qui est bon et ce qui est vrai, doit posséder un savoir qui dure. Nous retrouvons ici le motif du

1. *Ménon*, 92e.

savoir proprement philosophique, qui dure dans un présent continu, qui est à même d'être maintenu sans altération : maintenir l'opinion sans changement, non pas par simple opiniâtreté, mais parce qu'elle a résisté à un examen allant droit à la chose en cause, à un examen par ce qui se manifeste en tant qu'étant, en tant que présent, à un examen philosophique, une réflexion effective.

Parce que Socrate, cet homme qui, sous le règne des tyrans, maintient, au péril de sa vie, son opinion selon laquelle mieux vaut subir l'injustice que de la commettre, ne cesse de confondre par ses discours ceux qui se figurent posséder un savoir sur ce qui est bon, parce qu'il ébranle la certitude à partir de laquelle la communauté vivait jusqu'alors, sans pour autant dire lui-même ce qu'est le bien, mais en invitant seulement les hommes à *réfléchir* à son instar, à chercher, à examiner toutes leurs pensées de façon *responsable*, c'est-à-dire à ne pas tenir la simple opinion pour une intuition, pour un regard dans ce qui est, mais à vivre à partir d'un vrai regard dans quelque chose qui est là, qui est présent — pour cette raison, dis-je, Socrate est l'homme à la fois de l'ancien et du nouveau, il réunit les deux. Socrate, dont la réflexion confond tous ceux qui se figurent posséder la vérité, dirige son attaque surtout contre ceux qui croient pouvoir déduire du présent, de ce qui est manifeste et donné, de nouvelles règles de vie. Des règles de vie comme celle selon laquelle le bien consisterait à se soucier de son propre intérêt à tout prix. L'immense paradoxe du comportement de Socrate réside en ceci, qu'il lutte avec les moyens du présent contre un autre présent, qu'il emploie les moyens du donné pour combattre un autre donné ; il essaie de démontrer des thèses paradoxales, jamais formulées jusque-là, bien qu'elles aient été impliquées dans la vie traditionnelle. Ne suspendant jamais son œuvre d'investigation, il n'a pas conscience d'être un homme d'une sagesse particulière, et pourtant c'est lui qui risque sa vie pour certains principes ou, plus précisément, pour l'intuition de la non-conformité de certains principes avec la vérité. En ce sens, il est, en tant que représentant de l'ancien, l'envoyé des dieux, du dieu plus précisément qui sait la vérité entière, d'Apollon pythien qui dit de lui que, de tous les hommes, il est le plus sage ¹ : σοφός Σοφοκλῆς, σοφότερος Εὐριπίδης, παντῶν ἀνθρώπων Σωκράτης ὁ σοφώτατος. C'est là l'oracle que Chéréphon rapporte de Delphes, et c'est là le sens de cette parole. Socrate est encore le représentant

1. *Apologie*, 21a sqq.

du monde divin, mais *d'une manière nouvelle*. Son dévoilement de l'in-science des autres est en son fond un dévoilement de leurs dispositions tyranniques secrètes. La démocratie athénienne de son époque est en réalité rongée par le venin de la manière de voir propre à la tyrannie. C'est ainsi que Socrate est présenté dans les étonnants dialogues de Platon, dans le *Gorgias* et le livre I de la *République*, qui s'intitulait originellement le *Thrasymaque*.

Qu'est-ce que cette œuvre d'investigation ? Qu'est-ce que cet appel à la réflexion ? Platon le nomme, à l'instar de Socrate, le souci de l'âme, le *soin de l'âme*, ce par quoi l'âme devient ce qu'elle peut être : une, sans contradiction, excluant toute possibilité d'éclatement en des couples de contraires et, de ce fait, séjournant au contact de quelque chose qui dure, qui est stable. Tout doit être fondé sur ce qui est stable. Notre action en tant qu'hommes de bien est fondée sur cela ; de même notre pensée, car seule la pensée qui fait apparaître ce qui est stable, fait apparaître ce qui est. Le principe est identique à celui que nous avons vu chez Démocrite. Aussi le soin de l'âme se manifeste-t-il de trois manières : premièrement comme projet général sur l'étant, deuxièmement comme projet d'une nouvelle forme de vie au sein de l'Etat, et troisièmement comme élucidation de ce qu'est l'âme en elle-même. Le soin de l'âme s'exprime sous ces trois aspects.

Chacun de ces points exigerait un exposé détaillé. Avant de l'aborder, bornons-nous d'abord à montrer le sens de la figure de Socrate, le sens de son destin de philosophe, qui constitue le fondement de toutes les autres orientations et branches de la réflexion platonicienne. Socrate est l'objet pour ainsi dire constant de la méditation de Platon, le but permanent de sa réflexion.

Le souci de l'âme est entièrement intérieur. Le soin de l'âme ne veut pas former l'âme à un quelconque succès extérieur — c'est là l'affaire des sophistes. Le soin de l'âme est la formation intérieure de l'âme elle-même, sa formation en une chose une, inébranlable et, en ce sens, étante, parce qu'elle se préoccupe de la pensée. Et, comme cette pensée est une pensée précise, délimitée, qui a des limites, l'âme qui se soucie d'elle-même reçoit une forme déterminée, à la différence de celle de l'homme qui s'adonne, non pas au questionnement et aux réponses, à ce que Platon appelle le dialogue intérieur, mais au sentiment ou au plaisir, et qui se dissipe dans l'indétermination des plaisirs et des peines qui vont de pair. L'indétermination réside en ceci, que les plaisirs et les peines n'ont aucune limite déterminée, aucune forme. Ils veulent toujours

davantage, sans fin, si bien que la vie de celui qui s'y adonne ressemble au tonneau des Danaïdes ¹. L'âme qui prend réellement soin d'elle-même reçoit, en revanche, une forme solide, de même que toute pensée digne de ce nom est une pensée *déterminée*, qui travaille avec des concepts déterminés et énonce à leur sujet une thèse déterminée.

Il ne faudrait pas prendre cela, comme tant d'interprètes l'ont fait, pour un intellectualisme plat. C'est une aspiration à incarner l'éternel dans le temps et dans l'être propre, une aspiration en même temps à tenir ferme dans l'ouragan du temps, à tenir ferme dans tous les dangers que cela comporte, à tenir ferme lorsque le soin de l'âme met l'homme en péril. Car il n'y a point de doute que le soin de l'âme ne mette en péril l'être qui le défend dans une communauté où il ne fait pas loi. Et, comme cet être représente à son tour un danger pour la communauté, il n'y a rien que de très logique à ce qu'elle le traite en conséquence.

Il est vrai que Socrate n'est pas provocant dans la pratique du soin de l'âme. Il insiste là-dessus dans l'*Apologie* ; lui-même ne provoque pas, mais le seul fait de son *existence* est une provocation aux yeux de la communauté. Il est le premier à opposer à la tyrannie secrète et aux vestiges hypocrites de l'ancienne morale l'idée que l'homme orienté au sens plein du terme vers la quête de la vérité, l'homme qui examine ce qui est bon, sans savoir lui-même ce qui est positivement bon mais en réfutant simplement les opinions fausses, paraîtra nécessairement le plus méchant et le plus nuisible des hommes, alors qu'il est en réalité le meilleur, et qu'au contraire, celui qui adopte l'attitude de la foule paraîtra le meilleur, bien qu'en son essence la plus profonde il représente le pire, et que le conflit inévitable entre ces deux ne pourra se terminer que par la perte de l'homme de bien. C'est là une chose dont Socrate se rend compte.

Pourtant, Socrate est l'*envoyé de la divinité*, celui à qui Apollon a confié une mission à laquelle il rend témoignage aussi bien par sa mort que par sa vie. En le condamnant, ses juges deviennent eux-mêmes l'objet d'un jugement, la communauté devient l'objet de la colère divine. Le monde entier est dans le mal, car cette cité qui a triomphé des plus puissants et qui, même dans son déclin, dans son abaissement, demeure un *vainqueur potentiel*, a elle-même appelé sur elle la colère divine — le monde est dans le mal.

1. *Gorgias*, 493bc.

Quelle est la réaction du philosophe ? Non plus de Socrate mais de ses héritiers, car Socrate laisse un héritage. Socrate, qui s'est abstenu de se secourir lui-même, porte assistance aux autres. Comment un philosophe se trouvant lui-même dans une telle détresse peut-il venir en aide aux autres ? D'une manière philosophique : par le projet d'une communauté où le philosophe pourra vivre, où pourra vivre l'homme qui est à même de pratiquer le soin de l'âme, de mettre en œuvre l'idée philosophique suivant laquelle il faut vivre et penser uniquement à partir du regard dans ce qui est. L'œuvre des héritiers de Socrate sera de créer une telle communauté, une communauté où Socrate et ses semblables ne seront pas contraints de mourir. A cette fin, il faudra parcourir le monde entier, il faudra un projet sur le vrai, un projet sur le tout de l'étant. Il faudra ensuite un projet sur la communauté, il faudra examiner l'âme humaine, voir ce qu'elle peut être et ce qu'elle est en son fond. Voilà le sens de la figure de Socrate. C'est de cette situation, d'une méditation sur cette catastrophe, que prend issue la première grande réflexion systématique sur l'Etat : la *République* de Platon, ouvrage dont on ne saurait trop apprécier l'importance.

L'avènement de la philosophie, son irruption dans la réalité, ne signifie pas pour autant qu'elle soit devenue depuis lors une force dirigeante dans la réalité. Elle n'est pas ni n'a jamais été une force dirigeante. La philosophie, c'est la réflexion. Même après l'éveil que représente l'apparition de la réflexion, les hommes continuent à céder au sommeil, ils vivent de nouveau dans le mythe. Platon le sait, c'est une des raisons pour lesquelles il crée à son tour des mythes, des mythes nouveaux. Le fait demeure cependant que, dès l'apparition de la philosophie, la vie non philosophique aussi se voit obligée à s'expliquer de quelque manière avec celle-ci, elle se voit obligée à réfléchir et, de ce seul fait, elle assimile certains éléments de la philosophie.

C'est là ce qui fait la spécificité de l'Europe : c'est *uniquement en Europe* que la philosophie a pris naissance au sens de cet éveil par lequel l'homme se dégage de la tradition pour entrer dans le présent de l'univers, uniquement en Europe ou, plus précisément, en ce qui fut le germe de l'Europe — en Grèce. La polis grecque laisse un *héritage*, l'héritage de la réflexion sur un Etat où les philosophes pourront vivre, sur un Etat de la justice fondée non pas sur la simple tradition mais sur l'intuition au sens du *regard dans ce qui est*. Après la catastrophe des cités grecques, à l'époque hellénistique, lorsqu'émergent les royaumes des diadoques et enfin la

monarchie romaine, dernière grande puissance hellénistique, ce sont de nouveau les philosophes qui formulent ce programme, qui disent que cet Etat devrait être la patrie de la justice, un Etat des philosophes. Les stoïciens se consacrent réellement à cette tâche, déployant, au sein d'un empire universel, toute leur énergie et toutes leurs possibilités afin de former l'humanité à des tâches humaines universelles. Pourtant, comme la polis grecque, cet empire lui aussi succombe à une catastrophe. Il succombe en grande partie parce que, comme la polis grecque, il n'a pas su convaincre son public qu'il était réellement un Etat juste. Et en s'effondrant, ce grand empire, le prototype de tous les empires — car, s'il y a aujourd'hui des Etats, c'est parce que cet empire a existé —, laisse un héritage.

Cet héritage remonte derechef jusqu'aux Grecs, notamment à Platon. Lorsque l'humanité tente ensuite de réaliser, sous une forme nouvelle, une communauté juste, fondée non plus, comme l'empire romain, sur la mutabilité des choses humaines, mais sur la vérité absolue, une communauté censée être le royaume de Dieu sur la terre, l'idée de cet autre royaume, de l'autre monde qui est le monde de la vérité vraie, est l'idée de Platon ; sans celle-ci elle serait impossible. Ainsi l'héritage se transmet à travers les catastrophes et, malgré les conséquences destructrices de ces catastrophes, l'héritage s'étend. L'empire romain est quelque chose de plus général, de plus étendu que le monde grec et l'Europe, qui naît sous le signe du déploiement de l'une des versions de l'idée du royaume de Dieu sur la terre, est à son tour plus vaste que l'empire romain. C'est un même héritage qui se maintient à travers les catastrophes, et c'est pourquoi il me semble qu'on peut se hasarder à affirmer que l'*Europe* — l'Europe occidentale surtout, mais aussi celle qu'on appelle « l'autre Europe » — est issue du *soin de l'âme*. Τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι — voilà le germe dont est né ce qu'a été l'Europe.

Bien sûr, l'Europe n'a pas été que cela. Il y a longtemps que le souci de l'âme a subi une singulière transformation, qu'il s'est pour ainsi dire estompé sous les alluvions de quelque chose qu'on pourrait appeler le souci, le soin de la *domination du monde*. C'est là une autre histoire, elle aussi unique, qui recèle le germe de ce qui s'est produit devant nos yeux : la *disparition de l'Europe*, vraisemblablement pour toujours.

Notre description de Socrate, de son destin et de son conflit nécessaire avec la communauté, de sa mission divine et de la colère divine que son destin appelle sur le monde, évoque naturellement

autre chose. L'on dit d'ordinaire que la culture européenne repose sur deux piliers : celui de la tradition judéo-chrétienne et celui de l'Antiquité. Dans ma conception, telle que j'ai tenté de la définir ici, l'Europe repose sur *un seul* pilier, et ce parce que *l'Europe est entrevision*, une vie fondée sur le regard dans ce qui est. L'élément juif, dont l'importance capitale dans la tradition judéo-chrétienne de l'Europe ne saurait être niée, a dû s'helléniser, passer par la pensée grecque, avant de pouvoir devenir ce qu'il est pour l'Europe. On parle des dogmes chrétiens, mais les dogmes chrétiens étaient *justifiés*, ils n'étaient pas de simples mythes ; et l'idée même de l'autre monde, du monde vrai, l'idée d'une divinité qui est la divinité du bien pur, se rencontre pour la première fois *chez Platon*. Nous pouvons dire avec Nietzsche, en un sens qui s'écarte quelque peu de celui où lui-même l'entendait, que *le christianisme est un platonisme pour le peuple*. Nietzsche hait cette idée fondamentale d'un autre monde à laquelle Platon a donné forme. Sa haine de l'au-delà fait que ce qu'il y a de plus essentiel dans le phénomène de Socrate et de Platon, le soin de l'âme, lui échappe. Mis en demeure de dire positivement ce qui nous aidera à sortir du néant moral et du nihilisme où nous nous trouvons, Nietzsche parle de l'éternel retour, et l'éternel retour l'intéresse parce qu'il y va de l'éternité : l'éternité doit être redécouverte.

Comment trouver l'éternité dans un monde qui va à vau-l'eau, à l'essence duquel appartient le déclin temporel ? La quête nietzschéenne de l'éternité, sa tentative pour sauter hors de l'histoire, dans ce qui est supratemporel, ne renvoie-t-elle pas à la nécessité de *répéter* le soin de l'âme en des circonstances nouvelles ? Répéter ne signifie pas refaire ce qui a été là déjà une fois. Répéter signifie revendiquer le même *en des guises nouvelles*, dire le même avec des mots nouveaux, par des moyens nouveaux. *Nous devons dire ce qui est toujours à nouveau et toujours différemment, mais ce que nous disons doit être toujours le même !*

VI

L'âme examinée

Modalité onto-cosmologique du soin de l'âme chez Platon :

La doctrine des Idées et la mathématique

Introduction au problème de l'Etat platonicien

Récapitulons brièvement la différence entre les modalités du souci de l'âme chez Démocrite et chez Platon. Nous ne nous soucions pas de l'âme — comme le fait Démocrite — afin d'atteindre et d'intuitionner les raisons dernières et les causes premières. Bien au contraire, la connaissance est pour nous une manière de nous soucier de l'âme. La pensée, en tant qu'organe positif, déterminant et enrichissant, organe de la bonté et du perfectionnement de l'âme, de l'amplification de son être, est importante dans le souci de l'âme. Le souci de l'âme donne accès à la nature de l'âme même. Nous ne pourrions comprendre l'âme, nous ne pourrions saisir et voir son essence qu'en pratiquant ce souci, en nous y consacrant.

Il en ressort que *l'âme est au centre de la philosophie*. La *philosophie* est le *souci de l'âme* en son essence propre et l'élément qui lui appartient. La doctrine platonicienne tourne autour du concept de l'âme et du souci de l'âme. Le souci de l'âme nous ouvre le concept de l'âme et le concept de l'âme, dûment éclairci, donne à son tour accès à toutes les autres dimensions de la pensée et du questionnement philosophiques ¹. Le souci de l'âme se déploie à travers un *penser questionnant*. Celui-ci a la forme d'un dialogue où l'un des interlocuteurs se laisse interroger ; ce dialogue, auquel d'ordinaire participent deux personnes, peut aussi avoir lieu dans l'intériorité de l'âme, entre moi et moi-même ². Consentir à se laisser problématiser, à laisser venir la question, est extrêmement

1. Voir Annexe III.

2. *Gorgias*, 482.

important. Cette disposition à se laisser interroger implique la certitude qu'il n'y a ni fin ni fermeture car, d'une part, il ne s'agit uniquement que de la chose en question et, de l'autre, notre expérience nous montre que même ce qui semble à première vue évident peut faire l'objet d'un questionnement et d'une mise en question qui pour nous devient finalement une exigence. Seul un discours absolument clair, non contradictoire, cohérent, concernant tout ce sur quoi la pensée peut être dirigée d'une manière sensée, seul un tel discours absolument cohérent répondrait à et signifierait l'existence et la formation d'une âme intérieurement une qui, parce que ses pensées sont *contraignantes*, n'est pas déchirée en une foule d'aporias et d'opinions incompatibles. Comme cependant nous n'en avons pas l'assurance préalable et que nous ne pouvons nous en assurer que dans le cadre d'un examen, cet *examen même* crée une unité spécifique, une attitude d'examen continu et de recherche, de quête examinante. Cette attitude du chercheur examinant est, en un sens, *en sûreté* contre la contradiction et ses conséquences pour l'âme. C'est une sorte d'ἐποχή, éminemment positive.

L'ἐποχή ne signifie pas ici l'abstention de tout jugement, mais bien la *mise en avant préalable et hypothétique d'une opinion* exposée en toute bonne foi et en toute bonne volonté à des recherches toujours nouvelles, à un travail d'investigation infini — et ce dans le but d'atteindre un discours cohérent, une intuition qui, au sens plein du terme, signifie un regard dans ce qui est, un regard qui ne devra pas se démentir, qui ne devra pas se reprendre, autrement dit la *présence d'un idéal* qui peut ne jamais être réalisé dans la vie facticielle. Ne vouloir que ce dont nous pouvons rendre raison de cette manière, que nous le voyions avec une clarté qui résiste à tout examen possible, que la chose en question soit tellement élémentaire que toute question que nous pourrions poser à son sujet la présupposerait, ou qu'elle résiste, dans l'examen de l'opinion, au feu croisé des questions. L'*idéal un* que poursuit l'examen qu'est le soin de l'âme recèle en soi ces deux aspects.

Remarquons bien qu'il ne s'agit pas ici seulement du contenu. Mais il ne s'agit pas non plus en premier lieu de l'intuition. L'intuition une est importante surtout parce que s'y affirme *le caractère contraignant de la pensée*, l'obligation qui seule fait de notre être, de ce roseau pensant, quelque chose qui ne se dément pas, qui est déterminé, qui a une figure solide et qui, en ce sens, *est* ; qui ne se désagrège pas, ne s'évanouit pas tout en se figurant être.

Ainsi prend forme une aire de mouvement pour la réflexion, demeurée inconnue à la philosophie jusqu'alors — même à la philosophie de Démocrite qui était, elle aussi, une philosophie du soin de l'âme —, un milieu philosophique qui *ne peut demeurer limité à un seul penseur*. Ici surgit une idée, un idéal philosophique qui ne dépend d'aucune optique déterminée, d'aucune thèse, d'aucun système philosophique. Platon est, comme nous le verrons bientôt, *le premier* à donner l'exemple de ce que cette attitude signifie.

Nous avons déjà signalé l'aspect le plus important : *la formation de l'âme par elle-même*. L'âme qui, faisant l'expérience de son *in-science*, l'expérience de savoir ne pas savoir, expérimente son être propre — s'expérimente en même temps comme *courageuse*, en tant qu'elle s'expose elle-même à la mise en question ; *sage* en ce savoir du non-savoir en tant qu'examen ; retenue et *disciplinée*, car elle subordonne toutes les autres affaires de la vie à ce combat de la pensée ; *juste* dans la mesure où elle fait son œuvre propre, ce qu'elle a à faire, ce qui l'oblige ou — pour employer une expression moderne — son devoir, dans la mesure où elle ne prétend à la possession de rien hormis ce qui lui appartient de cette manière. Par là, elle se donne un critère déterminé de ce qu'est l'être propre. Le *critère*, c'est ce qui est un, constant et précis. Dès lors que l'âme a expérimenté et acquis ce critère, elle sait aussi que ni la vie courante au sein de l'Etat ni le comportement habituel à l'égard des choses et des hommes ne s'y conforment mais qu'il se produit une scission entre les deux. Le commerce courant, naturel, naïf, avec les hommes et les choses, est indéterminé, imprécis, variable, plein de contradictions inconscientes, incohérent — il tombe sous la coupe de l'apparence, de la *δόξα*.

Le souci de l'âme découvre cette *dualité* : la *δόξα* d'une part et, de l'autre, l'idéal unitaire. Il découvre et le dédoublement et l'immuable, et ce qui s'écoule et ce qui est précis — les deux découvertes étant *également* fondamentales. Le souci de l'âme est donc la découverte des deux *possibilités* fondamentales de l'âme, la découverte de la double contrée où l'âme se meut.

L'âme des relations que nous entretenons quotidiennement avec les choses et les autres est, pour parler le langage de la modernité, l'affaire de *l'immédiateté indéterminée*. Bien que cet environnement immédiat soit impérieux, bien que nous en soyons préoccupés, il est en même temps indéterminé et évanescent, flottant, sans contours, sans limites définies. C'est là l'âme de la *δόξα*. Ce qui vaut aussi bien pour notre commerce immédiat avec les choses,

c'est-à-dire pour la perception, que pour notre action. Le commerce immédiat avec les choses nous apprend que celles-ci, telles qu'elles se montrent à nous, sont insaisissables, qu'elles n'ont qu'une *apparence* de forme. Le plateau de la table que voici est à sa manière oblong, mais il n'est évidemment pas un rectangle au sens strict du terme, il n'est aucune figure géométrique, aussi compliquée soit-elle, il est à sa manière une chose amorphe. L'art moderne a découvert que les choses qui nous entourent peuvent être présentées dans les guises les plus diverses sans que nous manquions de les reconnaître telles qu'elles sont. L'on peut faire le choix d'un *style* déterminé à l'intérieur de ce qui se produit *de facto* dans notre expérience perceptive. Ainsi un impressionniste voit-il le monde environnant tout autrement qu'un cubiste. Et pourtant, on ne peut dire que les choses avec lesquelles nous entretenons ces relations immédiates ne soient pas réelles.

L'âme de l'examen questionnant diffère de l'âme de la *δόξα* en ceci qu'elle est une *âme réfléchie*, qui demeure au contact de ce qui est *fermement délimité*, pur et précis. L'âme qui a souci d'elle-même est donc en mouvement, s'éloignant de l'indétermination immédiate pour se rapprocher de la réflexion qui délimite et définit. La philosophie réside en ce mouvement, qui est un mouvement effectif. La philosophie se saisit et se démontre par le fait, par l'acte. Il n'y a aucune preuve purement objective de la philosophie, telle qu'il en existe pour les sciences mathématiques, les théorèmes mathématiques qui ne concernent ni n'affectent notre être et sont indépendants à son égard. Comme le philosophe proprement dit réside en ce mouvement, son affaire ne peut être ni édifiée sur ni rattachée à rien au ciel ou sur la terre ; elle se constitue à la manière d'une *étincelle* qui, pour reprendre la comparaison de Platon, jaillit soudainement pour ne plus s'alimenter que d'elle-même ¹.

Il semblerait à première vue qu'il ne s'agisse que de pensées objectives. On a l'impression que Socrate, dans les dialogues de Platon, ne parle jamais de choses mystérieuses ou profondément spéculatives. Même la doctrine la plus profonde, la doctrine des Idées, Socrate l'expose dans la foulée de son examen de l'art ou, plus précisément, du savoir-faire du cordonnier ou du médecin. L'important, c'est que, chez Platon, Socrate s'invite soi-même et invite son interlocuteur (quiconque veut s'entretenir avec lui, qui-

1. *Lettre VII*, 341cd.

conque veut pénétrer dans le flux du dialogue platonicien), à *porter le regard* dans ce qui est, à intuitionner comme nous le faisons dans les mathématiques et chaque fois que nous nous trouvons en présence d'une structure objective que quiconque peut contrôler et avec laquelle quiconque peut s'expliquer. Il y a là un appel explicite à une explication avec ce qui est, bien que, si l'on veut, tout se déroule dans le cadre du λόγος, qui en ce sens est objectif, parce qu'on peut y revenir, qu'on peut réaliser à nouveau en soi une même pensée, la contrôler, poser à son sujet des questions nouvelles, etc. Le plus important ici, c'est que tout cela se produit dans un être capable de *voir*, capable de porter le regard dans ce qui est, dans un être auquel le monde apparaît, dont cette manifestation du monde en totalité constitue le privilège spécifique qui le met à part de tout le reste des êtres du monde que nous connaissons, dans un être qui, en même temps, puise dans ce privilège une *directive* déterminée. Tout cela se produit à l'intérieur d'une alternative : *être* ou *ne pas être*. C'est la distinction entre l'évanescence — où je m'abandonne de façon purement passive à ce qui se fait passer à mes yeux pour vrai et réel —, et ce qui résiste à un examen *in extremum*.

La nouvelle idée, *l'idéal nouveau* que nous trouvons pour la première fois chez Platon, est une exigence : l'homme doit répondre de cette manière de tout ce qu'il fait et de tout ce qu'il pense. Or cela signifie une *nouvelle formation de soi*, une nouvelle formation de ce que l'homme est pour ainsi dire par nature : l'être auquel le monde apparaît, auquel il se manifeste. Cette formation est en quelque façon en mon pouvoir ; en un sens, je me forme moi-même.

Pour Platon, le souci de l'âme s'articule en *trois* grands courants, le souci de l'âme se révèle en trois guises différentes, la formation philosophique de soi-même se manifeste de trois manières dont chacune est diversement proche du noyau le plus propre, de ce que je suis.

La plus éloignée de ce noyau, c'est celle que nous pourrions appeler la modalité *onto-cosmologique* de la philosophie, le *projet onto-cosmologique*. En me souciant de l'âme, je me soucie de ce à quoi le monde apparaît. Je veux donc fonder ce monde, dans la mesure du possible, dans une *vision* dont je puisse rendre raison. A l'origine, le monde se donnait à nous comme une *tradition indéterminée*, ancrée dans un *passé indéterminé*, une tradition qui arrive on ne sait d'où et dont les racines plongent dans on ne sait quel passé auquel nous n'avons pas accès et qui, bien qu'il soit

toujours présent en quelque manière dans la mesure où c'est lui qui a fondé ce monde qui est le nôtre, échappe aussi bien à notre intuition qu'à notre intervention. Dans aucun de ses dialogues, Platon ne présente systématiquement sa vision onto-cosmologique. C'est là la grande particularité de ce philosophe, la preuve aussi de son esprit de suite. Des études extrêmement laborieuses ont permis d'en reconstituer une esquisse qui nous donne la possibilité de porter le regard dans un système philosophique presque sans égal, tellement il est profond, réfléchi, plein de pensées et de percées pénétrantes. Profond en ceci surtout que Platon *ne l'a pas formulé par écrit*. Platon *ne voulait pas* simplement transmettre ce système comme quelque chose d'achevé, et qui fût susceptible d'entrer dans la tradition. On reconnaît là l'esprit de suite d'un penseur qui comprend la philosophie comme la *praxis vivante* de celui qui se soucie de l'âme dans la pensée et qui évite toute fixation définitive de ce qu'il avance, de ce qu'il nous soumet non pas afin que nous l'acceptions simplement ou y prêtions foi au sens de la *δόξα*, mais pour que nous l'examinions et continuions l'œuvre d'investigation.

On pourrait voir là une inconséquence : si je veux qu'on continue à discuter de quelque chose, la première chose que j'ai à faire, c'est de rendre publique la chose en question. Et Platon l'a fait... en exposant sa pensée la plus propre à ses élèves les plus proches, à ceux qu'il jugeait les plus aptes à résoudre les questions posées par une telle chose, et en en discutant avec eux. Ces leçons ont pour titre « Du Bien », *περί τἀγαθοῦ*. Ce titre, qu'on attribue parfois à une leçon unique, s'applique en réalité à une activité systématique, au *système*, jamais formulé par écrit, *de la philosophie onto-cosmologique propre* de Platon.

Dans la *Lettre VII*, Platon explique pourquoi ce contenu le plus propre ne sera jamais exposé par écrit. Le soin de l'âme, dont la pratique consiste en une œuvre d'investigation continuelle, inclut aussi en soi *l'idéal*, l'étincelle qui se nourrit d'elle-même, et dans cette étincelle il y a quelque chose qui se découvre, quelque chose qui se montre, il y a en elle un *regard* qui ne peut être confié à la parole, dans la mesure où celle-ci est essentiellement équivoque, ambiguë. La parole signifie à la fois l'opinion et l'intuition, l'opinion et le regard dans ce qui est. Ce qui est intuitionné au sens le plus profond par le philosophe peut donc très facilement devenir l'objet d'une discussion qui n'est plus en réalité une discussion philosophique, d'une discussion qui ne se règle pas sur ce que j'intuitionne mais bien sur l'opinion purement verbale. Or, dans

une discussion dont la destination n'est pas une lutte sincère pour *ce qui est*, mais le divertissement et le plaisir des autres, éventuellement la victoire de l'un ou l'autre des interlocuteurs, dans une telle discussion agonistique, l'opinion verbale peut détruire jusqu'à l'intuition la plus profonde et la plus sûre.

Il y a donc *trois* courants du souci de l'âme. Le premier est onto-cosmologique. Le second est *le souci de l'âme dans la communauté en tant que le conflit de deux modes de vie*. Ressortissent à la sphère de ce conflit la mort de l'homme juste et véridique, signe de la fin de la polis traditionnelle, et le projet d'une communauté nouvelle fondée dans la vérité philosophique, dans la vérité dernière, dans ce que nous pourrions appeler la vérité absolue. Enfin, le troisième courant, le plus intime, le plus intérieur, c'est *le soin de l'âme sous le rapport de sa vie intérieure*, son rapport au corps et à l'incorporité, le problème de la mort et de l'immortalité.

Dans la fondation par Platon de *l'idéal de la philosophie* comme *vie dans la vérité* — dans une vérité qui se veut intelligible et qui nous oblige et, en conséquence de ce caractère absolument contraignant, nous enseigne l'obligation absolue —, il y a à mon avis quelque chose de si fondamentalement important, de si foncièrement nouveau que, en un sens, nous en vivons encore aujourd'hui. Aujourd'hui encore, nous vivons du soin et du souci de l'âme, bien qu'en un sens qui ressortit au déclin. Pourquoi au déclin ? Nous le verrons plus loin. Auparavant, je voudrais seulement faire remarquer que le côté objectif du souci de l'âme s'est tellement hypertrophié à notre époque et, surtout, s'est à tel point attaché à son application pratique, qu'on a oublié l'autre aspect, le plus essentiel : la *formation de soi*. Le souci de l'âme est aujourd'hui encore le sol sur lequel nous nous mouvons, à partir duquel nous vivons et à l'intérieur duquel nous sommes... sans en avoir conscience.

Chacun sait que la doctrine platonicienne est qualifiée de doctrine des Idées. Chacun sait que la pensée philosophique de Platon est caractérisée par une hiérarchisation spécifique du monde, ou disons plutôt de l'étant car ce que Platon nomme le monde n'est pas le tout de l'être mais seulement une partie déterminée, une partie qui n'est pas compréhensible en soi. Le monde n'est rendu compréhensible que par autre chose, plus élevé dans la hiérarchie. Cette autre chose, c'est le monde vrai, l'étant vrai auquel appartiennent les Idées.

Qu'est-ce que les Idées ? Chacun se figure le savoir. Les uns

disent : Les Idées, c'est la première ébauche d'une théorie des concepts, ce sont des généralités, ce que nous appelons des notions générales ; seulement Platon, par une confusion naïve, a fait de ces généralités que nous savons dépourvues d'existence — car ce sont de simples moyens de pensée —, des étants durables, supramondains et immatériels.

D'autres nous disent : Les Idées, c'est ce qui nous permet de comprendre les choses qui nous entourent, c'est ce que nous devons toujours déjà savoir lorsque nous voulons voir les singularités autour de nous en tant que quelque chose. Si j'ai à appeler « verre » ceci-là qui brille et qui est dur au toucher et arrondi, j'ai besoin de quelque chose qui n'est contenu ni en la brillance en soi, ni en la rondeur, j'ai besoin de quelque chose qui donne une *unité* à tout cela, qui le fait apparaître comme un tout doué de sens. Ce qui ordonne toutes mes impressions, ce qui me dit ce que c'est (on reconnaît là, *grosso modo*, la doctrine kantienne) ce sont les Idées.

D'après d'autres encore, les Idées seraient réellement des êtres au sens essentiel du terme, sens qui nous demeure inconnu dans ce monde fait de choses qui se transforment sans cesse et qui se désagrègent. Ce serait une concentration de tout contenu signifiant possible en une unité que nous ne pourrions jamais rencontrer dans notre environnement, que nous n'aurons jamais devant les yeux, une unité qui ne peut être examinée que par la concentration incommensurable de la pensée philosophique. Les Idées seraient une tout autre *manière d'être*, le mode d'être de l'être éternel qui n'est sujet ni à naître ni à périr, pour qui on ne peut parler de quelque chose comme le temps, etc.

Cette diversité de conceptions dont aucune n'est entièrement à rejeter, prouve assez les difficultés de la chose. Il est certain que l'Idée est quelque chose de *général*, une *unité*, ou — pour emprunter l'expression de Platon — l'un au-dessus du multiple ; en un sens, je dois poser toujours les Idées comme quelque chose d'un. Il est non moins certain que Platon se représente le monde idéal comme étant effectivement une concentration spécifique d'être, un *mode d'être différent* de l'être ici-bas. Et la troisième conception elle aussi est juste jusqu'à un certain point, qui nous dit que les Idées servent à ce que nous possédions une clarté concernant les choses, que, en un sens, *l'apparition* des choses est liée de la façon la plus étroite aux Idées, que les choses ne peuvent nous apparaître que sur le fondement et par l'intermédiaire des Idées. En d'autres termes, que l'apparition est distincte de ce qui apparaît, qu'elle est une structure entièrement différente.

Voilà qui nous ramène à notre point de départ. Nous avons dit que les choses en elles-mêmes, les choses qui apparaissent, ne comportent ni proximité ni éloignement, ni dénaturation ni perspective, ni manière authentique d'être présent en personne ni mode déficient de donation. Or, sans ces oppositions, les choses ne peuvent nous apparaître, elles ne peuvent se montrer à nous. L'apparition est un champ *sui generis*, une structure structurée par de telles oppositions spécifiques. Outre ce qui apparaît il doit toujours y avoir quelque chose de plus... si tant est que cela doive apparaître. Et nous savons que *l'apparition* est l'apparition de *l'unité dans le multiple*, en de multiples modes de donnée.

C'est là sans nul doute la pensée fondamentale à laquelle Platon essaie de faire face. Le fil conducteur de sa thématization spécifique de cette idée — à savoir que les choses ne peuvent se manifester à nous que sur le fondement d'*autre chose* qu'elles-mêmes —, c'est la *mathématique*, la structure mathématique. Cette doctrine est extrêmement difficile à comprendre. Essayons néanmoins d'exposer certains fondements simples.

Afin que quelque chose soit et soit manifeste, il doit être *un*. Tout ce qui est comporte cet aspect fondamental : cela est un. Pour qu'une chose se découvre à nous, il faut aussi qu'elle se distingue des autres et pourtant leur soit semblable, etc. Le cadre de cet exposé ne nous permet pas d'aborder une réflexion exhaustive sur les conditions de la manifestation de n'importe quelle chose, sur tout l'échafaudage de significations à l'intérieur desquelles la chose commence seulement à se dessiner à nos yeux en tant que ce qu'elle est. Bornons-nous à indiquer brièvement en quel sens les mathématiques sont pour Platon la clef de la structure de l'étant et de son apparition.

Dans le monde qui nous entoure, nous nous trouvons toujours en présence de choses spatiales. Or les choses spatiales sont délimitées par des surfaces. Si nous éliminons les surfaces, nous éliminons aussi les solides. Les surfaces à leur tour présupposent les lignes. Si nous éliminons les lignes, nous éliminons aussi les surfaces. Et les lignes à leur tour présupposent à tout le moins une pluralité de points. Il faut au moins deux points pour définir une droite. Il s'ensuit que les points à leur tour présupposent les nombres. Nous obtenons ainsi une échelle singulière s'étendant des nombres aux points, puis aux lignes, aux surfaces et aux solides.

Dans son dialogue cosmologique, le *Timée* [35 sqq], Platon dit en une formule tout à fait énigmatique que, lorsque notre monde fut créé, *l'être indivisible*, qui est en même temps immuable, éter-

nel, et *l'être divisible*, sujet au devenir, corporel, furent en quelque sorte mélangés, imposés l'un à l'autre et que, en même temps et de la même manière, *le Même* et *l'Autre* furent imbriqués l'un dans l'autre. Que signifie cette étrange formulation ?

Nous avons dit : l'être indivisible. Rapportons cela à ce que nous venons d'exposer. Nous sommes partis des représentations spatiales pour remonter l'échelle des présupposés jusqu'aux présupposés *primordiaux* qui, ne comportant plus aucune étendue, sont en ce sens absolument simples.

Comment cela, simples ? pourra-t-on objecter, puisque ce sont des nombres. Les nombres sont constitués d'unités. Certes, les nombres sont constitués avec des unités, mais ils sont des *paradigmes de la composition* à partir d'unités. Or la doctrine spécifique de Platon — que nous trouvons non pas chez Platon lui-même, mais chez Aristote — soutient que les *Idées* sont des *nombres*, et précisément les nombres les plus fondamentaux, les plus primordiaux. Ces nombres primordiaux n'entrent pas en composition entre eux, nous ne pouvons effectuer par leur moyen aucune opération arithmétique. En ce sens, ils ne sont pas constitués par des unités homogènes identiques. La même doctrine affirme que ces Idées primordiales sont seulement au nombre de dix (neuf ou dix, les opinions sur ce point divergent quelque peu). Les nombres tels que nous les connaissons et les manions, ces nombres dont chacun se rencontre en une pluralité infinie d'exemplaires au moyen desquels nous effectuons les opérations connues, n'appartiennent pas au domaine des Idées. Ils ne se situent pas dans la sphère des Idées proprement dites, mais dans un domaine moins élevé qui n'est plus sans présupposés mais présuppose précisément les Idées.

Rappelons-nous le passage de la *République* où Platon, traitant du fait que le philosophe doit être à même de saisir *l'un au-dessus du multiple*, dit que l'étant se divise comme une ligne sectionnée deux fois en deux parties ¹. Lorsque je sectionne la ligne en deux parties qui sont des segments inégaux, et que je sectionne à nouveau chacun des deux segments selon le même rapport, j'obtiens d'un côté le monde *visible* et de l'autre le monde *invisible*. Le monde visible se compose d'une part de ce qui n'est pas réel : l'image, l'imagination, etc. Il y a en un sens davantage d'irréel que de réel, celui-ci formant l'autre segment du visible, celui qui vient au-dessus. Ensuite, si je veux déterminer précisément le réel, il me

1. *République*, VI, 509e sqq.

faut recourir à l'autre partie de la ligne, à l'invisible, où j'ai des triangles, des carrés, des rectangles, etc., au sens précis de ces termes. Les rectangles, les carrés et les cercles au sens précis ne peuvent être vus, ils n'existent pas pour notre perception, ils ne sont accessibles qu'à notre *λόγος* ; ils existent en vertu de définitions, et ces définitions sont en même temps des *idéalizations*. Ni le cercle ni la ligne dépourvue de largeur n'existent dans le monde visible. Il en va de même de la droite au sens idéal. Il y a, disons, des arêtes, mais non pas des droites au sens géométrique du terme. Ainsi, dois-je recourir à ce qui vient au-dessus et qui me donne la possibilité de déterminer *précisément* le périmètre, l'aire et d'autres relations entre les différents moments de telle ou telle forme idéale.

Voilà donc le domaine mathématique. Ressortissent à ce domaine les nombres au sens courant, les nombres qui peuvent être additionnés et au moyen desquels nous pouvons effectuer les opérations arithmétiques — ou, comme disent les Grecs, « logistiques » — les plus diverses. Toutefois, le domaine de l'invisible comporte aussi du divers, il inclut en soi les différences du point, de la ligne, de la surface, etc. (Platon ne parle pas du point, mais de l'unité qui peut être multipliée à l'infini.) Nous avons donc le point, la ligne, la surface et le solide stéréométrique, cela ne va pas plus loin, il y a seulement ces trois dimensions et le nombre.

Le problème le plus fondamental et le plus important pour la géométrie antique, la géométrie de l'époque de Platon, c'est le problème des *rappports* dans le domaine mathématique. Les rapports dans le domaine mathématique — comme les quatre premiers nombres, comme les dimensions — sont *gradués* d'une manière spécifique. Nous avons des grandeurs incommensurables entre elles, et nous avons des grandeurs commensurables. Toutefois, la découverte de l'incommensurabilité ne nous donne pas le fin mot des rapports dans le domaine des entités mathématiques. Il apparaît qu'il y a, dans certaines circonstances, une commensurabilité possible entre des grandeurs incommensurables — lorsque nous passons d'une dimension à une autre. Ainsi un rapport rationnel est possible entre des grandeurs en elles-mêmes irrationnelles lorsque nous les élevons à la deuxième puissance. Si j'ai un rectangle dont les côtés sont irrationnels, il n'en est pas moins possible que le carré construit sur l'un des côtés soit dans un rapport rationnel avec le carré construit sur l'autre côté. On peut ainsi arriver à une gradation des rapports entre le rationnel et l'irrationnel dans le domaine mathématique.

Il s'ensuit que la dimensionalité n'a pas seulement le sens d'un

passage d'une dimension à une autre, mais qu'elle représente aussi un mélange du *compréhensible* et de l'*incompréhensible*, un mélange des *deux principes distincts* que Platon discerne dans le fond de toutes choses. Comment les grandeurs en général naissent-elles ? Chaque grandeur recèle en soi deux principes. Si nous prenons, par exemple, un segment de droite, nous pouvons — et c'est là un très vieux thème de la philosophie grecque — sectionner ce segment en deux parties inégales ; nous pouvons sectionner à nouveau la partie plus petite et ainsi de suite, indéfiniment ; l'autre partie ne cessera de croître, tandis que la première ira en diminuant ; nous aurons ainsi une paire, nous aurons toujours deux segments, une paire de grandeurs qui pourront s'accroître et diminuer à l'infini. Un segment de droite comprend cette possibilité infinie de croissance et de diminution, cette possibilité *indéterminée*. Or qu'est-ce qui fait d'un segment de droite quelque chose qui a, disons, deux parties ? Un rapport déterminé, une proportion de 1 à 2. Si cela est, le principe d'indétermination, la potentialité de croissance et de diminution sans fin, doit donc être orienté, égalisé par autre chose. Cette chose autre, ce deuxième principe, c'est le principe de la *détermination*, de l'unité, de la *limite*, qui s'oppose au principe de l'*illimitation*, de la croissance indéfinie, etc. Selon Platon, ces *deux principes* sont le *commencement de tout*. Les nombres primordiaux ne sont pas autre chose que les *premiers modèles*, les premiers paradigmes de la réunion des deux principes. Les Idées ne sont pas autre chose que les premiers rapports, les *rapports originaires* entre l'*indétermination* et l'*unité*.

Ces rapports originaires sont des *nombres*. Comme les nombres sont ce qui rend possibles les lignes, les lignes ce qui rend possibles les surfaces, les surfaces ce qui rend possibles les solides et les solides ce qui rend possibles les choses matérielles, ces rapports originaires contiennent tout ce qu'il nous faut pour comprendre tout ce qui existe au monde. Le schéma de l'étant fondé sur les *Idées-nombres* constitue chez Platon le fondement de toute compréhension du monde ¹.

1. Voir également J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Prague, ČSAV, 1964, p. 60-61, où Patočka traite de la signification de cette conception pour la recherche platonicienne des principes et le système dit de « réduction » universelle : « ... Les Idées sont des nombres parce qu'elles sont *composées*, et ce en tant que l'unité d'un nombre déterminé d'éléments indivisibles... Comme le nombre est une quantité déterminée d'unités (que le Grec comprend comme insécables, tels les points), ainsi les Idées sont une quantité déterminée d'unités signifiantes,

Mais il y a plus encore. Dans le domaine mathématique nous avons des nombres, des lignes, des surfaces, des solides stéréométriques. Au total, quatre représentations spatiales élémentaires. Or ces quatre formations sont en même temps, considérées dans une optique verticale, un modèle de la hiérarchie de l'étant : en bas le monde matériel ; puis le domaine mathématique qui sert d'intermédiaire entre le monde matériel et la sphère plus élevée ; et enfin les archétypes de la réunion de l'indéterminé et de l'unité, à savoir les *Idées*. Le domaine *mathématique*, attendant aux Idées, est en même temps celui de l'*âme*.

De prime abord cela paraît tout à fait abstrus, insolite, impossible. Il ne faut pas oublier cependant que l'âme chez Platon est quelque chose d'intérieur, et l'intérieur ne se manifeste pas à nous. Ce qui se montre à nous, ce en quoi l'âme nous apparaît, c'est précisément ce à la lumière de quoi les choses se manifestent. Notre âme nous apparaît dans les formations mathématiques, elle se montre à nous en tant que nous *mesurons* et définissons les choses du monde environnant, en tant que nous nous expliquons avec elles par la pensée. Certes, notre explication avec les choses se déroule aussi au plan esthétique et par l'intermédiaire des sens, mais les sens appartiennent au domaine corporel, qui n'est que le résultat de l'action causale des choses entre elles. Ce qui nous révèle au sens propre l'activité de l'âme, c'est notre commerce avec le monde mathématique. Dans les *pensées* qui ressortissent au domaine mathématique, c'est *le penser* qui se montre à nous. Le penser est présent dans les pensées. Aussi l'âme se situe-elle dans ce domaine intermédiaire.

La projection cosmique de l'âme est effectivement une formation géométrique, déployée en forme de X là-bas dans le ciel, elle est une surface qui enveloppe le monde, une surface définie par un cercle principal, l'équateur, et un deuxième cercle intérieur, l'écliptique, qui, ensemble, déterminent non seulement la forme mais également le mouvement de la voûte céleste ¹. Platon lui-

ces στοιχεία fondamentaux de l'étant vrai. Chaque Idée est un phonème, une syllabe ou un mot, et l'on procède des unes aux autres par une "division" progressive de la forme qui vient au-dessus ; comme cette division possède un nombre tout à fait défini d'étapes, l'Idée donnée est déterminée par ce nombre... L'explication des Idées en tant que nombres permet ainsi de faire avancer la question des fondements (ἀρχαί καὶ στοιχεία) du monde idéal lui-même. Le monde idéal aussi, en tant que *composé*, a ses στοιχεία, qui seront les principes du nombre en général... l'Un en tant que limite et mesure et la Dyade indéfinie du grand et du petit... En dernier ressort, toute la diversité de l'étant d'abord sensible, puis mathématique et enfin idéal est "réduit" à ces deux principes originaires, ἀρχαί οὐ στοιχεία. »

1. *Timée*, 36b-e.

même qualifie cette partie cosmologique de sa doctrine de mythe et de fantaisie ; ce qui ne vaut pas en revanche pour celle qui concerne les deux principes originaires, l'indéterminé qui est uni par contrainte au déterminé, en même temps que l'*identité*, qui prédomine dans le domaine des principes et de la mathématique, et la *différence*, qui prédomine dans le monde ambiant.

Il n'y a point de doute que ces réflexions de Platon contiennent quelque chose que la philosophie vise depuis toujours et poursuit aujourd'hui encore. Quant à savoir si la *manière* dont Platon réalise son idée de l'*apparition de l'étant* est effectivement adéquate et pure, c'est là une autre question. Dans la mesure où il considère ce qui est principe, ce qui est indivisible et durable, comme un *étant supérieur* et non pas seulement comme ce qui rend possible l'apparition de l'étant, Platon cède à la tradition de la philosophie grecque ou, plus précisément, de la philosophie de son temps, qui considère désormais comme étant ce qu'il y a de plus présent et de plus durable. De ce fait, la réflexion de Platon devient autre chose qu'une simple réflexion, elle devient une science de l'*être absolu*, la science que nous nommons la *métaphysique*, une science à la fois de l'*apparition* et de l'*étant*. Ce qui nous révèle l'étant est à son tour un étant autre, supérieur, etc. L'idéal philosophique de la *vie dans la vérité* prend ici la forme d'un idéal *métaphysique*. Toutefois, il ne faudrait pas non plus oublier le fait important que Platon ne s'est arrêté à aucune formule, qu'il n'a transmis aucune formule, qu'il s'est borné à en discuter avec ses plus proches. L'on sait que ceux qui allaient rejeter totalement cette manière de voir étaient au nombre de ces plus proches. Deux des quatre comptes rendus des leçons *Sur le Bien* que nous possédons viennent (indirectement) d'Aristote, de ce penseur qui accepte la doctrine des entités mathématiques parce que — comme il le dit lui-même — nous pouvons isoler ce qui est mathématique sans commettre d'erreur. Le domaine mathématique demeure sans altération qu'il existe ou non, qu'il se meuve ou non. Mais là où il s'agit des Idées, c'est-à-dire de quelque chose comme l'idée de l'homme, l'idée d'un être vivant, élever un tel étant à la sphère de l'immobile et de l'indivisible, c'est le fausser. — Voilà Aristote. Et voilà pour la première orientation du soin de l'âme chez Platon.

La seconde, c'est la vie au sein de la communauté, la vie du philosophe dans la cité. Le philosophe pose la question de l'organisation légale de la vie au sein de la communauté du point de vue de l'idée de la vie véridique. Traditionnellement, la communauté est administrée par un ensemble de règles, et la justice règne dans la

communauté administrée comme elle doit l'être. Cependant cette justice ne doit pas être une justice apparente, une justice pour l'extérieur, en vue de ses effets. Bien au contraire, elle doit être une justice pour la justice, fondée sur la compréhension du fait que la justice est en elle-même quelque chose de bon et de juste. Il y va de cette compréhension. Or comprendre cela, c'est entrer en conflit avec la vision courante qui regarde tout autrement le droit et la justice : comme une question d'utilité, d'utilité extérieure, comme quelque chose qu'on peut mettre à l'épreuve. Le citoyen moyen ne se comportera pas, eu égard aux autres, de la même manière qu'il se comporterait seul et pour soi. Le droit et la justice sont, dans la vision courante, un égard pour autrui. La justice peut être comprise soit comme l'idéologie des faibles, soit comme une tradition déterminée que l'on observe en raison des avantages qu'elle apporte. Bref, loin d'être inscrite par la nature sur le fond des choses, la justice est purement conventionnelle, elle est l'affaire du νόμος. Celui qui pense ainsi — et c'est ainsi que l'on pense du temps de Platon — s'inscrit en faux contre la conception philosophique selon laquelle la justice n'est pas ancrée dans les conventions, selon laquelle elle est ce qui rend possible la coexistence humaine en général, quelque chose qui existe aussi bien dans l'âme individuelle que dans la projection de l'âme individuelle dans le groupe social qui constitue l'axe et la structure propres de la vie publique.

Ce que l'on dit de la justice vaut pour l'ἀρετή humaine en général. La justice n'est qu'un titre qui résume toute ἀρετή. L'ἀρετή — ce qui rend l'homme humain au sens positif du terme — est indivisible, bien qu'elle ait quatre moments distincts.

Ces deux manières de voir, la vision courante et la vision philosophique, entrent nécessairement en conflit. Aussi bien la communauté traditionnelle que la communauté telle qu'elle existe au temps de Platon, sont perturbées et inquiétées par le philosophe ; le philosophe ne peut que jeter la confusion dans la manière de voir, tant avouée que secrète, de la société. Je dis aussi bien avouée que secrète parce que, au temps de Platon, le regard courant sur le droit, la justice et l'ἀρετή est dominé par une hypocrisie totale. D'un côté, on maintient le mode traditionnel d'existence, on l'érige en idéal. Ceux qui rentrent à Athènes après la chute des Trente pour instaurer à nouveau la démocratie, veulent rétablir les mœurs anciennes sur lesquelles reposait la grande cité des Miltiade et des Thémistocle, c'est-à-dire une cité fondée sur une tradition inébranlable et une confiance absolue dans la loyauté des

citoyens, une confiance en leur volonté d'égalité face à la communauté, en leur honnêteté qui limitera leur appétit de possession à ce qui est dans l'intérêt de cette polis où tous veulent participer de manière égale à la responsabilité et au gouvernement. Ils prétendent vouloir cet idéal, et ils le veulent réellement, c'est cet idéal qu'ils ont en vue, et pourtant ils en sont incapables. En réalité, c'est une tout autre manière de penser qui règne, une mentalité *tyrannique* à l'extrême. Chacun sait et chacun pense que tout cela n'est qu'une convention qu'il faut respecter pour que l'Etat chancelant puisse tenir tant bien que mal, mais que son avantage réel consiste à s'emparer du maximum de biens possible, et cela signifie, en dernière analyse, s'emparer des autres citoyens. Or se rendre maître des autres citoyens, c'est devenir tyran. Etre tyran, c'est l'idéal suprême du démocrate athénien moyen de cette époque. Tout cela, Socrate le met à découvert. Nous le trouvons aussi bien dans le *Gorgias* qu'aux livres I et II de la *République*. L'objet de la discussion avec Calliclès dans le *Gorgias* n'est rien d'autre que ce problème.

Cette situation ne peut qu'aboutir à un conflit avec le philosophe qui voit la justice et l'ἀρετή tout court comme un rapport — rappelons-nous ce que nous venons de dire de la cosmologie —, comme un rapport *intérieur* à l'homme lui-même, entre les différents moments dont l'homme se compose, dont se compose sa psyché. La psyché entretient des relations avec tout ce qui est, aussi bien avec le sensible qu'avec ce qui est au-dessus du sensible. La psyché est parce qu'elle est capable de se soucier d'elle-même, de se relever du déclin et de se donner une figure solide, déterminée, précise, de trouver des rapports fermes entre toutes ses composantes. La justice n'est pas autre chose que l'établissement de ces rapports.

En projetant cela dans la communauté, nous obtiendrons les trois classes sans lesquelles la cité ne peut exister : une classe qui comprend, à laquelle se montre ce qui est vrai, une classe qui est l'auxiliaire de celle-ci, et enfin une classe qui pourvoit aux besoins du corps et à tous les autres, non seulement aux besoins élémentaires mais aussi à ceux que fait naître le luxe, la classe des nourriciers. Il s'agit alors d'établir une analogie entre ce qui est un rapport solide entre les composantes de l'âme et ce que sont les composantes de cette vie étatique. Voilà le problème de l'Etat platonicien.

On le voit, ce problème est celui de la médiété, un problème semblable à celui que nous avons relevé dans la sphère de l'ontolo-

gie, où quelque chose doit toujours servir d'intermédiaire entre les extrêmes, où les Idées s'entremettent entre les principes contradictoires, où les différents genres de rapports, depuis ceux qui sont purement rationnels jusqu'aux simplement irrationnels et aux compositement irrationnels, conduisent à l'indétermination absolue. Ce problème est à nouveau le problème d'un moyen terme, et celui-ci est incarné essentiellement par la classe moyenne, la classe de ceux qui, ayant la possibilité de comprendre ce qui est juste, se tournent vers ceux qui pourvoient à tout ce qui relève du domaine corporel comme leurs gardiens et conseillers qui les protègent contre les ennemis extérieurs et intérieurs. — C'est là le problème de l'intermédiaire au sens tout à fait concret du terme.

Ces gardiens, qui reçoivent l'éducation (*παιδεία*) la plus haute, qui accèdent à la compréhension de ce qui est, ces gardiens parmi lesquels on choisit les gouvernants de la cité, sont en même temps continuellement sur le champ de bataille. Ils sont ceux qui doivent être à tout moment prêts à risquer, à sacrifier leur vie, qui doivent être prêts en même temps à la discussion et, en général, au mode de vie qui implique le plus extrême renoncement à soi. L'Etat tout entier repose sur ce moyen terme ; sur l'ascèse et la sincérité des gardiens, sur l'âme de leur abnégation, repose la morale du groupe social en totalité. Ils servent de modèle à tous les autres. Ce sont ceux qui vivent ainsi la vie du commun, c'est-à-dire qui vivent pour la communauté, pour l'ensemble, pour les autres, qui, de ce fait, rendent possible l'*Etat de la justice* dont se préoccupe le deuxième courant de la réflexion platonicienne sur le soin de l'âme.

C'est le problème d'un Etat fondé sur une *autorité spirituelle* liée à la justice en tant qu'*ἀρετή* fondamentale. Chez les gouvernants, choisis parmi les gardiens, parmi ces soldats de corps et d'esprit, c'est l'*ἀρετή-σοφία* qui prédomine. Chez les autres, c'est l'*ἀρετή-σωφροσύνη*, c'est-à-dire la discipline. Pour ceux-ci il y a les biens, dans certaines limites, pour ceux-ci la famille, la continuation de leur existence en d'autres, en leurs descendants, tandis que pour ceux-là il n'existe rien hormis la communauté, eux-mêmes n'existent que dans le général.

Nous avons dit que le souci de l'âme constitue l'héritage européen fondamental, ce qui, en un sens, a fait de l'histoire européenne ce qu'elle est. Ce n'est pas dire que ces idées aient été réalisées en Europe, mais simplement qu'elles ont été un ferment sans lequel la réalité européenne serait impensable, en ce sens que ce qui était non-philosophique et, plus particulièrement, non-

platonicien, a été obligé, dans son dialogue avec ces idées, à des réflexions d'un caractère souvent entièrement différent. Dans une certaine mesure, cette impulsion persiste toujours, on recourt toujours encore à cet élan originel. Ce que je dis là n'est pas une thèse dogmatique. Je voudrais montrer seulement que le concept du souci de l'âme recèle en soi quelque chose comme un *idéal de la vie véridique*, l'idéal d'une vie qui, tant dans la praxis que dans son activité de pensée, se règle toujours sur l'intuition, sur le regard dans ce qui est. La manière dont l'homme le pratique et dont le philosophe le voit, est bien sûr subjective, elle est fonction de ses capacités et de ses conditions particulières. Néanmoins, le *dépassement de soi* du philosophe est donné par le fait même que le souci de l'âme réside en cette proximité, en cette disposition à s'exposer soi-même à la critique, au problème.

Le dialogue a lieu d'une part à l'intérieur de la philosophie même et, de l'autre, entre la philosophie et la non-philosophie. Ce qu'il y a ici de plus important, c'est précisément cette discussion avec la non-philosophie. La philosophie tente d'engager la discussion même avec une réalité aussi écrasante et aussi inflexible que celle de la seule grande puissance de l'Antiquité, la réalité de Rome. La philosophie tente, en un sens, d'engager la discussion avec ce qui refuse toute philosophie, et ceci au nom de quelque chose que la philosophie a elle-même concouru à former conceptuellement, au nom de l'absolu, d'un être absolu...

VII

*Le soin de l'âme dans la communauté : « La République »
Transformation du mythe en religion
Le soin de l'âme en tant que mouvement : découverte de l'éternité
Fondement métaphysique de l'héritage européen*

Nous avons parlé des trois orientations du soin de l'âme chez Platon. Le soin de l'âme s'affirme d'abord dans un projet général sur l'être et l'étant, dans le grand système des principes du monde idéal, lui-même principe du monde mathématique qui est la charpente du monde d'ici-bas, en ce qui concerne tant sa composition (en ce sens que le cosmos est lui-même un esprit bienheureux pourvu d'une structure harmonique ¹) que son mouvement. Deuxièmement, le soin de l'âme entre en jeu dans un projet sur la vie dans la communauté, c'est-à-dire dans notre vie socio-historique. Quant au troisième aspect, nous le verrons tout de suite.

Le concept d'âme est au centre de chacune de ces trois considérations. L'âme est au centre du projet ontologico-cosmologique, l'âme en tant que médiatrice entre l'être qui est le fondement de tout étant, l'être principiel, et l'être affaibli des choses du monde ambiant. Le premier projet sur la problématique contient donc déjà une réponse à la question : qu'est-ce que l'âme ? L'âme est le moyen terme qui rend possibles les rapports entre les principes et le *principiatum*, entre ce qui est absolument éternel et ce qui, par sa nature entière et sa détermination d'essence, est proche du néant, proche de ce qui pour ainsi dire n'existe pas. L'âme est ce qui se meut, qui se meut au sens de la légalité et de l'orientation sur le plus haut.

De quelle manière le soin de l'âme est-il mis en jeu dans notre vie sociale ? Nous avons abordé cette question à la dernière séance. La réponse est liée à la manière dont Platon regarde le déclin de sa cité et son rapport à la communauté traditionnelle, au passé et éventuel-

1. *Timée*, 34 sqq.

lement à l'avenir, car Platon regarde le processus historique aussi comme quelque chose qui peut être l'objet de la philosophie, quelque philosophie, quelque chose qui est en corrélation avec le destin de l'homme et de l'âme humaine en général. Le déclin de la communauté athénienne est représenté par le destin de Socrate. Le destin de Socrate est, aux yeux de Platon, un critère qui met en évidence l'incapacité de la cité à s'appuyer désormais sur la tradition ; tout en se voulant traditionnelle, elle est dominée par des dispositions tyranniques latentes.

La communauté de cette époque n'est plus à même d'opérer la synthèse par laquelle la cité d'Athènes s'était illustrée dans le passé, la synthèse entre l'autorité et la liberté qui en était caractéristique et qui avait conduit cette cité à devenir la représentante propre du monde grec et à montrer sa prépondérance sur tout le reste des Etats du monde. En effet, c'est sur la résistance athénienne surtout que s'était brisé l'assaut livré contre l'Hellade par l'Etat le plus puissant du monde jusqu'alors, la synthèse de toutes les monarchies orientales au sein du royaume de Perse. Cependant ce temps fort de l'histoire avait été suivi aussitôt d'une situation de déclin, traduite par ce que Thucydide appelle la Grande Guerre, guerre qui signifiait en réalité la catastrophe de la polis grecque comme telle et qui s'était terminée par la capitulation d'Athènes. Les convulsions subséquentes de la vie constitutionnelle de la cité, manifestées par la tyrannie des Trente, avaient continué à agir même après le retour de la démocratie à Athènes. En effet, c'est après ce retour, que malgré la modération de ceux qui sont rentrés d'exil, se joue la tragédie du procès de Socrate. Non que ce procès soit quelque chose de tragique pour Socrate. Celui-ci a soixante-dix ans lorsqu'on l'oblige à quitter la vie. Il est tragique pour la communauté elle-même car il révèle son aveuglement, son incapacité à voir son œuvre propre, à voir ce que la cité peut et doit être.

La communauté elle-même ne voit pas que le philosophe, sa bête noire, est en réalité — pour employer le langage mythique — l'envoyé de la divinité. Le tragique de toute la situation réside en ceci que cet envoyé de la divinité, ce porte-parole d'Apollon, dieu de la clarté et de la connaissance de soi-même — γνῶθι σεαυτον est parole delphique —, est accusé d'ἀσέβεια, d'impiété. De là le programme de ceux qui survivent à Socrate : il est désormais impossible de prendre part à la vie de la cité, il faut réserver ses forces en vue du projet d'une communauté autre, d'un Etat où le philosophe pourra porter assistance aussi bien à lui-même qu'aux autres, où le philosophe ne sera pas contraint de mourir.

Ce problème d'une communauté où le philosophe ne meurt pas mais porte secours à lui-même et aux autres à travers son œuvre d'investigation continuelle — dont le projet, jamais écrit car impossible à formuler par écrit, était le premier jet ontologique que nous avons exposé la dernière fois — est à la source d'un projet philosophico-politique qui, lui aussi, tourne autour du problème de l'âme et du soin de l'âme. L'Etat tel que Platon le décrit, n'est qu'un prétexte, l'Etat fournit un point de départ au développement du problème de l'âme. Car nous ne connaissons pas l'âme, nous ne pouvons la connaître — l'âme est quelque chose d'invisible que nous ne rencontrons pas de la même manière que les autres choses. C'est là la raison pour laquelle Platon introduit le problème de la vie politique au sein de l'Etat dans le cadre d'un développement sur la justice comme vertu de l'âme.

L'on sait comment le problème de l'Etat est introduit dans cet ouvrage, qui est en son fond la plus ancienne systématique des questions se rapportant à la vie étatique, à son développement, son déclin et son renouveau possible, que nous connaissions. La *République* commence par le *Thrasymaque*, dialogue indépendant, analogue à d'autres dialogues de jeunesse de Platon consacrés à la définition d'une ἀρετή déterminée, de telle ou telle excellence humaine. De même que dans le *Lachès* on a parlé du courage et dans l'*Euthyphron* de la piété, de même dans le *Thrasymaque*, c'est la justice qui est en cause. Le sophiste intervient dès le début dans la discussion dialectique entre Socrate et Polémarque pour énoncer certaines thèses représentant une manière de penser arrogante et entièrement tyrannique, selon laquelle la justice serait en réalité ce qui profite au plus fort. Telle que les hommes la comprennent généralement, la justice serait une naïveté bonasse, une bêtise qui n'intéresse que les faibles et les impuissants, tandis que la vraie ἀρετή serait tout le contraire, la capacité à nous emparer dans la plus grande mesure possible de tout ce qui se trouve à notre portée, et donc, avant tout, à asservir tous les autres... C'est d'abord la réfutation de cette thèse qui préoccupe exclusivement Socrate, et par des moyens qui ne sont pas toujours bien nets. Vis-à-vis d'un sophiste, il est en effet peu regardant quant au choix de ses raisonnements et n'hésite pas à employer des arguments tout aussi sophistiques que les siens.

Or toute cette discussion n'a d'autre résultat que de montrer avec une certaine probabilité que la justice n'est pas ce que prétend le sophiste, qu'elle a de tout autres propriétés, que c'est précisément la justice qui rend la société capable d'agir, qui lui donne sa cohésion, la maintient en bonne santé, etc. Cependant, la nature de la justice, ce

qu'elle est, cela demeure obscur. C'est seulement au début du livre II, lorsque les frères de Platon entrent en scène et prononcent ces deux étonnants discours qui placent la discussion sur un tout autre niveau, que la problématique propre commence à se déployer, et cela — nous le verrons bientôt — en connexion avec le problème de l'âme. Les deux frères de Platon demandent à Socrate de faire abstraction des effets extérieurs de la justice et de concentrer son attention sur la question de savoir ce qu'est la justice en soi, c'est-à-dire dans l'âme, dans ce qui en nous est l'objet du soin du philosophe, dans ce qui en nous est susceptible de vérité et de non-vérité et qui, par conséquent, est seul capable de saisir en son essence véritable l'aspect de vérité que recèle en soi la justice en tant que vertu, en tant qu'excellence humaine.

Ces deux discours s'opposent l'un à l'autre. Glaucon d'abord prononce un plaidoyer pour l'injustice qu'on aurait pu ou dû trouver dans la bouche de Thrasymaque, si celui-ci au lieu de s'occuper de choses accessoires, avait réellement approfondi sa thèse selon laquelle la justice n'est autre chose que la faiblesse, quelque chose qui, en un sens, est profitable à certains hommes, voire à la majorité, mais qui ne l'est qu'en un sens négatif. C'est dans ce discours que l'on trouve la grande distinction entre ce qui est bon en soi, ce qui est bon en soi et par ce qui en résulte, et ce qui est bon seulement de façon instrumentale, ce qui ne possède pas de valeur indépendante. Selon l'opinion courante, dont part Thrasymaque, représentant de la mentalité tyrannique latente, la justice n'est ni un bien en soi ni un bien que nous chérissons pour lui-même et pour les effets qui en résultent, mais bien un simple moyen fondé sur la présupposition que le mieux en soi serait de pouvoir vouloir et obtenir tout ce dont l'envie nous prendrait, que cela nous appartienne ou non, que nous commettions une injustice ou non pour l'obtenir. En ce cas, on le voit, le fait de commettre l'injustice relève aussi de ce qui est bon en soi. En fait la situation humaine est cependant telle que subir l'injustice, être dans une situation où l'on nous fait tort, est compris par nous tous comme un mal ; et « subir l'injustice » est un mal bien plus cuisant et plus gros de conséquences que « pouvoir commettre l'injustice » n'est un bien. Il est vrai que pouvoir commettre l'injustice n'est pas chose à dédaigner, et pourtant le sentiment positif que nous en avons n'égale pas le sentiment négatif que nous avons de l'injustice qui nous est faite, surtout lorsque nous ne pouvons pas nous venger, ce qui est le plus souvent le cas. Puisqu'il en est ainsi, les hommes établissent entre eux une convention, un contrat aux termes duquel ils s'abstiennent de se nuire les uns aux autres et considèrent ce bien instrumental

comme une norme de la conduite humaine ; ce bien devient une règle à laquelle les hommes accordent leur conduite en toute circonstance. Comme tous suivent en réalité cette opinion, la justice doit être comprise comme quelque chose qui n'a de validité qu'à l'intérieur de cette convention et de ce consensus social. Dès lors que nous regardons tout homme individuellement et de l'intérieur, que découvrons-nous ? Rien que des dispositions tyranniques, la convoitise du plus, la volonté de s'emparer dans la plus grande mesure possible de tout ce qui se trouve à sa portée. Cette thèse est ensuite illustrée par l'histoire de l'anneau de Gygès, sorte d'expérience intellectuelle qui doit servir de preuve que c'est là réellement la manière de penser de chacun en son âme, la nature innée de notre âme. Ici déjà on énonce le problème : qu'est-ce que la justice par rapport à notre âme ?

Vient ensuite une confrontation de deux modes de vie, la vie de l'homme juste et celle de l'injuste. Afin de pouvoir effectuer cette confrontation, il nous faut d'abord prendre en vue ce couple d'opposés dans une forme idéalisée — idéalisée non pas au sens d'un idéal, mais au sens mathématique, comme la droite par exemple est une idéalisation déterminée de quelque chose dont, dans la réalité, les arêtes ne font que s'approcher. L'homme idéalement injuste sera en même temps celui qui saura réaliser parfaitement son injustice, celui qui, dans son injustice, ne fera pas de faux pas, ne s'arrêtera jamais à mi-chemin. Cela veut dire — puisque l'injustice est regardée dans la société humaine comme quelque chose de négatif — qu'il doit se garder de jamais paraître injuste. Le comble de l'injustice consistera à être effectivement injuste et pourtant à être réputé juste. C'est là l'injustice sous sa forme pure. De même, la justice sous sa forme pure se réalisera quand l'homme juste ne pourra même pas être soupçonné d'agir en vue des effets extérieurs de la justice. Non seulement il ne commettra aucune injustice, mais il paraîtra continuellement injuste.

Le cas du juste réputé injuste, c'est Socrate. Socrate est une pierre d'achoppement pour la communauté tout entière. Il est vrai que l'œuvre qu'il accomplit est celle d'un souci non égoïste de la communauté, en ce sens qu'il n'a continuellement en vue que son bien. En même temps, il fait ce qu'il a à faire, ce qui est sa fonction, il ne se mêle pas de ce que fait l'autre. Il réalise en ce sens la définition platonicienne de la justice, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, accomplir l'œuvre propre¹. Cependant, cet examen conti-

1. *République*, I, 352 sqq.

nel par lequel il montre que la communauté est dans un piètre état, est précisément ce qui lui attire la haine de tous.

Comment ces deux hommes finiront-ils ? Quel sera le résultat de la comparaison ? L'homme qui est parfaitement injuste réussira en tout, il remportera les plus grands succès dans la cité, il exercera le pouvoir, il obtiendra biens matériels et dignités, il s'alliera avec les meilleures familles, il réalisera tous ses projets, tout en ne tenant compte que de son propre intérêt, sans se soucier réellement de la communauté. L'autre en revanche, n'aura ni tranquillité ni réussite, peut-être lui imputera-t-on même la responsabilité de tous les échecs de la communauté et il finira par être accusé et traduit en justice. Précisément parce qu'il est impossible que cet homme n'entre pas en conflit avec la communauté, il sera nécessairement incriminé, soumis à la torture et cloué à la croix. L'homme parfaitement juste et véridique doit nécessairement périr dans la communauté où règne une telle conception de la justice.

Arrive maintenant le deuxième frère de Platon qui dit : Cela ne suffit pas, le plus indispensable reste à dire. Le plaidoyer de Glaucon en faveur de l'injustice demande à être complété. Plus importante encore est la manière dont on loue la justice dans toute notre tradition. Elle n'est en rien meilleure que cet éloge de l'injustice ; en réalité c'est la même chose, un éloge non de la justice en elle-même, telle qu'elle est en notre âme, mais de ses conséquences extérieures, de ses effets sociaux, de la δόξα, de l'apparence. C'est de cette manière que les vieux poètes déjà, Hésiode et Homère, font l'éloge de la justice lorsqu'ils montrent que l'homme juste est celui que favorise la fortune — le roi sans reproche dont parle Homère en disant que ses troupeaux ne se lasseront pas de se reproduire ni ses abeilles de récolter du miel, que ses arbres ploieront sous le poids du fruit, etc. ¹. Ce langage est aussi celui des contemporains, c'est sous le rapport de telles rémunérations que l'idée de la justice est illustrée encore au temps de Platon.

Que doit faire, en de telles circonstances, le jeune homme qui se voit placé devant le choix entre justice et injustice ? Les deux modes de vie présentent des difficultés. Pourtant, alors que d'un côté une vie couronnée de succès lui fait signe, de l'autre il semble courir à sa ruine. Il n'est bien sûr pas aisé de commettre l'injustice sans être démasqué, mais rien de grand ne s'acquiert sans peine, et

1. *Odyssée*, XIX, 109, 111-113.

celui qui une fois s'engage dans cette voie doit déployer un grand art. Il est vrai qu'il n'échappera pas au regard des dieux. — Mais si les dieux n'existent pas ? Nous sommes désormais assez avancés (c'est toute l'époque qui parle) pour pouvoir exprimer ce scepticisme à haute voix : nous ne savons pas si les dieux existent et, si tant est qu'ils existent, nous n'en savons que ce que nous disent les poètes, qui nous décrivent les dieux comme des êtres qui se laissent déterminer, selon leur intérêt propre, à absoudre l'injustice. Nous avons en outre des mystères, des initiations, des sacrifices, toutes les pratiques rituelles possibles pour fléchir les dieux et permettre à l'injuste de parvenir à ses fins non seulement dans ce monde mais aussi dans l'autre, chez Hadès. Que faire en de telles circonstances ?

Après ce réquisitoire contre la justice, les deux frères demandent à Socrate de leur parler de la justice et de l'injustice non pas par rapport à la réussite ou à l'échec social, par rapport à la δόξα, à l'apparence, aux effets de telle ou telle conduite, mais par rapport à la nature authentique de la chose, à sa manière d'être dans notre âme et à l'action qu'elle exerce sur l'âme. Le problème de la justice, c'est le problème de l'âme, de sa formation intérieure et de sa figure.

Que fait maintenant Socrate ? Il dit : Je suis dans l'embarras, je ne peux dire ni oui ni non, vous avez prononcé une si étonnante apologie de l'injustice que je ne peux que vous admirer de ne pas vous être laissé convaincre par vos propres paroles. Il y a en vous quelque chose de divin, car il est divin de défendre, par la nature de l'être intérieur propre, ce qui est vrai, quand bien même on ne posséderait pas la clarté en ce qui le concerne. Et vous me demandez maintenant de défendre la justice ? Cela me sera extrêmement difficile. Non moins difficile, bien sûr, de m'en abstenir.

Comment nous y prendre ? La question est la suivante : qu'est-ce que la justice dans l'âme ? L'âme cependant est quelque chose d'invisible, que je ne tiens pas à la main, qu'il ne me suffit pas de regarder. Où est-ce que je rencontre l'âme ? Peut-être pourrions-nous faire appel à ce qui a aidé d'autres philosophes à procéder du visible à l'invisible. Nous avons vu déjà comment Démocrite s'est servi à cette fin de l'analyse géométrique, de la similitude des triangles ou d'autres figures géométriques. Lorsque je dessine une figure sur le sable, elle me permet de démontrer certains théorèmes, ainsi la somme des angles ou le théorème de Pythagore. Or, comme je possède un savoir sur l'analogie des triangles, je sais que ce qui vaut pour la figure dessinée sur le sable, vaut aussi pour celles que je ne vois pas, qui sont inapparentes. Les atomes sont des formations stéréométriques que je ne vois pas mais pour lesquelles valent

certainement les théorèmes de géométrie que je peux démontrer sur le visible.

Où a-t-on un modèle qui permet de voir l'âme dans son action ? Point n'est besoin d'un regard mystique en soi-même. Ce modèle se trouve là où la justice et l'injustice sont visibles, c'est-à-dire dans la *communauté*. C'est pour cette raison seulement que le concept d'Etat est introduit dans l'examen. C'est par ce retournement que l'Etat entre dans cette enquête sur la justice, c'est-à-dire sur l'âme et sur ce qu'elle est en sa nature. Et c'est pour cette raison que Socrate retrace maintenant la genèse du groupe social. Regardons comment la communauté est constituée et comment elle se forme — et peut-être sa composition fera-t-elle apparaître, sur ce grand modèle visible, ce qu'est la justice et ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle est et ce qu'est son contraire.

Maintenant donc on retrace la genèse idéale d'une communauté rationnelle. En effet, l'exposé de Platon sur la naissance de l'Etat ne reflète pas la genèse de la communauté historique. Celle-ci est issue de l'injustice et de la violence. Mais il s'agit pour nous de la genèse d'une communauté rationnelle qui naît d'une entente, du fait d'une réciprocité d'intérêts, fondée dans la réciprocité de nos besoins. Personne ne se suffit entièrement à soi-même. De ce fait, il nous est possible, en partant de nos besoins absolument fondamentaux — besoins physiques dont le plus fondamental est le besoin de nourriture, le second celui de logement, le troisième celui qui se rapporte au vêtement —, de constituer une société élémentaire se composant de quatre ou cinq personnes. Il apparaît alors qu'il y aura avantage à ce que chacun fasse seulement l'ouvrage qui est le sien. Au lieu de pourvoir lui-même à tous ses besoins, chaque homme se spécialisera et exécutera une seule tâche dont il mettra le produit en commun avec tous les autres. La communauté vivra alors dans cette réciprocité. Comme on le voit, il s'agit d'une société très rudimentaire qui ne pourvoira qu'aux besoins physiques. Même lorsque la communauté s'accroîtra du fait de la multiplication des besoins (puisque la communauté non plus ne pourra se suffire entièrement à elle-même, il lui faudra aussi un contact avec l'extérieur par le moyen du commerce ; il lui faudra des marchands au détail, des intermédiaires entre les différents hommes de métier ; il lui faudra des hommes qui, inaptes à la spécialisation, seront de simples journaliers, etc.), tous ces hommes formeront ensemble une communauté élémentaire et simple, en bonne santé, mais absolument primitive.

Socrate décrit le genre de vie des membres d'une telle commu-

nauté. Ils mèneront à tout prendre une vie décente, ils auront du pain en suffisance et même des gâteaux simples, ils mourront vieux et se reproduiront assez pour que personne ne vienne à manquer des choses nécessaires à la vie, ils seront à cet égard raisonnables, de manière qu'ils maintiennent l'équilibre des services et des besoins. Pourtant la société demeurera très primitive et très modeste. Aucun de ses membres n'aura de buts plus élevés que le maintien de la vie élémentaire au même niveau. Les hommes vivront en dehors de l'histoire, dans une idylle permanente ; personne n'essayera de surpasser les autres, rien ne troublera l'équilibre et la tranquillité.

Glaucon reprend alors la parole pour dire que, loin d'être un idéal, tout cela ressemble plutôt à une société de porceux. La question devient donc de savoir comment ce qui est proprement humain entre rationnellement dans la communauté. La question est posée de la manière suivante : Où pourront exister, dans une telle communauté, la justice et l'injustice ? La justice et l'injustice — dit, ce me semble, Adimante — seront possibles précisément dans la réciprocité, en une certaine manière de pouvoir aux besoins réciproques, en ceci que chacun fera son œuvre propre et donnera à l'autre ce qui lui appartient. A quoi Socrate répond : Il est probable qu'il y a là du vrai, mais il faut examiner plus avant. Dans une communauté élémentaire, la justice aussi sera présente sous une forme très élémentaire, elle sera une justice des échanges qui consistera en ceci qu'en échange de tant, on recevra une grandeur équivalente. Comme chaque membre d'une telle société aura une part égale, elle sera à sa manière une communauté juste. Toutes les fonctions seront bien sûr orientées sur le maintien de la vie corporelle et de ses nécessités, toute visée plus élevée fera défaut. Il y a donc lieu de passer à la πόλις τρέφοσα, à une communauté qui s'hypertrophie et exige le luxe. L'introduction du luxe dans la communauté en rompt l'équilibre. Dans une communauté élémentaire, les besoins fondamentaux sont clairement définis. Dans une communauté qui se laisse aller au luxe, ils ne le sont plus, ils s'accroissent sans limitation. C'est ici qu'intervient l'opposition entre πέρας et ἄπειρον. Une communauté dont les besoins ne cessent de croître et de se multiplier, une communauté pour ainsi dire passionnée — Platon l'appelle aussi pléthorique, hypertrophiée —, c'est une communauté qui, en un sens, sera malade ou morbide. Par conséquent, il lui faudra continuellement s'élargir et s'étendre à l'extérieur, ce qui ne pourra avoir d'autre résultat que d'engendrer la guerre pour des raisons économiques. Or la guerre requiert une classe militaire. La communauté sera assez ration-

nelle pour faire valoir, à cet égard aussi, le principe de spécialisation, suivant lequel chacun fait l'ouvrage qui est le sien. Une communauté administrée de cette manière devra posséder une armée professionnelle. Ce moment représente aux yeux de Platon un point de revirement possible, puisque ceux qui exerceront ce métier ne seront pas de plain-pied avec les autres : ce seront des hommes qui manieront la vie et la mort, c'est-à-dire risqueront leur vie et donneront la mort aux ennemis. Ce seront des hommes dont l'œuvre propre sera de risquer la vie et de mettre la vie en péril. Ces hommes seront à même de rétablir l'équilibre dans cette communauté dont les besoins s'accroissent vertigineusement et de façon illimitée, et de la transformer à nouveau, dans des circonstances déterminées, en une communauté saine. Aussi tout le problème de l'Etat dépend-il de cette classe et de sa formation. Dans cet équilibre nouveau, la communauté ne sera plus une communauté primitive mais bien une communauté au sein de laquelle le principe de l'illimité sera en quelque sorte contenu et *discipliné*, maîtrisé. Or cela veut dire aussi qu'une telle communauté ne sera plus gouvernée par l'échange réciproque et l'égalité, l'échange réciproque de l'équivalent, mais par un tout autre principe, par une certaine hiérarchie, dans la mesure où tout le problème de la communauté sera concentré dans la classe de ceux qui risquent leur vie et donnent la mort. Puisqu'ils risquent leur vie, ils devront être en premier lieu courageux. Qu'est-ce que le courage ? Comme on s'en aperçoit, la justice requiert d'abord une excellence de l'âme autre qu'elle-même, elle requiert le courage des combattants, elle veut une classe d'hommes qui se sentent à tout moment sur le champ de bataille et qui s'y trouvent en effet continuellement. Chez Platon le courage n'est bien sûr pas la témérité aveugle. Au contraire, il est réglé par l'intuition, par le regard dans ce qui est. Etre courageux, c'est voir quand je dois risquer ma vie et quand je dois mettre la vie d'autrui en péril.

Platon appelle cette classe celle des *gardiens*, dénomination qui à elle seule indique que ces hommes défendent plutôt qu'ils n'attaquent ; ils défendent et protègent la communauté. Or pour savoir en quelles circonstances la défendre — et cela n'est pas simple — ils doivent en même temps posséder un savoir et une clarté concernant l'affaire la plus terrible, la moins banale de la vie humaine : ce sont eux qui représentent en permanence la possibilité la plus extrême de l'homme, possibilité à laquelle l'homme ne se soustrait jamais en réalité mais à laquelle il ne pense pas et qui réside en le fait que l'homme est un être mortel et que la vie a une fin. Les gar-

diens ne perdent jamais cela de vue, ils sont continuellement dans le champ de cette possibilité extrême. Pour cette raison, ces hommes doivent recevoir une éducation spéciale, ils doivent être une alliance paradoxale de l'homme de l'intuition extrême et du risque extrême. Ce sont des hommes qui à la fois cherchent la sagesse, c'est-à-dire le regard dans ce qui est, et sont courageux. Des hommes qui savent à quel moment ils doivent risquer leur vie, et qui possèdent aussi un savoir sur la totalité de la vie et tous ses rapports — car le savoir est quelque chose d'indivisible, qui signifie le regard porté dans la totalité de toutes choses. Les gardiens doivent posséder la formation philosophique la plus profonde dont l'homme soit capable. C'est en cela que réside le problème de l'Etat, dans la formation de ceux qui s'en portent garants. Ces hommes qui seuls sont capables de comprendre qu'ils sont là non pas pour eux-mêmes mais pour la totalité, qu'ils sont des gardiens, ces hommes qui sont capables de comprendre ce que cela signifie que d'être gardien — cesser de vivre pour soi, faire abstraction de soi-même et vivre exclusivement pour la communauté —, ce sont les véritables hommes politiques. Avoir une responsabilité politique n'est pas à la portée de chacun. De là la hiérarchie au sein de la communauté. La responsabilité revient à ceux-là seuls qui y sont préparés.

Le choix des gardiens est extrêmement important. Chacun n'a pas un naturel qui le destine à être gardien. Il faudra donc sélectionner les membres de cette classe et leur donner une éducation appropriée. Dans le nombre total des gardiens, on choisira encore d'autres — un petit nombre ou même un seul — qui répondront des gardiens eux-mêmes et représenteront leur décision propre.

On voit ainsi se constituer une hiérarchie spécifique. Il y a d'abord la communauté qui pourvoit aux besoins physiques, et cela non plus en un sens primitif mais pour ainsi dire cultivé. Nous avons ensuite le corps des gardiens et enfin ceux qui commandent et décident de ce que la communauté va faire, ceux qui auront à la fois le regard le plus perçant et la responsabilité la plus lourde. Ces gouvernants aussi vivront continuellement sur le champ de bataille. Ils seront une sorte d'intelligentsia sur le champ de bataille, qui ne connaîtra jamais le repos. Ici il n'y a donc plus échange au sens courant du terme. Le reste de la société n'a rien à offrir à ces hommes. Le reste de la société ne peut leur donner que la subsistance élémentaire. Aussi n'ont-ils pas le droit d'en accepter autre chose. Aucun autre avantage ne doit exister pour eux, sans quoi ils ne seraient plus des gardiens au sens fort du terme, ils n'accompliraient plus leur œuvre propre. En ce cas, le principe

suivant lequel chacun doit « faire l'ouvrage qui est le sien » ne conduit pas à l'égalité mais à la hiérarchie.

Ainsi remise d'aplomb, arrachée à l'illimitation des besoins sans cesse croissants, maîtrisée et disciplinée, la communauté nous offre l'image d'une vie où la raison, c'est-à-dire le regard dans ce qui est, dirige l'action défensive et offensive, la garde de l'ensemble à laquelle est alors subordonné l'échange organique normal de toutes les fonctions se rapportant à nos besoins corporels. Or cette image est en même temps une image de ce qu'est chacun d'entre nous individuellement et en soi.

L'image qui nous est présentée de cette manière est en réalité l'âme en sa projection dans la société. Dans notre âme, nous retrouvons la même hiérarchie en plus petit. Là aussi il y a un élément capable de discipliner tout le reste et de lui montrer le chemin ; il y a ensuite ce qui nous donne la possibilité de disposer de notre vie, en harmonie ou non avec l'intuition ; et enfin il y a les fonctions qui se rapportent aux besoins et à l'appétence. Il y a d'une part des besoins indispensables et de l'autre des besoins susceptibles de s'accroître à l'infini. Maintenir ceux-ci dans le cadre de la *πέρας* est l'affaire des fonctions supérieures.

La société nous montre ainsi une image de l'âme, mais l'inverse aussi est vrai puisque nous avons désormais le souci, le soin de l'âme. Le soin de l'âme est ce que fait Socrate, c'est-à-dire l'examen continu de nos façons de voir ce qui est bon. Chacune de nos pensées, chacun de nos actes est au sens formel une orientation sur un but, et ce but en tant que tel, sous son aspect formel, nous l'appelons le bien. L'examen de ce qui est bon est le soin de l'âme. Nous examinons de manière à pouvoir maintenir ce que nous avons une fois intuitionné.

Le soin de l'âme réside donc dans un examen continu de notre discours ; le penser est un parler intérieur, un entretien intérieur, un dialogue. Ce qui dans les dialogues platoniciens se déroule entre les différents interlocuteurs, se déroule aussi à l'intérieur de l'âme de chacun de ceux qui participent à l'entretien. Le soin de l'âme est quelque chose qui nous transforme intérieurement, qui, d'êtres instinctifs et traditionnels, qui regardent ce qui a cours dans la société et s'en alimentent spirituellement, d'un seul coup nous change en êtres qui renversent cette orientation du tout au tout, en êtres engagés dans une œuvre d'investigation continuelle qui ne reçoivent figure que de ce qui résiste à cet examen. Par là, l'âme devient alors quelque chose de déterminé, elle amplifie son être. Il va sans dire que même l'âme cupide qui tombe dans la

sphère de l'ἄπειρον est, mais celle dont on prend soin *est* davantage, son être est amplifié, élevé à une puissance supérieure, en ce sens qu'il est pour ainsi dire condensé, concentré, sans changement, identique à lui-même : il ne se désagrège pas, ne tombe pas en déliquescence.

Puisque le soin de l'âme est possible, l'Etat aussi est possible, la communauté aussi est possible. Le grand modèle de l'Etat nous a fait voir ce qu'est l'âme avec ses tensions intérieures, ses apories et ses tendances opposées, dont l'une se dirige vers le bas et veut toujours davantage, tandis que l'autre vise l'être le plus intense possible. L'intermédiaire ici est le θυμός, l'intrépidité ou plutôt le courage, l'organe du courage qui est capable à la fois d'être aux écoutes du plus haut et de risquer. Le modèle de l'Etat nous a donc montré ce qu'est notre âme. D'un autre côté cependant, la formation de notre âme entraîne la possibilité de constituer un Etat tel qu'un homme comme Socrate n'y soit pas obligé de mourir.

On voit donc que la question de la *polis* et de sa constitution est une fois de plus la question de l'âme, de sa nature et de son examen — la question du soin de l'âme.

L'aspect le plus important de ce processus de transformation de la communauté en une communauté véritablement juste est bien sûr l'éducation des gardiens. C'est là l'objet le plus propre de cet ouvrage. Lorsque Adimante soulève la question de la législation dans la nouvelle communauté, Socrate dit que ce sont là des bagatelles dont il n'y a pas lieu de parler. Ce qui nous intéresse n'est pas la législation en totalité ni dans ses détails, il ne s'agit pas d'édicter des lois sur le paiement des contributions, le système pénal, etc. ¹. Bien au contraire, la seule chose qui importe, c'est la régulation de l'instruction, de l'éducation qui guide les gardiens depuis le premier instant de leur existence jusqu'à la fin, jusqu'au moment où les gouvernants sont choisis parmi eux et où ceux-ci abandonnent leur fonction dirigeante pour se consacrer enfin à eux-mêmes, c'est-à-dire au soin de l'âme au sens de l'examen proprement philosophique. L'examen philosophique propre est l'affaire d'élus, alors surtout que, n'ayant plus le devoir de se soucier de la communauté, ils peuvent se soucier de l'univers en totalité, de son harmonie et de ses fondements profonds.

J'ai dit : depuis le premier instant de leur existence. Conformément à la tradition grecque, Platon fait commencer la formation

1. *République*, IV, 425 sqq.

de l'âme par l'éducation musicale. La double éducation, musicale et gymnastique, était en effet celle de l'aristocratie athénienne. D'après Platon, l'éducation musicale commence plus tôt — il y a là une part d'ironie —, elle commence par les contes pour enfants. La première réforme qu'on opérera dans le nouvel Etat sera celle des contes. Il ne convient pas de narrer tous les récits aux enfants. On ne doit pas leur débiter des versions enfantines de la théogonie d'Hésiode ou des récits héroïques d'Homère. Du moins pas intégralement. Pourquoi ? Derrière cette réforme des contes pour enfants il y a quelque chose d'une extrême importance : cette réforme est l'expression de *la transformation du mythe en religion*. Platon est le penseur classique qui opère cette transformation.

Au temps de Platon, le mythe est en pleine dissolution. Le mythe se désagrège déjà chez les poètes tragiques. Euripide surtout, le dernier grand tragique, le regarde déjà comme un objet de la réflexion. Or, là où il vit pleinement, le mythe est par nature quelque chose de non réfléchi, quelque chose qui nous tient en son pouvoir à la manière du rêve. Nous ne sommes pas capables de nous délivrer du pouvoir du rêve qui nous présente des quasi-réalités comme si elles étaient les choses mêmes. Le mythe agit envers nous de la même façon. Le mythe est une grande imagination passive, une imagination qui ne se sait pas telle et qui répond à certains besoins affectifs profonds de l'homme. Le mythe est toujours de nature pratique. La religion, au contraire, est quelque chose qui requiert un acte personnel de foi, que nous accomplissons de manière active. Et la religion platonicienne est la première religion purement morale.

C'est là quelque chose que la philosophie grecque visait depuis ses débuts. Chez Héraclite, Xénophane et d'autres, nous trouvons des paroles qui opposent au monde mythique, même quand son caractère mythique ne se présente que de manière affaiblie comme dans les poèmes homériques, une critique philosophico-morale. Ce qui sous-tend la réforme platonicienne des contes pour enfants, c'est l'idée que les gardiens, s'ils doivent accomplir réellement l'œuvre qui est la leur, ne peuvent vivre dans le mythe. Ils doivent s'habituer d'emblée à une tout autre idée du divin, à l'idée que le divin est le principiel, le bien vers lequel tend tout ce qui est au monde, et que la divinité est innocente de tout ce qui dans le monde est imparfait et mauvais.

Ce principe conduit non seulement à l'idée d'une réforme du mythe traditionnel, mais aussi à un autre aspect de l'activité criti-

que de Platon qu'on présente souvent comme barbare et amusical : les coupes faites dans Homère, la révision des poètes, la suppression des passages qui ne cadrent pas avec le schéma platonicien de ce qui est divin et de ce qui est héroïque, de ce qu'est en réalité le courage. Il ne faudrait bien sûr pas oublier que l'idée de l'autonomie de l'œuvre d'art est une idée purement moderne, qui ne s'est imposée qu'au dix-neuvième siècle, alors que cette idée correspondait à une réalité qui n'était que trop impérieuse. A l'époque qui nous intéresse, époque où l'art vivait dans une communion de tous les instants avec le mythe et la religion, où l'art n'était pas autonome, personne n'hésitait à procéder comme le faisait Platon. Au cours de l'époque grecque classique, nous rencontrons des cas semblables bien avant Platon, par exemple lorsque Mimnerme, dans une de ses élégies qui présente la répartition des activités humaines et des âges de la vie par décades, dit qu'à soixante ans tout est fini et qu'il ne reste qu'à mourir, et que Solon lui enjoint de remplacer soixante par quatre-vingts et de récrire le poème. Ce n'est qu'un exemple de la façon dont on regardait alors la tâche du poète. En effet, le poète grec de la période classique était considéré comme un sage qui non seulement amusait le public mais dont la parole avait aussi un caractère contraignant, même dans le domaine législatif. Les poètes étaient cités devant le tribunal à l'appui des opinions juridiques.

Je ne vais pas décrire par le menu la démarche de l'éducation platonicienne. Cela ne nous mènerait qu'à répéter ce que nous avons dit du projet ontologique, à savoir que la formation des gardiens et de ceux qui sont choisis parmi eux pour gouverner la cité recèle en soi l'ascension jusqu'aux principes suprêmes, le chemin qui mène hors de la caverne jusqu'à la clarté, jusqu'au domaine à partir duquel la réalité du monde environnant s'éclaire.

Remarquons cependant une chose : comme le problème de la communauté est en réalité le problème de l'âme, non seulement la genèse d'un Etat parfait mais aussi toutes les autres formes d'Etat, les Etats imparfaits, s'expliquent par rapport au devenir de notre âme. Il doit exister une correspondance entre la perfection de l'Etat — ce qui rend l'Etat Etat au sens insigne du terme — et l'état de l'âme de ceux qui participent à cette constitution. De même, il y a une corrélation entre les formes décadentes de l'Etat et l'état de la pensée humaine. Tout cela, cette psycho-sociologie de la vie politique — cette âme sociale — est l'objet propre de l'œuvre de Platon.

Mais il y a encore un troisième motif, une troisième problématique

que fondamentale dont Platon forme le projet et qui découle du soin de l'âme. C'est l'âme qui se retire de la communication avec les autres au sein de la communauté, rentre en elle-même et se concentre sur l'individuel, sur le rapport de l'homme à lui-même, sur le rapport à sa φύσις et à son destin éternel.

La cosmologie a montré que l'âme se tient dans la totalité de l'étant et qu'elle est le principe du mouvement, qu'elle ne peut être comprise que dans son mouvement. Le mouvement de l'âme au sens le plus propre du terme est le *soin d'elle-même*. Relève aussi de ce soin, comme modalité, son oubli. Initialement et le plus souvent, la manière d'être de l'homme est telle qu'il néglige ce soin. Or le soin propre, le soin positif de l'âme est en quelque sorte l'achèvement de quelque chose qui est indiqué dans l'essence de l'âme sans être toujours expressément saisi.

La doctrine de la communauté a fait apparaître l'âme comme une structure de moments simultanés dans un rapport de tension réciproque, une structure que nous devons affermir et élaborer de manière que l'âme acquière le plus haut degré possible d'être.

L'idée, c'est qu'être ne signifie pas seulement la position de certaines propriétés et structures, mais qu'en l'être même de chaque chose il y a des différences, il y a une possibilité d'amplifier l'être. L'idée, c'est que l'âme qui circule parmi les principes et les Idées et qui est une, qui s'est cultivée à travers son soin d'elle-même, est davantage que l'âme qui n'a pas souci d'elle-même, voire — comme cela arrive couramment dans la vision pseudo-tyrannique — qui s'adonne aux convoitises susceptibles de s'accroître sans limite et succombe à l'ἀπειρία, au principe de la multiplicité et de l'indétermination. L'indétermination, parce qu'elle comporte cet élément négatif, diminue l'être, au lieu que le soin de l'âme, avec son aspiration vers l'unité, le concentre, l'intensifie en lui donnant une forme solide.

On ne peut comprendre l'âme que s'il existe un être qui n'est pas physique, qui n'est pas corporel, qui n'est ni une chose ni le monde des objets et des processus objectifs qui nous entoure. Ce domaine de l'être, c'est l'âme elle-même qui le découvre par son mouvement, c'est-à-dire par une autodétermination pensante et une réflexion sur cette œuvre de détermination. Le soin de l'âme n'est pas autre chose. Par là, l'âme accède au royaume des raisons dernières et des principes originels. Or le royaume des raisons et des principes est en même temps celui des causes et de leur ordonnance. L'être vrai nous apprend à connaître ce dont les choses tirent leur origine, plutôt qu'à nous soucier uniquement des réali-

tés qui se répètent indéfiniment dans notre environnement objectif courant et à nous y consacrer. Rencontrer sans cesse les choses ne nous en donne aucune compréhension ; ce n'est là que la perpétuelle répétition du même, la fréquentation de choses familières mais non pas connues.

L'expérience qui nous fait connaître la nature propre de l'âme, le mouvement par lequel l'âme elle-même se forme, qui lui donne la possibilité de se former, nous apprend également qu'alors même que nous ne nous formons pas de cette façon, à travers une réflexion consciente, en réalité nous ne nous en formons pas moins, de la manière opposée. Nous sommes l'autorité de notre propre déclin, nous-mêmes sommes responsables de notre déchéance. Cette expérience de l'en-soi de l'âme révèle en même temps qu'il existe une profondeur de l'être que nous ne dévoilons qu'en nageant à contre-courant du penchant général de notre pensée et de toute notre constitution instinctive qui tend vers la réalité, la chose, l'objectivité.

L'objectivité est le royaume de l'indétermination sur laquelle nous ne possédons initialement aucun savoir. Ce n'est qu'en les mesurant d'après les mesures précises que donne par exemple la connaissance mathématique (derrière laquelle se tiennent les Idées, derrière lesquelles se tiennent leurs principes) que nous pourrions comprendre les choses du monde ambiant dans leur indétermination. C'est alors seulement que nous voyons que ceci-là, ce ne sont pas des formes précises, que tout ce qui nous entoure est le domaine de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ indéterminée. Or la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ est le domaine non seulement de l'indéterminé mais également de ce qui se transforme sans cesse et disparaît. L'expérience courante, ici conçue de manière philosophique, est une expérience sur laquelle l'homme grec possède toujours un savoir. C'est l'expérience qui lui dit que tout dépérit, que la vie humaine n'est pas la seule chose qui continuellement décline, mais que toutes les choses sont en déclin, que tout est sujet à la dissolution et s'use dans le temps.

La concentration de ses forces par laquelle l'âme vise la découverte de ce qui est précis et pur, de ce qui n'est pas soumis au changement et à la fluctuation, est aussi une lutte contre le temps. Sans être expressément énoncé et thématiqué chez Platon, cet aspect n'en est pas moins continuellement présent. L'âme dans son rapport à elle-même découvre l'éternité. Elle tend vers l'éternité, et son problème le plus propre, le problème du statut de son être, est le problème du rapport à l'éternité, la question de savoir si elle-même dans son être est quelque chose de transitoire ou si, en son fond,

elle est éternelle. C'est là le troisième courant, la troisième grande problématique qui découle du soin de l'âme : la question de l'éternité de l'âme. Platon élabore cette question de façon dialectique. Dans le *Phédon*, il essaie de présenter des arguments à l'appui de l'immortalité de l'âme, d'une immortalité comprise comme survivance après la mort, autonomie à l'égard de l'existence corporelle, autonomie à l'égard du monde du déclin. C'est dire que l'âme est quelque chose qui se meut entre ces deux domaines, entre le domaine des principes et celui du *principiatum*, de l'indéterminé. Elle peut soit s'engager dans l'indétermination, soit se concentrer de manière à recevoir une forme solide. Dans cette aspiration à une forme solide et éternelle, elle se concentre vers sa limite, vers la limite qu'elle veut atteindre. Le fait que l'âme ait cette possibilité est l'axe autour duquel tourne la réflexion de Platon sur cette tension.

Ceci est placé sous un jour singulier dans le dernier entretien de Socrate. Le philosophe est alors dans une situation telle que tout à l'heure ce monde cessera d'exister pour lui. Qu'est-ce qui vient après ? Dans l'*Apologie* [40c-e] il est dit : Si c'est le non-être, ce sera un profit. Socrate ne semble pas faire l'hypothèse d'une probabilité de survie. Dans le *Phédon* cependant, il se produit sur ce point un changement fondamental. Ce grand changement est lié au fait que Platon est celui qui transforme le mythe en religion, celui qui remplace le mythe traditionnel par le mythe de l'immortalité de l'âme. Il est à la fois le premier et le seul des philosophes jusqu'alors à comprendre l'immortalité de l'âme d'une manière qui n'est plus celle de la tradition. Il est vrai que, pour la tradition, l'existence de l'âme après la mort est un fait accepté. On sait cependant que, chez Homère et les autres poètes, l'âme survit sous la forme d'une simple ombre, et nous avons déjà dit que, même dans les religions extatiques fondées sur les mystères, l'immortalité est toujours conçue comme une immortalité pour l'autre, comme une existence pour l'autre. L'âme qui existe dans les demeures d'Hadès n'est qu'une image, quelque chose qu'on peut voir en songe par exemple. Il peut m'arriver de voir en rêve une personne morte depuis longtemps, mais elle-même n'a aucune intériorité, elle n'est qu'une copie. Dans les mystères aussi, où revit celui qui est mort — le héros ou la divinité, Dionysos ou Adonis —, il s'agit du fait que ce qui se renouvelle dans le cycle végétatif est en quelque sorte toujours le même. Toutefois, il s'agit de ce qui est génériquement le même ; c'est la forme qui revit, quelque chose que je vois de l'extérieur, que je peux regarder, tandis que de l'intérieur le problème ne se pose pas.

Pour Platon, dès lors qu'il découvre le principe du soin de l'âme, l'âme est pour la première fois, même dans son destin post-mortel, quelque chose qui vit de l'intérieur. Son destin après la mort devient une partie intégrante du souci général et du soin de soi-même.

Nous avons déjà dit que l'âme est chez Platon le principe du mouvement, et que le mouvement est en son fond le mouvement du soin de l'âme, l'œuvre d'autodétermination de l'âme par son propre questionnement, par son aspiration à se donner une forme solide. Cela, l'âme l'est en son fond mais, précisément parce que l'âme est la seule chose qui se meut d'elle-même, Platon la comprend également comme la source de tout mouvement dans le monde. L'âme sous sa forme la plus originelle est donc située non pas dans le corps humain mais dans le corps de l'univers, d'un univers responsable du mouvement physique de toutes choses ¹. La théorie de l'âme devient ainsi le principe d'une physique fantaisiste. C'est aussi pourquoi il faut poser la question de la destinée de l'âme avant la naissance et après la mort. La réponse à cette question, c'est un nouveau mythe. Presque tous les grands mythes platoniciens parlent de cette question, de la vie de l'âme avant et après la vie terrestre. C'est en dernière analyse une question de foi, principe non plus du simple mythe mais de la religion. Il faut ici un acte individuel déterminé, ce que Socrate fait en prison lorsqu'il démontre l'immortalité à ses amis ². Bien sûr, les arguments qu'il emploie ne nous convainquent pas. Ils ne convainquent pas non plus ses interlocuteurs — cela ressort clairement de tout l'entretien —, bien que Socrate réussisse à la fin à triompher de tous les arguments opposés. Il y a là un acte de foi qui est philosophique en ce sens qu'il montre à tout le moins qu'une telle chose est pensable et, partant, peut-être, susceptible d'être intuitionnée. Ce troisième principe est ce qui, dans la doctrine de Platon, va influencer tout l'avenir, lequel va se dérouler sous le signe de la naissance de la religion. De la religion à la différence du mythe, d'une religion qui ne s'appuie sur le mythe qu'au sens d'une certaine concrétisation de la conception onto-cosmologique du fondement de la réalité.

Dans chacune de ces trois orientations, la doctrine de Platon représente la grande métaphysique du monde occidental. Toute métaphysique, dit un penseur contemporain, parle la langue de

1. *Timée*, 34 sqq.

2. *Phédon*, 66 sqq.

Platon ¹. L'avenir de la vie européenne fera apparaître la profonde action opérante de chacun des trois motifs que nous avons essayé d'explicitier ici et qui tous sont ancrés au fond dans l'idée du soin de l'âme : le motif systématiquement cosmologique, le motif pratiquement politique, c'est-à-dire la question de la vie dans l'Etat, du pouvoir spirituel et de l'autorité spirituelle, et enfin le problème de la transformation du mythe, remplacé par la foi religieuse au sens d'une religion purement morale.

La religion juive n'est pas une religion purement morale. Dans le décalogue comme ailleurs il y a sans nul doute des principes moraux, mais le dieu juif est un dieu irascible, dont les châtements échappent à tous les critères humains et, partant, au regard humain dans ce qui est. En outre, le dieu juif est un dieu du monde d'ici-bas, issu du monde d'ici-bas. La distinction entre deux mondes, entre le monde vrai, monde de l'être vrai, et le monde qui nous entoure, monde apparent et monde de l'apparence, de la δόξα, n'existe que chez Platon. C'est à Platon que la théologie chrétienne empruntera cette distinction, non pas à la religion juive. C'est sur cette base seulement que pourra prendre naissance une conception théologique de la divinité du transcendant.

Cela dit, il devient évident que la conception courante, selon laquelle la vie européenne reposerait sur deux fondements, l'un juif et l'autre grec, ne vaut que de façon conditionnelle, pour autant que l'élément juif a passé par la réflexion grecque. La réflexion grecque est ce qui, en donnant forme à l'élément juif, lui permet de devenir le levain du nouveau monde européen.

La preuve en est fournie par ce que nous avons dit du mythe de Socrate. Le plus grand mythe platonicien est le mythe de Socrate en tant que représentant de la divinité, dont la mission divine consiste à procéder à l'examen qu'est le soin de l'âme, qui entre nécessairement en conflit avec le pouvoir qui représente l'apogée du monde historique d'alors, l'Etat qui naguère a triomphé du royaume de Perse. Cette communauté condamne à mort l'envoyé de la divinité, et ce conflit signifie que le monde entier est dans le mal. C'est là l'opposition entre l'homme parfaitement injuste mais réputé juste et l'homme parfaitement juste mais réputé injuste qui, par conséquent, subit nécessairement la condamnation du monde et assume nécessairement cette conséquence. La culpabilité

1. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 130.

du monde entier retombe sur la tête du juste. Or ce sont là des traits du mythe chrétien. Dans l'Épître aux Romains [III, 9-23] saint Paul déjà dit que le monde est dans le mal.

Evidemment, dans la conception chrétienne l'âme et le soin de l'âme sont dégagés de l'intellectualisme du dialogue et de la dialectique grecs. Chez Platon, le soin de l'âme se déroule principalement à l'intérieur d'un entretien, bien qu'il y ait aussi d'autres moments, en ce sens que ceux qui administrent la communauté et détiennent en dernière analyse l'autorité spirituelle doivent être des hommes capables non seulement du regard dans ce qui est mais aussi d'un courage et d'une responsabilité inconditionnels. Dans la modalité chrétienne, tout cela ne suffit pas. Plus précisément, le moment du regard dans ce qui est y est intégré à autre chose, à quelque chose de spécifique et d'étranger. Il n'en demeure pas moins présent dans la mesure où les dogmes chrétiens, par exemple, ne sont pas considérés comme quelque chose qu'on accepte aveuglément. Bien que l'homme ne puisse jamais pénétrer les profondeurs dernières des dogmes, du moins peut-il comprendre suffisamment pour distinguer la bonne voie de la mauvaise. Ces dogmes ont un sens, ils sont doués de sens. Il y a là quelque chose qu'aucun autre domaine spirituel ne possède. Ici aussi, c'est de nouveau l'élément grec qui se reflète.

Bref, ce que nous venons de décrire comme la grande métaphysique du monde antique recèle en soi des germes dont on pourra vivre dans les transformations difficiles qui suivront. La métaphysique, issue d'une situation historique déterminée — la situation du déclin de la *polis*, du déclin d'Athènes —, donne forme à un héritage qui pourra survivre dans cette *polis* décadente, qui survivra aussi au déclin du monde hellénistique et contribuera à la formation, après le déclin de l'Empire romain, de l'Europe au sens propre du terme. La survie de l'héritage est naturellement en même temps sa transformation, mais le fondement métaphysique demeure. Et, chose étonnante, le domaine de la vie européenne s'étend, se généralise, sur ce fondement.

Bien sûr, il ne faudrait pas se figurer que la métaphysique se soit rendue maîtresse de la réalité, en ce sens que tout ce dont nous venons de parler eût été expressément réfléchi par les hommes. Le fait n'en demeure pas moins que, dans des réalités comme les royaumes hellénistiques, il y avait toujours des hommes issus de cette tradition, des hommes qui ont contraint la réalité, qui était d'une origine entièrement différente, à s'expliquer et à dialoguer avec cet héritage, qui ont contraint cette différence non réfléchie à

se réfléchir elle-même en tentant de résoudre les questions posées par cet héritage. C'est ce processus qui nous intéresse. Il ne s'agit pas d'une réception unilatérale de façons de voir, mais bien d'une discussion de la philosophie avec la non-philosophie et avec une réalité non-philosophique. Durant toute l'époque métaphysique, cette réflexion avait le caractère d'une offensive. La philosophie signifiait alors effectivement quelque chose qui avait apporté à la réalité un ferment qui jusque-là en avait été absent. C'était une situation entièrement différente de la situation présente. Aujourd'hui la philosophie joue un rôle de plus en plus mince dans la réalité spirituelle et doit elle-même rechercher et défendre laborieusement sa légitimité, son autonomie, face à la science et à la technique qui, nées sur son fondement, ne sont plus de la philosophie.

La science et la technique sont liées à un état déterminé de notre société tout entière, qui devient de plus en plus une société de masse, ainsi qu'à l'idée du progrès quantitatif qui porte cette société. Or nous avons dit dès le début de ces leçons que certains indices donnent à croire que l'idée de croissance quantitative impliquée dans tout ce qui se fait aujourd'hui dans le monde, dans tout ce qui est déterminant dans l'économie, l'organisation de la vie, la technique et la science, serait d'ores et déjà arrivée à bout de course. La question est de savoir si, cela étant, la philosophie n'a pas — peut-être — encore quelques chances.

VIII

Etre et phénomène
Précisions sur le mythe et la problématique
Le soin de l'âme et la finitude
Discussion

Avant de passer à la discussion, je voudrais faire encore quelques remarques qui éclairciront peut-être certaines des objections qui pourront se présenter.

1. Nous avons parlé du problème du *phénomène*, de ce qu'est à proprement parler l'*apparition*. Nous avons essayé de formuler le problème de l'apparition de manière à éviter toute réduction du phénomène à une chose étante, à ce qui apparaît. Ceux qui sont au courant des problèmes de la philosophie contemporaine se sont certainement demandé : Pourquoi formule-t-on ici la question du phénomène sans parler de ce concept d'ores et déjà courant et, dans une certaine orientation de la philosophie, fondamental — le concept de l'être ?

Les *phénomènes vulgaires*, ce sont les phénomènes des choses, des étants, ce sont les étants qui se manifestent. Le phénomène essentiel, en revanche, le phénomène de l'*être*, est un phénomène qui de prime abord ne se manifeste pas. Nous avons essayé de montrer que nous ne pourrions mettre le doigt sur le phénomène en portant le regard sur ce qui apparaît, sur ses caractères, propriétés, rapports, etc. Nous nous rapprocherons du phénomène bien plutôt en laissant tout cela de côté pour commencer à percevoir les *modes de donnée*, les modes d'apparaître. Ce n'est pas dire que nous devons nous concentrer sur ces modes de donation à l'exclusion de tout le reste, mais c'est seulement lorsque nous aurons découvert leur structure *intérieurement douée de sens* que commencera à se révéler à nous quelque chose qui n'était pas d'abord à notre programme, quelque chose que nous ne prenions pas en

vue et qui nous donnait en réalité la possibilité d'expérimenter les choses, leurs rapports et leurs enchaînements dans leur diversité et leurs déterminations diverses. A nous aussi les deux aspects se sont donc révélés et c'est par là seulement que s'est montré à nous le phénomène au sens propre du terme, le phénomène *profond*. N'est-ce pas tout à fait la même chose lorsque Heidegger dit : Le phénomène réel, profond, concerne *l'être*, non pas l'étant ? Quelle est la différence ?

Que signifie l'être ? Le fait que les choses se montrent est clair à chacun, c'est un fait courant. Mais quant à savoir ce que c'est que l'être... c'est là une énigme. L'être, c'est un concept abstrait. Comment se fait-il que le vrai phénomène, le phénomène essentiel, soit le phénomène de l'être et non pas celui des choses, des étants qui nous entourent ou que nous sommes nous-mêmes ?

La réponse à cette question est liée à ceci que, pour qu'une chose se montre à nous dans sa nature *intérieure*, nous devons avoir le *sens* de ce qui se montre. Dire que nous avons le sens de quelque chose, c'est dire que cela ne nous laisse pas indifférents, que nous n'y sommes pas insensibles. Le mot « sens » désigne les organes sensoriels et, en général, quelque chose de sensible. Avoir le sens de ce qui nous apparaît signifie en même temps que la compréhension de la chose, nécessaire pour que quelque chose se montre à moi — et l'apparition, la manifestation, est toujours un se-montrer à quelqu'un —, que cette apparition *pour moi* donc pré-suppose le sens de la chose même. Non pas, bien sûr, que le sens de la chose soit donné à chaque fois différemment ; ce sens est quelque chose qui nous caractérise à la fois continuellement et généralement. Nous comprenons non seulement les choses singulières mais aussi le caractère général des choses, nous avons le sens de leur caractère intérieur, de leur caractère *d'essence* — c'est là le *sens de l'être*. Ce sens de l'être doit toujours déjà nous guider lorsque nous comprenons les choses, lorsque les singularités, les choses individuelles, leurs aspects, propriétés, etc., apparaissent, se montrent à nous.

Tirer au clair cet aspect intérieur spécifique, ce sens en nous de ce que les choses ont d'essentiel, ce sens qui est la *condition* de l'apparition à nous des singularités, sera d'une importance fondamentale pour le phénomène au sens profond du terme, le *phénomène de l'être*.

Pourquoi n'avons-nous pas utilisé cette terminologie ? Pourquoi ne nous sommes-nous pas servis de cette structure de pensée déjà élaborée ? Tout simplement parce que nous nous demandons

si le concept d'être n'est pas trop chargé par les grandes traditions philosophiques, s'il n'est pas encombré de trop d'anciens philosophèmes. Cela peut avoir quelques avantages, mais nous nous demandons d'autre part ce qui est *plus originel*, du problème de la manifestation ou du problème de l'être. Le problème de l'être ne fait-il pas simplement partie, n'est-il pas un simple moment de la *manifestation* ?

Nous avons de bonnes raisons de poser ces questions. La manifestation présuppose toujours une certaine diversité, la diversité des structures de la manifestation. C'est pour cette raison précisément que nous avons insisté sur le fait que *l'un* se montre toujours à nous en de multiples modes d'apparition, en différents modes de donnée, en différentes guises. Pour cette raison aussi que même les penseurs contemporains de l'être distinguent nécessairement celui-ci de ce qui est indispensable pour que la compréhension de l'être reçoive son coup d'envoi, à savoir le temps ; on fait une distinction entre le *temps* originel et l'*être*. Or, s'il en est ainsi, le problème de la *manifestation* est en réalité *plus fondamental* et plus profond que le problème de l'être.

L'être, le temps et la manifestation sont incontestablement très étroitement corrélatifs, mais ils ne sont pas identiques. Quel est leur rapport ? C'est justement la question qu'il faudrait résoudre.

2. La deuxième question sur laquelle je voudrais attirer l'attention est celle-ci : dans certaines des considérations précédentes nous avons parlé du mythe en disant que la philosophie rationaliste a tendance à le sous-estimer et qu'il faudrait réfléchir aussi sur ce qu'on pourrait appeler la *vérité du mythe* ; par ailleurs nous avons appelé le mythe un *rêve de la pensée* et nous avons dit que la philosophie est au mythe ce que le réveil est au rêve. On pourrait voir là une contradiction. Cette question est très importante aussi pour toute l'évolution ultérieure de la philosophie et du rapport entre la philosophie, le mythe et la religion. J'aimerais donc apporter quelques précisions.

En disant que le mythe est en un sens vrai, qu'il existe une vérité du mythe, notre intention était surtout d'insister sur le fait que le mythe est, au sens large, quelque chose qui se rapporte à la vérité et à la non-vérité, de même que toute modalité de clarté sur le monde se rapporte à la vérité et à la non-vérité. Il n'y a pas de doute que le mythe ne soit effectivement une modalité déterminée de clarté concernant le monde et l'étant en totalité. Il n'est pas une simple réaction inconsciente, il n'est pas une imagination dépour-

vue de contenu, comme le sont les fantasmes d'un malade. Il y a dans le mythe une cohérence interne, une « logique » interne, si nous entendons par « logique » un certain ordre régi par des lois internes. Ici cet ordre a une tonalité avant tout affective, que nous avons tenté de préciser en montrant l'importance primordiale qu'a dans le mythe l'opposition entre ce qui nous accepte, le chez-soi, et son contraire. Cet élément spécifique de *spatialité affective* est propre à tout mythe, aussi bien au mythe massif, intensif, qui occupe la vie de l'homme au degré le plus élémentaire, qu'aux phénomènes dérivés du mythe qui se sont maintenus à un certain degré d'intensité jusqu'au dix-neuvième siècle.

Cette tonalité affective est liée au fait que le mythe est quelque chose qui réconcilie l'homme avec l'étant, qui lui donne un sentiment d'*unité* et de *confiance* dans la réalité. Le fait que ce qu'il y a de fondamental dans le mythe soit situé sur ce registre affectif, n'est probablement pas sans rapport avec l'*éveil*, le déplacement spécifique que nous n'avons pas analysé à fond et qu'il faudrait examiner plus avant, ce déplacement qui, avons-nous dit, peut être aussi caractérisé par la différence du caractère temporel du vécu général. Le mythe est, par nature, dirigé sur le *passé*, parce qu'il est narration comme en raison de sa connexion avec la tradition : personne n'a créé le mythe, le mythe est toujours reçu et transmis, il renvoie toujours à une époque originelle. Or l'affectivité elle aussi renvoie toujours à la dimension temporelle de notre existence que certains désignent par le terme de *disposition*, signifiant un état où nous sommes *déjà* — *déjà* qui se réfère au *passé originel*.

L'avènement de la *philosophie* amorce quelque chose comme une transition ; la prédominance de la dimension temporelle du passé fait place à l'insistance sur ce qui est *présent*, sur ce qui est donné ici et maintenant. Cela s'accompagne naturellement du *dégrisement* lié à l'ébranlement du sentiment de confiance en l'étant. D'où le danger spécifique que représente la philosophie.

Il est vrai que le mythe aussi a ses terreurs, il y a là toute la dimension de la *Unheimlichkeit*, le contraire de ce qui nous accepte et avec quoi nous pouvons être en harmonie. Toutefois, cette dimension peut être infléchie, apaisée, elle n'est pas une dimension foncièrement problématique. Le mythe en général est dépourvu de problématique, car tout en lui est *donné*, achevé, tout a reçu une réponse ; dans le mythe, les réponses précèdent les questions.

C'est dans la grande transformation qu'est la naissance de la

philosophie, qui modifie du tout au tout la situation de notre existence, qu'émerge soudain *la problématicité en tant que telle*, notre propre problématicité, la problématicité du monde, l'absence de chemin, la question et la quête d'une réponse, quête qui s'adresse à nous-mêmes car, hormis nous et notre compréhension de ce qui se montre, il n'y a rien ni personne à qui nous puissions faire appel.

3. Le troisième point dont je voudrais parler concerne le troisième aspect du soin de l'âme.

Ce troisième aspect chez Platon, c'est le rapport de l'âme à elle-même et à son être *temporel* et *éternel*. Comme nous l'avons vu, le soin de l'âme s'articule chez Platon en trois grands courants. Premièrement, en un projet sur la problématique philosophique, la problématique de *l'être* qui chez Platon est en même temps l'étant suprême et le plus profond, dont tout le reste est en quelque sorte une image et un reflet. Le deuxième aspect concerne l'existence de l'homme dans la cité. l'homme véridique, l'homme-philosophe ne peut être philosophe seulement pour lui-même. Il doit exister dans une communauté, et cette communauté ne peut être une communauté arbitraire, elle doit être fondée sur la vérité et l'autorité philosophiques que l'on acquiert par le soin de l'âme, c'est-à-dire par un travail sur soi-même dans la société, dans une communauté avec les autres car, en dernière analyse, personne n'échappe à cette situation. Enfin il y a le troisième aspect, c'est-à-dire *le rapport à l'être propre*, temporel et éternel, au corps, à l'existence corporelle et à la mort qui nous attend tous.

Nous avons vu que Platon pose le problème de l'âme immortelle d'une manière nouvelle, en ce sens que l'âme en question ne survit plus pour l'autre mais « pour soi ». Comment ? Platon essaie de démontrer que l'âme — c'est-à-dire le mouvement spécifique de notre compréhension de l'être et, sur son fondement, de l'étant qui nous entoure —, que cette âme, source de tout mouvement et de toute vie, est essentiellement *vivante* et, partant, ne peut périr. Ces arguments sont, bien entendu, des sophismes, de même que les « preuves » de l'immortalité présentées dans le *Phédon* et ailleurs, telle l'idée de la compensation réciproque de la naissance et de la mort, l'idée d'une symétrie qui serait rompue si la mort n'était contrebalancée quelque part dans le monde par la renaissance — nous voyons là l'idée de la projection de l'âme dans l'univers comme moteur essentiel. Les autres preuves sont tout aussi peu concluantes.

S'il est vrai cependant que l'homme est l'être en qui se produit le processus de l'apparition, processus absolument fondamental et inconvertible à quoi que ce soit d'étant simplement au sens de la réalité donnée, s'il est vrai que l'homme est le domaine de ce devenir étonnant, de ce fait que le monde se montre, que la réalité non seulement est, mais encore est manifeste, ce moment spécifique, dont nous pouvons penser à juste titre qu'il doit ressortir aux éléments fondamentaux, au fondement du monde même en soi et non seulement du monde de notre sujet, n'en représente pas moins une dignité incommensurable propre à l'être humain. Ce moment signifie que *l'homme est bien plus* que toutes les réalités du monde, qu'il est ancré plus profondément que le monde *matériel* et les éléments matériels que nous croyons incorruptibles et indestructibles mais dont nous savons par ailleurs qu'ils se dégradent, qu'ils sont comme s'ils n'étaient pas, qu'ils visent une manière d'être qui va sans cesse diminuant, qui décline ; l'homme *est* davantage que tout cela. Or, si ce qu'il y a de plus essentiel dans l'homme est cette manifestation de l'étant auquel appartient aussi *l'être*, si l'homme est le site de l'être, cette *ir-réalité* en son fond, cet être ir-réel et *irréductible à l'étant*, n'est-il pas quelque chose qui a un *rapport* essentiel à la *finitude* de notre existence ? N'est-il pas lié à la finitude de notre vie non seulement de façon négative, en ce sens qu'un beau jour cela disparaîtrait simplement, mais aussi de façon *positive* ?

Notre vie, pendant toute sa durée, est continuellement en crise, dans l'œuvre de décision, dans le oui-non, dans un clair-obscur équivoque. Pendant la durée de notre vie nous possédons une clarté sur bien des choses, mais jamais sur cette chose la plus essentielle, la plus essentielle surtout *pour nous*. Savoir si nous sommes dans le bien ou dans le mal, dans la vérité ou dans la non-vérité, c'est là un travail de connaissance qui jamais ne s'achève. La question est de savoir si notre existence à l'intérieur de cette alternative, dans l'indécision qu'est notre existence en tant qu'êtres libres — car si nous sommes *libres*, c'est parce que nous nous tenons en permanence dans ces alternatives bien-mal, vérité-non-vérité —, si le fait que cette liberté a lieu dans un être tel que l'homme — c'est-à-dire un être qui est fini et se sait fini et qui doit s'expliquer avec cette finitude — n'a pas une *signification* essentielle, non pas négative mais *positive*.

Nous avons montré déjà que le phénomène, le fait que l'étant apparaît, est inconvertible aux étants comme tels, à leur réalité et à leurs structures réales intérieures : le phénomène en son fond est

dépourvu de réalité. Et qu'est-ce que la mort ? La mort n'est-elle pas quelque chose comme *la réalité de cette ir-réalité* ? Tant que nous vivons, nous vivons toujours face à face avec cette situation la plus fondamentale, au lieu que la mort est en même temps *l'achèvement de notre liberté*, achèvement en ce sens que nous passons du monde des choses à *l'être pur et simple*.

Laissons de côté les spéculations fantaisistes sur la survie de l'âme, dans le *Phédon* par exemple, où Socrate démontre l'immortalité par l'affinité entre l'âme et les Idées, par la théorie des contraires (l'essence de l'âme étant vivante, elle n'admet jamais en soi son contraire) et autres arguments semblables, tous de courte portée, et rappelons-nous les mythes de Platon. Dans tous ces mythes, on rencontre quelque chose comme la *liberté*, le *choix*. Les grands mythes de Platon traitent tous de la vie *postmortelle et prénatale*, de la vie avant la vie ici-bas. Ces mythes de l'existence prénatale de l'âme sont même plus importants que ceux qui parlent de sa vie après la mort. Pourquoi ? Parce que c'est dans l'existence prénatale qu'a lieu le *choix* de l'existence tout entière, l'acte fondamental de liberté par lequel l'homme devient un être qui vit continuellement dans l'alternative du bien et du mal, du vrai et du faux. Cette alternative du bien et du mal, du vrai et du faux, présuppose toujours la *clarté*, elle présuppose la *manifestation*, l'*être*.

Dans ces mythes, dans l'atmosphère spécifique que nous décrit le *Phédon* et qui est celle du dernier jour de Socrate, alors que le philosophe doit achever définitivement l'œuvre du soin de l'âme, l'on sait que cet éternel combattant de l'âme humaine ne s'exprime qu'en termes approximatifs. L'on sait en quoi consiste le soin de l'âme : dans le dialogue continu de l'âme avec elle-même et avec les autres ; l'entretien avec les autres est toujours en même temps un entretien de l'âme avec elle-même, et le soin de l'âme a lieu dans cet entretien. Voilà donc le dernier jour, le moment où cela doit venir pour ainsi dire à soi-même. Sur quoi l'entretien portera-t-il ? Sur le rapport entre *l'âme*, *l'être* et *la liberté*. C'est pour cette raison qu'on parle de *l'immortalité* de l'âme. Par là s'achève tout le cycle du soin de l'âme.

Pour conclure, nous pourrions citer une parole d'Héraclite : « Ce qui attend les hommes après la mort est ce qu'ils n'attendent ni n'espèrent » (fr. 27). Et ce parce qu'attendre et espérer, c'est attendre et espérer dans le temps, attendre et espérer dans le monde d'ici-bas. Et le monde d'ici-bas est le monde des choses, le monde des réalités, alors que ce qui attend l'homme dans la mort est *l'être pur et simple* qui n'est aucune chose.

DISCUSSION :

QUESTION. — Qu'entendez-vous lorsque vous dites que les éléments matériels se dirigent sur une manière d'être qui décline ?

PATOČKA. — Je pense à la tendance à la mort thermique et à l'entropie dans la nature. Le matérialisme antique ignorait cette tendance, aussi bien d'ailleurs que le matérialisme des débuts de la modernité jusqu'au dix-neuvième siècle. La tendance historique effective et la tendance historique au déclin dans la nature ne se sont imposées à la raison humaine que très tardivement.

Meyerson, épistémologue remarquable bien que plutôt négligé à l'heure actuelle, tenait pour la cause essentielle de ce retard la contradiction qui existe entre cette tendance et la pensée humaine, la loi fondamentale de la raison humaine¹. Aussi bien la raison analytique que la raison explicative des sciences de la nature veulent toujours trouver une réponse à la question « pourquoi ? » et non seulement aux questions « comment est-ce ? », « comment cela se passe-t-il et suivant quelles lois ? » La raison humaine va au-devant de ce qui dans la réalité concorde avec sa tendance fondamentale à l'identité, mais tout ce qui s'oppose à ce principe doit s'imposer à elle pour ainsi dire par contrainte.

Q. — Quel est le rapport entre la foi et ce que vous appelez l'intuition ou le regard dans ce qui est ?

P. — C'est là une question difficile, à laquelle nous aurons souvent lieu de revenir par la suite. J'essayerai néanmoins d'ébaucher une réponse. La philosophie a pour idéal la responsabilité absolue aussi bien dans la vie intellectuelle que dans la vie pratique, elle voudrait tout régler par l'intuition, par le regard dans ce qui est. Les idéaux font mouvoir la vie, mais l'intuition en tant qu'idéal présuppose que celle que nous possédons ne soit pas complète. Nous pouvons nous demander d'ailleurs si l'intuition ou la vision totale est réalisable, si la *dissimulation* des choses n'appartient pas fondamentalement et principiellement à notre vie, à la clarté sur la vie, au fait que les choses se découvrent à nous. Nous voyons bien que les choses que voici, les choses manifestes, les phénomènes vulgaires de ce qui se montre soi-même, présupposent les *phénomènes profonds* qui sont *originellement en retrait*, qu'il nous reste à tirer au clair.

1. Cf. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1927.

Comment nous y prendrons-nous ? Arriverons-nous à les tirer pleinement et définitivement au clair ? Ne restera-t-il pas toujours quelque chose comme une marge obscure, quelque chose comme ce à quoi Héraclite pensait en disant : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — la nature spécifique des choses, c'est-à-dire l'être des choses, aime à se cacher, l'être est dissimulé (fr. 123) ? Quoi qu'il en soit, n'était d'autre part le fait que la philosophie veut la clarté, toute cette situation de l'homme ne se ferait jamais jour. Il y a donc un primat de la clarté et de l'aspiration vers la clarté sur leur contraire dès lors que la philosophie est ce qu'elle est. La philosophie veut la clarté, une clarté aussi radicale que possible, mais cette clarté radicale l'amène à voir les *limites* de la clarté et le fait que l'homme vit dans une équivoque, dans une polarité spécifique.

Cela dit, que signifie la volonté philosophique de responsabilité, l'impulsion philosophique hors de l'obscurité vers la lumière, la volonté, face à la situation qui est celle de la vie humaine, de répondre de cette vie ? Il y a là une décision, qui n'est pas aveugle mais qui n'est pas non plus sans risque et dont l'élément fondamental semble être la *foi*.

Platon est un philosophe qui recommande et réclame la foi. On le qualifie de philosophe de la clarté radicale, on dit que chez lui toute obscurité disparaît en dernière analyse et qu'il n'y a d'important que le soleil dont la lumière émane pour pénétrer les ténèbres toujours grandissantes ¹. Mais l'obscurité demeure présente, la caverne ne cesse pas d'exister. Bien sûr, la philosophie de Platon porte davantage sur le soleil que sur la caverne. Il n'y a d'ailleurs pas grand-chose à dire là-dessus. Et parce qu'il existe non seulement un primat de la clarté mais aussi un primat corrélatif du λόγος — nous ne saurions rien de la clarté ni de la privation de clarté si nous ne possédions le λόγος —, Platon est un philosophe qui conseille la foi.

Bien que la foi telle que les philosophes grecs la voyaient soit en son fond ce que la tradition chrétienne nous a appris à appeler foi, les deux *ne coïncident pas*. Comme c'est un sujet auquel nous allons revenir par la suite, j'aimerais me réserver de différencier plus avant ces deux conceptions. Pour le moment, je tiendrais à ajouter une seule remarque. On dit que le dogme chrétien est quelque chose d'irrationnel. Pourtant, c'est un fait singulier qu'aucune autre religion, hormis celle qui a subi l'influence de la

1. Cf. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970.

philosophie grecque, ne possède de dogmes. Un fait singulier aussi que les dogmes n'ont pas été établis par un simple *sic volo, sic iubeo*, mais qu'ils ont toujours été préparés par une discussion très circonspecte.

Q. — A la fin de l'avant-dernière séance, vous avez évalué globalement la pensée et la philosophie grecques et vous en avez parlé comme d'une pensée qui est plutôt pensée de la totalité de l'apparition, au sens d'un étant déterminé qui apparaît, que pensée de l'apparition comme telle. Vous avez présenté cela comme une limitation de cette pensée. Or l'apparition comme telle, sans étant déterminé qui apparaisse, n'est-elle pas une première intuition immédiate à laquelle fait défaut cependant une question répondant d'elle-même ? L'apparition qui ne peut faire état d'un étant apparu n'est-elle pas une philosophie arrêtée à mi-chemin, c'est-à-dire une vision mystique ? La limite dont vous avez parlé par rapport à la pensée grecque n'est-elle pas une limite au sens plutôt d'une mesure qui serait la condition de possibilité des extrêmes qui ne se suffisent pas à eux-mêmes : d'un côté, l'étant apparaissant qui ne prend pas en vue la totalité de l'apparition et, de l'autre, la totalité de l'apparition qui n'est pas déterminée ?

P. — Pourriez-vous répéter la question ?

Q. — Vous donnez la priorité à l'apparition comme telle et vous tenez le fait que, chez Platon par exemple, l'être soit toujours un étant au sens du suprême étant pour une *limite*...

P. — Vous avez soulevé toute une série d'objections. Permettez-moi de m'en tenir pour commencer à celle que vous avez formulée en dernier. Vous me demandez en quoi je vois la *limite* de la philosophie grecque. Les philosophes grecs, depuis les premiers penseurs jusqu'à la période classique, voient tous qu'il y a une différence fondamentale entre les choses du monde ambiant et ce qui nous les révèle. La formulation de cette distinction par Platon est à la fois très prégnante et très lapidaire. Platon dit en effet que les choses ne pourraient jamais se manifester à nous sans les Idées. Ce sont en définitive les Idées qui nous révèlent les choses. C'est là la lumière à laquelle seule les choses peuvent se manifester. Toutefois, cette lumière est comprise par ces philosophes comme une *hyperchose*. A tout le moins, la différence est toujours affaiblie dans la mesure où l'apparition, la manifestation — au sein de

laquelle l'être s'inscrit — n'est pas radicalement distinguée de l'existence en tant que telle, de la choséité.

Q. — Est-ce que cela ne correspond pas à une intention précise ?

P. — Bien sûr, il y a quelque chose de cet ordre, mais parler d'une intention est peut-être peu dire. Ce n'est effectivement pas de la simple naïveté. Au contraire, c'est en cela que réside la force de ces philosophes, c'est pour cette raison que leur philosophie est tellement large, pour cette raison qu'elle est une doctrine de la totalité du monde, pour cette raison qu'elle se suffit à elle-même, qu'elle se passe des sciences. L'Antiquité, du début à la fin, n'a jamais éprouvé le besoin d'aucune science. Pour la philosophie, c'était un *paradisus animae*.

Q. — Pourtant c'est la philosophie qui a rendu possibles les sciences.

P. — C'est vrai, mais à cette époque elles n'existaient pas.

Q. — Dans l'Académie même, la discussion fondamentale était précisément entre les savants et les philosophes.

P. — Mais ces hommes de science étaient eux aussi des philosophes. La mathématique grecque était elle aussi de la philosophie ; elle était une science concernant des réalités, des objectivités ayant une existence *sui generis*. Aujourd'hui encore, dans les cours de géométrie élémentaire en cinquième et en quatrième, nous enseignons aux enfants ces mêmes réalités, les solides platoniciens et les figures planes, comme s'il s'agissait de choses existantes. La science au sens actuel du terme est tout autre chose. Notre science vise à *prévoir l'expérience*, à l'anticiper et à la saisir dans des structures générales, alors que pour les mathématiques grecques — qui, plus que quoi que ce soit d'autre dans l'Antiquité, peuvent prétendre au titre de science spéciale — il s'agit de porter le regard dans certaines objectivités, de discerner les rapports intelligibles que ces objets rendent palpables et nous permettent de saisir. L'aspect prospectif est entièrement absent. Et quant aux sciences d'observation... Qu'en est-il de l'observation chez Aristote et chez les plus grands ? Tout cela est si peu systématique, si incomplet, si imprécis — mais toujours dirigé sur le fond des choses, sur les rapports intelligibles en profondeur. La « science » antique est en réa-

lité de la *philosophie*, au sens de cette intuition, de ce regard porté dans ce qui est. La science moderne en revanche, même là où elle se met à philosopher, est une *activité pratique*. La science moderne est un savoir « *efficace* », une activité qui vise toujours à un résultat. — Voilà la différence d'essence.

Cette différence se reflète dans celle qui marque le rôle joué par la philosophie dans l'Antiquité et à l'heure actuelle. Aujourd'hui, dans le monde présent, la philosophie n'est rien. Dans ce monde sans cesse obsédé par l'idée de s'emparer de la réalité le plus intensément et sur la plus grande échelle possible, et de l'exploiter le plus rapidement et le plus exhaustivement possible, la philosophie n'a rien à faire. La conception du savoir propre à la science moderne a conduit la situation historique de l'humanité à une position où la philosophie n'a plus cours, où l'ensemble du monde spirituel jusqu'alors en vigueur, ce que nous appelons le soin de l'âme, est passé de mode. C'est pourquoi j'ai insisté dès la première de ces leçons sur les indices qui semblent annoncer la fin de cette ère qui, ayant cru les moyens mis à la disposition de l'homme inépuisables, s'est heurtée soudain à une fin, s'est vue obligée de reconnaître que tout avait été gaspillé en vain.

Toutefois, la différence entre l'Antiquité et le temps présent n'est pas superficielle. Elle va plus loin, en ce sens que la situation de la philosophie antique empêchait cette philosophie de poser nettement la question de l'apparition comme *princiellement* différente de l'étant comme tel, des choses étantes.

Il va sans dire que la philosophie ne peut désormais se permettre d'ignorer l'autre partenaire, la science et la technique. Tout ce monde moderne, émancipé et éclairé, est loin d'être quantité négligeable. Bien au contraire, tout cela a une immense signification, tout cela a sa légitimité. Pourtant, ce n'est pas la science qui réfléchira sur cette légitimité et ses limites. La science montre ce que la réflexion peut faire, mais la réflexion la plus fondamentale doit venir d'ailleurs.

Vous avez dit d'abord que la philosophie qui s'en tient à la simple manifestation sans se préoccuper de l'étant, à une manifestation sans un quelque chose qui se manifeste, est une sorte de mystique qui ne peut... ?

Q. — Non, je ne l'ai pas qualifiée de mystique, j'ai dit que c'est absolument indispensable.

P. — Pardon, je ne vous ai pas bien compris.

Q. — L'apparition comme telle, sans un étant déterminé qui apparaît, n'est-elle pas une première intuition immédiate vraie à laquelle fait défaut cependant une question autoresponsable ?

P. — Pourquoi la question ferait-elle défaut ? C'est ici justement que cette question se pose avec le plus d'énergie. Récapitulons.

Comment sommes-nous venus aux questions que nous posons ? A travers une réflexion sur la réflexion de la phénoménologie husserlienne. Qu'est-ce que la phénoménologie husserlienne ? C'est une reprise de la question moderne qui s'interroge sur *la subjectivité du sujet*. On a posé la question de la subjectivité du sujet parce qu'aucune chose ne peut apparaître si elle n'apparaît à quelqu'un. En d'autres termes, *l'apparition* est toujours *médiatisée* par une *subjectivité*. Husserl conçoit son problème comme la constitution de l'étant à partir du sujet qui se saisit soi-même dans son originalité. En suivant ce programme philosophique, il apparaît qu'une telle constitution de l'étant à partir du sujet est irréalisable, parce que l'être subjectif saisi dans son originalité présuppose un acte de « retournement vers l'intérieur » qui n'existe pas. Par conséquent, toute cette systématique constitutive est elle aussi inexistante.

Ce n'est pas dire qu'il n'y ait aucune médiation par le sujet. Toutefois, la médiation par le sujet se montre à nous dans la corrélation la plus étroite avec les choses qui se manifestent. La subjectivité n'est pas autre chose que les renvois subjectifs aux choses — ainsi le fait que j'ai là une tasse présente en personne, puis un entourage, etc. qui, à l'intérieur des cercles de donnée, me conduit enfin aux modes déficients de donation qui me renvoient encore de plus en plus loin... — La subjectivité est à chercher dans ce système de renvois, c'est *nous* qui nous faisons « signe » dans les choses. Mais je ne pourrai jamais constituer l'objectivité, constituer le monde à partir d'une telle subjectivité formelle. Elle est une médiation indispensable pour que le monde se montre à moi, mais elle n'est jamais le matériel dont le monde peut être constitué. C'est là la raison pour laquelle ces deux choses sont inséparables, la raison pour laquelle l'apparition des choses, même sous son aspect concret, nous montre en même temps que le monde « existe ». Voilà donc ma conception. Ce n'est ni une approche acritique de la problématique de la subjectivité, ni...

Q. — Ce n'est pas ce que je voulais dire.

P. — Vous dites pourtant : « sans question autoresponsable » ou « sans la question de la responsabilité ». Ce n'est pas sans la question de la responsabilité mais avec elle. Il ne faudrait pas perdre de vue notre point de départ.

Q. — Oui, mais je pensais justement aux conséquences qui en découlent si nous le maintenons. Que nous accédons en effet à l'apparition en tant que telle à travers une réflexion conséquente et responsable d'elle-même, cela est évident, mais la chose ne s'arrête pas là. Si nous demeurons conséquents, si nous répondons avec esprit de suite, l'apparition sera toujours, pour cette raison même, *apparition de quelque chose*, elle sera toujours une détermination, elle sera toujours νόησις-νόησεως au sens éminent.

P. — Il n'y a là qu'un problème. Si nous comprenons l'apparition comme une légalité autonome, qui n'est pas la légalité de la constitution du monde mais celle de sa manifestation, νόησις-νόησεως concernera l'*absolu*, non l'apparition finie à laquelle nous avons affaire *in concreto* dans notre réflexion.

Q. — A moins que cela ne soit un renvoi implicite au fait que l'idée doit toujours être l'idée de quelque chose. En bref, il me semble que le fait que l'apparition chez les Grecs est effectivement toujours apparition de l'étant représente une intention philosophique très subtile.

P. — Oui, c'est vrai, c'est là l'intention de leur métaphysique. Bien sûr, si nous menons cette intention à sa conclusion, nous arriverons là où se tient Hegel avec sa réflexion absolue. Or la réflexion absolue présente des difficultés terribles. La réflexion absolue partage avec la réflexion concrète — dont nous pouvons nous occuper pour la très simple raison que nous y sommes continuellement — ceci, que les choses se montrent à nous par l'intermédiaire de notre compréhension de l'être. C'est précisément là que le bât blesse : les choses se montrent *par l'intermédiaire de l'être*, nous ne comprenons pas l'étant de façon immédiate. La difficulté de la réflexion absolue tient au fait que l'absolu n'a nulle part de limite. A la différence de tout ce avec quoi nous entrons en contact comme êtres finis, il est illimité et, partant, insaisissable. Νόησις-νόησεως, c'est un cercle.

Aristote déjà, parlant de νόησις-νόησεως, dit au livre Λ de la *Métaphysique* [8, 1072b 19-23] : *ἑαυτον δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ*

μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. Le νοῦς se connaît soi-même par là, que μεταλαμβάνει τοῦ νοητοῦ, par là, qu'il prend part, qu'il participe, qu'il « s'identifie », que par son être il se confond avec le connu. νόητος δὲ γίγνεται τυγχάνων καὶ νοῶν ὅστε ταῦτο νοῦς καὶ νόητον ! Il devient connaissable, se touchant, καὶ νοόν, se flairant. Le νοῦς et son objet sont une seule et même chose, il y a identité des deux. Et là où il y a identité, tout se confond, il n'y a pas de limite. Et là où il n'y a pas de limite, il n'y a rien à saisir.

Q. — Pourtant il parle toujours d'une dualité.

P. — Oui, il part de cette dualité, mais ensuite il dit νόητος γίγνεται τυγχάνων καὶ νοῶν ὅστε ταῦτο νοῦς καὶ νόητον !

Q. — Mais ce qu'il y a de fondamental vaut toujours, le fait que c'est l'un qui est double, voilà la crise fondamentale.

P. — Si l'un est deux, nous sommes dans la réflexion finie, et la réflexion absolue nous redevient insaisissable. Deux en un seul, c'est notre réflexion courante. Il suffit de regarder la tension qui règne à l'intérieur du νόησις-νόησεως aristotélicien. D'un côté on dit : ταῦτό νοῦς καὶ νόητον. Puis Aristote commence soudain à demander : qu'est-ce que le νοῦς connaît, lorsqu'il fait acte de connaissance ? Le νοῦς ne peut rien connaître qui soit indigne de lui, il ne peut connaître que soi-même. Rien d'autre que soi-même. Νόησις-νόησεως, c'est l'explication de ce rapport à soi-même, qui est un rapport absolument dépourvu de contenu. Là déjà nous voyons le problème de l'*insaisissabilité* de la réflexion absolue.

Q. — Oui, dans ce cas la priorité de l'apparition est manifeste. Mais il me semble que la même chose se trouve exprimée de façon assez prégnante chez Platon aussi, dans la *Lettre VII* [344b], lorsqu'il parle du frottement... Bien sûr, Platon distingue plus de deux éléments, mais...

P. — C'est juste.

Q. — N'est-ce pas pour cette raison précisément que Platon dit que nous ne pouvons saisir l'apparition que grâce aux frottements mutuels et incessants de ces quatre éléments, sans en omettre aucun ? Ne s'ensuit-il pas que l'apparition est en effet nécessaire

ment apparition du déterminé ? La priorité de l'apparition demeure, l'apparition est là d'entrée de jeu.

P. — Oui. Ce passage de la *Lettre VII*, c'est de la phénoménologie pour tout de bon, c'est une réflexion sur l'apparition et ce qui lui appartient. A l'apparition appartient l'ἄνομα qui renvoie au λόγος qui renvoie à l'ἔιδωλον qui renvoie au πᾶγμα αὐτό. Tout cela est vrai. Seulement, en un tournemain, Platon fait de ces éléments autant d'*étants* particuliers.

Q. — A l'exception du πᾶγμα αὐτό.

P. — Au lieu d'y voir des *étapes* de la réflexion sur l'apparition en tant que telle, Platon fait de ces différentes étapes des réalités autonomes. Le λόγος est une réalité, l'ἄνομα en est une autre, l'ἔιδωλον une troisième, et la quatrième, c'est le πᾶγμα αὐτό, c'est-à-dire le cercle en soi. Il ne reste plus rien de l'apparition. Le penseur se rapproche alors de chacun de ces éléments isolément, et le mode de donation est chaque fois le même : l'œil de l'esprit s'ouvre — et cela vient. C'est la faillite de cette réflexion. Cela commence bien — puis il ne reste soudain que ce dépècement.

Q. — Justement, je ne vois toujours pas le découpage. Bien sûr, du point de vue phénoménologique, philosophique, l'apparition est effectivement primordiale. Toutefois, elle ne nous est pas donnée, nous devons y accéder à travers la réflexion... mais ce n'est pas encore un argument. L'argument, le voici : la totalité du concret est rendue possible par l'apparition. Or n'est-ce pas là un développement conséquent qui intègre réellement toutes les conséquences du fait que nous avons saisi l'apparition et que l'apparition est possible uniquement comme apparition des choses ? L'apparition a naturellement la priorité, mais elle a besoin de quelque chose pour entrer en jeu, pour s'exprimer.

P. — Bien. Mais qu'est-ce qu'on oublie dans ce cas ? Le fait que *le même* apparaît en *différentes* guises. Voilà ce qui *n'entre pas en jeu* dans cette conception où chaque mode d'apparaître a son corrélat propre. Certes, ces modes sont ensuite conçus comme différents degrés de rapprochement du degré ultime. Mais, comme chacun de ces degrés a son statut ontologique propre, l'apparition dans son ensemble est schématisée d'une manière qui n'est plus elle-même puisée dans le mouvement de l'apparition.

Q. — Il me semble que si. Et que c'est un étant *déterminé* précisément parce qu'il est déterminé par l'apparition.

P. — Non. Le λόγος, ἡ ὄνομα, etc. se rapportent à une *même* chose, et le problème est de savoir comment le même se montre en différents modes de donnée. Or Platon nous barre le chemin de ce problème en disant que *ce qui se montre n'est pas le même*, mais que chacune de ces étapes a son corrélat propre. Par conséquent, tout le problème du mouvement autonome de l'apparaître cesse d'être un problème, sans même que nous posions la question du rapport effectif des ὀνόματα aux λόγοι, la question de la signification de tout cela et de la manière dont cela se déploie. Nous voyons ici le glissement spécifique du problème de l'*apparition* vers le problème de l'*étant*. On substitue, à la problématique entièrement autonome de l'apparition, la problématique d'une échelle déterminée des étants, et on s'approche de chacun de ces différents échelons pour ainsi dire *en bloc*¹.

Je ne vois donc pas sous quel rapport il faudrait apporter des corrections à ce que nous avons dit. Platon voit la distinction fondamentale, mais il l'interprète comme une distinction concernant les différents degrés de l'étant, non pas les étapes et les aspects de l'apparition en tant que telle.

Q. — Si Platon parle de ces cinq éléments, dont le πράγμα αὐτό, est-ce que par là même il ne s'ensuit pas qu'il ne les voit pas simplement comme des degrés mais effectivement comme des étapes avec, en outre, l'apparition comme telle ?

P. — Oui, mais le πράγμα αὐτό est justement ce qu'il y a ici de plus problématique. Le πράγμα αὐτό est, une fois encore, l'ensemble de tout cela ou, plutôt, c'est *à nouveau l'apparition*. L'ensemble de ce mouvement est à nouveau pris en vue en tant qu'étant suprême. C'est ce qui rend la chose tellement problématique. La distinction de l'être et de l'étant est présente, mais l'être est tenu pour une forme plus intense, plus profonde, plus élevée de l'étant.

Heidegger lui aussi dit qu'il y a deux manières d'être de l'étant, qu'il y a une différence fondamentale entre l'être d'un étant tel que la tasse que voici ou le Mont Blanc, et l'être d'un étant tel que

1. En français dans le texte.

le collègue X.Y. A la nature d'un étant tel que X.Y., à la nature de son être, appartient la compréhension de l'être, la compréhension du vocable « est » ; il sait que les choses non seulement sont mais encore se manifestent à lui. C'est là une caractéristique positive. Il en va tout autrement du Mont Blanc. A l'être d'un étant tel que le Mont Blanc appartient une incapacité foncière à s'intéresser à une telle chose ou même à être touché par la signification du verbe *être* au sens de *se montrer*. La manière d'être d'un étant tel que le Mont Blanc diffère de celle d'un être qui est caractérisé dans son être par un *rapport à l'être*. A sa manière, celui-ci *est* davantage, son être est amplifié, il n'est pas un simple fait que l'être même ne touche pas en retour, mais bien quelque chose qui en soi-même est touché par son être et, partant, qui « porte » son être. Il ne lui est pas simplement passivement livré. Bien au contraire, à sa manière, il y est lié activement, c'est-à-dire librement, en tant qu'auteur. Ce n'est pas dire que l'homme puisse se faire soi-même, mais il porte toujours son être et en répond, il ne le reçoit pas passivement.

Cette distinction existe chez Platon, non pas sous cette forme mais comme doctrine de la gradation. Cependant c'est là un motif qui dépasse le cadre de la question dont nous parlons.

Q. — Oui, je voulais seulement demander si l'intention réelle qui sous-tend la conception de l'apparition chez Platon toujours en tant qu'apparition du suprême étant n'est pas la suivante : Je dois parler toujours de l'apparition comme du suprême étant parce que, au cas contraire, je perdrais entièrement de vue le fait que l'apparition — si nous la maintenons continuellement en tant que question conséquente qui questionne sur elle-même — est toujours telle, que ces degrés lui appartiennent, le fait que c'est toujours elle qui détermine cette gradation.

P. — En parlant du suprême étant, en parlez-vous du point de vue du suprême étant ou bien de notre point de vue à nous ?

Q. — J'essaie simplement de répondre à la question de savoir pourquoi l'apparition, chez Platon et les systématiciens grecs, est toujours le suprême étant. A moins que je ne me trompe, la distinction de l'apparition et de l'étant était claire à Platon et aux créateurs de ces systèmes. Mais même si l'apparition est primaire, les choses sont toujours déjà là... d'où sans doute l'identification de l'apparition et de l'étant. C'est ainsi que je me l'explique.

P. — Et vous pourriez ajouter que j'ai dit moi-même que Platon est un philosophe de la foi. En ce sens, je serais prêt à vous donner raison, si nous concevons cela comme une *profession de foi*¹. Il ne faudrait pas y voir un résultat de la réflexion.

Q. — Bien sûr. Mais Platon était conscient du risque qu'il y a à formuler ces choses par écrit.

P. — Bien, mais nous devons nous rendre compte alors que la philosophie de Platon *n'est pas une réflexion absolue*, mais seulement, en ce sens, une croyance, une foi philosophique déterminée.

Q. — Oui, la philosophie de Platon est manifestement telle qu'il la dit lui-même. Plus précisément, il en parle comme de quelque chose qui ne peut être dit mais seulement compris.

P. — Peut-être.

Q. — Ma deuxième question se rapporte elle aussi à la foi. C'est le problème de savoir si la pensée européenne repose sur un seul pilier ou bien sur deux.

P. — En affirmant que le pilier grec est en réalité le seul, mon intention était de mettre en relief la caractéristique spécifique de la vie européenne, c'est-à-dire le primat de l'intuition au sens du regard dans ce qui est. Sans cet élément grec, s'il n'y avait eu que l'autre, l'Europe en tant qu'Europe n'aurait jamais existé. C'est seulement en s'hellénisant que l'élément hébraïque est devenu ce qu'il a été par la suite dans ces contextes. Certes, on pourrait demander : Pourquoi donc l'Europe n'est-elle pas demeurée grecque, pourquoi a-t-on eu besoin de l'élément hébraïque ? Peut-être étaient-ce certaines composantes *immanentes* à la pensée grecque elle-même qui requéraient quelque chose de cet ordre. J'y ai fait allusion en parlant aussi bien du mouvement intermédiaire entre l'obscurité et la clarté que de l'histoire du cadre mythique de la philosophie platonicienne.

Le mythe de Socrate — le mythe de l'homme absolument véridique — contient tant d'éléments éminemment chrétiens que l'on peut trouver étrange que les interprètes y soient si peu attentifs.

1. En français dans le texte.

Ceux qui parlent du mythe de l'Antéchrist en cherchant d'ordinaire les sources dans les religions iraniennes, dans le dualisme zoroastrien, etc. Pourtant, le motif qui nous présente l'Antéchrist comme ressemblant à s'y méprendre au Christ, n'est compréhensible qu'à travers Platon. C'est un motif que l'on trouve au début du livre II de la *République* : le mal parfait consiste à être parfaitement mauvais tout en paraissant bon. Cet élément ne se rencontre nulle part ailleurs. Ou bien le motif de la colère divine... Pourquoi le monde entier est-il dans le mal ? Parce que celui qui a été envoyé pour que les hommes prennent soin de leur âme, celui qui a érigé en idéal une vie absolument responsable, est entré *eo ipso* en conflit avec le monde et a nécessairement été mis à mort. Voilà pourquoi le monde entier est dans le mal. Cela a même une justification historiquement philosophique, liée à toute la conception platonicienne de l'histoire grecque comme histoire mondiale et comme ce qui élève le monde grec au-dessus des colosses orientaux. L'intériorité caractéristique du christianisme n'est contenue chez Platon qu'en germe, dans l'idée de la liberté et de sa connexion avec la finitude, la mortalité et le soin de l'âme. Mais ce n'en est pas moins de ce germe que l'Europe est née ; tout est issu de là.

Q. — A mon avis, cette question n'est pas sans rapport avec la nécessité de la *dualité* dont nous venons de parler, la dualité de la manifestation et de l'étant manifesté. La philosophie grecque, souverainement responsable, ne renvoie-t-elle pas à la nécessité de la religion comme — d'après la définition de Platon — un mensonge nécessaire grâce auquel la non-philosophie s'oriente vers la philosophie ? Une telle religion nécessaire n'est-elle pas le sol sur lequel la philosophie naît et se meut, dont elle a continuellement besoin et auquel elle revient comme à son image, c'est-à-dire comme à l'étant sur lequel elle questionne ? Enfin, le christianisme n'est-il pas la meilleure religion possible ? Cette modification de l'élément juif par le Nouveau Testament hellénisé, n'est-elle pas précisément la transformation du mythe en religion ?

P. — Ce sont des questions qu'il est bon de se poser. Cependant vous avez parlé d'un mensonge nécessaire.

Q. — Je pense à la manière dont les philosophes élaborent des mythes religieux, une idéologie.

P. — Il n'y a pourtant pas lieu de parler de mensonge. Il faudrait d'abord nous entendre sur le concept de vérité et de mensonge. Le contraire du concept de vérité n'est pas limité au mensonge. Il implique toute une série d'autres concepts : le voilement, la dissimulation, etc.

Q. — J'entends le mensonge au sens de Platon. Précisément au sens de la dissimulation du plus...

P. — Platon ne dit pas mensonge mais ψεύδος, et le ψεύδος n'est pas seulement le mensonge. Ψεύδος est aussi ce qui est inauthentique.

Q. — Je pense justement à l'étant par opposition à l'apparition.

P. — Je ne sais pas si c'est là un chemin praticable. Il se peut que le mythe lui aussi recèle en soi des éléments spécifiques de l'apparaître auxquels rien d'autre ne peut suppléer.

Q. — N'est-ce pas un renvoi à l'apparition ?

P. — L'élément qui domine dans le mythe est ce que les Allemands appellent *Befindlichkeit*, l'élément passivement affectif. Nous pouvons nous demander s'il est seulement possible d'éliminer cet élément passivement affectif de la manifesteté de la vie humaine. En posant cette question, nous nous heurtons à encore un autre problème...

Q. — Je ne pensais pas à l'élément passif, au mythe, mais bien à la religion, au rapport actif, à la visée. Je voulais parler de ce que Platon a fondé, de la transformation du mythe en religion.

P. — La transformation du mythe en religion conserve cependant certains éléments du mythe, en les relevant au-dessus de la simple passivité pour les introduire dans la réflexion. Ce faisant, elle montre qu'il y a des éléments mythiques dont nous ne pouvons nous passer. A cet égard, la réflexion va plus loin, mais l'élément mythique n'en est pas moins *aufgehoben* dans ce qui suit, aussi bien au sens de la conservation que...

Q. — Vous avez dit à deux reprises que l'Europe a, en un sens, péri. Ma troisième question est la suivante : Cette disparition de

l'Europe, ne pourrait-on pas l'envisager comme une vacuité qui, n'ayant plus d'héritiers non corrompus susceptibles de lui rendre la vie, se voit désormais réduite à elle-même ? Elle ne peut plus se reposer sur personne — au sens de la confiance mythique — et il ne lui reste donc d'autre ressource que de rentrer en elle-même et, ainsi, de se trouver.

P. — La mauvaise situation de l'Europe tient aussi au fait qu'elle a disparu en tant qu'élite dirigeante. Ses héritiers ne lui permettront plus de reprendre le pouvoir qui était le sien. Elle pourrait être ce que vous dites. Mais ce qui rend la situation présente si terrible, c'est qu'elle a cessé désormais de croire en elle-même, elle a accepté sans réserve les critères et le mode de vie de ses héritiers.

Q. — Pourtant, ses héritiers eux-mêmes se sont en quelque sorte transformés. Ce dont vous avez parlé durant la première séance vaut toujours, pour ne rien dire du mythe de la science. Il y a dans la science une tendance vers la réflexion contraignante.

P. — Oui, c'est vrai. Ici, sous cette forme inapparente, il y a une certaine possibilité de résurrection. Bien sûr, cela n'existe qu'en puissance, et il faut aussi bien nous rendre compte que la situation d'une spiritualité dissoute pour ainsi dire dans les sciences diffère radicalement de celle de la spiritualité dont tout cela est issu. Cela permet alors de comprendre la position de certains philosophes contemporains qui disent que la philosophie doit désormais rabattre de ses prétentions, qu'elle doit s'habituer à jouer le rôle de cendrillon, qu'elle est arrivée à bout de course, etc. Ce sont des formulations défaitistes que je n'approuve pas, mais qui n'en sont pas moins compréhensibles à certains moments. Pour ma part, j'ai tendance à m'opposer à ce défaitisme, mais la condition ne disons pas de l'optimisme mais simplement d'un redressement, c'est un concept de la répétition et...

Q. — Ce concept n'est-il pas ébauché par la situation elle-même, en ce sens que l'Europe, dominée, comme le monde entier, par le mythe de la science qui recèle en soi une impulsion implicite à une réflexion qui nous oblige intérieurement, ne peut plus compter que sur elle-même ? C'est dire que cette réflexion doit compter sur elle-même. Il ne me semble pas impossible que cette situation aboutisse au maintien des quatre éléments nécessaires au frottement (*Lettre VII*) et, partant, à une orientation nouvelle sur la

philosophie... Il me semble que cette possibilité existe et que nous nous acheminons vers elle.

P. — Je n'irais pas aussi loin. Pour le moment, l'Europe fait tout pour éviter une pareille réflexion, personne ne s'en soucie. Depuis la *Krisis* de Husserl, aucun philosophe n'a réellement réfléchi sur le problème de l'Europe et de l'héritage européen.

Q. — Ce sont là des essais philosophiques, alors que ce qui m'intéresse, c'est la nécessité que la science est apparemment seule à pouvoir ressentir.

P. — Il est vrai que certains scientifiques ont commencé à se rendre compte que leur science est au fond de la philosophie. On peut relever cette prise de conscience chez plusieurs physiciens contemporains, mais de là à une réflexion sur les principes il y a encore un long chemin à parcourir.

Q. — C'est une tendance qui s'affirme chez les scientifiques.

P. — Je ne dis pas le contraire. Il ne faudrait pas oublier cependant que la réflexion dont vous parlez n'est encore qu'une exception. La tendance massive — car la science aussi est devenue une affaire de masse — va toujours dans la direction opposée.

Q. — Sans doute. Et encore une quatrième question : Vous avez dit qu'au temps présent le mythe n'existe plus, qu'il n'y a que des pseudo-mythes. Pour ma part, j'incline à considérer l'art, la confiance faite à l'art, comme une modification du mythe. L'art, surtout l'art du *λόγος*, la littérature, contient les deux éléments dont se compose le mythe. L'art, avec des personnages tels que Faust, Raskolnikov, l'Étranger, constitue une sorte de contrepoids qui fait équilibre à la science dans la confiance des hommes. Comme les scientifiques n'ont pas trouvé l'apparition originaire dans la science même, ils s'en remettent à l'art, comme la grande majorité des hommes. C'est une expérience, une émotion vécue. A mon avis, la tâche de la philosophie réside premièrement dans son rapport à la science et, deuxièmement, dans la critique artistique.

P. — Vous avez bien saisi le problème. Cependant, la tendance à vouloir faire fond sur l'art se trouve aujourd'hui dans la même situation que l'art lui-même. Au dix-neuvième siècle déjà il y avait

une tendance à dire : à bas la religion, à bas la métaphysique ! La disposition d'humeur qui suppose la fin de certaines possibilités spirituelles n'est, en effet, rien de nouveau. Ainsi Masaryk affirmait : Ma métaphysique, je l'ai eue dans la poésie, dans l'art ¹. On se reposait sur ce domaine, et pourtant la question du déclin se pose dans ce domaine aussi depuis plus de cent cinquante ans. Hegel déjà disait que l'art sous sa forme propre était arrivé à bout de course et que...

Q. — Cela indiquerait que l'art est effectivement analogue au mythe et non pas à la religion, et que les hommes, vivant désormais dans l'impulsion d'une réflexion contraignante, sont obligés de se poser cette question.

P. — Oui, mais la manière dont cette question a été posée est liée au fait que l'art, tel que Hegel le présente, était à l'origine une religion de l'art, une religion non pas au sens de la foi mais du mythe. Or ces questions sont particulièrement difficiles dans le domaine de l'art. D'un côté, nous voyons que l'art traverse à l'heure actuelle une crise non moins profonde que celle de la philosophie. On se souvient du grand roman américain... Où en est-il aujourd'hui ? La grande musique européenne du début du siècle, le renouveau des arts plastiques... tout est fini !

Q. — On cherche une issue hors du mythe...

P. — On a cherché, mais on ne cherche plus. Ici la situation est particulièrement difficile. Dans ce domaine on aurait réellement besoin d'une force mythique créatrice.

Q. — Plutôt d'une transformation du mythe en religion...

P. — Peut-être. En tout cas il faudrait une force irréductible à autre chose, une force qui ne peut avoir sa source ni dans la rationalité objective, ni dans une simple réflexion philosophique, mais qui doit tirer son origine de la sphère authentiquement imaginative. Là il y a quelque chose qui se tait.

Q. — Vous avez cité Masaryk. Il me semble que tout ce dont nous venons de parler se retrouve chez lui. On dit qu'il n'était pas phi-

1. T.G. Masaryk, *La résurrection d'un Etat*, op. cit., p. 323.

losophe mais éclectique, qu'il ne comprenait pas l'art, qu'il était positiviste...

P. — Je ne voulais pas dire cela.

Q. — Je sais, mais cela se dit. Et c'est justement pourquoi je pense qu'il a peut-être agi à l'instar de Platon, en ce sens qu'il n'a jamais formulé l'essentiel de sa pensée.

P. — L'intérêt de Masaryk en tant que penseur ne réside pas seulement dans son rapport à Platon, mais surtout dans son rapport à Comte. Comte est une figure colossale. On ne s'en rend guère compte, mais Masaryk était un des rares qui le connaissait de près. Comte a renouvelé, sans le savoir, l'idée platonicienne de l'autorité spirituelle.

Q. — Et, malgré son expression naïvement catholique, cette tendance positiviste contenait une impulsion vers l'autoréflexion intérieure.

P. — Oui, mais ce n'est pas tout. Comte avait une étrange conception de la métaphysique. Il y a chez lui toute une mythologie dont Masaryk était parfaitement conscient. Lorsque Masaryk parle d'une religion « rationnelle », du besoin d'une religion qui ne s'inscrive pas en faux contre la raison humaine, il ne pense pas au déisme du dix-huitième siècle, mais bien à ce qu'implique la conception du *Système de politique positive*, où Comte dit que la religion est un état d'harmonie intérieure parfaite qui, après avoir été d'abord fictive, puis révélée, est désormais démontrée. Quel est le point de départ de cette religion démontrée ? Ce n'est rien de superficiel. La conception comtienne de la religion part de ce qu'on pourrait appeler l'immortalité empirique. C'est là quelque chose qui exigerait une réflexion philosophique approfondie. C'est l'idée suivant laquelle il existe une expérience de la survie. Chacun la connaît. Chacun se survit continuellement à soi-même et survit en soi-même aux autres, aussi bien à ceux qui coexistent avec lui qu'à ceux qui ont cessé de coexister avec lui. Ce processus constitue et notre vie et notre histoire. Cette survie empirique est le cadre d'une juste élimination de ce qui, dans la vie humaine, est privé et insignifiant, il s'y élabore une vie humaine supra-individuelle. Cette concrétion de la vie humaine, c'est le *Grand Etre*¹. Chez Comte, tout cela est exprimé de façon très primi-

1. En français dans le texte.

tive, mais il suffirait de ramener ces motifs sur le terrain dont nous venons de parler pour en faire apparaître la force.

Comte définit la métaphysique comme le règne de l'abstraction. C'est l'ère de l'esprit humain où l'humanité en tant que grand fait concret perd du terrain, supplanté par des concepts fictifs. C'est ce qui l'amène à classer sous cette étiquette le protestantisme et surtout le dix-huitième siècle.

Q. — La Révolution française ?

P. — Le dix-huitième siècle. Toutes les doctrines qui ont contribué à la désagrégation de la société traditionnelle, où vivaient encore des éléments organiques. La métaphysique, c'est tout simplement cette négation. Cela n'a rien à voir avec le concept de la métaphysique au sens fort ou au sens traditionnel, historique, du terme. Comte lui-même, dans son *Système de politique positive*, en arrive à postuler, très naïvement, quelque chose comme une ontologie générale. Ceci simplement pour indiquer l'intérêt et l'importance de sa philosophie.

On dit souvent que Comte n'a laissé aucune place pour la philosophie. En réalité, il a au contraire élargi le domaine de la réflexion philosophique. Jusqu'à Comte, la réflexion de la philosophie sur la science avait été purement occasionnelle, sans suite ni méthode. Comte est le premier philosophe à pratiquer une réflexion systématique et approfondie sur la structure méthodologique et l'histoire de chacune des disciplines fondamentales de la science. Le système des sciences dont il fait le projet est certes trop naïf, mais on s'en sert toujours, en raison précisément de sa commodité. Comte, en créant l'épistémologie, a ouvert à la philosophie un nouveau domaine de réflexion. Et Masaryk était un des rares philosophes européens à reconnaître la grandeur de Comte.

Au moment où Masaryk commence à s'intéresser à Comte, les Français n'ont pour lui que du dédain. Comte est étudié en Angleterre, notamment par John Stuart Mill qui entretient des relations épistolaires avec Brentano. Dans les années 1870, alors que Masaryk fait ses études à Vienne, l'original qu'est Brentano conçoit l'idée originale de faire appel à la doctrine de Comte afin de surmonter ce qu'il nomme « *Entmutigung auf dem Gebiet der Philosophie* ». La conférence par laquelle il inaugure son professorat à Vienne s'intitule « *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet* ¹ ». Il y affirme que la crise de la philo-

1. F. Brentano, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet*, Wien, Braumüller, 1874.

sophie est avant tout imputable à l'exaltation exagérée de la philosophie spéculative allemande et que, celle-ci ayant échoué, il serait bon de s'en tenir à Comte et à sa doctrine de l'intégration progressive des différents domaines dans la science, que, aujourd'hui, c'est au tour de la philosophie de devenir une science dans le cadre de la psychologie, etc.

C'est, selon toute probabilité, de cette idée que Masaryk s'est inspiré. J'ai demandé plusieurs fois à nos positivistes et masarykiens comment Masaryk était venu à Comte. Dans son livre *Masaryk et Comte*¹, František Fajfr, connaisseur remarquable des deux penseurs, prouve que Masaryk a en effet emprunté ses idées principales à Comte. Fajfr ne souligne pas toutefois que ce qui sous-tend la conception comtienne est en réalité une tentative pour renouveler la grande tradition européenne à partir de la méthode moderne. Il y a là quelque chose qui mériterait au plus haut point notre attention critique.

Le positivisme de Comte n'a presque rien de commun avec le positivisme logique moderne, hormis l'insistance sur la science, la condamnation de la métaphysique, etc. La philosophie de Comte se veut véritablement positive, non pas négative comme celle de Hume, le positivisme moderne ou la philosophie linguistique, où le rôle de la philosophie se borne à montrer l'impossibilité des questions et des réponses philosophiques traditionnelles et à élucider les causes de cette impasse. La philosophie de Comte est positive en un tout autre sens.

1. F. Fajfr, *Masaryk a Comte*, Kdyně, 1925.

IX

Discussion (suite)

On m'a transmis plusieurs questions formulées par écrit. La plus importante me semble être la suivante : Pourquoi le problème de l'être n'est-il qu'un moment du problème de la manifestation ? Pourquoi le problème de la manifestation est-il plus primordial, plus fondamental et plus profond que le problème de l'être ?

C'est en effet une question qui vise le fond même de la chose et qui nous oblige à expliquer plus avant la refonte par Heidegger de tout le concept de la phénoménologie. Pourquoi le problème des phénomènes et de leur analyse fait-il place chez Heidegger au problème du sens de l'être ? La réponse exigerait une analyse très approfondie, un exposé exhaustif du point de départ philosophique de Heidegger et de la manière dont il développe les problèmes, travail que, à ma connaissance, personne n'a encore entrepris. L'ouvrage de Richardson, *Through Phenomenology to Thought*¹, qui traite du dépassement heideggérien de la phénoménologie, c'est-à-dire de la science de la manifestation des étants, par la pensée de l'être, ne suit pas, autant que je puisse en juger, le fil conducteur de la question du rapport entre être et phénomène. Voyons ce qu'il en est.

Suivant la conception courante, traditionnelle, du problème de l'être, l'être est quelque chose qui caractérise les choses dans leur structure, l'être est la *structure générale de l'étant*, des étants. L'innovation de Heidegger consiste à montrer que déjà chez les penseurs de l'Antiquité, tel Aristote, l'être n'est pas conçu comme un moment de l'étant, mais qu'il s'agit en réalité du *mode d'apparition* des choses. Ainsi lorsqu'on questionne sur le fait que la chose est caractérisée par une forme : la chose, l'οὐσία, ce qu'on appelle la substance, se détermine en ce qu'elle a une limite, en ce qu'elle se déli-

1. W. J. Richardson, S. J., *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, préface by M. Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1963 (Phaenomenologica 13).

mite d'une certaine manière, et cette délimitation, cette entrée dans une limite, signifie que c'est la chose même qui se dessine, qui se détache, qui se définit. Qu'est-ce que la définition en son fond ? Le mot lui-même nous donne la réponse : *finis*, une fin, une frontière, une limite.

Ils'ensuit qu'il s'agit d'un caractère de la chose elle-même, mais de quel caractère ? Il s'agit du caractère de son *découverte*, de sa manifestation. Bien sûr, la manifestation comme telle n'est pas thématifiée plus avant chez les penseurs anciens, la question de savoir ce qui la rend possible à proprement parler est laissée en suspens, mais il n'en est pas moins possible de voir l'ensemble de l'ontologie antique dans cette perspective. Il n'est point aussi évident qu'on le suppose — sous l'influence d'une tradition séculaire qui remonte à la scolastique — qu'il s'agit de structures purement objectives.

Prenons par exemple la proposition : « Le contact avec les choses étantes n'est possible que dans la mesure où ces choses sont tirées hors de l'occultation, dans la mesure où elles sont dévoilées, découvertes, dans la mesure où elles se manifestent. » A cette manifestation, au domaine de la manifestation, appartient déjà la délimitation de la chose, son entrée dans sa forme, sa sortie hors de la continuité du milieu que constitue tout le reste qui, bien sûr, se dessine également d'une certaine manière.

La non-occultation n'advient pas à l'étant, aux choses étantes, grâce à notre seul jugement. Au contraire, tout énoncé sur l'étant n'est possible que si celui-ci est en quelque sorte d'avance dévoilé, s'il s'est déjà manifesté. La non-occultation, la manifestation, la manifesteté, est donc un trait de l'étant lui-même. Aussi Aristote peut-il dire que l'*étant* et le *non-voilé* sont identiques. Ce n'est pas une subjectivation de l'étant, cela ne veut pas dire que l'étant soit créé par nous. Même la délimitation, le dévoilement, n'est pas le résultat de notre acte ou jugement, mais quelque chose qui se produit dans les choses mêmes. L'étant est cependant pensé comme présent, autant que possible comme présent en permanence. C'est à cela que tient le fait qu'il a une forme qui n'est pas seulement sa figure à tel ou tel moment donné, mais aussi une figure qui se déploie dans le temps. Ainsi la figure de la plante n'est pas seulement la fleur, le fruit, etc., mais tout le processus qui se déploie depuis la graine jusqu'à la floraison et de nouveau à la graine. En ce sens, la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, c'est-à-dire l'éclosion — $\phi\upsilon\omega$ —, est en même temps la manifestation.

Qu'est-ce que cela veut dire ? La $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ est pourtant le fondement même de l'étant, ce qui rend l'étant étant, la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ est une des définitions fondamentales de l'être. D'où vient que Heidegger comprend

l'être comme ce se-montrer ? Parce que la manifestation lui sert de *fil conducteur* pour la compréhension de ce qu'est l'être. Heidegger ouvre une brèche dans la tradition séculaire pour laquelle l'être est quelque chose comme un caractère objectif de l'étant, parce que le thème directeur de son philosophe est le thème du se-montrer. Or le thème de la manifestation, d'emblée déterminant pour sa philosophie, nous ramène à notre thèse suivant laquelle la question philosophique par excellence ne concerne pas la structure objective des choses, que prennent en vue les sciences aussi bien abstraites que concrètes, mais ce fait fondamental que les choses se manifestent, qu'elles se découvrent. Il s'agit maintenant de montrer que ce n'est pas là seulement un thème moderne.

Chez Husserl, le thème de la manifestation se présente en connexion avec la philosophie subjectiviste moderne, la philosophie du sujet réfléchissant. La philosophie de Husserl est une philosophie du sujet qui réfléchit sur lui-même. Heidegger essaie de montrer que la manifestation, que Husserl rattache à une tradition qui, partant de Descartes, conduit à travers Kant jusqu'à l'idéalisme allemand, n'est en réalité qu'une branche de la visée philosophique en général. Toujours, d'entrée de jeu, la philosophie est en réalité philosophie du se-montrer, du phénomène, et le problème de l'être relève donc de la complexion du problème de la manifestation.

L'ontologie de Heidegger est ontologie en ce sens précis. Par là, elle se distingue fondamentalement de l'ontologie au sens scolastique du terme, de la tradition qui considère l'ontologie comme l'étude de l'étant dans ses structures internes en général et non pas avant tout dans les structures relatives au fait que les étants se manifestent.

En considérant les paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à l'exposé d'un concept provisoire de la phénoménologie et de ses composantes, phénomène et λόγος, on peut être surpris par la distinction requise par Heidegger entre phénomène, apparence et indice, entre ce qui se manifeste tel qu'il est en soi-même et ce qui « paraît comme... ».

Le phénomène, d'après le sens étymologique des mots φαίνω et φαίνεσθαι, est quelque chose qui se manifeste de soi-même et en soi-même. Sont phénomènes en ce sens la table que voici, le verre que voici, la pièce où nous nous trouvons ; tout cela se montre en quelque sorte de soi-même et en soi-même. « De soi-même », en ce sens que la chose se donne immédiatement, le phénomène ne contient rien qui nous le médiatise. Le phénomène se manifeste comme quelque chose de consistant en soi-même : ceci-là est une lampe, il n'est ni une image

ni une représentation d'une lampe. Il se montre en soi-même et de soi-même. Non sous un masque, un déguisement, non dans un milieu étranger, mais *en soi-même*. La chose n'est pas quelque chose qui n'existerait que dans mon « intériorité », elle est simplement là où elle est, dans le monde, au milieu des autres choses. Le phénomène en ce sens s'identifie donc avec τὸ ὄν, τὰ φαινόμενα sont en ce sens τὰ ὄντα. Ce qui apparaît, ce qui se manifeste, ce sont les étants.

Le « phénomène-indice » (*Erscheinung*) en revanche — dit Heidegger — est quelque chose qui n'a pas le caractère d'un se-montrer en soi-même et de soi-même. Le symptôme d'une maladie, la rougeur des joues, peut être une indication phénoménale de ce type. La rougeur se manifeste d'elle-même et en elle-même, mais la maladie ne se manifeste pas de façon immédiate et n'est pas contenue dans cette rougeur. Il y a là une relation causale déterminée qu'il nous faut d'abord amener à la lumière, constater et analyser, avant que ce qui se montre en soi-même et de soi-même ne nous apparaisse comme l'annonce d'autre chose. Le « phénomène-indice » est donc en ce sens secondaire au regard du phénomène. Bien sûr, il peut arriver que ce concept d'indice soit, sur le fondement de certaines considérations théorétiques, généralisé au point que tous les phénomènes seraient interprétés comme des indices. Il n'en demeure pas moins que l'approche primaire de l'indice se fait à travers le phénomène et non pas inversement.

Tout cela ne se distingue pas essentiellement de la doctrine de Husserl. Husserl affirme lui aussi que ce que j'ai là devant moi est la chose elle-même et non pas un calque. Ce qui se donne ainsi à moi comme « autodotation », comme présent en personne, est la chose même et non pas une simple image.

Quel est donc le problème de la science de l'apparition ? Si j'ai immédiatement accès aux choses mêmes, quelle est la problématique philosophique dont il s'agit ? Le problème consiste dans l'équivoque du phénomène qui se donne de soi-même et en soi-même. Le phénomène est équivoque parce qu'il me donne non seulement le présent mais aussi davantage. Le phénomène me donne la *chose*, et la chose ne rentre pas dans le présent, la chose est quelque chose de plus. Le phénomène, en tant précisément que *phénomène* de l'étant, n'est pas l'étant comme tel. Il est vrai que le phénomène prétend être ceci-là, la chose présente, mais ce n'est là qu'une prétention qu'il faut vérifier. Comment la vérifie-t-on ? Par d'autres phénomènes du même type. Le phénomène renvoie à d'autres phénomènes. Or il peut arriver au cours de ce processus de renvoi que le phénomène de départ « explose ». Il apparaît alors que la chose qui s'est manifestée

comme apparaissant d'elle-même et en elle-même, s'est montrée comme *autre* qu'elle n'est. Le phénomène immédiat peut me donner une chose qui se montre comme ce qu'elle est, mais aussi comme ce qu'elle n'est *pas* en elle-même. Pour cette raison, Husserl distingue la science des phénomènes et de l'apparition des étants de la science concernant les lois qui régissent les choses.

La science des lois qui régissent les choses se préoccupe de leur étude empirique et opère certaines hypothèses sur l'existence des choses, leur enchaînement causal, etc. ; hypothèses qui, bien qu'elles entrent en jeu dans la pratique, ne sont pas pour autant élucidées et justifiées en elles-mêmes de manière philosophique.

La science des phénomènes veut se débarrasser de toutes ces hypothèses en les mettant entre parenthèses et en s'en tenant uniquement à ce qui se manifeste. Ce qui se montre immédiatement, dans son originalité, doit contenir aussi la clef qui donne accès vers la compréhension de toutes les légalités et de toutes les thèses présomptives. Et cela, je l'accepte sur le fondement non pas d'une présomption mais de l'*intuition*. La tâche de la phénoménologie est de transposer tout ce qui se présente dans notre expérience sur ce fondement intuitif.

Qu'est-ce que ce fondement intuitif ? D'un côté, c'est ce qui est donné aux sens. Toutefois, m'en tenir là, à cela seul qui se donne aux sens, à la table que voici, à la nappe, etc., c'est m'en tenir à de simples prétentions qui renvoient à d'autres prétentions. La nappe que voici *prétend* seulement être nappe ; ce qui est donné en réalité est l'*aspect* présent de la nappe. Si nous interprétons cet aspect *stricto sensu*, peut-être ne pourrions-nous même pas l'appeler nappe. Comment cet aspect présent se présente-t-il à moi en tant que nappe ? En ce que la nappe présente me dit : A l'avenir aussi je serai nappe, là-bas, vue de l'autre côté, à distance, sous un éclairage différent, etc., je serai toujours nappe. En me disant tout cela, elle renvoie à une infinité d'autres expériences dans lesquelles elle demeure constamment *la même*.

En m'en tenant à de tels phénomènes, je n'aurai jamais accès à la profondeur, je ne parviendrai jamais au-delà des simples prétentions. J'ai besoin de quelque chose qui se donne à moi effectivement comme quelque chose de définitif dans l'intuition. Or cela ne pourra être quelque chose comme la nappe, la table ou la salle. Ce qui se donne à moi comme quelque chose de définitif, c'est *moi-même* dans mes expériences de la nappe, etc. Il est vrai que mon expérience de moi-même se réfère aussi à l'avenir et au passé, mais ce que je saisis de moi-même à chaque instant n'est pas un aspect de quelque chose qui dure mais un étant pleinement valide.

Cela dit, il importe de noter que je vois devant moi un étant qui se donne à moi dans son originalité : c'est la nappe, la table, etc. ; ce n'est ni une image, ni un calque, mais un étant présent en personne. La chose vaut aussi pour moi. Bien sûr, mon originalité diffère de celle de la nappe en ceci qu'elle ne se donne pas selon des perspectives mais *en bloc*¹. Or ce fait que ma propre expérience de la nappe et de tout le reste se donne à moi *en bloc*¹, se retire à l'arrière-plan dans la donation originaire des choses en perspective. Ce qui me donne les choses, ce qui me les présente et me les montre, n'est pas donné d'abord dans cette présentation. Cela est présent en quelque façon, sans être donné ; ce sont les choses qui sont données. Le problème de la phénoménologie, c'est de rendre donné ce qui ne l'est pas, de l'amener à la lumière, de rendre *patent* ce qui est *latent*. Comment nous y prendre ?

Husserl dit : Nous devons prendre l'expérience *complète* de la nappe que voici, telle qu'elle se donne, comme fil d'Ariane que nous pourrions suivre pour découvrir ce qui nous la donne. Comment une chose devient-elle fil d'Ariane ? Par le fait que tout ce qui est donné doit avoir son pendant dans quelque chose qui donne, le « donnant ». Il nous faut aller du donné au donnant — et le donnant, c'est nous. Non pas nous au sens de la réalité empirique, non pas nous en tant que chose psycho-physique. En tant que chose psycho-physique, nous ne sommes qu'une chose parmi d'autres au monde, mais c'est notre moi profond qui donne tout cela, aussi bien les choses hors de nous que nous-mêmes en tant que chose parmi les choses.

De cette façon, il apparaît alors que, sans que nous nous en rendions compte, chaque phénomène immédiat et équivoque recèle en soi quelque chose qui n'est pas originellement un phénomène mais qui peut être transformé en phénomène non équivoque : c'est le flux de cette *expérience donatrice*. C'est par exemple la perception derrière le perçu. Or la perception elle-même est une structure infiniment riche et variée, qui implique toujours déjà à la fois le tout-juste-passé, le ressouvenir, l'imagination, etc. Ces activités subjectives dans la plénitude de leur immense richesse et de leur sens, se laissent découvrir alors précisément que tout ce qui m'est immédiatement donné comme étant devient pour moi un fil d'Ariane dans la quête et la découverte du donnant dans son accomplissement, lorsque le donné m'apparaît comme l'*accomplissement* du donnant.

Comme on le voit, on distingue ici entre deux phénomènes. Le premier, le phénomène immédiat et équivoque, n'est pas le phé-

1. En français dans le texte.

nomène de la phénoménologie, mais seulement le phénomène à partir duquel la phénoménologie « prend son élan ». Le phénomène de la phénoménologie est originellement en retrait, latent. C'est seulement en mettant au jour le phénomène en retrait derrière le phénomène immédiat que j'obtiens le phénomène de la phénoménologie.

L'idée de *corrélation* que nous avons exprimé par l'image du fil d'Ariane a donc une importance capitale. Chaque phénomène équivoque est un fil d'Ariane en ce sens qu'il est corrélatif aux phénomènes profonds. Chaque phénomène profond a un corrélat objectif qui en est l'accomplissement. Ainsi la nappe que voici, cet objet, est en réalité l'accomplissement d'activités subjectives (telles que la présentation, la synthèse de ce qui a été présenté précédemment avec ce qui est présenté présentement, l'identification du passé avec le présent, etc.) qui partent de ce qui est passivement donné et opèrent le passage à ce que nous accomplissons avec la participation du moi conscient. Le jugement est toujours déjà l'accomplissement du moi actif, cependant que la simple perception n'a pas cette prétention, bien que la perception déjà nous mette en face de la structure de « quelque chose en tant que quelque chose », c'est-à-dire de la compréhension, de l'explication de quelque chose en tant que quelque chose. En marchant simplement sur le plancher, j'interprète *eo ipso* ce plancher d'une certaine manière, en tant que sol ferme sur lequel..., etc. ; j'interprète des vécus à travers d'autres vécus. La manifestation est toujours le problème directeur.

Or nous pouvons faire un commentaire critique de cette théorie de Husserl que je viens de résumer brièvement avec une certaine modification en ce qui concerne la dualité des deux espèces de phénomène. Si nous demandons ce que présuppose la distinction de ces deux phénomènes et ce que signifie le phénomène originellement latent, la réponse nous dit qu'il y avait là quelque chose qui est passé inaperçu, bien qu'il soit observable et saisissable dans son originalité. Mais saisissable comment ? Par un regard tourné non pas au-dehors vers les choses mais en sens contraire, c'est-à-dire *vers l'intérieur*. La critique consisterait alors à demander si nous disposons effectivement d'un tel regard retourné en-dedans et saisissant dans son originalité un quelque chose qui était déjà là. Existe-t-il quelque chose comme cette saisie de soi-même dans son originalité par un regard tourné vers l'intérieur ? Le phénomène de la phénoménologie est-il réellement une simple conversion du regard du dehors vers le dedans ? Tout cela, notamment cette sai-

sie originaire, ce ne sont que des métaphores. Husserl se réclame ici de Descartes, du *cogito sum* de Descartes, de la certitude de soi de la conscience. Pourtant, la certitude de soi de la conscience ne concerne que le *sum* ; le reste, dont cette saisie originaire de soi-même, n'y est pas impliqué — ou ne l'est, tout au plus, que sous réserve. Nous ne pouvons parler — peut-être — du phénomène au sens vrai que si nous pouvons dire que ce que je saisis est le *sum* dans la pureté de son être. Mais même ainsi, si nous avons là simplement l'être pur de notre sujet ou de notre moi, est-il ensuite possible de dire que c'est de ce sujet ou de ce moi, de cet être pur de mon moi, que découle comme accomplissement quelque chose comme l'objet ? Peut-on dire que c'est là le phénomène profond ?

Le passage husserlien du phénomène équivoque au phénomène non équivoque est un passage des *choses finies* au sujet *in-fini*, à un sujet dont les phénomènes, qui sont en réalité l'essence propre des choses (car ceci-là est bien la chose dans son originalité, non pas une copie), sont l'accomplissement.

La question est donc la suivante : Le passage du phénomène équivoque — qui montre la chose d'elle-même et en elle-même, si bien que c'est la chose même qui se montre — au phénomène profond, présuppose-t-il le passage du fini à l'in-fini ? N'y a-t-il pas une autre manière possible d'opérer le passage, manière qui, tout en évitant ce saut périlleux, n'en conserve pas moins la distinction entre le phénomène au sens courant ou vulgaire, et le phénomène phénoménologique, c'est-à-dire le phénomène originellement en retrait, qui n'est mis au jour et révélé comme phénomène que par la phénoménologie elle-même ?

C'est ici que Heidegger intervient et demande : Qu'est-ce en réalité que l'expérience continuée de l'objet que voici ? Ce n'est rien d'autre qu'une interprétation, une explicitation de ce qui se donne. Et qu'est-ce qu'une explicitation ? Une explicitation est une manière de *compréhension*. Que dois-je comprendre quand j'ai devant moi de l'étant ? C'est cet étant, ce que *être* signifie que je dois comprendre. Aussi l'interprétation est-elle interprétation à la lumière de l'être ; il me faut comprendre l'être de la chose si je veux la tenir pour chose, si cette chose a à se montrer à moi en tant que chose. Le problème de la manifestation est donc toujours directeur. Et c'est maintenant seulement que s'opère le passage du phénomène patent au phénomène latent. Il s'agit maintenant de mettre le doigt sur cette compréhension de l'être qui doit nous conduire et qui seul fait du phénomène le phénomène, qui seul fait

que ceci-là qui se montre à moi est effectivement nappe, table, salle, etc. C'est là le passage du phénomène patent au phénomène latent.

Or notre thèse de départ était la suivante : le problème de la manifestation est plus profond, plus fondamental, plus originel que le problème de l'être. Tout simplement parce que je ne peux venir au problème de l'être qu'à travers le problème de la manifestation, au lieu que si je pars du problème de l'être au sens abstrait du terme, le concept d'être devient pour moi un concept abstrait, quelque chose comme un signe purement formel ; pas même une catégorie, mais quelque chose qui vient au-dessus des catégories en ce sens qu'il est entièrement dépourvu de contenu. Les catégories sont toujours déterminées au point de vue du contenu, alors que l'être est un pur et simple transcendantal, plus général encore que les catégories. Dès lors il me devient impossible dans cette optique de donner vie de quelque manière que ce soit au problème de l'être. Il devient pour moi une question purement formelle, soumise à la critique des logiciens qui diront : Ce n'est là qu'un mot, un *συνημαντικόν*, quelque chose qui n'a de signification qu'en corrélation avec d'autres termes, mais dont la signification concrète disparaît entièrement. En bref — *der langen Rede kurzer Sinn* — c'est pour cette raison que seul le problème de la manifestation donne au problème de l'être sa signification et sa profondeur propres.

On pourrait objecter ceci : Certes, la manifestation nous amène à concrétiser le sens de l'être, mais la manifestation des choses présuppose quelque chose à l'intérieur de quoi elle se manifeste, elle présuppose des caractères de donnée. C'est seulement à l'intérieur de ces caractères de donnée — tels que la présence en personne, la donation non originaire, l'accessibilité non originaire, l'intuition pure et simple, la donation non intuitive, etc. — que notre sens de l'être peut « faire signe de sa voie ». Bien sûr, seul le fait que ce qui s'exprime dans ces caractères soit quelque chose de plus profond — notre sens de l'être — donne à tout cela un cadre cohérent. Mais l'étude des caractères de donnée et de tout cet appareil par lequel nous donnons à entendre quelle est au juste notre situation par rapport à ce qui est, est quelque chose de primaire dont la tâche est de nous renseigner sur l'être au sens propre du terme et sur ses possibilités de se manifester. En outre, il apparaît ici que non seulement l'étant mais encore le quasi-étant se manifestent à nous, que l'étant se montre comme *ce qu'il est* et aussi comme *ce qu'il n'est pas*, d'où la possibilité du problème de

la vérité. Car la vérité, comme le disait déjà Aristote, réside en ceci que, par notre compréhension, nous saisissons synthétiquement ce qui est de manière à rassembler ce qui s'accorde et à disjoindre ce qui ne s'accorde pas.

Tout cela montre que l'étude de l'apparition, bien qu'inséparablement liée à l'étude de l'être, n'en a pas moins une certaine autonomie propre. Il en va de même du problème du temps. Heidegger a très justement et très profondément vu que le temps est quelque chose qui, sans avoir été thématiqué mais par une sorte de nécessité instinctive, est tenu depuis toujours pour l'horizon à l'intérieur duquel l'étant se détermine, se découvre et se définit. Mais l'horizon est autre chose que la chose même qui se découvre dans l'horizon. L'être ne peut se montrer à nous sans le temps, mais l'être n'est pas le temps et le temps n'est pas l'être.

Pourquoi le temps est-il l'horizon de l'être-étant ? Pourquoi est-il depuis toujours tenu pour tel ? L'étant réel est un être dans le temps. Pour l'étant idéal (une figure logique par exemple) le temps est dépourvu de sens. L'éternité est à son tour le domaine de certaines réalités « limites », caractérisées par une structure temporelle spécifique. Il est clair que ces distinctions ont été au centre de l'attention dès les débuts de la métaphysique, en guise de structures temporelles auxquelles on recourait cependant de façon athématique et inconsciente. Le temps en tant que tel n'a jamais été thématiqué dans l'histoire de la métaphysique comme l'horizon à l'intérieur duquel l'étant se découvre à nous dans son être.

Mais revenons à Heidegger. Par sa conception fondamentale, *Sein und Zeit* demeure très proche de la conception husserlienne, malgré le refus du saut du fini à l'infini. Le passage du phénomène équivoque au phénomène phénoménologique est ici un passage du phénomène vulgaire — du phénomène dont s'occupe Aristote, l'étant tel qu'il se montre en lui-même et de lui-même — à *ce qui* fait apparaître ce phénomène. Qu'est-ce que c'est, si ce n'est pas le sujet absolu qui se saisit en tant que tel dans la réflexion absolue ? Qu'est-ce que c'est, si la réflexion absolue n'existe pas ? Heidegger l'appelle le *Dasein*.

Qu'est-ce que le *Dasein* ? Le mot lui-même est censé le dire : « *Sein das da ist* », l'être qui est là, sous une forme concrète déterminée. C'est un être *situé*. Qu'est-ce que « l'être situé » ?

Nous avons dit que le *cogito* cartésien ne garantit que l'être pur et non pas, comme le pense Husserl, toute la diversité du flux de la conscience qui se saisit réflexivement. Tout ce qu'on peut saisir du *Dasein* n'est qu'un mode de son être. Or qu'est-ce qui caractérise

l'être du *Dasein* ? Le fait que, à la différence de tout le reste de l'étant, le *Dasein* comprend son être.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Le *Dasein* comprend l'être en ce sens que le fait que les choses sont, est pour lui doué de sens. Cela se manifeste par là que les choses se montrent à lui : à aucun autre être les choses ne se manifestent. Mais ce fait que les choses se manifestent à lui tient à ceci que le *Dasein est* autrement que ne sont les choses. Comment est-il ? De telle manière que le fait que lui-même et les choses sont, ne lui est pas indifférent — que cela le concerne. Ni les choses ni sa propre existence ne sont pour lui un simple fait. Ce n'est pas dire que le *Dasein* soit d'abord et constate ensuite qu'il y a là des choses. Ce serait interpréter l'être du *Dasein* d'après la manière d'être des choses qui ne peuvent être affectées par le fait qu'elles sont, qui sont indifférentes, qui ne peuvent se rapporter ni à leur être propre ni à l'être d'aucune autre chose. Les choses sont caractérisées dans leur être par ceci que le rapport à l'être leur fait défaut. Le *Dasein*, au contraire, est caractérisé dans son étant par le fait qu'il se rapporte à son être et à l'être de tout le reste des choses, à travers son être qui est compréhension. Cela signifie que nous réalisons notre être, que nous portons notre être, que celui-ci ne nous est pas passivement donné, comme l'est l'être des choses. C'est nous qui rapportons les choses à l'être. Les choses elles-mêmes sont indifférentes. L'homme, le *Dasein*, jamais. Même lorsqu'il paraît indifférent, cette indifférence est son accomplissement, son activité, sa décision. L'homme a donc une manière d'être qui diffère totalement de la manière d'être des choses. Il existe au moins deux modes d'être fondamentaux. Et tout cela découle du problème de la manifestation.

La doctrine selon laquelle il existe différents modes de l'être lui-même, et non pas seulement de ses formes ou de ses contenus, est très ancienne. Pour les théologiens, l'être de Dieu se distingue totalement de l'être des choses créées. Dans la métaphysique théologique, il y a une différence fondamentale entre l'être du créateur et l'être du créé. Cette distinction se fait encore sentir dans la doctrine kantienne de la chose en soi. L'*intellectus archetypus*, c'est-à-dire Dieu, n'est pas réduit à l'intuition passive des choses ; il crée les choses parce qu'il les pense. Ce mode de rapport à l'objectivité caractérise l'être de Dieu d'une tout autre manière que l'être de l'homme ou que celui des choses créées. Les choses créées dépendent dans leur existence de l'*intellectus archetypus*, tandis que celui-ci ne dépend de rien. Les distinctions qui interviennent dans la sphère du créé concernent non pas des modes d'être mais

des contenus. Quand des déterminations comme plante, minéral, animal, homme, sont conçues simplement comme des catégories d'objectivité, le résultat peut être plus ou moins riche, plus ou moins structuré, mais tout sera selon un même mode de réalisation, selon un même mode d'existence. Or ce qui nous intéresse ici, c'est le mode de l'existence même. La doctrine qui distingue différentes formes non seulement du contenu des existants posés, mais de l'existence comme telle, est traditionnelle. Seulement la doctrine métaphysique traditionnelle est théologico-hypothétique, au lieu que Heidegger essaie de transporter le problème sur le terrain des phénomènes ; il essaie de tirer une doctrine ontologique, le commencement même de l'ontologie, des phénomènes comme tels, de ce qui apparaît et de ce qu'on peut faire apparaître.

Le fait que le *Dasein* comprend l'être, que son être même est caractérisé par la compréhension et par le rapport à l'être, est le caractère ontologique qui le distingue de l'être du type du *nicht-Dasein*. Nous pouvons exprimer ce trait du *Dasein* d'une autre manière encore, en disant que le *Dasein* est par essence ontologique : il est caractérisé par la compréhension de l'être et le fait qu'il n'est pas indifférent à l'égard de l'être, mais qu'il le réalise continuellement, qu'il le porte, qu'il ne le reçoit pas passivement. Or cela veut dire que vit en lui continuellement ce qu'on pourrait appeler la différence ontologique, c'est-à-dire la distinction de l'être et de l'étant. Le *Dasein* est un étant déterminé en qui se produit continuellement la différence, le passage du simple étant à l'être, c'est-à-dire à la compréhension de l'être-étant.

D'après Heidegger, c'est ici seulement que s'ouvre la possibilité de répondre à la question de savoir ce qu'est à proprement parler le phénomène. Le phénomène au sens propre du terme, le fait que quelque chose se manifeste, n'est possible que parce qu'il existe un étant tel que le *Dasein* en qui se déroule le processus de la différence ontologique, c'est-à-dire la transcendance, le dépassement, le passage de l'étant à l'être. La manifestation se produit dans le domaine de l'être, de quelque chose qui *n'est pas un étant*, dans un domaine essentiellement *non-étant*. Les choses ne peuvent se montrer que sur ce fondement.

La phénoménologie devient dans cette optique phénoménologie ontologique, phénoménologie de la différence ontologique, et Heidegger est amené à questionner sur ce qui ressortit à cette transcendance. Qu'est-ce qui appartient à la structure de la différence ontologique ? Quelque chose peut-il apparaître sans se montrer dans une tonalité déterminée ? Considérée de manière phéno-

ménologique, la tonalité, la disposition d'humeur, n'est rien de subjectif. Les paysages, les intérieurs, les gens que nous rencontrons ont une tonalité qui renvoie à quelque chose que nous ne créons pas mais où nous avons été pour ainsi dire placés, posés ; la disposition renvoie au fait que nous sommes toujours déjà en quelque manière saisis, captivés par les choses. Le terme allemand *Befindlichkeit* rend fort bien ce caractère *objectif* de la disposition d'humeur où s'exprime moins un accent affectif, quelque chose de subjectif, que la manière dont nous sommes toujours déjà enchaînés par les choses, le « visage » que le monde tourne vers nous. Il y a là deux aspects : d'un côté l'aspect du monde et, de l'autre, nous-mêmes en tant que facticiellement placés dans le monde. Dire « facticiellement placés » implique un caractère temporel déterminé, le caractère d'un « déjà » que partage tout le domaine de l'affectivité et de la tonalité. Et le fait que la disposition nous place d'une certaine manière dans le monde, qu'elle nous ferme à certaines activités et nous ouvre à d'autres, qu'elle a en général ce caractère d'« ouverture-fermeture », donne aussi un caractère temporel à d'autres activités qui sont ouvertes ou fermées en son sein. Dans ces traits, Heidegger cherche des caractéristiques temporelles *plus originelles* que celles qui dérivent du temps simplement objectif.

De la sorte, le phénomène de la différence ontologique conduit sans cesse à d'autres structures phénoménales qui ne sont pas simplement juxtaposées mais créent ensemble un complexe de relations indissolublement liées entre elles. Les phénomènes phénoménologiques de Heidegger ne sont pas rhapsodiques comme ceux de Husserl. Husserl décrit toujours des singularités, là où Heidegger voit une structure générale. Cela nous mènerait trop loin que de la présenter ici. Le peu que je viens de dire suffit cependant à montrer que c'est bien à travers le problème de la manifestation que Heidegger accède au problème de l'être, que c'est seulement sur la base du problème de la manifestation que le problème de l'être prend chez Heidegger un nouveau départ.

Par la suite, Heidegger se rend compte que cette manière de thématiser l'être, qui en fait l'accomplissement du sujet fini, du *Dasein*, demeure trop proche du subjectivisme de Husserl. Il essaie de reformuler sa doctrine, en affirmant au contraire que le *Dasein* est caractérisé par ceci qu'il est rendu possible par le fait que quelque chose comme l'être se produit en lui. Mais cela, une fois encore, à partir de la manifestation.

QUESTION. — Je voudrais revenir à la première question que j'ai posée la dernière fois en essayant de concrétiser. Il s'agit de savoir si l'apparition sans une gradualité de l'étant — sans une déduction de l'étant à partir de l'apparition, une dérivation qui rende raison de l'étant à travers l'apparition —, ne renie pas sa prétention à répondre de soi, si elle ne vit pas pour ainsi dire à crédit, si elle n'est pas une simple réminiscence de l'apparition, une progression sans fin, un mode déficient.

PATOČKA. — Qu'entendez-vous par mode déficient ? Vous demandez si l'apparition qui...

Q. — Si l'apparition qui ne répond pas de l'étant...

P. — Vous voulez dire qui ne correspond pas à l'étant ?

Q. — Non, au contraire, si c'est à travers l'étant que nous envisageons l'apparition...

P. — Comment pouvons-nous prendre en vue l'apparition dans l'optique de l'étant ?

Q. — De même que Heidegger accède à l'être à travers la phénoménologie.

P. — Mais alors ce n'est précisément pas à travers l'étant. D'après Heidegger, c'est à travers l'être que nous prenons en vue l'apparition.

Q. — Oui, mais ce n'est pas quelque chose qui était clair d'emblée. Il a fallu tout un processus, une élaboration en profondeur, qui a dû partir du phénomène immédiat. De cette façon, le philosophe parvient donc à prendre en vue l'apparition, et le problème est alors de savoir comment, dans cette optique, il regarde les phénomènes, comment il regarde l'étant. Or il me semble que si l'étant singulier cesse de rendre raison de lui-même dans cette optique, l'apparition cesse d'être apparition.

P. — Pourquoi ?

Q. — Parce que le moment de la responsabilité est supprimé, et ce qui suit n'est qu'un maintien de l'apparition à crédit, une sorte

d'anamnèse qui aboutit à une progression sans fin et à un mode déficient. Ce qui suit, c'est l'apparition *en tant qu'apparition*, mais non pas dans son originalité.

P. — On ne rend raison du phénomène vulgaire qu'en le réduisant au phénomène phénoménologique qui fait apparaître *pourquoi* le phénomène vulgaire est équivoque et pourquoi il ne peut être autrement. D'autre part, on recourt à un phénomène qui en lui-même n'est pas équivoque puisqu'il implique la possibilité du phénomène vulgaire dans son dédoublement. Votre thèse vaudrait peut-être pour Husserl. Pour Husserl, l'étant vrai n'est pas autre chose que le phénomène, tandis que pour Heidegger le phénomène est phénomène de l'étant, manifestation d'un étant réel dont la compréhension, la clef, est à chercher dans le phénomène profond. Cette différence fondamentale est la raison pour laquelle chez Heidegger il ne s'agit pas d'un ressouvenir mais de l'apparition au sens fort du terme.

Q. — Il me semble pourtant que le retour platonicien à la caverne fait défaut chez Heidegger, en ce sens que l'être n'est pas toujours à nouveau conquis, mais déjà donné une fois pour toutes...

P. — C'est un point que je n'ai pas traité. La nouveauté de Heidegger réside précisément en ceci que chez lui, l'être est par essence un processus inachevé — bien que « processus » ne soit pas non plus le mot juste —, quelque chose qui est essentiellement dynamique. Chez Platon, l'être est un grand tout qui, dans le *Parménide* par exemple, se déploie effectivement devant nos yeux dans une sorte de topographie monumentale. Chez Heidegger, l'être est, par sa nature tout entière, surgissement hors du retrait et entrée dans l'apparaître, dans la présence.

Q. — Je sais que Heidegger le dit, mais il me semble que ce n'est en un sens qu'un postulat, quelque chose comme la différence entre les présocratiques et Platon.

P. — Quel postulat ?

Q. — Celui que vous venez de formuler en disant que l'être est quelque chose de dynamique, qui ne cesse d'émerger, qui est continuellement. Pour ma part, le fait qu'on n'effectue pas une vraie plongée dans les gradations de l'étant sous l'optique de l'être et de

l'apparition me paraît être une limitation fondamentale. J'aurais tendance à croire que cette dynamique n'est pas présente dans son originalité.

P. — La distinction entre le phénomène vulgaire et le phénomène phénoménologique présuppose que celui-ci soit essentiellement *en retrait*. Par conséquent, le processus philosophique consiste à saisir avant tout le *retrait lui-même*, le mystère de l'apparition, en tant que phénomène. L'apparition n'est pas pure lumière. Au contraire, elle est essentiellement équivoque. Non pas au sens de l'équivoque du phénomène vulgaire. Le phénomène vulgaire est ambigu en *ce qui* apparaît en lui. Ici il s'agit d'une ambiguïté qui affecte la manifestation comme telle. La manifestation est à la fois manifestation et retrait. On touche là à quelque chose qui représente effectivement un grand problème chez Heidegger, à savoir que si le phénomène profond, philosophique, est simultanément phénomène et retrait, des distinctions extrêmement fondamentales se perdent ou, du moins, *semblent* se perdre. D'où précisément la nécessité de repenser à fond toute cette structure, sans perdre de vue le caractère primaire de la manifestation. Il faut orienter le problème de l'être sur le problème de la manifestation, non pas le faire sortir d'un coup de baguette magique en faisant violence au phénomène.

Q. — Mais pour que cela soit faisable, pour que nous puissions décrire concrètement les phénomènes singuliers, il faudrait inventer un langage nouveau pour le non-manifeste. Tel qu'il existe à présent, notre langage est intégralement orienté sur les figures claires des choses...

P. — C'est juste.

Q. — L'objet est au fond ce qui résulte d'une objectivation visuelle et que nous nous communiquons ensuite au moyen d'une objectivation auditive. La vue et l'ouïe font fonction de sens objectivants. Il faudrait donc objectiver le toucher disons comme sens théorétique, inventer un langage pour le contact tactile avec le monde. Ici, les mots manquent.

P. — En définitive, tous les domaines des sens sont représentés d'une manière ou d'une autre dans notre langage. Mais vous avez raison de dire qu'une ontologie comme celle que vise Heidegger

requiert un langage d'un caractère entièrement nouveau. Pour ma part, je dirais que l'élargissement par Heidegger des intentions et du champ des analyses de la philosophie jusqu'à nous ne tient pas suffisamment compte du fait qu'il existe néanmoins un primat du λόγος, un primat de l'ὄψις et de la lumière, puisque c'est seulement sous cette optique qu'on peut thématiser aussi leurs contraires. Ce primat lui aussi doit être formulé ontologiquement, ce primat lui aussi doit se manifester de quelque manière. Chez Heidegger, ces choses sont pour ainsi dire équivalentes.

Q. — A l'exception d'un seul passage, dans le séminaire sur Héraclite, où il dit comme en passant : « Si nous demandons ce qui vient d'abord, nous devons répondre : la lumière. » *De facto* il y a cependant une égalité quasi mythique. Et cela signifie en dernier ressort l'équivalence de la vérité et du mensonge, de la vérité et de la non-vérité, du bien et du mal.

Q. — Cela aussi se fait sentir dans cette exigence d'un langage nouveau. Ce qui importe, ce n'est pas tant que le discours soit ancien ou nouveau mais plutôt le fait que le langage n'est jamais exactement la chose dont il y va, mais bien un renvoi continu et un rapprochement, comme disait Platon.

P. — L'un des interprètes de Heidegger — Tugendhat ¹, je pense — a très justement souligné que celui-ci ne connaît pas le problème de la *vérité* au sens propre du terme. Ce problème est lié, bien sûr, à l'élargissement de la problématique de la vérité par rapport à la tradition. Selon la conception traditionnelle, la vérité est jugement conforme ; n'est véridique que ce qui est exprimé par des énoncés. Chez Heidegger, il n'en va pas de même. Chez Heidegger — et d'ailleurs déjà chez Husserl —, le champ du vrai est considérablement élargi. Ainsi notre comportement peut être vrai ou non-vrai ou, plus précisément, concordant ou non-concordant, car notre comportement a déjà la structure de « quelque chose en tant que quelque chose ». Lorsque j'interprète ceci-là comme table, lorsque je le vois en tant que table, il y a déjà là quelque chose comme vérité ou, le cas échéant, erreur.

La conception de Heidegger, qui explique la vérité comme la

1. Cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.

non-occultation ou l'être-à-découvert, est naturellement liée à la théorie du phénomène que je viens d'exposer. Dès *Sein und Zeit* cependant, Heidegger identifie le problème de la vérité avec le problème de la *manifestation* des choses, sans tenir compte du fait qu'une chose peut se manifester aussi bien comme ce qu'elle n'est pas que comme ce qu'elle est en elle-même. Le problème propre de la vérité ne réside pas en le fait que les choses se manifestent, qu'elles deviennent des phénomènes ; ce n'est là que la condition de possibilité de ce problème. Il va sans dire que le fait que le monde se manifeste est le fait le plus important et le plus profond, le problème *avec lequel* et *à l'intérieur duquel* la philosophie travaille. Mais la manifestation en elle-même n'est que le sol sur lequel le problème de la vérité peut se poser, puisque la vérité est la manifestation des choses comme elles sont. Et la même chose vaut pour le phénomène au sens profond. Chez Heidegger, le phénomène profond, le phénomène de l'être, est vu entièrement *en dehors* de ce problème. Ce qui lui permet alors de dire : « ... Ce n'est pas seulement l'étalon qui nous manque pour nous permettre d'apprécier la perfection d'une époque de la métaphysique en regard d'une autre époque. Aucun droit ne nous est donné dans l'absolu pour formuler des appréciations de ce genre. La pensée de Platon n'est pas plus parfaite que celle de Parménide. La philosophie de Hegel n'est pas plus parfaite que celle de Kant ¹... »

Plus parfaite — qu'est-ce que cela veut dire ? En quoi la philosophie prétend-elle à la perfection ? Par la vérité et l'intégralité de sa saisie de ce qu'est l'être. Pour Heidegger donc, il n'y a aucune possibilité d'apprécier les philosophies métaphysiques, c'est-à-dire leurs conceptions de l'être, du point de vue de la vérité.

Q. — C'est une sorte de positivisme.

P. — Je ne dirais pas cela. Le positivisme n'a pas cette unilatéralité. Le positivisme dénie tout sens à ces philosophies. C'est là quelque chose que Heidegger ne fait pas, et pourtant il nous dénie toute possibilité de formuler une appréciation de la philosophie du point de vue de la vérité.

Q. — L'analogie serait à chercher dans le regard que les positivistes portent sur les faits du monde, lorsqu'ils disent que nous

1. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions IV*, p. 114.

devons les prendre tels qu'ils sont, et que le seul fait de les interpréter, de philosopher, est de la métaphysique. Il me semble que la façon de voir est la même.

P. — Cela ne serait pas juste non plus puisque, d'après Heidegger, il y a dans la conception de l'être de chacune de ces philosophies quelque chose de l'être qui est découvert et autre chose qui est recouvert. A cet égard, toutes se valent, si bien que le fait qu'Aristote discute avec Platon est en réalité peine perdue — cela ne sert à rien. De même, la polémique de Hegel avec Kant est parfaitement inutile. Voyons, c'est là une chose terrible ! Heidegger voit le processus même de découverte-recouvrement comme dévoilement en général, sans la distinction de la concordance et de la non-concordance, sans ce qui constitue la vérité au sens propre du terme.

Q. — Cela revient au fond à nier notre universalité et l'universalité du monde dans lequel nous vivons. Si nous ne pouvons pas dialoguer avec Platon, par exemple, il s'ensuit que nous ne sommes pas dans une même communauté avec lui et que son monde est différent du nôtre.

P. — Oui, il y a cela aussi, puisque le concept de monde tel que Heidegger l'a formulé — pendant sa période subjectiviste — est naturellement le monde en tant qu'existential, et que celui-ci est toujours *mon* monde. Or de cette manière il est impossible de sortir du subjectivisme. Tout ce dont nous venons de parler me porte à croire que le problème de l'être tel que Heidegger le formule, est un problème prématuré qu'il faudrait repenser à fond à partir de l'apparition — qui me paraît être un principe important, fécond, sans lequel on ne peut faire un pas en philosophie —, afin d'éviter ces conséquences subjectivistes. Voilà la grande affaire de la phénoménologie.

« Toute époque de la philosophie a sa nécessité à elle. Qu'une philosophie soit comme elle est, il nous faut le reconnaître sans plus ¹. » Pourquoi ? Parce que cela ne dépend pas des philosophes, c'est le *Geschick des Seins*, c'est l'être lui-même qui se donne en telle ou telle guise, et nous ne pouvons rien faire qu'accepter cette donation. Nous sommes pour ainsi dire passive-

1. *Ibid.*

ment livrés au mode selon lequel l'être se destine à nous. « Mais il ne nous revient nullement de privilégier (une philosophie) sur une autre, comme au contraire il nous est loisible de le faire quand il ne s'agit que de différentes conceptions du monde (*Weltanschauungen*)¹. » La philosophie n'est pas une vision du monde, la philosophie ne se soucie pas des étants, elle ne donne une image d'aucune réalité. Au contraire, la philosophie s'occupe de la manière dont les choses se manifestent, c'est-à-dire de l'être qui seul nous les rend accessibles.

Q. — Croyez-vous qu'après avoir repensé à fond l'apparition, nous puissions tenter d'élaborer certains étalons de la perfection ?

P. — Oui. Ce que Heidegger présente de cette manière, ce sont des échos du déclin. Tout cet article sur la fin de la philosophie est défaitiste. Comment le problème de la philosophie, tel qu'il se dessine depuis l'époque classique, se présente-t-il dans cette optique ? Que veulent Socrate et Platon ? Vivre dans la vérité — voilà la définition propre de la philosophie. Et ici nous nous retrouvons dans la position des sophistes.

Bien sûr, ces questions sont compliquées par le fait que la phénoménologie implique d'entrée de jeu quelque chose qui relève de la situation moderne de la philosophie. La phénoménologie de Husserl déjà comprend en soi ou, plus précisément, cherche à surmonter mais n'en comprend (*aufgehoben*) pas moins le concept positiviste suivant lequel la philosophie n'est pas une discipline concrète. L'objet propre de la philosophie n'est pas la structure des choses — c'est là l'objet de la science, et les sciences se sont partagé l'ensemble du district des choses étantes — mais le phénomène en tant que tel, c'est-à-dire l'apparition, la manifestation des choses. Il faut apprécier Heidegger aussi dans cette optique. La philosophie phénoménologique lutte depuis ses débuts avec le positivisme, et de temps à autre on voit se manifester — comme dans le défaitisme final de Heidegger — des conséquences du fait que ce combat n'a toujours pas été mené à bien.

Q. — J'aurais encore une question au sujet d'Ingarden : L'œuvre d'art dans l'esthétique phénoménologique, surtout l'œuvre littéraire chez Ingarden, est conçue premièrement comme phénomène,

1. *Ibid.*

deuxièmement comme objet intentionnel. Comme *objet intentionnel*, elle n'a pas d'être réel puisqu'elle dépend de l'intention qui l'a créée et de celle qui la maintient. Son existence est donc *non-réelle*. La question est de savoir si elle n'est pas non-réelle aussi parce qu'elle est conçue comme *phénomène*. Si cette esthétique ne se donne pas seulement le nom de phénoménologique mais veut appliquer avec suite les connaissances de la philosophie dans le domaine de l'art — qui pour parler le langage de Heidegger n'est rien d'autre que l'une des guises selon lesquelles la vérité advient —, cela voudrait dire que l'œuvre d'art serait conçue comme un phénomène au sens propre du terme, comme l'un des phénomènes de l'être, où apparaît également l'aspect non-réel de l'univers ; il devrait s'ensuivre alors que l'œuvre aussi est quelque chose de *non-réel*. Cette connexion existe-t-elle ici, la connexion entre la non-réalité de l'existence de l'objet intentionnel et la non-réalité de l'œuvre en tant que phénomène ?

P. — Chez Ingarden ?

Q. — Non. Seule la première question se rapporte à Ingarden.

P. — Bien. L'œuvre d'art n'est conçue comme un objet intentionnel que chez Ingarden. Chez Heidegger il n'en va pas de même.

Q. — Oui, je sais.

P. — Donc on ne peut pas réunir les deux. Chez Heidegger, l'œuvre d'art est évidemment un phénomène, elle est un phénomène de l'être, voire un mode insigne selon lequel l'être, non pas l'étant, se manifeste, mais elle n'est pas un objet intentionnel puisque l'objet intentionnel est un étant, une réalité maintenue en existence par le sujet. D'après Ingarden, le monde, les choses, etc., ont une existence réelle, tandis que les jugements, mais aussi et surtout les objets de l'imagination tels les objets d'art, ont une existence *intentionnelle*. Un objet réel est réel parce qu'il existe indépendamment du sujet. Il est vrai qu'un objet intentionnel n'est pas subjectif en ce sens qu'il serait constitué par des vécus, comme la vie de l'homme se compose de vécus. La vie de l'homme est une série de vécus. L'œuvre d'art, sans être une série de vécus, n'est possible que sur le fondement des vécus humains. Les vécus humains la maintiennent dans la réalité. Ainsi la peinture est-elle autre chose que le tableau, la peinture est le support du tableau, la

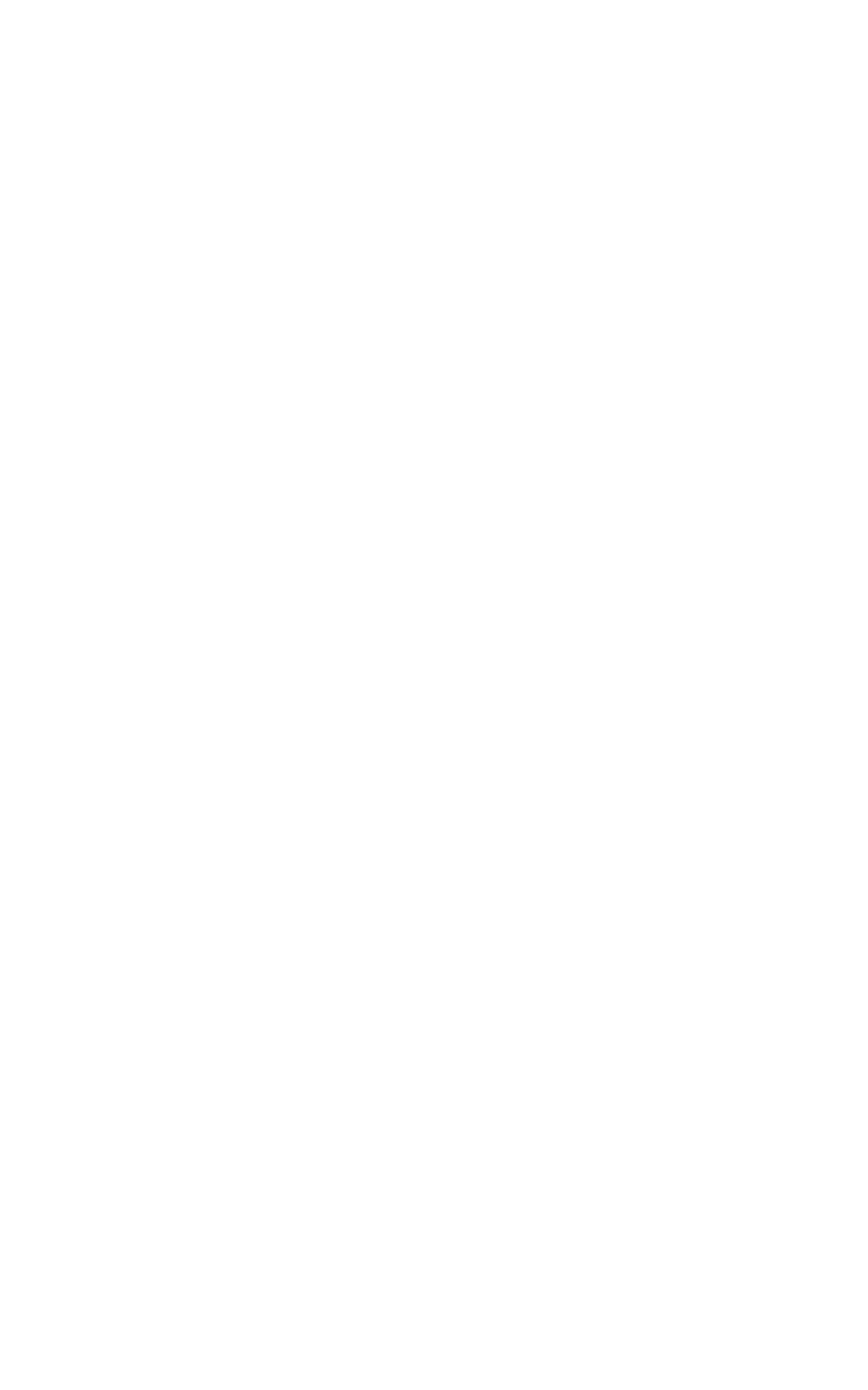
peinture est d'une certaine manière un complexe intuitif élaboré. Ce qui me donne le tableau, c'est le fait que je vois et interprète nécessairement de telle ou telle manière telle ou telle structure de peinture. Cette interprétation a une structure, une pluralité de niveaux, et l'œuvre d'art consiste en la constitution organique de cette interprétation. Ce dont Husserl parle comme de l'essence de l'objectivité en général, ne vaut selon Ingarden que pour l'œuvre d'art. Si Ingarden s'intéresse à ce problème, c'est afin de montrer que la thèse générale de Husserl, suivant laquelle toute objectivité serait constituée subjectivement, n'est pas conforme à la vérité, parce qu'il y a une différence fondamentale entre l'objectivité intentionnelle (telle l'œuvre d'art) et l'objectivité réelle qui n'est pas constituée de cette manière. Ce concept de l'œuvre d'art comme objet intentionnel est la spécificité d'Ingarden. Il ne parle pas des connexions plus profondes, du fait que les intentions et les interprétations en général reposent en définitive sur la *compréhension de l'être*, etc. Quant à Heidegger, il essaie d'interpréter l'œuvre d'art d'une tout autre manière qu'il y a pas lieu d'exposer ici.

Ce qui me frappe, c'est que toutes vos questions tournent autour de Heidegger et de la phénoménologie et que personne n'a parlé de l'Europe, personne n'a réagi à ma thèse la plus propre, suivant laquelle la réalité européenne est ancrée, à travers deux grands tournants, dans le souci de l'âme qui résume l'Antiquité tout entière. J'espérais justement que, en posant des questions critiques, vous alliez m'aider à développer ces thèses plus avant. Ce que j'ai exposé ici représente une certaine philosophie de l'histoire, et j'essaie en vain de faire naître des objections susceptibles de la vivifier tant soit peu.

Q. — Cela ne veut pas dire que cela ne nous intéresse pas. Si j'ai bien compris, la question est surtout de savoir ce que la philosophie peut nous dire dans la situation présente, si tout a été épuisé ou si, au contraire, il n'y a pas quelque chose qui pourrait encore nous interpeller.

P. — Aussi la problématique dont nous avons parlé aujourd'hui n'est-elle certainement pas sans rapport avec ces thèses. Mais j'aimerais connaître les objections que vous pourrez faire à mon exposé historique. Pour ma part, cette perspective historique me semble susceptible d'éclaircir bien des aspects de notre vie et du monde contemporains. C'est un fait symptomatique de notre situation présente que personne ou presque ne s'en soucie, voire

qu'on fait tout pour se soustraire à un pareil examen. On parle sans cesse de l'Europe au sens politique, mais on néglige la question de savoir ce qu'elle est au juste et ce dont elle est issue. Nous entendons parler de l'intégration de l'Europe. Mais l'Europe est-elle donc quelque chose qui puisse être intégré ? S'agit-il d'un concept géographique ou purement politique ? Non, et si nous voulons aborder la question de notre situation présente, il nous faut d'abord comprendre que l'Europe est un concept qui repose sur des fondements *spirituels*.



X

Transformation du projet ontologique chez Aristote Le retour à la caverne

Récapitulons. Nous avons commencé, avant les vacances, par un aperçu de la réflexion philosophique sur l'histoire européenne en fondant notre propre thèse sur la corrélation étroite qui nous paraît exister entre la naissance de l'Europe et le résumé de la vie grecque présenté dans la philosophie antique par Platon, en tant qu'il fonde la vie dans la philosophie comme soin de l'âme. Nous avons essayé ensuite de montrer comment ce principe du souci de l'âme se ramifie chez Platon en *trois* courants :

— premièrement, en une doctrine philosophique universelle qui rapporte l'âme à la structure de l'être ;

— deuxièmement, en une doctrine de la vie du philosophe dans la société et l'histoire, doctrine d'un Etat où le soin de l'âme soit non seulement possible mais constitue le foyer de toute vie politique et l'axe même du processus historique ;

— enfin, en une doctrine de l'âme en tant que principe de la vie individuelle exposée à l'expérience et à l'épreuve fondamentales de l'existence humaine individuelle, c'est-à-dire à la mort et à la question de sa signification.

Nous avons indiqué plusieurs fois déjà pourquoi ce concept, élaboré dans la philosophie grecque classique par Platon, nous paraît être le thème fondamental de l'histoire européenne. Platon lui-même — et je ne crois pas qu'il soit à cet égard un simple créateur de fictions — regarde le motif du soin de l'âme comme une reprise de tout ce qu'il y a d'essentiel dans la vie grecque. C'est une *restitutio in integrum* de la cité en son essence et en sa mission historique, illustrée sous sa forme la plus forte par la grande confrontation entre le monde grec et l'Orient que constituent les guerres persiques, où le rôle déterminant échoit à la cité de Platon. Platon lui-même se situe cependant à la fin de l'histoire de la polis

grecque, il philosophe après la catastrophe de la polis. Postérieure à la catastrophe, sa philosophie a pour tâche de s'expliquer avec la situation concrète et d'ouvrir éventuellement des perspectives nouvelles. Certes, cette nouvelle perspective ne représente pas une annonce de ce qui deviendra l'histoire de l'Europe. Néanmoins, sans la perspective ouverte par Platon, l'histoire européenne aurait un tout autre aspect.

Avant de poursuivre l'exposé proprement historique, j'aimerais formuler moi-même une objection qui, bien qu'elle n'en soit une qu'à première vue, viendra certainement à l'esprit de chacun. Platon n'est pas le seul à avoir tenté de formuler quelque chose comme un résumé de la vie grecque. Nous trouvons une tentative analogue chez Aristote, philosophe non moins grand et non moins important, bien que sa philosophie ne soit pas expressément centrée sur le soin de l'âme et que les questions que nous avons soulevées ne jouent chez lui qu'un rôle secondaire. La philosophie d'Aristote est en grande partie une transformation de celle de Platon, mais il s'agit justement d'une transformation spécifique, et notre tâche dans cette connexion est de porter le regard et de réfléchir sur la signification d'Aristote pour la naissance et l'histoire de l'Europe. Nous allons donc consacrer cette séance à la question suivante : Aristote et les trois domaines à l'intérieur desquels le motif du soin de l'âme a pris forme chez Platon. Ce sont :

- la naissance d'une *ontologie systématique* ;
- une *doctrine politique* consistant dans le projet d'un Etat où les philosophes puissent exister et que, pour cette raison, les philosophes doivent diriger ;
- une doctrine de la *destinée individuelle de l'âme* ¹.

Peut-être quelqu'un trouvera-t-il notre projet sur ces trois domaines trop peu systématique, voire incomplet. On peut demander en effet pourquoi le thème du soin de l'âme devrait se limiter précisément à ces domaines. En ce qui nous concerne, je crois qu'il suffit de nous rendre compte que ce sont trois moments nécessaires et fondamentaux, sans lesquels l'histoire spirituelle de l'Europe serait inconcevable, et qu'ils ont entre eux un lien intrinsèque et systématique qui réside dans l'essence de l'âme, dans son statut ontologique et dans ses possibilités.

Prenons le premier domaine, le plus important : le soin de l'âme et le système ontologique. Aristote procède ici au renversement de

1. Voir Annexe IV.

l'ontologie platonicienne et à la construction d'un concept différent. Bien sûr, des concepts comme celui d'ontologie sont des dénominations modernes. Platon qui, dans le *Sophiste*, parle de la γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας, de la bataille de géants des philosophes au sujet de l'être, essaie effectivement d'édifier une doctrine systématique distinguant différents modes d'être qui ne sont pas de plain-pied les uns avec les autres, mais dans un rapport hiérarchique spécifique. Les dialogues platoniciens ne réfléchissent sur ce concept que de manière incomplète, mais on fait à présent des tentatives pour reconstituer la doctrine propre de Platon, celle que, avec l'esprit de suite du philosophe qu'il était, il ne formule jamais par écrit, considérant qu'une telle formulation est intempestive, équivoque, inapte à saisir la philosophie en tant que telle et, partant, ne pouvant que concourir à la précipiter dans la situation où elle se trouve aujourd'hui, dans une situation caractérisée par la maxime *Quot capita, tot sensus*, une situation où, au lieu d'aller droit au fait, on discute de questions accessoires, où des considérations étrangères à la chose en question nous font perdre le fil propre qui ne consiste pas seulement à discuter mais à voir. La doctrine platonicienne la plus importante enjoint au philosophe de ne pas se reposer sur la technique de la pensée. On sait que c'est Platon qui a inventé aussi bien la dialectique que la logique, et pourtant, d'après Platon, tout cela *n'est pas de la philosophie*. D'après Platon, la philosophie commence là où on commence à voir quelque chose, où un discours cohérent nous conduit à la chose même qu'il y a pour nous à voir et à apercevoir. Non pas avec nos yeux corporels. Il est vrai qu'apercevoir avec les yeux du corps est d'une importance extrême, mais ce n'est qu'un mode d'aperception. Comme il existe *deux* modes d'aperception, tout discours sur la philosophie est équivoque. Le philosophe n'a pas le loisir de s'en tenir au discours. En quel sens peut-on donc parler d'une ontologie chez Platon ? Avant tout en ce sens que dans le *Sophiste*, il formule expressément la nécessité de questionner sur la signification du verbe « être ». Je pense au passage que Heidegger a mis en exergue à *Sein und Zeit* : « Car sans doute êtes-vous depuis longtemps au fait de ce que vous entendez en usant du mot *étant* », dit l'Eléate, « quant à nous, nous pensions autrefois le comprendre, mais maintenant nous sommes tombés dans l'embarras ¹ ». [244a]

1. Nous reprenons la traduction de Heidegger dans l'épigraphie de *Sein und Zeit*, p. 1, telle qu'elle est traduite par R. Boehm et A. de Waelhens.

La spécificité de la réflexion platonicienne est à chercher dans la manière dont Platon répond à cette question de la signification du mot « être ». Platon regarde le problème de l'*être* comme problème de la vérité, problème de ce qui est *véritablement*. « Véritablement » — qu'est-ce que cela veut dire ?

Les interprètes de la doctrine de Platon parlent d'ordinaire de deux mondes ; d'un côté il y a les Idées, de l'autre le monde environnant. Comment Platon en est-il venu à une idée aussi folle, qui s'inscrit en faux contre le bon sens de tout un chacun : l'idée suivant laquelle, outre ce que nous nommons couramment de l'étant — car on ne peut nier que les choses qui nous entourent soient ! —, il existerait quelque chose d'entièrement différent, d'incommensurable et qui seul serait à même de nous donner la réponse à la question de la signification du verbe « être » ? Le coup d'envoi donné par Platon à cette problématique est au fond la *seconde naissance* de la philosophie, une des choses les plus fascinantes dans l'histoire de la pensée : l'idée selon laquelle l'être ne va pas de soi, mais présuppose une *mesure* qui diffère essentiellement du mesuré. C'est là un trait que toute mesure comprend en soi. Nous ne pouvons mesurer les choses que parce qu'elles sont inexactes et que les mesures sont exactes. Les mesures sont donc quelque chose qui diffère foncièrement de ce qu'elles servent à mesurer. C'est là un des thèmes qui peuvent nous mettre sur la voie d'une compréhension de la pensée de Platon.

De notre point de vue contemporain, ces mesures sont manifestement notre œuvre, nos fictions. L'on sait que Husserl explique le problème de la mesure comme une idéalisation sur le fondement de certaines formes privilégiées qui se présentent dans notre expérience ¹. Qu'est-ce que l'idéalisation ? La création de certaines approches fictives de la limite dans des expériences qui permettent et se réfèrent à une exactification. L'idéalisation en ce sens signifie la création de quelque chose qui n'existe pas. D'où vient que Platon retourne cette façon de voir, affirmant que ce sur le fondement de quoi nous mesurons l'être ou le non-être, le plus-être ou le moins-être de ceci ou cela, est précisément le suprême-étant ? Est-ce simplement un faux pas naïf ? Personne d'entre nous n'a le courage de suivre Platon dans cette démarche de pensée, mais personne non plus ne s'aviserait de qualifier Pla-

1. Cf. E. Husserl, « Science de la réalité et idéalisation. La mathématisation de la nature », *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

ton d'esprit chimérique. Les grands penseurs n'annoncent pas seulement des vérités mais aussi des erreurs, dans la sphère, bien sûr, des vérités et des erreurs *singulières*, tandis que c'est seulement derrière ces vérités individuelles ou, plus précisément, derrière ces rectitudes et non-rectitudes que se trouve la vérité véritable, la clarté véritable dont il y va. L'une des choses susceptibles d'éclaircir jusqu'à un certain point la pensée de Platon, c'est le fait que ses mesures de ce qui est, mesures de la manière dont les choses se manifestent, doivent être pour ainsi dire plus vraies, plus claires que ce qui est mesuré. Plus vraies en tant que ce qui mesure, l'Idée, est identique à elle-même, qu'elle est constante. Son invariance réside en son identité. L'Idée est conçue de telle manière que toujours nous devons pouvoir y revenir. Nous ne la voyons pas clairement tant que nous ne la voyons pas de manière à pouvoir y revenir à n'importe quel moment.

Outre cette idée fondamentale selon laquelle les choses du monde ambiant sont mesurées dans leur être par quelque chose qui ne se situe pas sur le même plan que les choses mesurées, la grande idée systématique de Platon est celle qui présente les *mathématiques* comme un *modèle* qui permet de faire le projet d'une systématique des mesures et du mesuré. Pourquoi ?

A l'époque où la géométrie systématique en est encore à se constituer sous l'influence de Platon, les mathématiques sont avant tout la géométrie des figures planes. Dans la *République*, Platon lui-même dit qu'il faudrait élaborer tout aussi systématiquement la géométrie des représentations spatiales et ensuite, sur le même modèle, d'autres disciplines encore. Pour Platon, la mathématique est avant tout la géométrie, et ses problèmes fondamentaux sont liés à sa dimensionalité, à la dimensionalité de son objet. Les mathématiques s'occupent soit de quelque chose qui n'a aucune dimension, c'est-à-dire des nombres — et les nombres sont, dans la conception grecque, des unités et les unités sont des points ; même chez les mathématiciens plus tardifs, le point est défini comme *μονάς θέσιν ἔχουσα*, une unité qui a lieu — soit de formations à une seule, à deux ou à trois dimensions (les lignes, les surfaces et les corps au sens mathématique).

L'idée fondamentale, c'est que la démarche qui procède des *μονάς* — des unités au sens des nombres — aux lignes, aux surfaces et aux solides, est un modèle qui permet de comprendre les relations des différents ordres de l'être. Dans notre optique moderne, nous dirions que le solide est quelque chose de plus que la surface, la surface plus que la ligne, la ligne plus que le point.

Chez Platon, l'inverse est vrai, et ce pour des raisons mathématiques. Dans cette dimensionalité, ce qui signifie un principe vient au-dessus, et principe est ce qui, une fois éliminé, supprime tout ce qui en dépend. Si nous éliminons le point, la ligne est supprimée ; si nous éliminons la ligne, la surface est supprimée ; si nous éliminons la surface, le solide est supprimé. Et plus important encore est le fait que le nombre est plus compréhensible que la ligne, la ligne plus compréhensible que la figure plane. Si j'ai un carré et en lui une diagonale, celle-ci me place d'emblée devant le problème des grandeurs irrationnelles, c'est-à-dire devant un problème qui, d'après Platon, ne se pose pas en tant que tel lorsque je ne considère que des lignes. C'est là une des raisons pour lesquelles Platon soutient l'existence d'une ligne an-atomique, chose qui donnera prise à la critique d'Aristote.

La démarche qui procède du nombre à la ligne, à la surface et au solide, est une progression vers une *forme toujours différente de compréhensibilité*. Ainsi, là où il se présente des grandeurs irrationnelles, je peux comprendre de manière mathématique une chose telle que la relation entre la diagonale et le côté, mais cette compréhension me montre qu'un tel problème ne peut être résolu de manière aussi simple et transparente que les problèmes arithmétiques. Les mathématiques font apparaître ici la *différenciation de la compréhensibilité*, la différence de *l'être-à-découvert* des choses et des dimensions de l'étant mathématique. La différence entre la manière d'être d'un segment de droite, celle d'une figure plane ou celle d'un solide (différence qui s'exprime par là précisément que la figure plane pose le problème de l'irrationalité qui, ailleurs, dans le plan plus primaire qui vient au-dessus, ne se pose pas), fait apparaître la *différenciation des modes d'être*. Comme la mathématique fournit un *modèle de l'être en général*, elle renvoie à la ramification et à la gradualité de l'être. Voilà la signification spécifique des mathématiques pour la philosophie — ou, si l'on veut, pour l'ontologie — chez Platon.

Comment l'étant platonicien se présente-t-il d'après cette analogie ? Qu'en est-il de la hiérarchie de l'être ?

Au haut de l'échelle, là où dans le monde mathématique se tiennent les points ou les nombres, il y a les *premiers principes*, dont le premier et le plus fondamental est l'Un. Tout ce qui est doit être *un*. Ne peut se manifester que ce qui peut être saisi en soi-même ou, pour parler le langage de la modernité, identifié. Tout ce qui est, doit être quelque chose d'un ; l'Un est la condition première de la possibilité d'énoncer au sujet de quelque chose le mot *étant*.

On pourrait dire alors que la science de l'Un vient au-dessus de la science de l'étant, et certains affirment en effet que l'ontologie de Platon est subordonnée à l'hénologie. Quoi qu'il en soit, il doit y avoir encore, outre l'Un, un principe opposé, principe de toute *multiplicité*, principe qui multiplie ce qui est un, soit en le reproduisant, soit en le divisant. Comme il redouble — en ce sens que toute multiplication est en son principe une duplication, la pluralité peut toujours être ramenée à la dualité —, Platon appelle ce deuxième principe la *Dyade indéfinie*. De même que l'Un est toujours déterminé, ainsi la Dyade est-elle essentiellement indéterminée.

À l'échelon au-dessous vient ce qui résulte des principes. Le résultat de la compénétration de l'Un et du principe multiplicateur, ce sont les *nombres*. Non pas les nombres avec lesquels nous effectuons les opérations mathématiques, mais les *modèles* de tous les nombres, modèles qui n'existent qu'en un seul exemplaire et que Platon qualifie donc d'ἄσούβλητοι. Il y en a dix, et ce sont les *Idées*. Les Idées sont des nombres. Pourquoi ? Parce que ces premiers modèles du multiple unifié nous offrent les *archétypes de toute dimensionalité*. C'est de là que prendront leur source, mathématiquement parlant, la surface et le solide. Ainsi le tétraèdre, le solide le plus simple, contient-il le « quatre », et nous ne pouvons penser ce solide fondamental qu'en pensant d'abord le « quatre ». Les prototypes du processus de formation de l'étant sont à chercher dans cette première réunion de l'Un et du multiple.

Platon aspire à penser la genèse de ces prototypes de toute diversité, de tout ce qui a forme. Nous y voyons les deux principes premiers : l'unité signifie la *forme*, tandis que l'autre principe, ayant la signification de quelque chose qui multiplie, affaiblit et dilue l'unité, est en un sens l'antagoniste de celle-ci. Il y a donc un rapport de tension réciproque, où l'initiative revient cependant à l'unité car les nombres aussi, en tant que types, sont des types d'unité. L'unité contient le multiple, mais c'est seulement lorsque le multiple est unifié que nous avons devant nous quelque chose comme un nombre car le type est quelque chose de déterminé, quelque chose qui possède une forme. Cette *forme* dont il y va, est l'Idée. Les Idées sont des *formes originelles*, les formes originelles de tout.

Vient ensuite ce qui, dans l'étant, est analogue à la ligne : les Idées qui comportent quelque chose d'analogue aux relations irrationnelles. Platon essaie de montrer que la similitude mathématique est à même de nous faire comprendre la relation des Idées entre elles, la participation des Idées les unes aux autres.

L'âme, qui occupe l'échelon suivant, est considérée comme analogue à la surface. L'âme se tient au centre du tout de l'étant. Tout ce dont nous avons parlé jusqu'à présent — les principes, les Idées en tant que nombres et en tant que relations linéaires — tout cela appartient au domaine de l'invisible, dont l'âme relève elle aussi, à cette différence près que l'âme se tient à la frontière du visible et de l'invisible.

Le privilège spécifique de l'âme, c'est d'introduire le mouvement dans l'étant. L'âme est ce qui répond du mouvement de tout ce qui existe. Non pas l'âme de l'individu mais l'âme du monde. L'âme dont il est question ici ne meut pas un corps individuel mais le corps de l'univers, elle présuppose tous les échelons supérieurs de la hiérarchie de l'étant et recueille en elle cette hiérarchie. Ce recueillement a une forme concrète, il est *compréhension* de l'étant. L'âme se meut d'elle-même en tant qu'elle comprend. Comment faut-il entendre cela ? L'âme pense. La pensée se formule en jugements. Porter un jugement, c'est énoncer, au sujet de quelque chose, autre chose qui ne peut cependant demeurer étranger à la chose en question. Nous partons d'un sujet, nous lui attribuons un prédicat, mais il nous faut ensuite rassembler les deux, nous devons revenir au sujet. Dans cette manière de procéder d'un terme vers un autre, puis de revenir au premier, il y a quelque chose comme un mouvement, voire un mouvement circulaire.

Tout ce qu'il y a dans l'âme, tout ce qu'elle comprend — dans la mesure où elle le comprend —, ce sont des rapports intelligibles. L'âme est également le domaine des nombres et des configurations mathématiques distincts des Idées-nombres et des ἀνάλογα, dans le domaine de l'être, de la ligne, etc. A la différence des Idées-nombres, les concepts mathématiques se présentent en une pluralité d'exemplaires. Il y a une quantité illimitée de « deux » ; n'importe quel nombre naturel existe en une pluralité infinie d'exemplaires. C'est ce qui nous permet d'effectuer les opérations arithmétiques qui rendent possibles les mathématiques concrètes. Tout cela n'existe qu'en vertu du fait que l'âme pense.

Au-dessous de cette sphère de l'âme, il y a les choses visibles, le monde corporel caractérisé par le mouvement, la transformation continue et une identité déficiente. Pour peu que nous le mesurons d'après les mesures auxquelles nous nous sommes accoutumés dans le monde intelligible, le monde visible nous apparaît, malgré son caractère impérieux, comme quelque chose d'extrêmement vague et insaisissable, comme une transformation perpétuelle d'aspects dont aucun n'est précis, saisissable, exactement

mesurable, dont aucun ne peut être identifié et défini au sens propre du terme. Pour cette raison, ce monde représente un ordre de l'être inférieur au précédent.

Il faut prendre clairement conscience de ce système colossal si nous voulons comprendre la signification de la critique qu'Aristote adresse à Platon. En lisant les écrits d'Aristote, nous avons souvent l'impression de n'entendre que des échos des doctrines platoniciennes : chez Aristote comme chez Platon, la seule science qui existe est celle de l'universel ; comme Platon, Aristote parle continuellement de l'εἶδος, de la forme, comme ce qu'il y a en toute chose d'essentiel ; dans sa théorie du mouvement, Aristote emprunte à Platon le concept de la forme qui se permute sur un substrat commun, il emprunte à Platon l'opposition de la matière et de la forme. En définitive, Aristote nous fait l'effet d'un platonicien — jusqu'au moment où nous nous rendons compte qu'il supprime le modèle fondamental des modes d'être qui chez Platon fait fonction de fil conducteur du système.

Pour Aristote, les mathématiques ne sont pas un modèle qui rend possible un projet sur une hiérarchie des modes d'être. Qu'est-ce qui le conduit à une révolte aussi audacieuse contre son maître ? Comment peut-il oser chose pareille ? L'on pense au mot de l'Eléate du *Sophiste*, lorsque, au cours de la discussion sur le concept de non-être, il dit à son auditoire : maintenant nous serons forcés de commettre un meurtre contre Parménide, notre père [241d]. Aristote use d'une violence analogue à l'égard de Platon.

L'impulsion vitale qui sous-tend cette ontologie est naturellement le soin platonicien de l'âme. En tant que ce qui se meut de soi-même, l'âme est continuellement animée soit par l'impulsion d'accéder par la pensée à l'être, à l'unité avec elle-même, soit par la tentation de se laisser aller à l'irrationalité et de tomber dans le non-être. La vie de l'âme se déploie dans cette dimension, qui est la dimension la plus propre de la philosophie de Platon. La preuve de la philosophie platonicienne n'est pas à chercher dans des démonstrations extérieures, mais bien dans la praxis de l'âme qui se meut d'elle-même, mouvement qui constitue l'expérience propre qui conduit à la *vision* de l'être là-bas, de l'autre côté, et du non-être ici, auprès de nous, et qui conduit à la métrétique. Ou bien l'âme tend vers ce qui vient au-dessus et se mesure d'après l'unité de l'être, ou bien... Que signifie le soin de l'âme ? Vouloir être en unité avec soi-même. L'homme n'est pas initialement en unité avec lui-même, il n'y parvient que par le travail de la vie

entière. Derrière ce travail, il y a l'impulsion vers l'unité. Que vise-t-elle ? L'ontologie nous le dit.

Aristote ne connaît pas cette expérience. La philosophie d'Aristote est un *retour dans la caverne*. La caverne platonicienne, c'est le soin de l'âme qui tend vers l'unité et l'identité en se servant de mesures qui l'orientent au sein de l'étant. A l'aide de mesures qui se distinguent du mesuré, l'âme s'élève dans la hiérarchie de l'être. Pour Aristote, la philosophie se situe intégralement dans la caverne platonicienne. Nous savons que Platon lui-même oblige le philosophe à redescendre dans la caverne. Les philosophes doivent redescendre dans la caverne par devoir, même s'ils ne le veulent pas, car c'est seulement à cette condition que quelque chose comme la vie humaine, c'est-à-dire une vie où le soin de l'âme soit possible, sera réalisable. Le retour dans la caverne est un devoir, et il faut user de violence contre ceux qui s'y refusent.

Aristote retourne dans la caverne sans y être contraint. Le mouvement philosophique qu'il réalise est d'une certaine manière paradoxal. Bien qu'il voie la distinction de la mesure et du mesuré, de l'étant et de ce qui constitue l'être de l'étant, il essaie de réunir être et étant, afin d'éviter le dédoublement de l'étant. Cette pensée profonde, difficile et paradoxale, est l'essence propre de l'acte philosophique d'Aristote. Vu dans l'optique de Platon, le concept ontologique paraît appauvri car le monde invisible s'effondre. Il n'y a plus d'Idées autonomes ou, comme on dira plus tard, séparées. Les Idées existent, mais l'idéal de l'homme est à chercher dans l'homme lui-même. Il existe une mesure qui nous dit si quelque chose est ou n'est pas, mais cette mesure n'est plus entièrement distincte de la chose singulière. Il est possible — affirme Aristote — de mesurer l'étant par l'être sans projeter des traits transcendants dans des étants ayant fonction de dévoiler, de montrer les choses en ce qu'elles sont. Je dois avoir moi-même la faculté de comprendre, de voir, de saisir *le fait que* ceci ou cela est et *ce que* c'est.

Cette possibilité découverte par Aristote est une intuition géniale. Il se peut qu'à certains égards Platon voie plus profond qu'Aristote, mais Aristote voit une possibilité que Platon ne voit pas. Et ce sur le fondement d'une problématique dont Socrate et Platon ont fait le projet, sur le fondement du problème de la mesure. D'après quoi déterminé-je, au sujet d'une chose donnée, qu'elle est et qu'elle est bonne ? C'est là le problème de la mesure, le problème de la concordance avec soi-même dans le processus de mesurage qu'est notre vie éveillée et consciente en général. Aris-

tote apporte à ce problème socrato-platonicien sa propre solution, mais l'idée platonicienne qu'il critique et abandonne n'en demeure pas moins la condition nécessaire de la nouvelle tournure donnée au problème.

Il n'y a rien que de très compréhensible à ce qu'Aristote, dans la question des principes de l'étant, prenne Platon pour point de départ. Nous avons déjà fait remarquer que c'est à Platon qu'il emprunte l'opposition de la matière et de la forme. Chez Platon, la matière, formée dans le monde visible, est en son fond espace, espace rempli d'un mouvement chaotique ¹. Quant à savoir ce qui s'y meut, ce n'est pas facile à dire. Ce réceptacle est la condition de la délimitation des formations géométriques. Rappelons-nous que les éléments platoniciens se distinguent entre eux par la forme respective de leurs solides fondamentaux ; à la terre on attribue le cube, au feu le tétraèdre, etc. La matière chez Platon est donc en réalité de l'espace formé géométriquement qui présuppose le réceptacle qu'est l'espace non formé, ne comprenant encore aucune limitation.

Chez Aristote, nous retrouvons ce même couple de la matière et de la forme, avec une signification quelque peu différente. Aristote n'intègre pas la matière et la forme dans la hiérarchie ascendante de modes d'être dont il y va pour Platon. Bien au contraire, il essaie de voir chaque chose dans son originalité intérieure qu'il croit trouver avant tout là où la chose se dévoile sous sa forme vraie. Le dévoilement de la chose dans sa figure véritable est le mouvement propre de la chose qui sort du retrait pour se déployer dans la plénitude de sa présence et sombrer de nouveau dans l'absence. C'est dans cette connexion qu'Aristote envisage les choses. La manifestation de l'*être* est pour lui manifestation de la *chose*. La chose se manifeste par où elle est, sa manifestation est un mouvement. Aussi faut-il comprendre les choses dans leur mouvement. Comprendre les choses dans leur mouvement n'est point impossible.

Chez Platon, cette possibilité n'existe que jusqu'à un certain point. On pourrait aussi qualifier de mouvement la progression qui va des premiers principes à la formation des Idées puis, à l'aide des Idées, à la formation de l'âme, à l'aide de l'âme, à la formation du cosmos, des éléments et des choses singulières constituées avec les éléments. C'est cependant un mouvement *onto-*

1. *Timée*, 52e.

*génétiq*ue, non pas le mouvement que les choses accomplissent devant nos yeux. Or ce qui importe à Aristote, c'est le mouvement dans lequel les choses sont présentes devant nous, dans lequel elles se manifestent à nous et se dévoilent. C'est ce mouvement qu'il veut comprendre.

D'après Platon, si le mouvement ontologique est intelligible, celui du monde ambiant est en revanche l'objet de la mythologie. Le monde visible ne peut faire l'objet d'un savoir, il ne peut être l'objet que de la simple opinion.

Aristote veut la science, le savoir, la compréhension précisément des choses du monde ambiant dans leur mouvement. Il se voit donc obligé d'élaborer un tout autre concept ontologique. Le concept ontologique aristotélicien n'est pas mathématique, ce ne sont pas les mathématiques qui le conduisent au projet d'une hiérarchie des modes d'être. Néanmoins, chez Aristote aussi, il existe une distinction entre un degré d'être supérieur et un degré inférieur... Certaines choses *sont* davantage que d'autres. Cette distinction a été clouée au pilori par tous les esprits positivistes du dix-neuvième siècle ; même aujourd'hui les censeurs ne manquent pas, ceux qui taxent de folie toute conception qui attribue à ceci plus d'être qu'à cela — puisque l'être n'est rien d'autre qu'un mot ! Pour Aristote et Platon cependant, c'est un problème d'une importance réelle.

Nous avons vu déjà ce qu'il en est chez Platon et pour quelle raison. Chez Aristote aussi, il y a un plus-être et un moins-être. Les dieux *sont* plus que nous. De même que les Idées chez Platon sont plus que les choses, en ce sens qu'elles recèlent en soi plus d'être, qu'elles sont plus présentes, remplies d'être à l'exclusion de toute négativité, ainsi les dieux chez Aristote sont-ils plus que les hommes, bien qu'ils ne soient pas des archétypes. Les dieux d'Aristote sont des étants individuels. C'est là un moment d'une importance capitale pour l'histoire spirituelle de l'Europe. Chez Aristote, il ne reste de l'étant invisible (rappelons-nous le livre VI de la *République* où Platon, comparant les régions de l'étant à une ligne sectionnée par deux fois en deux parties, distingue tout d'abord entre le visible et l'invisible) que les dieux, puisque l'âme, à l'exception d'une seule de ses parties, est indissolublement unie au corps. Les êtres divins sont des étants invisibles qui doivent être qualifiés d'incorporels non pas, comme chez Platon, parce qu'ils seraient l'étalon de l'être ou du bien mais parce qu'ils sont la source du mouvement de tout ce qui est.

Essayons, en partant de Platon, de caractériser les principes

ontologiques d'Aristote. Chez Platon, nous avons une opposition entre un principe actif, l'Un, et un deuxième principe qui est la Dyade indéfinie. Le premier, c'est la forme, le second, la matière ; et la forme et la matière sont actives ; la forme unifie, la matière multiplie, divise, opère la multiplicité. Les deux ont une action opérante. La forme, l'unité, s'identifie d'une certaine manière avec le Bien. Ce qu'il y a de bon, c'est la forme, la limite, la figure. Le contraire, c'est l'indétermination, la dissolution, le mauvais infini. Il faut projeter dans ce principe tout ce qui dans notre vie produit le chaos : la passion, les convoitises et tout ce qui veut s'accroître ou se répéter à l'infini, sans raison ni limite précise. Notre vie se meut entre ces deux principes ; à une extrémité il y a le bien, à l'autre le mal, et les deux sont actifs.

Chez Aristote, la matière a cessé d'être active. La matière est une simple possibilité, un substrat nécessaire pour recevoir une forme. La conception platonicienne du mouvement de l'âme entre les deux pôles que constituent le bien et le mal est donc inapplicable. Nous ne pouvons ici analyser en détail l'ontologie et la cosmologie d'Aristote. Qu'il nous suffise de nous rendre compte que l'ontologie aristotélicienne, orientée sur les choses, sur les étants individuels, est, comme l'ontologie platonicienne, une ontologie de la pensée contemplative. Comme l'ontologie platonicienne, elle est une ontologie qui veut élucider non seulement le fait que les choses sont mais encore le fait qu'elles se montrent, qu'elles apparaissent. Elle conçoit cette apparition, cette manifestation, comme manifestation de la chose présente pour le regard contemplatif. Bien sûr, Aristote met l'accent sur un tout autre aspect de ce regard. Ce qui lui importe, ce sont les yeux du corps, ainsi que les autres organes corporels. Le regard d'Aristote est le regard d'un être placé, par la presque totalité de ce qu'il est, dans le cosmos, dans la caverne.

Qu'est-ce qui rend un être tel que l'homme capable de s'expliquer avec le monde dans sa totalité, qu'est-ce qui lui donne la possibilité de le voir comme une totalité, de le saisir, de le comprendre et de l'analyser ? Ce n'est rien d'autre que le fait que l'homme, comme tout le reste des choses, est un être qui se meut, et le mouvement naturel de l'être humain est un mouvement qui le conduit non seulement à être une forme pour les autres, mais à se dévoiler lui-même, ainsi que les autres choses, dans le mouvement de sa vie. Notre vie propre est mouvement. Le mouvement de l'épi va du grain jusqu'à la plante adulte qui fleurit, est fécondée et engendre encore du grain, après quoi le mouvement se répète. Ce

mouvement est en quelque sorte une mise à découvert de ce qui se trouve en retrait dans le germe. Le mouvement de l'être humain — en tant qu'humain — réside en ceci que l'homme est à même de comprendre les mouvements de tout le reste des êtres, de les recueillir en lui et de s'en remplir, de leur assigner une place dans sa pensée, dans son existence propre. Aussi Aristote dit-il que la nature propre de notre être, c'est-à-dire de notre psyché, de notre âme, ce sont les choses. L'âme est le *lieu des choses*, non pas au sens matériel, mais en ce sens qu'en elle les choses se manifestent comme elles sont. L'âme est εἶδος εἰδῶν, forme de toutes formes et lieu de toutes formes.

En nous inspirant d'un philosophe moderne, nous pourrions presque dire que, en tant que le mouvement de l'être humain vise à acquérir la clarté sur soi et ne peut l'acquérir qu'en acquérant la clarté concernant la totalité des choses qui l'entourent, le privilège de l'être humain réside en ceci que, dans son mouvement, il se rapporte intérieurement à lui-même, tandis que les choses sont indifférentes à leur propre égard. C'est cette spécificité de l'être humain qui nous permet de dire que l'être humain *est* plus que le reste des choses. Il est vrai que les autres choses aussi se découvrent, mais ce découvrément leur demeure caché, étranger. Elles ne viennent au découvrément vrai, elles ne se manifestent au sens fort du terme, que parce que l'homme, la ψυχή humaine, les découvre. La ψυχή humaine a cette force. Le mouvement de notre vie est en même temps ce qui porte les choses à l'être. La grande force de l'être humain, la force de l'esprit, réside en cet aller-au-devant des choses. C'est là notre privilège d'essence : nous *sommes* plus que quoi que ce soit d'autre, et tout le reste des choses ont leur être en nous, dans la ψυχή. Ce n'est pas une subjection. Les choses *sont* réellement là-bas, hors de nous, mais leur être est moindre.

Il va sans dire que tout cela n'est pas présent d'emblée. Le dévoilement du cosmos a lieu progressivement, il est un mouvement. Un mouvement aussi bien chez l'individu que dans l'histoire. La mise à découvert du cosmos d'abord dans le mythe, puis dans la philosophie, est un grand mouvement historique.

XI

Mouvement du soin de l'âme chez Platon et Aristote
Thématisation de l'action chez Aristote
Saisie de la liberté humaine et de sa problématique
« L'Éthique à Nicomaque »
Discussion

Nous nous proposons de considérer Aristote sous les trois optiques qui correspondent à notre analyse de la doctrine platonicienne que nous avons essayé de saisir à partir du foyer que représente à nos yeux le soin de l'âme. La philosophie d'Aristote peut être soumise à un examen analogue. Pourquoi insistons-nous chez ces deux penseurs sur l'aspect du soin de l'âme, sur ce concept platonicien dont Aristote ne parle jamais expressément ? Tout simplement parce qu'il nous semble que, chez l'un comme chez l'autre, c'est l'aspiration du philosophe à la *vie bonne* qui constitue le sol sur lequel la philosophie se déploie. Il ne faudrait pas regarder Platon et Aristote comme des professeurs, des philosophes au sens officiel que ce terme a pris aux temps modernes, où il est devenu impossible au philosophe d'exister, au point de vue sociologique, autrement qu'en tant que professeur. Les plus grands philosophes de la modernité — Kant, Hegel, etc. — sont effectivement des professeurs, quand les grands philosophes de l'Antiquité sont en premier lieu des penseurs de la *praxis humaine*. Ainsi Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, dit que ce dont il y va pour la philosophie, ce n'est ni de connaître ce qui est ni de connaître les valeurs morales ou de les analyser théoriquement mais bien de philosopher afin de devenir *homme de bien*. C'est là un trait spécifique. Aucun professeur moderne ne monterait en chaire avec la prétention de faire de ses auditeurs des hommes de bien — il se ferait rire au nez. Mais pour les philosophes classiques que sont Socrate, Platon et Aristote, ce motif, que nous pourrions désigner comme la recherche d'une vie bonne, droite et — pour employer

l'expression naguère courante d'une philosophie qui n'est plus aujourd'hui moderne — « authentique », est le terrain le plus propre du mouvement philosophique. Pour Socrate, Platon — et pour Aristote ! Aristote lui aussi, bien qu'on en parle comme de l'inventeur de la conception théorique de la philosophie, de la conception de la philosophie comme θεωρία pure, pure contemplation. En réalité, seule la volonté d'une vie bonne qu'est le souci de l'âme nous permet de comprendre la θεωρία aristotélicienne. Ce que chez Aristote on nomme d'ordinaire l'éthique ou la morale ne découle pas de la théorie et ne peut être compris sur le fondement d'une conception purement théorique de l'éthique, suivant laquelle celle-ci serait l'analyse d'une région déterminée de la réalité que l'on classerait sous l'étiquette d'action et de valeurs morales. Au contraire, comme nous le verrons tout à l'heure, ce qu'Aristote appelle la vie théorique, la vie contemplative, la vie à l'intérieur d'un regard porté sur les traits généraux de l'univers, les caractères d'ensemble de la réalité et de l'étant, sur l'étant en totalité, découle du soin de la *vie bonne*. Chez Aristote en particulier, ce thème fondamental est le plus souvent négligé. Aristote est compris par les philosophes modernes dans une optique moderne, « théorique », principalement comme grand savant et professeur, alors qu'en réalité il s'inscrit dans le mouvement philosophique inauguré par Socrate et réfléchi par Platon, mouvement que nous avons nommé le souci ou le soin de l'âme. C'est chez Platon un *mouvement vertical* qui part du lieu où nous nous trouvons initialement et le plus souvent, des bas-fonds de l'étant, pour se diriger vers les cimes, vers ce dont l'étant en totalité procède et à partir de quoi il se déploie, vers les principes au sens platonicien. Que ce mouvement soit possible, cela ressort du fait que, dans la sphère du λόγος, du discours doué de sens, la modalité descendante de l'existence s'annonce à nous dans sa déchéance comme incohérence, tandis que le soin de l'âme pratiqué dans le λόγος unifie l'homme et le rapproche des principes. Celui qui résiste à l'examen du soin de l'âme, dans la mesure où il est concentré en lui-même, où il ne se contredit pas, où il est un dans le regard d'ensemble qu'il porte sur la vie, parvient à une proximité avec la mesure unificatrice qui mesure toutes les réalités du monde d'ici-bas. Cette mesure unificatrice, c'est l'Idée. Aussi le mouvement que l'âme accomplit dans le souci ou soin d'elle-même représente-t-il l'expérience propre ou, si l'on veut, ontologique, de l'existence des *Idées*.

A sa manière, Aristote continue ce travail de Platon ; lui aussi prend soin de l'âme, chez lui aussi le souci de l'âme est aussi bien

individuel qu'en rapport avec la communauté, et ces deux courants de l'aspiration à la vie bonne — dans le plan personnel et au sein de la communauté — vont de pair et se déploient de façon parallèle. En tout cela il y a une concordance formelle. Chez Platon cependant, l'objet principal du soin de l'âme est de dégager celui qui accomplit le mouvement que nous venons de décrire de ce qui est multiple, dispersé, contingent, pour le faire accéder, en procédant du mesuré à la mesure, à ce qui est éternel, stable et un. Il s'agit pour lui d'une appréciation, d'une compréhension de ce qui est bon, comme s'il allait de soi que le seul fait de comprendre le bien me ferait forcément accomplir aussi le pas suivant, me ferait *agir* au sens du bien. Aristote est le premier philosophe à thématiser l'*action* de l'homme. Ce moment, l'analyse de l'action humaine qu'Aristote voit non comme quelque chose d'extérieur mais comme une décision qui a lieu dans l'âme, décision dirigée sur la vie bonne et qui exerce une influence sur la vie humaine en totalité, cette action réellement concrète est l'expérience qui conduit Aristote à infléchir le mouvement vertical qu'accomplissait le philosophe platonicien pour en faire un mouvement *horizontal*. C'est l'expérience de vie qu'est ici le soin de l'âme qui le conduit à ce qu'on considère d'ordinaire comme une simple différence théorique par rapport à Platon. La métamorphose philosophique d'Aristote, la transformation totale qu'il fait subir au concept de philosophie, dans le rapport à ce qui est, dans le rapport à l'Etat comme dans le rapport de l'âme à elle-même, est en définitive ancrée dans cette expérience modifiée du mouvement de la vie qui est la grande affaire de la réflexion philosophique, l'expérience existentielle sur laquelle la philosophie s'appuie. D'où vient qu'une chose telle que l'action puisse entraîner une modification de l'orientation de ce mouvement réfléchi ?

Remarquons bien que la métaphore du mouvement n'est pas employée au hasard. Peut-être n'est-ce pas qu'une simple métaphore. Le fait que Platon dise que l'âme monte et descend n'a rien de fortuit ; c'est une expérience qui ne peut être exprimée autrement qu'à l'aide d'une métaphore. Il en va de même pour Aristote. Les philosophes modernes qui ont à cœur la question de cette expérience la plus fondamentale réfléchie par la philosophie parlent, eux aussi, en termes de mouvement, et ces métaphores ne sont pas de simples métaphores ; peut-être sont-elles les expériences les plus fondamentales du mouvement dont l'homme soit capable.

Mais revenons à Aristote. Pourquoi ce passage de la verticalité

à l'horizontalité ? D'après Platon, l'activité du philosophe concerne ce qui est éternel et nécessaire ; l'action humaine concerne ce qui pourrait ne pas être. Voilà la différence fondamentale. Mais cela ne suffit pas. La connaissance aussi peut concerner en dernier ressort des choses contingentes. Bien sûr, elle sera alors une connaissance au sens impropre du terme : elle ne sera pas ἐπιστήμη mais δόξα, elle ne sera pas connaissance à proprement parler. Néanmoins, nous pouvons dire qu'il y a dans le monde des choses qui, en tant qu'objets de la connaissance, sont connues dans leur essence générale, c'est-à-dire nécessaire et éternelle. La φύσις, la nature, est changeante ; la φύσις est continuellement en mouvement, les éléments, les étoiles, les plantes, les animaux et l'histoire sont en mouvement, et pourtant la φύσις elle-même est connaissable, parce que ses *principes*, ses fondements, ce qui en constitue la charpente d'essence, sont *constants* et *éternels*. L'action humaine cependant n'a rien d'éternel, pas même ses principes ! L'action humaine est caractérisée par ceci qu'en tant qu'action elle est guidée par des principes qui ne sont *pas* éternels, qui sont *contingents*, qui varient selon les individus, voire chez une même personne. Au figuré, les principes de l'action ne sont pas identiques chez les primates et chez l'homme-enfant. Qu'est-ce que le principe de l'action ? Le principe de l'action, c'est ce que l'action vise. Ce que l'action réalise est ce dont il y va pour elle. Nous pouvons dire qu'en un sens, il y va pour nous tous d'une même chose. En un sens, il y va pour nous tous — comme le dit Platon — du bien. L'homme est caractérisé par le fait qu'il tend vers le bien. Mais le paradoxe vient de ce que, alors que nous visons le bien, il semble, pour les autres mais souvent aussi pour nous-mêmes que nous atteignons le mal : ce qui pour l'un est bien, pour l'autre est mal. Comment cela est-il possible ? La conception platonicienne suivant laquelle le bien, ce vers quoi l'on tend, la fin dernière de l'action humaine en tant que telle, est en dernière analyse une Idée, *l'Idée du Bien*, voudrait dire que toutes les fins doivent participer au Bien, qu'elles doivent être en quelque manière univoquement bonnes, de même que tous les objets blancs, du fait qu'ils participent à la Blanchéur, expriment une seule et même chose. En va-t-il de même pour l'action humaine ? En va-t-il de même pour ce que vise l'action de l'homme ?

Il est facile de dire que nous voulons tous être heureux, que le bonheur est le but visé en définitive par l'action humaine. Dire que nous voulons être heureux implique que pour notre action il y va en quelque sorte de notre manière d'être, que notre action est

aussi une compréhension *sui generis*, une compréhension de nous-mêmes, de ce que nous sommes et de ce que nous voulons. Pour notre action, il y va de quelque chose qui n'est pas encore. Les principes mêmes vers lesquels on tend et qui servent de guide à notre réalisation de ce qui n'est pas encore, ne recèlent en soi rien d'éternel, rien qui soit un. Du moins n'y a-t-il pas ici le même genre d'univocité que dans la nature toujours immuable, toujours la même — une pierre tombe toujours de la même manière, le feu tend vers le haut, les étoiles gravitent toujours de la même manière... L'action humaine, la réalisation de ce que l'homme vise, n'a pas ce caractère. En d'autres termes : l'homme est *libre*. Pour la première fois dans l'histoire, Aristote tente de saisir, à travers ces distinctions, la liberté de l'homme.

Bien sûr, le problème de la liberté est déjà, d'une certaine manière, présent chez Platon. Dans le soin de l'âme, dans l'ἐξέτασις socratique, dans l'examen de soi et la formation, à travers cet examen, de son essence propre et une, l'homme se fait librement ce qu'il est : soit philosophe, ferme, uni en lui-même, solidement étant, soit simple étant immaîtrisé, indiscipliné, illimité, déchu, la proie du mauvais infini, de la convoitise. Pourquoi la proie du mauvais infini ? Parce que les désirs, les plaisirs et les peines, dans la mesure où ils peuvent s'accroître sans fin, éloignent l'homme de sa forme possible, le privent de sa figure solide. L'homme a donc la possibilité soit de donner à sa vie une forme solide, soit de s'abandonner à ce qui n'a pas de forme. En ce sens, Platon lui aussi prend en vue le problème de la liberté : ce choix est l'œuvre propre de chaque âme en elle-même. Aristote voit cependant le problème différemment. Pour Aristote, le problème n'est pas seulement celui de l'étalon d'après lequel l'homme se mesure, mais celui de l'action effective, où l'homme doit se décider et réaliser sa décision. Or, si l'homme réalise par son action ce qui n'existe pas encore, s'il se laisse guider, dans sa réalisation de ce qui n'existe pas encore, par des principes qui eux-mêmes, en tant qu'ils concernent quelque chose qui n'existe pas encore, ne sont ni fermes ni stables, que devient le problème du bien ? Qu'en est-il de l'Idée platonicienne ? Dans l'action humaine, qui est aussi une compréhension *sui generis*, une compréhension de soi-même, l'Idée platonicienne ne nous sera d'aucun secours — parce que l'Idée platonicienne concerne ce qui est toujours, ce qui *est déjà*, alors que nous avons besoin des principes de la réalisation de quelque chose qui *n'est pas encore*, qui n'existe pas. C'est là sans doute la raison principale et essentielle pour laquelle Aristote renonce à l'Idée pla-

tonicienne, la raison pour laquelle Aristote ne marche pas sur les traces de Platon.

Afin de donner à cet exposé sommaire la figure concrète de la réflexion aristotélicienne, considérons le passage correspondant du livre I de l'*Ethique à Nicomaque*, qui traite de la vie bonne et du bien vers lequel l'homme tend. Nous verrons que le problème, tel qu'il est posé d'emblée, est identique à celui que nous avons relevé au début du livre II de la *République* de Platon, où Adimante et Glaucon expriment leur mécontentement sur la façon dont Socrate vient de confondre Thrasymaque. Ils veulent que Socrate fasse l'éloge de la justice, c'est-à-dire de la vie bonne, telle que lui-même la voit, non pas du point de vue des conséquences qu'elle entraîne, mais par rapport à l'action que la justice exerce en nous, du point de vue de ce qu'elle est dans notre âme. Et nous savons que, lorsque les frères de Platon soulèvent ces objections, Socrate dit : Ce que vous me demandez n'est pas peu de chose, vous voulez que je vous montre quelle sorte d'action la justice exerce dans l'âme. Or comment démontrer l'action opérante du bien dans l'âme, puisque l'âme relève des choses invisibles ? Ce qui permet à Socrate de lever cette difficulté, c'est l'idée suivant laquelle il y aurait, entre l'âme et la communauté, quelque chose comme une similitude au sens géométrique. En présentant l'action opérante de la justice dans la communauté, nous rendrons possible une réflexion d'autant plus subtile sur sa manière d'agir dans l'âme. Le soin de l'âme est ce qu'il y a de commun entre la *République* de Platon et la situation où nous introduit ici Aristote.

« Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins : les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes. Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent. Or, comme il y a multiplicité d'actions, d'arts et de sciences, leurs fins aussi sont multiples : ainsi l'art médical a pour fin la santé, l'art de construire des vaisseaux le navire, l'art stratégique la victoire, et l'art économique la richesse ¹ », ou disons plutôt le bien-être.

On commence donc par la pluralité des fins de l'action hu-

1. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a, 1-9, trad. Tricot.

maine, et la *fin* est la définition propre du bien. Pourquoi parle-t-on de différentes formes d'activité, de différentes manières de tendre vers un but ? Tantôt l'activité est une fin en elle-même, tantôt elle crée une œuvre, certaines activités sont subordonnées à d'autres, telle activité ne se pratique pas en vue d'elle-même, mais en vue d'autre chose, elle n'est qu'un moyen. Comme le moyen est toujours subordonné à la fin, il se constitue un ordre hiérarchique des fins, etc. Bien sûr, ce n'est pas encore dire qu'il existe une hiérarchie unique, une tendance générale, et la question est justement de savoir s'il y a une fin suprême à laquelle tout le reste est subordonné ou, au contraire, s'il existe une pluralité de semblables hiérarchies.

« N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui convient ? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité (τέχνη) il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique ¹. » — Ce livre, qui s'intitule une éthique, se situe expressément dans le domaine d'une enquête sur l'Etat, sur la communauté. — « Car c'est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée ; et nous voyons encore que même les potentialités les plus appréciées sont subordonnées à la Politique : par exemple la stratégie, l'économique, la rhétorique. Et puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité ². » — Nous retrouvons ici le thème des premiers livres de la *République* de Platon, la grande parabole, le grand parallèle entre l'Etat

1. 1094a, 21-28.

2. 1094a, 29-1094b, 10.

et l'âme. — « Car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités ¹. » Voilà donc l'introduction. D'entrée de jeu, Aristote situe sa réflexion dans ce qui pour Platon représente la figure concrète du soin de l'âme. Nous voyons dès l'abord que l'enquête d'Aristote sur l'action, son examen de la vie humaine sous le rapport du bien, se situe dans le prolongement du soin platonicien de l'âme. Au début du chapitre 2, Aristote reprend :

« Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien ²... » Pourquoi dit-il toute connaissance et tout choix délibéré ? Parce que la connaissance aussi est une activité, la connaissance aussi vise un but déterminé. Que poursuivons-nous par le moyen de la connaissance ? Ce n'est assurément pas seulement quelque chose de contingent. Que nous connaissions méthodiquement et en vue d'une fin, cela ne fait aucun doute. La connaissance est un accomplissement, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux pour connaître, c'est une activité dirigée. Et une telle activité orientée doit naturellement avoir un but en corrélation avec notre nature propre, avec notre ψυχή, avec ce que nous sommes proprement. De même, la décision tend elle aussi vers un but, elle veut satisfaire quelque chose en nous, elle est ancrée dans un certain genre de compréhension de nous-mêmes, dans la compréhension de ce que nous voulons au sens propre du terme, au sens où nous sommes cela même que nous voulons.

« Revenons maintenant en arrière. Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons quel est selon nous le bien où tend la Politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême ³. » — La connaissance est ici subsumée sous l'action, la connaissance aussi est un genre d'action. — « Sur son nom en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le *bonheur*, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux ⁴. »

Aristote se heurte ici à une particularité de la langue grecque pour laquelle εὐπράττειν, c'est-à-dire « bien faire », signifie également « être heureux ». Lorsque les affaires de quelqu'un vont bien, le grec dit εὐπράττειν, et les meilleurs vœux sont également

1. *Ibid.*

2. 1095a, 14.

3. 1095a, 15.

4. 1095a, 16-19.

εὐπράττειν (c'est-à-dire littéralement « faire le bien », bien qu'on ne le perçoive pas ainsi).

Ainsi tous le nomment pareillement, mais quelle est la nature propre du bonheur ? Le grec dit ici *εὐδαιμονία*. Beaucoup le traduisent par béatitude, ce qui est cependant inexact dans la mesure où le mot « béatitude » représente pour nous l'état des bienheureux dans l'autre monde ou, en tout cas, d'êtres particulièrement parfaits. Or c'est tout le contraire dont il s'agit ici pour Aristote ; il s'agit pour lui de souligner que bien que tous, même les hommes les plus vulgaires, emploient le même terme, il y a désaccord entre les hommes précisément dans ces questions de principe. Il y a désaccord entre différents individus et désaccord d'un seul avec lui-même à différents moments de sa vie. En d'autres termes, les principes de l'action humaine sont variables et divergents. C'est de là que part Aristote, du mot neutre « bonheur » qui, selon Kant, n'est aucun concept, mais quelque chose de si terriblement indéterminé qu'il ne peut être défini d'aucune manière, qu'il est impossible de l'enfermer dans les limites d'un concept. — « Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages. Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur ; pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse ; à d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire » — c'est-à-dire on tient pour heureux — « ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée ¹. »

« Certains, enfin, pensent qu'en dehors de tous ces biens multiples il y a un autre bien qui existe par soi et qui est pour tous ces biens-là cause de leur bonté. Passer en revue la totalité de ces opinions est sans doute assez vain ; il suffit de s'arrêter à celles qui sont le plus répandues ou qui paraissent avoir quelque fondement rationnel ². » — Suit maintenant une digression qui ramène cette remarque à Platon, bien qu'Aristote n'aborde pas encore de front la critique de la doctrine platonicienne. Ce passage ne vise qu'à mettre en relief la diversité des principes sur lesquels les hommes

1. 1095a, 20-25.

2. 1095a, 26-30.

règlent leurs décisions, c'est-à-dire réalisent ce qui n'est pas encore, à montrer la variabilité, le flottement, la confusion qui règnent dans ces choses fondamentales. C'est à cette fin qu'Aristote cite d'abord la foule, οἱ πολλοί, puis des cas de malheur et de revirement des destinées de la vie, et enfin les enseignements des philosophes.

Il va sans dire que cette variabilité, cette pluralité des principes, n'est pas infinie. Même la sphère de ce que l'homme tient pour le bonheur est soumise à des lois. Nos façons de voir concernant le bonheur se distinguent selon des types fondamentaux. En analysant ces types, Aristote s'appuie de nouveau sur Platon, sur le passage de la *République* qui traite de la répartition des fonctions fondamentales au sein de l'Etat, fonctions que Platon met en parallèle avec celles de notre vie, avec les fonctions fondamentales de notre ψυχή. Nous savons que Platon distingue les gouvernants-philosophes, les gardiens et enfin les producteurs. A ces trois fonctions correspondent trois modes de vie différents, dont chacun se rapporte à l'une des trois fonctions fondamentales, à l'une des trois puissances distinctes de l'âme. A la fonction des philosophes et des législateurs qui font appel surtout à la faculté de comprendre, correspondent la vie dans le pur domaine de l'esprit et la fonction raisonnante de l'âme ; à la fonction des gardiens correspondent la vie dans le domaine de l'honneur et du risque politique et la fonction médiatrice de l'âme, tandis que la vie des producteurs se meut dans le domaine de l'appétence auquel correspond la fonction désirante de l'âme individuelle.

Aristote part de cette tripartition platonicienne, mais il lui donne une forme spécifique en inversant l'ordre de présentation des trois différents types fondamentaux ou genres de vie. Il y a d'abord, dit-il, la vie qui prend pour principe la recherche du plaisir, puis la vie au service de la communauté, et enfin la vie qui s'adonne à la philosophie.

Oἱ πολλοί, la foule, la masse, trahit la non-liberté de sa façon de voir en tant qu'elle recherche un genre de vie tout animal, une vie où l'homme ne se distingue pas de l'animal ou tombe même plus bas que celui-ci, en ce sens qu'il est impossible à l'homme d'être purement et simplement un animal avec l'innocence animale. Néanmoins, ces natures grossières peuvent « trouver leur excuse » dans le fait que beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante ont les mêmes goûts qu'un Sardanapale ¹. Cette

1. 1095b, 21.

vie toute de jouissances, Aristote l'appelle le βίος ἀπολαυστικός. Elle se déroule entièrement dans des choses extérieures, bien que celles-ci soient pour la plupart très faciles à obtenir, à la portée de chacun. Or il importe à Aristote que la vie tenue pour heureuse soit heureuse en ce sens qu'elle ne nous livre pas à quelque chose d'extérieur. L'argument contre la vie de plaisirs ne tient pas au fait qu'elle poursuivrait, comme la seconde forme, la vie dans l'honneur, une chose difficile à obtenir et qui exige de grands efforts, mais au fait que l'homme dans ce domaine se ravale au rang des bêtes.

Vient ensuite la vie des ambitieux, la vie de ceux qui se vouent au service de la communauté. Aristote dit que cette fin est elle aussi dans une certaine mesure extérieure, car l'honneur est davantage en ceux qui l'accordent qu'en ceux à qui il est accordé. « En tout cas, on cherche à être honoré par les hommes sensés et auprès de ceux dont on est connu, et on veut l'être pour son excellence ¹. » Je ne vais pas lire tout le passage ; il contient bien des points qui exigeraient une explication plus poussée. Pour les besoins de notre examen, cette brève caractérisation est d'ailleurs suffisante. La vie de l'honneur et du risque, qui s'éloigne de la vie de plaisirs, ne s'abandonne plus de façon immédiate aux séductions que la vie présente ; elle n'est plus une vie passive mais une vie active.

Quant à la troisième forme de vie, Aristote n'en donne ici qu'une description très concise. Il dit que « le troisième genre de vie, c'est la vie contemplative » dont « nous entreprendrons l'examen par la suite ² ».

Nous avons dit que le bonheur est le cadre d'une compréhension de soi. En se fixant un but, notre vie revient en un sens sur elle-même, dirige son activité sur elle-même, se comprend elle-même, et c'est dans cette optique qu'il nous faut considérer la caractérisation de ces trois formes de vie. La question est la suivante : Le βίος ἀπολαυστικός, la vie de plaisirs, fait-il atteindre réellement le fond du soi propre ? Le fond est-il atteint par la vie dans l'honneur et le risque ? etc... C'est avec cette idée qu'il nous faut aborder l'interprétation des paroles d'Aristote que chacun connaît par les manuels, que chacun a entendues cent fois et qui recèlent cependant plus que n'en disent ordinairement les manuels. Dans chacun de ces genres de vie, il s'agit en quelque

1. 1095b, 27.

2. 1096a, 5.

sorte de la réalisation de ce qui n'est pas encore réalisé. Dans chacune de ces orientations, notre vie se donne une forme déterminée à partir des possibilités fondamentales parmi lesquelles elle peut choisir. C'est là un trait caractéristique de tout être libre. Ce principe positif de la liberté se tient en retrait dans la contingence des principes de l'action humaine. Qu'est-ce qui appartient à la liberté humaine ? Le fait que l'homme a, dans le choix de sa vie et la réalisation de ce qui découle de ce choix, la possibilité soit de se saisir, soit de passer à côté de lui-même ; il a la possibilité de saisir son... quoi donc ? Cette question révèle la problématique de la liberté, la problématique de l'être libre, une problématique que rien ni personne ne peut enlever à l'homme. Platon prive l'homme de cette problématique. Pour Platon, ce qui est bon est déjà là. Le bien est inscrit dans l'essence dernière des choses, le bien est le premier principe dont le tout de l'étant découle et dépend. Se concentrer et se diriger sur lui, c'est se mesurer continuellement sur un étalon absolu. Cet étalon absolu dit ce qui est bon. La vie humaine est cependant plus problématique. C'est en tant que telle, en tant que beaucoup plus problématique, qu'Aristote la voit, et c'est là la nouvelle expérience fondamentale avec laquelle il aborde le problème du soin de l'âme. Maintenant seulement on reconnaît ce que c'est que l'âme.

La décision elle-même est une compréhension. La décision elle-même est à sa manière... on peut difficilement dire un acte de connaissance, puisque nous connaissons ce qui est déjà. Ici nous sommes en présence de quelque chose comme un acte de connaissance, une compréhension, qui en même temps crée ce qui n'est pas encore, et qui crée — ou passe à côté de — la ψυχή humaine en tant qu'humaine, en tant que propre à soi. La vie dans l'honneur demeure donc insuffisante, malgré sa très grande valeur. La vie dans l'honneur est une vie dans la tension, dans le risque, dans l'activité, une vie qui s'éloigne de l'immédiateté que revendique à l'exclusion de tout la vie de jouissance. Vivre la vie des gardiens, vivre la vie des hommes politiques dans la cité grecque, c'est risquer sa vie à tout moment, aussi bien dans les dissensions intestines que dans les conflits extérieurs que la cité ne peut éviter. Une communauté constituée comme l'est l'Etat-cité grec ne peut exister que par la plus extrême tension de toutes les forces de tous ses citoyens. Une communauté aussi minuscule, à laquelle incombe une mission historique d'une portée aussi immense, ne peut exister autrement. Aristote dit que la vie politique, la Politique, est ce qu'il y a de plus élevé, puisqu'elle détermine ce qui est permis et ce

qui est interdit aux hommes en totalité, à tous ensemble, puisqu'elle détermine la manière dont les buts de leur vie s'harmonisent, etc. Seule la Politique, la science de l'homme d'Etat, peut décider de cela. Et pourtant, la vie pour la communauté n'est pas aux yeux d'Aristote la forme de vie la plus élevée. Sur ce point très essentiel, il a conservé quelque chose de l'héritage de Platon. Sans parler d'un philosophe-roi, Aristote n'en continue pas moins à se référer à la doctrine platonicienne dans la mesure où il dit que l'homme d'Etat doit aussi prendre en considération la vie philosophique, qu'il ne lui est pas loisible de l'ignorer.

Pourquoi la vie pour la communauté, la vie des courageux et de ceux qui risquent leur vie, n'est-elle pas la forme de vie la plus élevée ? Aristote dit : « La θύμη dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré ¹. » Comment faut-il entendre cela ? Il est vrai qu'il y a dans ce genre de vie quelque chose de bien plus fondamental que dans le précédent. Il est vrai que le risque et la tension politiques nous rapprochent davantage du centre de la ψυχή humaine que l'immédiateté, la passivité, le laisser-aller du βίος ἀπολαυστικός, où l'on vit dans la fascination des biens immédiats, à tel point que cette fascination occulte tout le reste : ce qui exige la plus extrême tension des forces humaines, ce que l'homme seul est à même de créer à partir de ce qui n'existe pas encore, les actes de courage, les grandes affaires politiques, etc. Pourtant, tout cela n'est toujours pas ce qu'il y a de plus essentiel, ce dont, seul parmi tous les êtres du monde d'ici-bas, l'homme est capable.

Ce qu'il y a pour Aristote de plus essentiel, le foyer le plus central, c'est la vie philosophique. Bien sûr, il ne prétend pas comme Platon que les philosophes gouvernent les autres. Pour Aristote, la vie politique vécue rationnellement est presque sur le même plan que la vie du philosophe. Mais la vie du philosophe est divine, elle n'est pas exclusivement humaine. Pourquoi ? Parce que ce dont le philosophe s'occupe est divin.

Affirmer que la vie politique est ce qu'il y a de plus élevé reviendrait à faire de l'homme ce qu'il y a de plus élevé au monde, l'étant suprême, ce qui est impossible. Il y a dans le monde des étants beaucoup plus parfaits, beaucoup plus hauts — il y a les dieux. Que font les dieux ? Cela seul qui leur appartient, et les dieux sont éternels, bienheureux — ici le mot « béatitude » a sa

1. 1095b, 24-25.

place —, les dieux sont εὐδαίμονες au sens fort du terme. Dans leur activité ou dans leur vie, il n'y a aucun élément perturbateur, rien qui se réfère à un haut et un bas, à une possibilité de se trouver ou de passer à côté de soi-même. Ce qui distingue l'homme des autres êtres vivants finis de ce monde — la liberté — est, en regard de la vie divine, quelque chose de déficient. La contingence qu'elle implique, la possibilité de passer à côté de soi-même, est un défaut : un dieu ne peut passer à côté de lui-même. Un dieu est en lui-même toujours divin. La liberté lui fait défaut. Aussi les dieux sont-ils toujours identiques. L'exemple de la vie divine, nous l'avons toujours devant les yeux. Les étoiles nous montrent la vie divine : elles sont des dieux ou, plus précisément, les corps des dieux. Les dieux en eux-mêmes ne peuvent faire que ce qui est divin, constant, éternel. « Faire » en quel sens ? Leur vie doit être une activité, mais une activité qui a toujours déjà atteint son but. Une activité qui diffère de l'activité humaine, qui ne peut avoir atteint le but car l'homme vit en s'orientant sur des principes qu'il lui faut découvrir pour se constituer lui-même parmi eux. La vie humaine recèle en soi un indice de la vie divine. C'est sur le fondement de cette indication que nous comprenons ce que la vie divine signifie. Elle est une vie de contemplation spirituelle continue.

Aristote tente plus d'une fois d'énoncer de façon prégnante cette idée du divin. Nous en trouvons l'expression la plus dense dans un des chapitres du livre Λ de la *Métaphysique* [7, 1072b], où il dit qu'au divin appartient la vie, ζωή. Or nous savons déjà ce que ce mot signifie. En parlant des formes de la vie humaine, Aristote emploie le terme βίος, c'est-à-dire « style de vie », tandis que la ζωή n'est pas un simple style mais la substance sur laquelle ce style repose, ce qui chez l'homme est formé par ce style. Le divin possède donc la ζωή, non pas le βίος. Au divin appartient la ζωή qui a un caractère, un déroulement (διαγωγή), qui ne nous est donné que dans une mesure infime. Or, si la vie divine réside en ce qui ne nous est donné qu'à titre d'exception, dans le contact de ce qu'il y a de plus essentiel, de plus fondamental dans l'univers, si la vie divine est continuellement au contact du contenu principal de l'univers, de ce qui constitue l'être de tous les états de l'univers, elle a certes de quoi nous émerveiller. Si elle est quelque chose de plus élevé encore, elle n'en est que plus étonnante. Il en est effectivement ainsi, ἐπει δὴ ὧδε. La vie divine est au-dessus de ce qu'il nous est donné de vivre pour un bref moment, lorsque nous philosophons, lorsque nous nous ouvrons au projet sur l'univers en totalité dont notre pensée est capable. Nous comprenons la tota-

lité de toutes choses : non en détail, ni chaque chose prise à part, mais nous savons que nous sommes au monde, nous savons que le monde est d'une certaine manière un tout organisé. Sur le fondement de cette compréhension, nous pouvons pénétrer plus avant, accéder à une plus grande profondeur. C'est là quelque chose qui appartient intrinsèquement au fond même de notre être. Et puisqu'une chose semblable nous appartient intérieurement et essentiellement, et n'appartient qu'à nous, à cette seule espèce d'animal (aucun autre animal ne possède cela, aucun autre n'est au monde, aucun autre ne comprend la totalité), cette compréhension de la totalité ne peut faire défaut là où nous nous comprenons nous-mêmes en notre fond. Le bonheur humain en ce sens essentiel ne peut être dépourvu de cet aspect de l'ouverture de l'homme pour son fond le plus propre.

Maintenant seulement, après avoir traité de ces trois genres de vie, Aristote en vient à sa critique de Platon. En parlant de la vie philosophique, il a touché à ce qu'il y a de commun entre lui et son maître. Ce que l'homme fait lorsqu'il philosophe et entre au contact du divin, concerne ce qui est déjà et ce qui est éternel, c'est là la découverte de Platon. Toutefois, cette spécificité humaine, nous devons la prendre en un double sens : d'un côté, le fond de l'homme se tient dans une proximité à ce qui est éternel mais, de l'autre, l'homme se maintient à côté du divin dans une autonomie étonnante, parce que l'homme est un « créateur fini », l'homme est un être fini qui fait ce qui n'existe pas encore et qui le fait suivant des principes qui ne sont pas éternels, qu'il doit lui-même constituer. La force et l'originalité de la vie tiennent à ce fait que dans sa vie l'homme se découvre lui-même et se donne une forme. La formation de soi et la découverte de soi sont une seule et même chose. Il existe une vérité morale qui ne se rapporte pas à quelque chose qui serait déjà là. Dans le monde moral, nous sommes des « créateurs ». Ce n'est pas dire que nous créons la vérité selon notre fantaisie. Bien au contraire, la vérité morale est tout à la fois ce qu'il y a de plus spécifique à l'homme et ce qu'il y a pour lui de plus difficile. C'est elle qui constitue le problème le plus profond et le plus difficile de cet ouvrage.

Maintenant donc, après avoir parlé de la vie philosophique et touché à ce qu'il a de commun avec Platon, Aristote en vient à sa critique : « Il vaut mieux sans doute faire porter notre examen sur le Bien pris en général, et instituer une discussion sur ce qu'on entend par là, bien qu'une recherche de ce genre soit rendue difficile du fait que ce sont des amis qui ont introduit la doctrine des

Idées. Mais on admettra peut-être qu'il est préférable, et c'est aussi pour nous une obligation, si nous voulons du moins sauvegarder la vérité, de sacrifier même nos sentiments personnels, surtout quand on est philosophe : vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un *δσιοτεον*, un devoir sacré, *προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν*, d'accorder la préférence à la vérité ¹. »

On trouve rarement chez Aristote des paroles aussi pathétiques. Sans sous-estimer l'importance de la tension qui oppose Aristote à Platon, il ne faudrait pas non plus qu'on se la représente comme une animosité mesquine. Aristote demeure dans le dialogue le plus étroit avec son maître, bien que sa conception du philosophe soit entièrement différente. Il travaille toujours avec le matériel que Platon lui fournit. La rupture principielle est réellement inéluctable, mais il ne faudrait pas croire pour autant que ce soit simplement cette dissension philosophique qui amène Aristote à quitter l'Académie. Selon toute probabilité, il est resté à l'Académie longtemps après la rupture. L'école de Platon accueillait également des penseurs qui ne souscrivaient pas à la doctrine des Idées. Le départ d'Aristote tient plutôt à l'importance qu'il y a pour lui, au moment où il engage la philosophie tout entière dans des voies nouvelles, à affirmer aussi son autonomie de chercheur.

Voici donc la critique : « Ceux qui ont apporté l'opinion dont nous parlons ne constituaient pas d'Idées des choses dans lesquelles ils admettaient de l'antérieur et du postérieur — et c'est la raison pour laquelle ils n'établissaient pas non plus d'Idée des nombres ². » — C'est-à-dire des Idées qui comprendraient et subsumeraient les nombres. Il n'y a pas d'Idée du Nombre. Cela n'a rien à voir avec le fait que les Idées soient des nombres. Les dix Idées les plus fondamentales sont, d'après Platon, des nombres mais cela ne signifie pas qu'il existe une Idée du Nombre. — « Or le Bien s'affirme et dans l'essence et dans la qualité et dans la relation ; mais ce qui est en soi, la substance, possède une antériorité naturelle à la relation (laquelle est semblable à un rejeton et à un accident de l'Être). Il en résulte qu'il ne saurait y avoir quelque Idée commune pour ces choses-là ³. »

Cet argument, aussi abstrus qu'il puisse paraître à première vue, est un argument fondamental, essentiel, qui se rattache

1. 1096a, 10-15.

2. 1096a, 16-19.

3. 1096a, 20-21.

jusqu'à un certain point à ce que nous avons déjà dit. Répétons-le une fois encore : les fondateurs de la doctrine des Idées ne s'avisent pas d'affirmer l'existence des Idées là où il y a du premier, du deuxième, du troisième, etc., là où il y a un « avant » et un « après ». Il ne faudrait pas prendre cet « avant » et cet « après » au sens temporel. Aristote cite en exemple la substance, la qualité, la relation, le lieu. Là où il existe en un sens une « antériorité » et une « postériorité », les platoniciens n'introduisent pas les Idées. Aussi Aristote dit-il qu'il n'y a pas d'Idée du Nombre. Pourquoi ? Pour ce qui est des nombres, nous sommes réduits aux hypothèses. Il est de fait qu'il n'existe pour les platoniciens aucune Idée du Nombre. Nous pouvons donc nous borner aux nombres mathématiques. Qu'en est-il des nombres mathématiques ? Qu'y a-t-il de commun entre eux ? Quel est en eux l'universel ? Ce par quoi les nombres mathématiques sont constitués — les unités. Les nombres mathématiques ne sont pas autre chose que des unités synthétisées d'une certaine manière. Le commun n'est donc pas au-dessus de ces nombres mais en eux. L'unité est antérieure au deux, le deux n'est pas autre chose que deux unités, etc. Les platoniciens posent la question de l'origine de la dyade, de la triade, de la triplicité, etc., mais il n'y a aucun nombre commun à tous les nombres.

Cela, Aristote en fait l'application et poursuit pour dire qu'il existe donc quelque chose qui est commun et qui n'est pas une Idée ¹. A quoi bon l'Idée, dès lors que nous explicitons le commun autrement que comme Idée ? La suite de l'argumentation reproduit cette même critique, sous une forme plus profonde et plus énergique.

Les Idées platoniciennes sont des genres. L'Idée platonicienne, c'est ce qui est commun d'abord aux singularités, puis aux espèces, aux espèces d'espèces et ainsi de suite, jusqu'au genre suprême. Mais, dit Aristote, si nous prenons ces genres suprêmes, nous nous trouvons en présence des dix catégories. (Les genres suprêmes sont les catégories : c'est la substance, la qualité, la quantité, la relation, etc.) Or les catégories demeurent des déterminations de contenu. Nous savons que si nous procédons par abstraction à partir des déterminations singulières, telles que la substance vivante, non-vivante, etc., nous obtiendrons en dernier ressort la substance tout court, et la substance est autre chose que

1. Cf. 1096b, 25 : « Le bien n'est donc pas quelque élément commun dépendant d'une Idée unique. »

la qualité ou la relation. La qualité demeure une détermination de contenu, commune à la qualité visuelle, à la qualité acoustique, etc.

Avons-nous épuisé pour autant le problème de la généralité ? Disons que l'Idée pourrait être *genus* et *genus maximum*, ce qu'il y a de plus commun. Est-ce là le fin mot du problème de la généralité ? Non, car nous pouvons dire encore de tous ces genres : *cela est*. Tout cela est : la substance est, la qualité est, etc. Or, si aussi bien la substance que la qualité *est*, il y a quelque chose de plus général que le genre : la détermination « *est* ». Τὸ ὄν est plus général que le genre. Le genre ne résout pas le problème de la généralité. Et s'il ne résout pas le problème du général, à quoi nous sert-il ?

Pourquoi Aristote dit-il que la substance, la qualité, la relation nous mettent en présence de quelque chose d'analogue à un, deux, trois, d'une antériorité et d'une postériorité ? Quelle est ici l'analogie, qu'y a-t-il de commun ?

Pour qu'il y ait qualité, il doit d'abord y avoir substance. La substance est d'abord, ensuite vient la qualité, ensuite je peux quantifier, soit que la quantité se rapporte directement à la substance, soit qu'elle se rapporte à la qualité. La quantité peut se rapporter aussi bien à la qualité qu'à la substance, elle présuppose et la substance et la qualité. J'ai donc quelque chose comme un ordre de consécution, j'ai du premier, du second, etc. Et Aristote continue : « Le bien s'affirme d'autant de façons que l'Être (car il se dit dans la substance, ... dans la qualité, ... dans la quantité, ... dans la relation, ... dans le temps, ... dans le lieu et ainsi de suite) ¹. » Le bien relève des généralités qui se tiennent au-dessus des catégories, qui dépassent par leur généralité la *summa genera*. Elles dépassent — les scolastiques disent *transcendere* et nomment de tels attributs des transcendants. Le problème des transcendants est lié à la nature même de la discussion entre Platon et Aristote. C'est dans ce domaine des transcendants qu'on a puisé quelques-uns des arguments les plus fondamentaux contre le platonisme, contre l'existence des Idées.

Ce qui nous intéresse cependant, c'est surtout de considérer cette critique par rapport à la question que nous avons posée au début de cette séance en avançant l'hypothèse, certes téméraire, suivant laquelle le sol propre de cette philosophie aussi serait la vie bonne. La critique d'Aristote à Platon est-elle une consé-

1. 1096a, 23.

quence de la critique des Idées, ou bien la critique des Idées est-elle une conséquence du fait qu'Aristote voit le domaine pratique, le domaine de la vie humaine, *différemment* de Platon ?

Le fondement du passage à l'horizontalité est à chercher dans le fait que l'homme est un être qui crée quelque chose qui n'est pas encore là, qui crée librement des choses contingentes et, en cela, se crée et se connaît lui-même. Le mouvement de l'existence humaine sur lequel Aristote réfléchit est différent ; c'est un mouvement qui, partant des bas-fonds du βίος ἀπολαυστικός, ne s'élève jusqu'aux hauteurs du βίος θεωρητικός que pour redescendre et se tourner de nouveau vers la terre et la réalisation, vers l'action, vers les choses singulières et contingentes. Et la plurivocité du bien — le fait que le bien, le but vers lequel l'homme tend, n'est pas une Idée nécessaire et éternelle qui serait déjà là, mais bien quelque chose qui est dispersé entre des conceptions dissemblables de ce qu'est le bonheur — recèle une généralité qui ne pourra jamais être résumée dans une Idée. De cette conception différente du mouvement de la vie découlent une philosophie différente, une ontologie différente et aussi, bien sûr, une politique différente de celles de Platon.

Pourquoi traiter ces choses avec tant de détail ? La tâche que nous nous sommes fixée dès l'abord est de réfléchir sur le début de l'histoire. Or l'histoire est l'histoire de l'Europe, il n'y en a pas d'autre. Le reste du monde connaît les annales, l'historiographie, mais non pas la continuité d'une mission unitaire, susceptible d'universalisation. Qu'est-ce donc qui est à la source de l'histoire européenne ? Nous avons dit que c'est l'idée du soin de l'âme, idée dans laquelle se résument réflexivement toutes les aspirations de l'Europe jusqu'à présent.

L'idée du soin de l'âme reçoit sa première forme dans la doctrine platonicienne. La pensée d'Aristote en représente la seconde. Elle nous intéresse dans la mesure où la pensée aristotélicienne est ce sur quoi la tradition européenne s'est appuyée, ce dont elle s'est alimentée durant plus de mille ans.

On pourrait objecter que tout ce que nous venons d'exposer n'est qu'illusion d'idéologues, qu'en réalité on a assisté au déroulement de certains processus économiques régis par des lois immanentes, dont la philosophie n'a fourni qu'un faible accompagnement, joué dans les harmoniques.

Il me semble pourtant qu'on ne peut nier que dans l'histoire il est question d'actes humains. Or les actes humains ont la forme d'une action motivée, que ce soit économiquement ou d'une autre

manière. Il s'agit d'une activité qui se comprend. Il se peut qu'elle ne se comprenne pas intégralement, qu'elle fuie la compréhension de soi ou tente de s'y soustraire, mais tous ces comportements sont des modes de compréhension. Et ce dont il s'agit pour nous, ce dont il s'est agi pour les philosophes depuis le début, c'est d'analyser le sol même sur lequel l'action humaine se déploie en tant qu'action d'êtres qui se comprennent — fût-ce selon des modes déficients.

QUESTION. — Est-il vraiment juste de dire que l'influence de la pensée d'Aristote s'est fait sentir en Europe durant mille ans ? Si nous faisons le calcul, l'ascendant d'Aristote au Moyen Age commence au moment où il est autorisé à la Sorbonne et prend fin avec la Renaissance, ce qui fait deux cents à deux cent cinquante ans tout au plus. Bien sûr, c'est parler de l'aristotélisme en tant que doctrine d'ores et déjà idéologisée, doctrine obligatoire, universitaire, et ce n'est sans doute pas ainsi que vous l'entendez. Mais tout ce qui précède durant le Moyen Age puise plutôt, à travers saint Augustin, aux sources du platonisme.

PATOČKA. — Il est vrai que l'influence directe, la réception d'Aristote ne se produit qu'au treizième siècle. Pourtant, ce qu'on entend au haut Moyen Age par platonisme, c'est le néo-platonisme, et celui-ci est nourri d'Aristote autant que de Platon. En outre, c'est sur Aristote que s'appuie la philosophie hellénistique de la basse Antiquité. Chez un Posidonius ou un Panétius, chez Cicéron et dans toute cette tradition, on voit transparaître à tout moment Aristote. Il ne s'agit pas seulement de ce qu'il pense expressément, mais de ce que cette atmosphère y ajoute. Et ce n'est pas tout. Par la suite, Aristote continue à vivre en ses adversaires, en ceux qui s'efforcent de le dépasser. D'abord dans les sciences de la nature. Même après, la vie de sa doctrine politique, de sa poétique et de sa morale se poursuit — sous une forme qui subit les transformations de l'éthos chrétien et de l'intériorisation chrétienne. Il faudrait nous rendre compte de ce que même notre idée moderne de l'être libre et de la raison pratique doit à Aristote. Il faudrait nous rendre compte qu'Aristote, ce n'est pas seulement la φύσις au sens du concept fondamental des sciences de la nature ; que ce n'est pas seulement la physique d'Aristote qui est décisive de son influence. Certes, cette idée de la φύσις détermine aussi la pensée éthique d'Aristote. C'est là un des points les plus délicats de la conception de la liberté humaine dont il fait le projet.

Mais Aristote n'est pas seulement une solution, Aristote est

avant tout une problématique. La conception scolastique d'Aristote est à l'Aristote réel, historique, dégagé des alluvions de l'histoire, à peu près ce que les éléments antiques d'une cathédrale gothique sont aux éléments d'un péristyle antique. La conception scolastique est une systématisation conceptuelle où la problématique est étouffée. Le Moyen Age, qui n'est pas orienté historiquement au sens où la philologie moderne ou l'historiographie à orientation philologique comprennent l'historicité, conçoit toute interprétation de façon systématique. Dans la personne de ses interprètes le Moyen Age réunit les œuvres d'Aristote, cet ensemble de documents qui ne représentent que le sédiment du travail de pensée d'Aristote — car pour la plupart ce ne sont pas des ouvrages achevés, mais des notes prises en vue de leçons, notes sans ces revues et complétées, et les quelques ouvrages achevés qui existent sont classés selon des optiques extérieures, en fonction des besoins de l'école — pour en faire nécessairement des tous systématiques. Bien des commentaires médiévaux sont admirables. Parfois c'est un travail patient et honnête avec des concepts dont seuls quelques-uns sont aristotéliens ; il s'agit très souvent de concepts réinterprétés ou dont on a fait glisser le sens. L'Aristote historique, tel que nous le voyons aujourd'hui, tel que le voit la science philologique moderne, est donc à cent lieues de celui dont se réclame la scolastique.

Bien sûr, la philologie à elle seule ne suffit pas à nous ouvrir Aristote au sens philosophique ; ses méthodes d'élaboration du matériel font sans le savoir appel à des clefs qui, à plus d'un égard, donnent prise à la critique. Ainsi l'interprétation évolutionniste, d'après laquelle Aristote aurait commencé comme platonicien pour devenir finalement un savant empirique susceptible de servir de modèle à l'érudition alexandrine, cette interprétation qui fournit le fil conducteur de l'ouvrage de Jaeger ¹, considéré à un moment comme la cristallisation de la compréhension moderne d'Aristote, est elle-même guidée par un schéma positiviste de l'évolution de la pensée humaine (à partir de la spéculation, à travers l'abstraction jusqu'aux faits positifs) à l'égard duquel il faut conserver des distances très critiques.

Q. — Vous avez dit la dernière fois que la philosophie d'Aristote

1. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seine Entwicklung*, Berlin, 1923.

représente *de facto* un retour dans la caverne et qu'elle est à cet égard non platonicienne. Il me semble, au contraire, que le retour dans la caverne est l'aspect proprement platonicien de cette philosophie.

P. — Je ne vous comprends pas. J'ai essayé d'expliquer aujourd'hui en quoi réside le retour dans la caverne chez Aristote. Tout est dans la caverne. Cette caverne est bien plus riche que ne le pensait Platon. Il est vrai qu'il y a aussi le divin qui est, en partie du moins, hors la caverne — encore que ce problème du divin chez Aristote soit si terriblement épineux. Mais le retour à la caverne n'est pas le retour platonicien. Platon oblige le philosophe à redescendre dans la caverne parce que, malgré son désir de se vouer à la vie divine, il demeure responsable de la vie bonne de tous, de la communauté. Ce n'est pas pour cette raison qu'Aristote retourne dans la caverne, ce n'est pas un retour forcé. Personne n'oblige le philosophe à redescendre afin de prendre soin de la communauté. C'est en tant que philosophe, non pas en tant que citoyen, qu'il doit retourner dans la caverne.

Q. — Malgré le fait que la vie philosophique s'occupe des choses divines ?

P. — Oui, malgré cela et de façon conjointe.

Q. — Mais la cause de ce retour n'est-elle pas, chez Platon aussi, objectivement ontologique ? C'est-à-dire qu'afin de pouvoir nous consacrer au plus haut, il nous faut conserver ces quatre choses en vue et maintenir ainsi la gradualité, et que c'est uniquement par là que nous pourrons...

P. — Oui, mais le mouvement philosophique avec toutes ses gradations est orienté verticalement, de bas en haut, ce qui n'est pas le cas chez Aristote.

Q. — C'est sans doute pour cette raison que le mouvement ascendant est un présupposé chez Aristote aussi.

P. — Sans doute, seulement Aristote pense que ce mouvement ascendant qu'accomplit le soin de l'âme chez Platon n'est qu'une partie du mouvement concret sur lequel le philosophe doit réfléchir, une partie seulement du mouvement concret de l'existence

libre qui crée quelque chose qui n'est pas encore là, quelque chose de contingent. Nous autres, lorsque nous parlons de quelque chose qui « n'est pas encore », nous entendons le temps. Du temps de Platon et d'Aristote, on n'entendait que la négation par rapport à l'éternité.

Q. — Vous avez dit que chez Platon l'orientation verticale vers ce qui est déjà là, vers ce qui est éternel, prive l'homme de sa liberté. Cette orientation elle-même est-elle nécessaire ? L'homme a-t-il, d'après Platon, la possibilité de ne pas la choisir, de ne pas se tourner vers l'éternel ?

P. — Bien sûr qu'il a cette possibilité.

Q. — Si bien qu'il n'est pas non-libre ?

P. — Non. C'est pourquoi j'ai dit que Platon aussi connaît le problème de la liberté. L'homme est toujours à l'intérieur de ces deux possibilités fondamentales : il ira soit vers le haut soit vers le bas. Soit il se concentrera et deviendra un, comme Socrate qui dit dans le *Gorgias* qu'il préférerait tout endurer plutôt que de se donner à lui-même le démenti, que de ne pas être un ou, étant un, de se contredire lui-même. C'est là le premier mouvement : se concentrer, devenir une unité effective. Or, si je deviens réellement un, je devrai pouvoir défendre n'importe quand chacun de mes λόγοι, chacune de mes façons de voir, de mes opinions essentielles. Le λόγος ne bougera pas, il ne s'enfuira pas, il ne se transformera pas au cours de la discussion sur ce qui est pour moi une fin, sur ce qui est pour moi le bien, etc. C'est à ce sujet qu'on pratique l'ἔξετασις, qui révèle si l'âme a reçu une forme ou si, au contraire, elle est dissolue.

La dissolution, où l'homme se livre au « mauvais infini », est l'autre mouvement. Chaque désir, chaque plaisir, veut toujours davantage et ne connaît point de limite. La figure de Calliclès dans le *Gorgias* en est une illustration. C'est l'homme qui dit à Socrate : Mon pauvre, si tu continues à te comporter comme tu le fais à présent, tu seras exposé à la fantaisie de qui aura envie de te bafouer, on te traînera devant le tribunal et tu finiras mal, etc. Et Socrate lui montre qu'en réalité, loin d'être un politique réaliste, il est un homme tyrannique, indiscipliné, qui ne se maîtrise pas lui-même, un homme dissolu, dont la vie ressemble au tonneau des Danaïdes qui laisse fuir tout ce qu'on y met.

L'opposition de ces deux genres de vie, c'est le problème du βίος qui se pose déjà chez Platon. Chacun de ces βίοι est l'œuvre de la liberté, dans chacun c'est moi qui me fais ce que je suis. Si je me concentre, je suis réellement quelque chose de ferme, je suis davantage qu'au cas contraire.

Q. — Ne pourrait-on dire, dans cette optique platonicienne, que les biens que la conception aristotélicienne regarde comme notre ouvrage ont leur source dans l'aliénation à l'égard de ce bien véritable, dans l'ignorance où nous sommes à son sujet ?

P. — La conception aristotélicienne non plus n'affirme jamais que des biens comme le plaisir, l'ambition exclusive ou même le service de la communauté soient sur le même plan que le bien suprême. Aristote dit seulement que celui-ci n'est pas déjà là, qu'il n'est pas antérieur à l'homme, mais que c'est l'homme qui découvre le bien par le mouvement de sa vie et qu'aucune Idée ne peut le dispenser de cette quête. L'Idée est censée être une mesure dont nous avons besoin pour savoir ce qu'est le bien. Toute la problématique de Platon part de la thèse selon laquelle nous aurions besoin d'une mesure de vie analogue aux mesures géométriques qui sont la condition de notre possibilité de mesurer les choses non-géométriques du monde d'ici-bas. Les formes géométriques permettent de définir avec une précision toujours plus grande les formes des choses du monde environnant. Les formes géométriques sont exactes, comme toute mesure, mais ce qui est mesuré d'après la mesure n'est pas exact. Nous avons besoin pour notre action de quelque chose d'analogue. Aristote dit : Il est vrai que nous avons besoin de quelque chose d'analogue, mais cela, l'Idée ne pourra nous le donner. C'est notre tâche la plus propre.

Q. — Le cadre n'en demeure pas moins platonicien. Cette tâche est la même que celle qu'implique, chez Platon, la possibilité d'opter soit pour la tension vers le haut, soit pour la dissolution. En fait, ce choix est conditionné par l'Idée.

P. — Il est conditionné par le mouvement qui tend vers l'Idée, non par l'Idée. Aristote ne refuse pas ce mouvement, mais il interprète le mouvement platonicien comme n'en étant qu'une partie.

Q. — Naturellement, du point de vue de la position de l'homme, il ne peut l'interpréter autrement. Mais si on considère le cadre que

constituent les possibilités où l'homme se trouve, la ligne de démarcation platonicienne demeure déterminante pour Aristote lui aussi.

P. — Historiquement, vous avez sans doute raison mais, philosophiquement, c'est un point litigieux. En tout cas, le fait est qu'Aristote voit quelque chose que Platon ne voyait pas. Aristote est le premier dans l'histoire de la pensée à prendre en vue la problématique de l'action humaine ! Ce qu'il y a ici de plus important, c'est qu'Aristote voit que l'action humaine n'est pas une causalité aveugle. C'est là une conception moderne. Aristote sait que lorsque nous agissons, notre action pose la question de la vérité. Qu'est-ce que la vérité pour Aristote, Platon et les anciens ? Ce n'est pas, comme pour nous, un énoncé. L'énoncé n'est qu'une espèce de ce que les Grecs appellent ἀληθεύειν. Aristote dit que l'ἀπόφανσις est un λόγος, un discours doué de sens, ἐν ᾧ ἀληθεύειν και ψεύδεσθαι, un discours auquel appartient la propriété de véréfaction ou de dénaturation. « Véréfaction », ἀληθεύειν — que faut-il entendre par là ? Quand je dis quelque chose de quelque chose, par exemple : « Monsieur X est présent, il est là parmi nous », cela n'acquerra un sens, si je le dis devant vous tous, que si c'est, disons, la réponse à un doute. Ou bien quelqu'un me téléphone et je lui dis : « Monsieur X est parmi nous. » Monsieur Y, qui téléphone, ne le voit pas, il sait seulement que monsieur X est parti pour venir ici, et j'ajoute donc à ce qu'il sait quelque chose de plus, je dévoile pour lui la situation qui règne ici. Ἀληθεύειν, c'est mettre à découvert quelque chose qui dans une certaine optique est occulté, ou mettre l'accent dans un certain contexte sur ce qui est à découvert.

Qu'est-ce qui est dévoilé par l'intuition morale ? C'est une compréhension de soi, un dévoilement de ce que je suis. Et c'est là mon œuvre la plus propre, une tâche dont personne ne peut me dispenser, que personne ne peut alléger. Ce dévoilement ne consiste pas à porter le regard sur moi-même. Je l'accomplis en agissant de manière à créer quelque chose qui n'est pas encore là. Voilà l'idée d'Aristote : l'action est un mode de la vérité.

Q. — Dans le cadre de l'alternative platonicienne.

P. — Cela n'a pas d'importance.

Q. — Pour Aristote, non.

P. — En général, pour nous, puisque cela n'existe pas chez Platon.

Q. — Pourtant, d'après Platon aussi, chacun a la possibilité de faire de sa vie ce qu'il juge bon.

P. — Seulement dans le cadre de ce qui est déjà.

Q. — Oui, mais au fond chacun doit le redécouvrir en soi.

P. — Ce qui n'est pas en réalité action humaine, mais seulement mesure de l'action humaine. Voilà la différence fondamentale.

Q. — Je ne le nie pas. C'est simplement l'optique qui change. Aristote voit tout le problème dans l'optique de l'action.

P. — Oui, si vous voulez, il y a toujours un rapport à Platon. C'est ce que nous essayons de mettre en relief depuis le début. Ce qu'il y a de commun, c'est le soin de l'âme. Chez Aristote, ce terme ne se présente pas, le terme est de Platon ; mais Aristote part de la chose que ce terme désigne et, sans cela, il serait en effet impossible de comprendre ce dont il y va au sens le plus essentiel, l'éclaircissement de cette vérité intérieure.

Bien sûr, il y a chez Aristote bien d'autres choses encore, et cela se complique surtout par sa doctrine de la φύσις, qui aurait aussi besoin d'être explicitée plus avant. L'exposé que je vous fais maintenant n'est pas très orthodoxe. Dans ces deux cas, et malgré les différences de style, j'essaie de montrer le problème, de le voir en quelque sorte dans l'optique du mouvement de l'existence en tant que ce dont la philosophie procède, sans perdre de vue le fait qu'il ne s'agit pas là de philosophes-théoriciens au sens moderne, c'est-à-dire de savants ayant accumulé tout un bagage de connaissances et d'astuces, mais d'hommes pris à la gorge par la question πῶς βιοτεύον, par la nécessité vitale de s'expliquer avec la détresse fondamentale de la vie, alors que nous devons agir et que nous ne savons comment le faire, que personne ne nous dégagera de cette responsabilité, et qu'il ne nous est pas licite de nous en dégager nous-mêmes, d'alléger notre tâche. C'est à partir de cette position que ces hommes philosophent. Aussi les analogies entre notre philosophie « académique », universitaire, et celle des Académiciens, sont-elles purement superficielles.

Q. — Si je vous comprends bien, ce qui sur ce point oppose Aristote à Platon est à chercher en ceci que chez Platon le mouvement

est déjà dans le cadre ou sur la base du donné, de ce qui est déjà, alors que chez Aristote il constitue une découverte créative de quelque chose qui n'est pas encore et à travers quoi nous nous trouvons nous-mêmes. Où Aristote voit-il alors le critère de la rectitude générale ?

P. — Voyez-vous, c'est justement le problème.

Q. — Ce problème n'a-t-il pas été résolu par Platon ?

P. — Oui, mais mal — dit Aristote. Le résoudre de cette façon, c'est vouloir s'arracher à un marais en se tirant par les cheveux. La doctrine de Platon repose sur l'expérience du mouvement de l'âme, sur l'expérience de l'âme comme τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῦν, comme ce qui se meut de soi-même. Le mouvement qu'elle accomplit est ἐξέτασις, examen de soi. Soit elle se donne une forme et amplifie son être, soit, si elle n'est pas à même de résister à l'examen, elle déchoit. Cette expérience a sa source dans une réflexion sur Socrate. C'est de là que procède la doctrine des Idées ; là est son fondement. La critique aristotélicienne de Platon consiste entre autres à dire que ce mouvement, tel que le Socrate des dialogues le décrit, est incomplet, insuffisant, qu'il ne conduit pas à l'action effective qui est caractéristique de l'homme et le distingue de tout le reste des étants.

Q. — Ne pourrait-on dire que, bien que ce mouvement ne soit pas élaboré sous tous ses aspects, ce n'en est pas moins lui qui rend possible ce dont s'occupe Aristote ?

P. — Oui, on pourrait le dire. Nous revenons toujours à la même chose. Aristote serait impossible sans Platon — à tous égards. Aristote n'a pas un seul concept qui ne soit d'une manière ou d'une autre dérivé de Platon. Ici par exemple, c'est la manière même dont est posée la question, avec l'opposition entre l'éternel et ce qui est sujet au changement, l'opposition, au sein de ce dernier domaine, entre ce qui possède des principes éternels et ce qui n'en possède pas, et l'homme qui est placé au milieu de tout cela. Les distinctions sont platoniciennes, mais Aristote voit ici quelque chose que Platon ne voyait pas.

Q. — Pour ma part, il me semble qu'Aristote a réellement élaboré en profondeur les possibilités de chaque décision humaine individuelle.

P. — Mais non ! Il n'a pas seulement élaboré, ce n'est pas là l'élaboration de quelque chose dont Platon aurait fait le projet. C'est une vision nouvelle, comme lorsqu'un joueur d'échecs devine ce que son adversaire compte faire et en tire soudain une conclusion diamétralement opposée.

Q. — Je sais qu'Aristote dit que c'est tout autre chose, mais...

P. — Mais c'est un fait. Cela n'existe pas chez Platon.

Q. — En effet. Platon était orienté...

P. — Ce n'est pas une élaboration de ce que fait Platon. C'est un tout autre concept. Platon, avec sa doctrine des Idées, est mis hors jeu. Je ne dis pas que cette doctrine soit devenue tout à fait inutilisable. Mais, du point de vue du problème que voit Aristote, elle n'est d'aucun secours. Aristote nous ouvre une tout autre contrée de la philosophie.

Q. — Il y a une remarque que vous avez faite auparavant et qui ne m'est pas tout à fait claire. Sur quoi vous fondez-vous pour dire qu'il n'y a pas d'autre histoire que l'histoire de l'Europe ?

P. — Il va sans dire qu'il y a d'autres civilisations qui ont aussi un passé, voire un passé saisi expressément comme tel. La Chine par exemple a une très ancienne historiographie. Mais chacune de ces civilisations est un monde pour soi. Pour comprendre la civilisation chinoise, il nous faut pénétrer dans ses principes spécifiques et, une fois que nous y serons entrés, nous y resterons enfermés. Ce qui est caractéristique de l'Europe en tant qu'Europe, c'est que son principe spécifique est la généralité.

Il me semble que Husserl a raison d'affirmer que dans toutes les autres civilisations, l'homme est obligé de s'identifier, d'identifier sa vie, son essence et ses habitudes, avec un mythe, une tradition. Pour comprendre ces civilisations, il nous faut nous plonger dans la continuité de leur tradition, nous y assimiler. Il n'en va pas de même de l'Europe. Chacun comprend la civilisation européenne, puisque le principe de la civilisation européenne, c'est — *grosso modo* — deux fois deux font quatre. De là cette continuité spécifique, cette possibilité d'universalisation. La généralisation des autres civilisations ne signifie que l'expansion de telle tradition aux dépens des autres, non pas ce principe du regard dans ce qui

est. A la différence de toutes les autres civilisations, fondées sur la tradition, l'Europe a pris pour fondement la *vision*, l'intuition au sens du regard dans ce qui est. Bien sûr, par rapport à ce qui nous intéresse ici, cela ne vaut pas absolument, mais seulement *a fortiori* ou *a parte potiori*. La tradition chrétienne ou celle de la littérature classique sont bien des traditions. Néanmoins, le regard dans ce qui est demeure le trait le plus caractéristique de la civilisation européenne, ce qui rend possible sa généralisation, rend possibles des conséquences telles que la technologie, la technique, etc., ce qui signifie un mode spécifique de pénétration au-delà de la sphère d'origine, ainsi que la continuité de certains problèmes. Le fait que tous les problèmes de la vie soient définis du point de vue de ce regard dans ce qui est, et la possibilité de développement logique qui s'ensuit, conditionnent la forme spécifique de l'histoire européenne.

Q. — Cela, je le comprends. Et pourtant je ne crois pas qu'on puisse identifier sans autre forme de procès l'historicité avec l'ouverture ou l'universalité.

P. — L'historicité, non.

Q. — D'autre part, je n'ai pas l'impression que ces autres mondes soient immobiles ou qu'ils se répètent, que le mythe continue à être la seule source à laquelle ils puisent.

P. — Oui, vous avez parfaitement raison. Ce n'est pas non plus ce que je voulais dire. Il est certain que l'homme est un être historial, que chaque civilisation est à sa manière historique, que chacune évolue. Mais l'histoire en tant que continuum articulé de la manière à laquelle nous sommes habitués — en Antiquité, Moyen Age, etc. — est quelque chose de spécifiquement européen que nous projetons dans les autres civilisations. Nous les mesurons d'après cet étalon européen, nous ne pouvons faire autrement. C'est pour cette raison et en ce sens que l'histoire me paraît s'identifier avec l'histoire de l'Europe.

Les autres peuples ne se rendent pas compte en général que l'Europe leur a « imposé » son schéma et sa conception de l'histoire. Ils l'ont accepté plus ou moins passivement, mais le fait demeure qu'en un sens il leur a été fait violence. Dans ces civilisations, l'histoire au sens où je viens d'en parler n'existe pas initialement, spontanément.

Notre thèse est la suivante : l'histoire européenne, où l'histoire universelle trouve sa source — car c'est de la civilisation européenne qu'est née, par l'intermédiaire de la technique moderne, la civilisation mondiale, planétaire —, ne peut être comprise qu'à partir du foyer que nous appelons le soin de l'âme. C'est en ce sens que l'histoire est l'histoire de l'Europe.

Q. — Vous voulez dire que l'histoire en tant que compréhension de la dynamique de l'être est la spécificité de l'Europe, que nous essayons en quelque sorte d'imposer notre compréhension de cette dynamique aux autres...

P. — La « dynamique de l'être » — je n'irais pas jusque là. Je dirais que nous essayons d'imposer aux autres peuples les conséquences historiques du fait que notre tradition est une tradition du regard dans ce qui est, non pas d'un traditionalisme pur ou la tradition de quelque chose qui ne serait compréhensible qu'à la condition que nous nous y assimilions. C'est là, à mon avis, une différence assez insigne. La civilisation européenne est abstraite. C'est ce qui a permis à l'histoire de l'Europe de se généraliser.

C'est une supériorité très discutable. L'homme est continuellement remis en question, il est problématique. Prenez l'hyper-rationaliste moderne qu'est Lévi-Strauss. L'attitude exprimée dans ses livres est un scepticisme essentiel. Que se serait-il passé, se demande-t-il, si l'homme s'était arrêté au néolithique ? N'était-ce pas une ἀκμή, une norme qui aurait permis à l'homme de se maintenir à un rang spirituel élevé dans la nature, sans connaître le péril auquel tend la civilisation ? Les nostalgies qui toujours à nouveau surgissent dans la vie européenne avec un caractère d'urgence, les Renaissances et les Romantismes, se rattachent tous à un même sentiment, comme s'il y avait dans cette civilisation abstraite quelque chose qui n'est pas dans l'ordre, comme si elle recelait quelque « plaie » cachée. Aujourd'hui, ce problème n'est en rien moins urgent que par le passé, il est même plus urgent, car il est en train de prendre une forme susceptible d'être articulée abstractement, de rentrer dans des formules. Et la pression de ces urgences se fait sentir jusque dans notre vie concrète de tous les jours.

ANNEXES



I

LA FIN DE LA PHILOSOPHIE EST-ELLE POSSIBLE ?

Cette question est maintenant à l'ordre du jour car, personne ne l'ignore, la philosophie actuelle est en crise. Jamais sans doute depuis sa naissance, celle-ci ne s'est trouvée dans une situation semblable à celle que nous constatons aujourd'hui, situation où il semblerait que la philosophie ait cessé d'exister, où elle n'a ni idées nouvelles ni influence sociale et où, pour autant que l'on philosophe, le thème de cette philosophie représente, en majeure partie, une polémique contre la philosophie comme telle.

Il y a eu, par le passé aussi, des périodes où la philosophie manquait d'idées nouvelles, mais elle exerçait au moins une action opérante dans le plan social. Ainsi la philosophie hellénistique n'est-elle au regard de la philosophie grecque classique et de celle des premiers penseurs qu'un calque, une reprise affaiblie dans des conditions nouvelles. Néanmoins, la philosophie possède à cette époque une très grande valeur sociale. La philosophie hellénistique constitue une base spirituelle de vie, d'une importance capitale tant pour la société que pour l'individu. Sans elle, la culture de la basse Antiquité dans son ensemble serait inconcevable.

Aujourd'hui en revanche, du moins depuis une génération, non seulement la philosophie n'a plus d'idées réellement nouvelles, non seulement elle est pleine de scepticisme à son propre égard, mais elle est encore dépourvue de toute action opérante dans la société. Les thèmes dont nous pouvons relever une influence sociale ne sont pas ceux de la philosophie contemporaine, mais de celle du passé. Il est vrai que le monde actuel est en grande partie déterminé par le retournement spécifique de la métaphysique contenu dans la doctrine marxiste mais, quant à savoir comment au juste il subit cette détermination, s'il s'agit d'une détermination

directe ou d'une cassure, cela demeure une question semée d'embûches.

Il n'est donc guère étonnant que, dans cette situation, l'on soule la question de la fin de la philosophie, de même qu'il n'y a rien que de très naturel à voir surgir cette notion de fin dans d'autres contextes. Il existe, dans l'histoire de l'esprit, des situations où l'élément qui avait fourni jusqu'alors le cadre de la vie spirituelle des hommes s'occulte et devient incompréhensible. L'un des exemples les plus frappants, c'est la vie de l'humanité dans le mythe.

L'humanité mythique, malgré tout ce qui nous unit à elle, possède un aspect spécifique qui nous est difficilement compréhensible, dans la mesure où sa vie tout entière est déterminée par le mythe, c'est-à-dire par une pensée imaginative, fantastique, qui — en tant précisément que fantastique — s'adresse, comme à son étalon, non pas à notre expérience quotidienne courante mais, d'une part, à nos émotions et, de l'autre, à notre imagination. Toutefois, ce rapport aux domaines imaginatif et émotionnel n'est pas conscient. Les formations fantastiques que le mythe nous communique sont tenues bien plutôt pour la réalité elle-même. L'homme entre soudain dans le domaine du monde sur le fondement du mythe, on peut même dire que c'est dans la conscience mythique que quelque chose comme une image générale du monde prend forme pour la première fois. Il est certain que le mythe, qui détermine non seulement la vie humaine individuelle mais surtout la vie collective dans les sociétés, grandes ou petites, des premières civilisations des deux continents, commence, à une époque déterminée de l'histoire, à battre en retraite — processus qui finalement nous rend l'expérience et la pensée mythiques étrangères et incompréhensibles. Et pourtant, le mythe était pour l'humanité d'une époque déterminée une nourriture spirituelle fondamentale, le principe de tous les autres biens de l'esprit.

Prenons ce que Lévi-Strauss considère comme la plus grande expérience que l'homme ait encore faite de lui-même, à savoir la rencontre, au quinzième et au début du seizième siècle, de l'humanité européenne avec l'homme du Nouveau Monde (l'homme des grands empires de l'Amérique centrale et australe), rencontre de l'homme mythique avec une humanité qui s'est depuis longtemps dégagée de l'emprise du mythe. Ce choc signifie la catastrophe presque immédiate du monde mythique. Avec l'effondrement de la clef de voûte de ce monde, la structure sociale tout entière se désagrège et du monde où les hommes avaient vécu jusque-là dans une

réalité fermement ajointée et, d'une certaine manière, très parfaitement harmonisée, il ne reste que des ruines.

Autre chose que le mythe est la religion. Pourtant, il est fréquent de nos jours d'entendre les gens demander si, sous ce rapport, la religion n'en est pas elle aussi arrivée au même point. La religion se distingue du mythe en tant qu'elle exige de l'homme un acte de foi explicite. C'est là quelque chose dont le mythe n'a pas besoin. Le mythe *est*, il déploie devant nos yeux la réalité immédiate. Les hommes qui vivent de façon mythique voient leurs dieux. L'Egyptien voit le dieu Ra ou Horus voguer chaque jour dans sa barque à travers le ciel. C'est une expérience immédiate, même si, pour notre part, nous la considérons comme apparente. L'homme grec de la période archaïque « voit » encore ses divinités, et la même chose vaut d'ailleurs pour celui de la période classique... L'on sait qu'il arrivait que les philosophes fussent traduits en justice sous l'accusation de tenir le soleil non pour un dieu mais pour une pierre chauffée à blanc. La religion donc, qui requiert un acte de foi explicite, est quelque chose qui, surtout dans notre sphère occidentale, présuppose toujours déjà l'intervention de la philosophie et le triomphe de la foi sur celle-ci. Or il semblerait aujourd'hui que toutes les grandes religions du monde — non seulement celles de l'Europe — se voient contraintes de se remettre en question, contraintes de se demander si elles pourront survivre à la mauvaise passe que traverse tout ce qui ne se laisse pas convertir, directement ou indirectement, à l'expérience des sens.

Mais la religion n'est pas le seul élément autour duquel se pose la question fatale : être ou ne pas être ? Il y a plus de cent ans, Hegel se demandait si l'art n'était pas désormais à bout de course. Non qu'il n'y ait plus d'œuvres d'art réussies mais, affirme-t-il, la tâche spirituelle générale de l'art, la réconciliation de l'esprit avec la réalité sensible, finie, est remplie et parachevée. Il ne reste plus à l'art de grande mission historique ; l'art lui-même le sent et c'est pourquoi il se rapproche du non-art et s'y dépasse. Or il y a des indices qui sembleraient témoigner qu'à présent, l'art subit, en un sens, une crise semblable à celle des autres domaines spirituels : moins pour s'être détaché de la réalité que dans la mesure précisément où il a effacé la frontière entre art et non-art.

Quelle est donc la situation de la philosophie ? L'idée de fin de la philosophie n'est pas nouvelle. Elle émerge au fond au dix-huitième siècle, tout d'abord sous l'aspect de la philosophie négative. Là où la philosophie jusqu'alors (la philosophie métaphysique) cherchait à poser des questions positives, dirigées sur

l'essence, la nature même des choses, leur fondement et leur cause, la philosophie négative commence à demander *pourquoi* ces questions positives ne peuvent recevoir de réponse. C'est de cette manière négative qu'elle formule la question philosophique. Elle est l'œuvre de penseurs très remarquables, dont Hume est sans doute le plus grand.

Comment en vient-on à semblable « philosophie négative » ? La réponse, aussi simple que surprenante, est connue depuis longtemps. La philosophie négative, le scepticisme philosophique qui se retourne avant tout contre la philosophie métaphysique (la philosophie des causes, de l'essence des choses, de la substance, du suprasensible, des universels et de la nécessité), tire sa provenance de la philosophie métaphysique elle-même. Sous la forme qui nous intéresse ici, elle se rattache à la proposition métaphysique fondamentale des temps modernes, au *cogito ergo sum* de Descartes, à la certitude de soi de la conscience. Cette certitude de soi n'aurait aucune signification systématique si elle ne s'expliquait dans les « idées », dans les contenus de la conscience, Or les contenus de la conscience sont de deux espèces, les *ideae innatae*, principes non-sensibles dont la « clarté et l'évidence » se manifestent dans la construction d'une charpente rationnelle du savoir, et les *ideae adventitiae*, conséquences contingentes de l'action opérante de la réalité matérielle extérieure sur l'esprit par l'intermédiaire des sens. Les *ideae adventitiae* ne comportent initialement aucune force explicative, elles sont un simple *explicandum*, les idées rationnelles étant l'*explicans*. En tant que contenus de la conscience, elles participent néanmoins à la certitude du *cogitatum qua cogitatum*. Si nous demandons maintenant avec John Locke d'où viennent les idées rationnelles, quel est leur rapport aux *ideae adventitiae*, il nous sera facile de répondre, toujours avec Locke, que « *there are no innate ideas in the mind* ». Bien que Locke s'attaque en premier lieu aux platoniciens de Cambridge, sa conclusion vaut contre tout rationalisme en général, et la validité de celle-ci ne s'appuie plus sur l'idée « acritique » de l'action opérante de l'extérieur sur l'intérieur, mais sur la certitude de soi de la conscience qui, par l'observation de ce qui est certain, du contenu de la conscience elle-même, permet de poser et de répondre à des questions touchant à la genèse de la connaissance. L'aspiration rationaliste à garantir les principes conduit ainsi au sensualisme empirique, qui mène à son tour à l'identification de la conscience, l'*ego cogito*, avec son contenu, le *cogitatum*. Comme le contenu est divers et discontinu, l'*ego cogito* lui-même se brise sur les *cogi-*

tata dispersés, liés par le ciment contingent de l'association habituelle. Fondé de façon empirique, le savoir pourra satisfaire aux exigences pratiques de l'efficacité et de la morale, mais il perdra la signification ontique suprasubjective qui lui permettait d'accéder au fond des choses.

Par la suite, la philosophie négative sert de point de départ à une autre philosophie qu'Auguste Comte intitule « positive », mais qui n'en repose pas moins sur cette tradition, dans la mesure où elle essaie simplement de reconvertir son aspect négatif en direction de la positivité en se désintéressant des grands problèmes philosophiques. A condition de renoncer à quelque chose, dit Comte, nous verrons que les questions qu'on a tenté jusque-là de résoudre de manière philosophique sont susceptibles de recevoir une solution positive à l'aide de quelque chose qui n'est plus de la philosophie, à l'aide de la science. La distinction entre philosophie et science n'est pas nouvelle dans l'histoire de l'esprit. On parle de l'« arborescence » des sciences qui se détachent progressivement du tronc de la philosophie initialement une, différenciation qui va si loin que les sciences (c'est-à-dire non plus le prétendu savoir sur l'essence et la totalité de l'étant et de la réalité, mais le savoir exact concernant les faits d'un domaine déterminé) finissent par se partager l'ensemble du réel, ne laissant plus à la philosophie nulle activité positive. Ne reste que la tâche de recueillir l'héritage de la philosophie, et l'héritière est précisément la science positive. Constituons maintenant, en classant les faits par ordre de complexité croissante et de généralité décroissante, une épistémologie fondée sur l'étude des méthodes des sciences abstraites. Faisons, avec leurs conséquences fondamentales, universellement acceptées et nécessaires, une nouvelle science que nous appellerons la philosophie positive. Dès lors, la philosophie traditionnelle cède la place à quelque chose d'entièrement différent, à quelque chose qui élimine les problèmes insolubles et, par ailleurs, nous satisfait pleinement, alors que la philosophie métaphysique, avec ses systèmes disparates et discordants, ne pouvant nous contenter, n'aboutissait au fond qu'à une attitude sceptique à l'égard de l'esprit et de la raison humaine. La philosophie positive aura pour fondement la loi de l'évolution du savoir humain vers la positivité, le passage, dans chaque domaine abstrait, d'une explication par les fictions anthropomorphiques de l'imagination à une explication d'abord par des abstractions et finalement par les faits eux-mêmes, par les lois de leur occurrence. La loi des trois états et celle de l'extension progressive des méthodes scientifiques sont fonc-

tion du besoin qu'a l'esprit d'un système, même fictif, et du fait que l'observation exacte, dont découlent les lois, ne peut advenir que sur la base d'une systématisation, même arbitraire. L'état dit métaphysique n'est cependant pas autre chose qu'une *transition* entre l'anthropomorphisme naturel et la pure étude de l'occurrence des faits. La métaphysique n'est qu'un anthropomorphisme caché, qui affuble les forces et entités anthropomorphiques du masque de l'abstraction.

Cette tendance va plus loin encore. Dans la philosophie positive, ce qui est positif est en même temps pragmatique et relatif. Toute notre connaissance positive est relative à l'homme ou, plus précisément, non pas à l'homme individuel mais à l'humanité qui évolue de façon historique. De quelle espèce de relativité s'agit-il ?

Ce qui prend la place de la philosophie, c'est la science, à laquelle toute réflexion sur sa portée « ontologique » (le terme « ontique » serait plus juste), toute réflexion sur sa portée au sens d'un concept spécifique de la vérité, de la saisie des choses telles qu'elles sont, est désormais étrangère. A cela, on substitue la signification pratique, pour nous, des théories et de la prévision scientifiques ; ce qui est relatif de cette manière remplace la philosophie de l'étant vrai, la métaphysique. La science n'est plus une saisie de la réalité, mais une technique de la maîtrise et de la prévision des faits. Ce qu'on substitue à la philosophie métaphysique est une technique, une certaine capacité humaine à manier les faits.

Il y a, dans cette construction positiviste, un élément convaincant qui, regardé de plus près, s'avère cependant problématique. Convaincant paraît être surtout l'argument historique concernant l'évolution de l'esprit à partir des fictions anthropomorphiques vers la science exacte, qui observe et constate les purs faits. Cette thèse semblerait illustrée par l'histoire des sciences elles-mêmes. En réalité, le concept de fait est équivoque chez Comte. Il signifie d'une part une réalité objective, passivement constatée par les sens, et, de l'autre, un jugement, une formulation *active* de ce qui a été constaté. Comme Comte ne distingue pas les deux, il peut parler des mathématiques par exemple comme de la science des faits les plus généraux, tout en laissant en suspens la question de savoir si ces « faits » ne recèlent pas en soi un facteur subjectif, et jusqu'à quel point. Une autre difficulté réside dans la contradiction entre la loi des trois états et celle de l'extension progressive des méthodes scientifiques et positives à tous les domaines du savoir. Le savoir peut être *lié* dans et par des fictions. En réalité, son évolution n'y prend pas son départ et il ne traverse pas d'états. Ce que, selon toute probabilité, l'on confond ici avec « l'évo-

lution du savoir », ce sont les différents modes de *compréhension* de ce qui est, tels qu'ils se manifestent dans l'état naturel et dans l'état « avancé » de l'homme social. Qu'il en soit bien ainsi, nous en trouvons des indices dans l'évolution postérieure des conceptions qui ont subi l'influence de Comte, notamment dans l'adaptation de Vignoli ¹, où la loi des trois états est présentée comme passage du mythe à la science, forme sous laquelle Masaryk adopte l'idée dans ses œuvres tardives. Le fait que Masaryk définisse la théologie comme « organe du mythe » et la philosophie comme « organe de la raison », c'est-à-dire de la science, nous autorise à le croire conscient du fait que la philosophie (métaphysique) et la science sont plus étroitement liées entre elles que ne le sont le mythe et la métaphysique. Par mythe on n'entend pas ici une simple manière de penser, un mode d'explication, mais l'ensemble de la manière dont l'homme existe et dont se manifeste dans son existence la « clef spécifique de l'étant » propre au mythe.

La distinction entre métaphysique et science tourne, elle aussi, autour du problème de la « clef de l'étant ». La métaphysique cherche cette clef et croit la trouver dans un étant autre que l'étant empirique qui constitue l'environnement de notre vie. La science, en revanche, utilise et expérimente une clef qui n'est appropriée qu'aux choses comme telles, ne s'enquérant de l'étant que dans le milieu constitué par les choses. Il s'agit donc une fois de plus d'une différence qui concerne la compréhension de l'être, et non pas simplement le savoir et son évolution.

Le problème de l'extension de l'esprit et des méthodes scientifiques n'en est pas moins réel. Bien avant Comte, et de façon à la fois plus profonde et plus juste, Kant l'a défini comme le problème du dévoilement progressif de l'*a priori* objectif. La science devient science au moment où elle acquiert un appui solide en cessant de s'orienter sur les expériences contingentes pour *construire* ses concepts fondamentaux de manière qu'ils puissent être compris par notre pensée et fassent comprendre les *objets* de l'expérience. Bien avant Comte, Kant a donc très bien vu que les « faits » des sciences de la nature et des autres disciplines scientifiques ne sont pas simplement des données sensibles passivement acceptées, mais que l'objet des sciences de la nature recèle en soi une logique (et une « intuition *a priori* »). L'objet de la science est le résultat d'un *acte d'objectivation*. Aussi Kant ne cherche-t-il pas seulement la métaphysique « au-dessus » et « au-delà » des objets, mais encore *en eux*.

1. Cf. T. Vignoli, *Mito e scienza*, Milan, Fratelli Dumolard, 1879.

La loi des trois états est le résultat d'une confusion entre le problème des modalités de la compréhension de l'être et celui de l'objectivation progressive de l'expérience dans la science, le problème de l'extension de l'esprit et des méthodes de la science. Kant n'ignore pas que les principaux instruments de cette extension sont la logique et les mathématiques et que celles-ci, en tant que sciences, ne sont pas de la même famille que les sciences de la nature et les autres disciplines empiriques.

La philosophie de Comte oscille donc entre le relativisme du sens subjectivement utilitaire de la science et une métaphysique naïve, non sans ressemblance avec la hiérarchie aristotélicienne des formes. Se révélant de ce fait conditionnée par la conception métaphysique de la vérité, elle est une doctrine pour laquelle l'objet, là où il est accessible (les rapports entre les données réceptives des sens), est présent intégralement et en permanence, tandis que là où il n'est pas présent aux sens de cette manière, il est tout à fait inaccessible.

Le positivisme moderne se distingue de la doctrine de Comte dans la mesure où il cherche à remédier à l'indétermination logique du concept de fait. Conscient de la dépendance des faits à l'égard de la logique, il est un positivisme logique. La logique est à ses yeux un pur *a priori*. Toutefois, elle n'est pas, en réalité, une connaissance, mais un simple ensemble de signes qui rendent possible une image structurale des faits. Les propositions purement logiques sont toutes des tautologies. La « positivité » du savoir est désormais définie par ceci que seules les tautologies et les images structurales des faits sont douées de sens, tandis que les autres « propositions » ne sont qu'en apparence des propositions — il s'agit en réalité de pseudo-énoncés.

Cette théorie semblait s'accorder avec certaines réussites méthodologiques des sciences modernes de la nature, dans la théorie de la relativité par exemple, où l'on considère les concepts d'espace et de temps absolus comme privés de sens pour la science. En réalité, c'est précisément la relativité des sciences qui a contraint les positivistes logiques à atténuer la rigueur initiale de leur définition de la signification.

Le positivisme apparaît ainsi comme une conséquence de la théorie spécifique selon laquelle la vérité dépend de la constatation de ce qui est présent. Les racines de cette théorie plongent dans la très ancienne conception métaphysique de la Grèce classique, mâtinée de subjectivisme moderne : elle constate ce qui est présent au sujet sous la forme de données sensibles constatées par le moyen de jugements perceptifs. Comme dans le cas de la doctrine empiriste et du sensualisme qui pousse celle-ci jusqu'à ses limites, il apparaît ici aussi que la

négarion de la métaphysique par le positivisme est une conséquence de thèses métaphysiques.

Il s'ensuit non seulement que le positivisme serait inconcevable sans la métaphysique, mais aussi que la métaphysique tend vers sa propre négation, vers une sorte d'autodissolution. Cette tendance est manifeste dans les traits qu'elle partage avec le positivisme : le rationalisme, l'objectivisme. La vérité est un résultat de l'activité de la raison, la raison est la raison *objective*, l'objet est l'objet *présent*, il est présent pour l'homme en tant que sujet qui, aux conditions que nous venons d'énumérer, peut posséder une « connaissance rationnelle » qui lui permet de se rendre maître de l'objet, c'est-à-dire de prévoir l'ensemble de ses phases passées ou à venir. Le rationalisme, l'objectivisme qui, dans la métaphysique, veut saisir l'absolu, se contente, dans le positivisme, de la maîtrise du relatif, avec quoi s'épuise la portée ontique de la connaissance.

Sous sa forme comtienne, le positivisme ne repose pas uniquement sur un examen rétrospectif de l'histoire du savoir, mais également sur un projet de l'avenir humain fondé, pour emprunter la formulation de Weizsäcker, sur la *foi* moderne *en la science*. Si l'on conçoit la foi non seulement comme une opinion sur ce qui est vrai, mais comme une confiance existentielle qui pénètre et porte l'ensemble de notre comportement, la foi moderne est une croyance en la science et la technique ¹. Saint-Simon et Comte surtout sont les premiers à tirer de cette foi un programme social de grande envergure. L'idée d'une religion de l'humanité et d'un nouveau pouvoir spirituel comme composantes essentielles du positivisme de Comte repose sur cette réalité de la science en tant que religion moderne. Bien sûr, la « religion de la science » *n'est pas identique* à la religion de l'humanité de Comte, mais le fait demeure que la religion de l'humanité serait inconcevable sans la religion moderne de la science. Ce n'est pas seulement dans le projet comtien, désormais oublié, d'un nouveau sacerdoce du positif, que le thème du pouvoir spirituel continue à être vivant (Weizsäcker fait remarquer à juste titre que, si on ne rend pas actuellement à la science le culte que Comte voulait fonder, celle-ci n'en possède pas moins sa caste « sacerdotale »), mais aussi dans les plans de la « méritocratie » moderne, qui vise une nouvelle organisation scientifico-technologique de la société sur une base positivement scientifique.

La force existentielle que donnait au positivisme la foi dans la

1. C.F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, 1, Stuttgart, Hirzel, 1964, p. 4-5. (Note de l'Auteur.)

science a cependant cédé devant une autre tentative pour abolir la philosophie métaphysique, tentative dont les origines métaphysiques sont encore plus manifestes que celles du positivisme. Les racines métaphysiques du positivisme sont à chercher chez Aristote (dans la doctrine de la hiérarchie des formes de l'étant) et, par l'intermédiaire de l'empirisme, chez Descartes. La négation marxiste de la philosophie par sa réalisation tire son origine de la dialectique de Hegel. Comme Marx ne fait pas fond, pour l'accomplissement de son idée dans la réalité historique, sur une foi diffuse dans la science et une caste scientifique, mais bien sur la masse en voie d'organisation du prolétariat industriel, sa conception se signale à la fois par une efficacité sociale et, vu le rôle qu'elle a joué dans l'histoire contemporaine, une actualité autrement plus grandes.

L'apparition de Marx, avec sa « réfutation hégélienne du hégélianisme ¹ », signifie une chute abrupte des hauteurs de la métaphysique conçue en termes de principes suprasensibles, dans la négation absolue de tout monde suprasensible. La doctrine hégélienne de l'idéalisme absolu représente la résorption totale de l'étant fini et sensible par le suprasensible. La totalité de ce qui est, est comprise comme un sujet-substance infini (c'est-à-dire qui n'est limité par rien, qui exclut toute présence hors de soi), un esprit qui prend conscience de son infinitude, de l'absoluité de sa conscience de soi, dans le processus dialectique de l'histoire humaine, dans la succession des « figures de l'esprit », dans la « phénoménologie de l'esprit » comme présentation du savoir (c'est-à-dire de la philosophie) absolu sous la forme non d'un simple amour de la sagesse mais d'une *science* effective. Cette science générale est, bien sûr, la métaphysique. La prétention des sciences spéciales à ce titre est au fond illégitime. La science est un contenu absolu dans une forme absolue — la substance absolue en tant que sujet absolu, la vérité en tant que certitude, tout le contenu essentiel, tout l'étant de l'univers en tant que présent en même temps, le temps en tant que dépassé, l'esprit en tant que tout en tout, cause et principe premier, immanent à tout le singulier. La science n'est pas connaissance humaine mais connaissance absolue, connaissance de l'absolu, où l'absolu est tout à la fois sujet et objet. En tant que savoir absolu, elle n'obéit pas aux règles de la pensée finie, par exemple au principe du tiers exclu. Au contraire, la con-

1. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, M. Nijhoff (Phaenomenologica 9), 1961, p. 13. (Note de l'Auteur.)

trariété est son élément fondamental : la dialectique de la contradiction non pas exclue mais surmontée.

L'intention marxiste de détruire la philosophie par son autoréalisation se fonde sur l'idée hégélienne de l'extériorisation de soi et l'aliénation de soi comme fondement de la conscience de soi. Chez Hegel, le processus métaphysique de la conscience de soi absolue, la conscience de soi de l'esprit absolu, est une présentation *aliénée* du processus réel d'aliénation qui se déroule dans la concrétion du devenir historico-social. Ce processus réel d'aliénation n'est pas le processus de l'esprit abstrait mais celui de l'homme qui se produit lui-même. Or c'est par le travail que l'homme se produit lui-même. La phénoménologie de l'esprit de Hegel peut donc être comprise concrètement. On peut lui donner une signification empirique intégralement non-métaphysique, un contenu intramondain, si on la comprend comme une description du processus du travail sous une forme abstraite, sous la forme d'un travail purement intellectuel. Le travail intellectuel, le travail du philosophe, c'est-à-dire de l'homme abstrait, non agissant, est lui-même un travail aliéné. Aussi se présente-t-il comme figure inversée du travail réel. L'homme réel, non-aliéné, est le sujet matériel de forces essentielles qui ont un corrélat objectif.

Marx emprunte à Feuerbach sa critique de la dialectique hégélienne. La philosophie est la pensée de l'homme aliéné, car elle n'est « rien d'autre que la religion mise en forme d'idées et développée par la pensée ». Le savoir vrai, réel, est matérialiste, son fondement est le rapport de l'homme à l'homme, rapport sensible, passif, passionnel. L'objet vrai, la substance vraie, c'est la positivité naturelle, reposant sur soi, non pas le résultat de la négation de la négation, non pas la conscience de soi aliénée et rendue à soi. (Que les catégories métaphysiques du sujet, de l'objet, de la substance, de la force — la force essentielle — soient acceptées en même temps que ces déterminations, cela est évident. Elles sont reprises sous la forme d'une dialectique finie. La position de l'objet est l'accomplissement du sujet, de ses « forces essentielles », sous la forme de l'extériorité ; c'est donc une limitation de soi, une négation de soi, la position d'un monde qui n'appartient pas au fond propre du sujet et dont celui-ci ressent naturellement la prépondérance : c'est un appauvrissement de soi, une abdication de soi, une subordination de soi à l'objet.)

Le pas suivant consiste à penser le problème de l'économie politique sous une forme dialectique, sur le modèle de la *Phénoménologie* de Hegel. De même que Hegel pose le sujet, la conscience de

soi aliénée, au début de sa dialectique, de même au début de l'économie politique, Marx pose-t-il la propriété privée en tant que travail aliéné. (Le travail est l'essence subjective de la propriété privée, celle-ci étant conçue en tant que sujet, personne — en tant qu'active et créatrice.) Le chemin qui mène du travail aliéné au travail émancipé est en même temps celui qui mène de l'homme aliéné à l'homme humain, être appartenant aux sens, à la famille et à la société : c'est le chemin de l'abolition de la propriété privée, le chemin du communisme authentique (par opposition au communisme primitif qui supprime la propriété privée par un simple nivellement, une égalisation qui ne développe pas les forces essentielles de l'homme comme acquis principal du nouvel ordre).

La dialectique de l'esprit absolu, métaphysique théologique spiritualiste, devient ainsi une dialectique de l'homme en tant qu'être naturel et social qui produit sa vie non seulement au sens de la reproduction mais en rentrant en possession de son essence propre, originellement aliénée. Une doctrine philosophique, fictive, métaphysique, devient théorie humaine, effective, vraie, de l'économie politique et, partant, conception vraie, c'est-à-dire économique, de l'histoire : car c'est seulement sur le fondement d'une critique de l'économie jusqu'alors en vigueur que l'économie politique pourra devenir une science effective et le support de la praxis historique et révolutionnaire destinée à réaliser l'humanité non-aliénée de l'homme. Par un retournement de la dialectique spiritualiste en dialectique matérialiste qui devient progressivement dialectique des forces productives, dialectique de la production des marchandises, de l'opposition du capital et du travail, une théorie métaphysique est transformée d'une part en une science humaine qui ne connaît que la nature et les sens et, de l'autre, en une praxis révolutionnaire — les deux dans une unité indissoluble qui fait du savoir une partie composante de la praxis, tandis que celle-ci devient inséparable de la compréhension de sa structure dialectique.

Ce qui nous intéressait ici, c'était seulement d'exprimer provisoirement ce retournement de la philosophie métaphysique et son passage à la non-philosophie.

Ces deux tentatives pour abolir la philosophie métaphysique (par la substitution d'un système de sciences particulières à un savoir unique, fondamental, premier et universel) reposent sur des fondements métaphysiques ou bien ignorés, oubliés (dans le cas du positivisme), ou bien expressément transposés du ciel sur la terre, du suprasensible dans le domaine de la réalité sensible (dans le cas de la

dialectique marxiste). Elles ne sont pas contingentes. La substitution de ce qui est présent aux sens au suprasensible, de ce qui est humainement relatif à l'absolu, de ce qui est pratiquement utilisable à l'éternel et à l'immuable, découle de l'anthropologisme, de l'humanisme contenu dans la métaphysique elle-même. Dans la métaphysique, la connaissance humaine s'efforce d'atteindre l'absolu, de s'expliquer avec la connaissance absolue à l'aide de la raison objectivante qui porte des jugements rationnels. Dans la métaphysique elle-même, l'objectivité est conçue comme présenteté, et, dans la mesure du possible, comme présenteté permanente.

Qu'est-ce que la métaphysique ? D'ordinaire, on tient pour métaphysiques les doctrines se rapportant à ce qui ne peut être un objet des sens. Mais qu'est-ce que ce non-objet ? Les premiers à philosopher sur ce qui échappe aux sens, les présocratiques Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle et Démocrite, parlent tous du non-objet comme de quelque chose qui, tout en demeurant en retrait, révèle toutes choses. Démocrite : ὦ μάλιστα ὀμιλοῦτι λογῶ, τοῦτον λαύθανουσι¹. Parménide : λεύσσε δ' ὁμῶς ἀπέοντα, ὄρῳ παρέοντα βεβαίως². Chez Anaxagore et Démocrite : ὄψις γάρ τῶν ἀδελῶν τὰ φαινόμενα³. Chez ces penseurs déjà, l'« invisible » est ἀρχή, principe qui gouverne tout et est, en ce sens, cause première. Par ailleurs, il est divin ou proche de la divinité, bien que cela ne soit pas toujours nécessaire : chez Démocrite, les atomes et l'espace sont invisibles, tandis que les dieux ressortissent au domaine du visible. La contemplation est cependant divine, et cette γνήσιη γνώμη, qui se préoccupe de l'univers dans ses fondements et sa totalité, se tient dans et au contact de l'invisible. Néanmoins, c'est seulement avec la doctrine de Platon que la vision courante fait commencer la métaphysique au sens propre, conscient et plein du terme. Chez aucun des présocratiques, le « non-objet » ne constitue un monde à part, pour soi. Platon est le créateur du « non-objectif » en tant que royaume suprasensible séparé, monde de l'étant vrai, de la vérité, dont la réalité sensible n'est qu'une image et une dégradation. L'invisible est ici de nature divine : la philosophie est tout à la fois doctrine de l'étant vrai, du divin et de son action opérante. Les Idées sont des principes et possèdent elles-mêmes les principes premiers, les πρώται ἀρχαί, les

1. Ils s'adonnent surtout au langage tout en l'ignorant.

2. Cependant, contemple ce qui s'en va et regarde avec sûreté le présent.

3. Ce qui est visible ouvre nos regards sur l'invisible (trad. Voilquin).

plus élevés : l'Un et la Dyade indéfinie. De ce monde idéal, Aristote conserve la divinité : le premier moteur comme ce qui est cause du mouvement et comme ce qui le maintient. Le non-sensible est désormais de nature purement spirituelle, νόησις νόησεως. La notion d'une ἀρχή suprasensible persiste dans la philosophie hellénistique et surtout dans la théologie chrétienne, pour autant que celle-ci, concevant le Dieu-créateur comme *causa sui*, accepte la tradition antique.

C'est intentionnellement que, dans cette brève évocation de choses connues, nous avons parlé de l'ἀρχή non-objective, afin de mettre en relief ce qui nous paraît être la tension fondamentale contenue dans la pensée métaphysique : celle-ci est impossible sans le non-objectif, mais elle le pense de façon objective. Elle atténue cette tension en identifiant l'« objectivité » avec le sensible, avec la réalité des choses accessibles aux sens, mais c'est l'*objectivation* du non-objectif qui constitue son thème principal. Toutefois, l'objet et l'objectivité signifient la présence, la présence à l'homme, et dans cette présenteté c'est l'homme qui s'installe fermement au centre des choses, puisque la présence des choses donne à son regard une mesure stable de tout ce qu'il dit et de tout ce qu'il peut dire, une mesure de la vérité comme rectitude, conformité de ses énoncés dévoilants (λόγοι ἀποφαντικοί).

D'un côté donc, la métaphysique ne peut exister sans le non-objectif ; de l'autre cependant, elle n'est capable de la *penser* que sous la forme d'étants objectifs. Par conséquent, la question qu'elle pose — question formulée par Aristote à la suite de Platon — a une tonalité à la fois abstruse et pertinente : τί τὸ ὄν ? Qu'est-ce que l'étant ? La contradiction inhérente à la métaphysique trouve une expression plus complète encore dans la formule aristotélicienne ὄν ἢ ὄν, où l'étant est thématiqué comme ce qui est, ce qui présuppose et invite à une investigation de la signification du mot « être ». Il est donc clair que la question de l'être se trouve en retrait dans la question qui questionne sur l'étant, de même que la question de l'objet mis à découvert implique celle du non-objectif et de ce qui demeure latent.

Cela dit, l'on comprend pourquoi la philosophie métaphysique oscille continuellement entre ce qui représente sa condition principielle (ce qui, demeurant en retrait, rend possible la compréhension de l'étant sans être lui-même un étant, ce qui découvre les choses et les objets sans être lui-même ni une chose ni une abstraction ni quoi que ce soit qui provienne par dérivation du monde objectif) et sa manière objective de poser et de résoudre les ques-

tions, c'est-à-dire la méthode. Ce que les positivistes et les adeptes de Marx ressentent, à juste titre, comme une contradiction affectant la métaphysique, c'est le paradoxe de l'objectivité non-objective dont le meilleur exemple est fourni par les Idées de Platon, c'est cet idéalisme des pseudo-choses et des pseudo-objets, situés en dehors de l'étant immédiat du monde ambiant, qui sont censés être une explication de ce monde, le fondement de sa compréhension, la cause de son être, de son émergence et de sa connaissance. L'on comprend aussi que le résultat propre de l'aspiration métaphysique ne soit pas un savoir universellement convaincant et unanimement partagé sur la cause première et l'étant suprasensible, mais que la philosophie métaphysique élabore avant tout un ordre applicable dans le monde réellement objectif : la philosophie de Platon est à la base du système des mathématiques antiques ¹, celle d'Aristote à l'origine de la systématique biologique, de la méthode déductive et de la syllogistique, tandis que celle des stoïciens donne naissance à la logique propositionnelle. Nous nous trouvons ici en présence du phénomène qui a sans doute servi d'appui à la loi positiviste des états : la métaphysique vise une doctrine autonome du suprasensible et du non-objectif, mais le résultat de cette aspiration est de jeter les bases de la connaissance de l'étant objectif ; elle se dirige hors de ce monde, mais ce qu'elle engendre réellement, humainement parlant, c'est la connaissance efficace dans le monde d'ici-bas ; là donc où l'« étant vrai » est la seule mesure de vérité (de conformité), l'intention métaphysique *doit* nécessairement redescendre du « suprasensible » vers ce qui est accessible aux sens, vers ce que nous rencontrons dans le monde environnant. C'est ce phénomène, à nouveau explicité du point de vue « positif », du point de vue des faits objectifs sensibles comme mesure de toute rectitude, qui constitue le fondement de la thèse de la « scientification », du « passage de la métaphysique à la science », de la séparation des sciences particulières du corps homogène de la philosophie, thèse que Comte énonce comme l'extension progressive de l'esprit et des méthodes scientifiques à tous les domaines de l'étant en fonction de leur simplicité-complexité et la loi des états (après avoir ajouté au départ le phénomène du passage du mythe, de la fantaisie, à l'abstraction, conçue comme premier stade de la rationalité). Or, selon toute apparence, Kant pense à ce même phénomène lorsque, dans

1. Cf. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett, 1963. (Note de l'Auteur.)

la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, il parle de la façon dont la science se constitue après un stade préalable de tâtonnements ¹ empiriques et, en connexion avec cela, de la métaphysique qui pourra se présenter comme science ² : la métaphysique de la nature et celles des mœurs. Une telle métaphysique deviendra le fondement de la connaissance du monde empirique (elle en sera une composante apriorique) et de l'action de l'homme comme être libre dans le monde de la nécessité empirique. Et le rapport de Feuerbach et de Marx à Hegel reproduit une fois encore le même phénomène : de théologie métaphysique, la philosophie devient, *par sa réalisation*, non-philosophie.

Il y a encore une autre modalité du divorce d'avec la philosophie, du dépassement de la philosophie, si l'on entend par philosophie ce qui fut durant deux mille ans son contenu principal, à savoir la métaphysique. Le héraut de cette rupture n'est ni un positiviste, ni un avocat de la praxis révolutionnaire, mais un penseur qui a passé la majeure partie de sa vie à méditer toutes les variétés et toutes les époques de la métaphysique, lui-même étant tenu par beaucoup pour un métaphysicien. Si l'ontologie — l'aspiration à répondre à la question $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$ — est au centre de la métaphysique, cette manière de qualifier l'auteur de *Sein und Zeit*, avec sa tentative de renouveler la question oubliée et refoulée de l'ontologie, n'a de prime abord rien que de très plausible. Heidegger lui-même a mis longtemps à reconnaître l'écart entre sa propre pensée et les visées de la philosophie métaphysique antérieure à lui, dont le fil conducteur avait été la question « qu'est-ce que l'étant ? ».

La pensée autonome de Heidegger commence par une émancipation à l'école d'un philosophe qui peut être regardé comme un des grands, un des principaux rénovateurs de la métaphysique à l'époque récente, au moment du tournant que marque la rupture avec l'idée positiviste et matérialiste de la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Je pense à la phénoménologie d'Edmund Husserl, qui, à maints égards, a fourni le modèle de ce à quoi Heidegger allait donner par la suite la dénomination de métaphysique. La réunion parfaite, dans la pensée de Husserl, du programme de la

1. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1971, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 20.

philosophie en tant que science rigoureuse, en tant que savoir entièrement « objectif », réalisable par tout homme doué de raison à n'importe quel moment sous une même forme, et de l'aura singulière du mystère qui se dévoile, aura qui naît là où le bandeau tombe soudain des yeux, faisant apercevoir, dans son sens vrai, ce qui était là depuis longtemps déjà, n'offre-t-elle pas en effet une image véridique de la métaphysique telle qu'elle existe depuis des siècles, telle que nous avons essayé de la décrire dans les lignes qui précèdent ?

Le renouvellement husserlien de la métaphysique en tant que philosophie première ne repose pas directement sur un retour au questionnement sur l'essence de l'étant. La réponse à cette question est cependant impliquée dans la méthode de sa philosophie. Sa contre-offensive, visant les doctrines régnantes du positivisme et du formalisme néo-kantien, consiste à revendiquer à nouveau pour la philosophie la mission de science universelle et fondamentale : la *philosophia prima* en tant que *scientia universalis*. Il commence par une tentative pour élaborer une méthode strictement démonstrative de la connaissance de l'essence des choses (*a priori*). Aspirant à mener à bien une percée totale dans une région où les efforts de penseurs comme Platon, Aristote et Thomas d'Aquin avaient échoué ou étaient restés à mi-chemin, il se consacre à une théorie de l'abstraction fondée sur l'*intuition* du général, l'intuition catégoriale, l'intuition de l'essence. Grâce à sa conception élargie de l'intuition, il surmonte le sensualisme positivistico-empirique et renouvelle une problématique que le dix-septième siècle (l'*intuitio et deductio* de Descartes, la doctrine leibnizienne des différents modes de connaissance des idées) avait laissé sans une solution satisfaisante. Il y a là, évidemment, des motifs métaphysiques cachés. Le problème de ce qui est, récupère, outre la dimension réellement individuée, la dimension du général, des universaux et du non-réel. La méthode est universellement applicable, car il s'avère que chaque savoir empiriquement réel a un parallèle dans les universaux du domaine donné. Par là, la méthode philosophique de l'intuition eidétique, qui donne les essences et les rapports essentiels des choses, devient la méthode d'une approche de l'*a priori* matériel, concret, et le « retournement objectif » de la philosophie semble parachevé. Mais Descartes aussi est un objectiviste au sens de Husserl, qui regarde l'*intuition*, la présence de ce qui est donné « en personne » comme la source dernière et irréfutable de la connaissance. La source du *cogito* de Descartes est l'intuition de soi comme toujours donné avec, cette donation restât-elle en deçà de la thématization, tandis que ses autres principes sont tirés de l'intuition des idées, l'intuition du *cogitatum qua cogitatum*.

Par cette voie — opérant un retour en deçà de Kant vers la saisie intuitive du sujet — Husserl essaie aussi de résoudre le problème de la connaissance et de la raison, qui est le problème de Kant. La connaissance est censée être saisie non pas sous son aspect contingent, causalement empirique, dans la modalité de sa réalisation, mais dans son *essence*. A cette fin, Husserl reconsidère le scepticisme méthodique de Descartes, sa tentative de doute universel. Or le problème de la connaissance est la transcendance ; celle-ci doit être élucidée par une investigation de l'essence de celle-là. La première approche d'une solution est apportée par la distinction entre deux espèces d'immanence (et de transcendance). Le scepticisme méthodique, joint au caractère intentionnel de la conscience (la *cogitatio*), offre une réponse qui ne se trouvait pas explicitement chez Descartes : l'objet demeure immanent à la conscience au sens de l'autodotation même là et précisément là où on ne pose pas son immanence *réelle*, où il n'est pas une composante réelle de la conscience. L'élucidation de la transcendance, du rapport essentiel sujet-objet, *cogitatio-cogitatum*, peut donc se passer des procédés métaphysiques auxquels Descartes recourt dans les *Méditations* III à V. L'on n'a besoin ni de preuves de l'existence divine, ni de *veracitas Dei*. Bien au contraire, il faut persister dans l'immanence de la conscience une fois qu'elle a été atteinte, d'autant qu'elle est confirmée par le fait que l'*ego cogito* lui-même est l'objet d'une saisie immanente dans une réflexion qui comprend son objet immédiatement, tandis que les objets extérieurs sont compris par l'intermédiaire des vécus. Le résultat de cette nouvelle version du scepticisme méthodique sera donc la *réduction* de l'objectivité à l'immanence de la conscience. L'attitude philosophique est une attitude réductrice. Une fois la réduction accomplie, on ne peut plus revenir à l'attitude « naïve » de la croyance en la transcendance du monde ; le philosophe doit nécessairement demeurer dans l'immanence. Il est vrai que cette démarche présente certaines difficultés (comme par exemple le danger du solipsisme) que Husserl considère comme purement apparentes. Une fois ces difficultés surmontées, elle apparaît cependant comme sans défaut, tandis que la position transcendante représente un contresens. Il s'avère ainsi, sans même que la question soit explicitement posée, que la réduction à l'immanence pure ou à la transcendance immanente apporte également une réponse à la question sur la nature de l'étant : τί τὸ ὄν. L'étant est saisi dans sa nature interne là où nous le voyons « se constituer » dans les structures légales de son appréhension à la conscience, dans des déroulements subjectifs, mais que l'on peut intuitionner réflexivement, soumis à des lois eidé-

tiques : les objets dans leur essence ne sont pas autre chose que les corrélats de ces déroulements subjectifs légaux. Chaque théorie philosophique des objets présuppose donc la théorie philosophique du rapport entre l'objet et le sujet, théorie qui s'intéresse aux objets non pas dans leur légalité interne ou, dans le cas des objets réels, substantiellement causale et empirique, mais seulement en tant que corrélats du vécu, corrélats de la présentation et de la manifestation. Le fondement de toute *ontologie* est ainsi la *phénoménologie*. Les objets seront pour la phénoménologie des fils conducteurs sur le chemin du dévoilement des structures de la conscience qui en sont les corrélats latents, et la « substance » propre de toute réalité mondaine sera l'activité spirituelle, « constituant », dans l'interaction harmonieuse de l'intentionnalité intersubjective, l'univers expérimenté de façon unitaire. Le problème philosophique le plus propre n'est plus : « qu'est-ce que l'étant ? ». Ce problème est impliqué dans une autre question : « comment l'étant se manifeste-t-il ? », et la réponse à cette dernière donne aussi la réponse à la première.

La doctrine de Husserl parvient, en partant de la métaphysique des idéalités, à une métaphysique de l'esprit absolu, ou plutôt de l'esprit dans son autodonation absolue. La méthode analytico-descriptive, qui avait toujours été l'apanage de l'empirisme et de son relativisme, conduit, de concert avec l'intuition eidétique, apriorique, que l'empirisme ignorait, à des résultats métaphysiques, absolus ou visant l'absolu, qui rappellent l'idéalisme absolu des penseurs du début du siècle dernier (sans leur méthode constructive).

Cette métaphysique spiritualiste, que Husserl nomme l'idéalisme transcendantal de l'univers monadique intersubjectif, partage le sort de toutes les métaphysiques : elle ne réussit pas à convaincre l'esprit de son caractère « objectivement » contraignant et probant, elle ne réussit pas à convaincre de la possibilité de rendre raison de l'étant par le moyen d'un fondement spirituel suprasensible et de convertir, de « réduire » celui-là à celui-ci. Toutefois, à la différence des métaphysiques traditionnelles qui, dans la mesure où toutes, dans la structure intellectuelle de leurs démonstrations, visent une objectivité absolue, s'engagent de leur propre mouvement dans la voie de la « positivité », la métaphysique de Husserl contient un motif tout à fait original qui modifie l'aspect et l'orientation de sa décomposition. C'est ce que nous allons tenter de mettre en relief en proposant une hypothèse sur le rapport entre les deux grands penseurs phénoménologiques, Husserl et Heidegger.

En élaborant l'idée cartésienne du scepticisme méthodique, Husserl en vient — non pas dès le départ et sans qu'on sache au juste pour quelles raisons — à entrevoir que ce scepticisme n'est pas un acte tout à fait simple, comme on l'avait supposé jusque-là sans éprouver le besoin d'aucune autre preuve, mais qu'il peut être analysé en *deux* composantes distinctes : le non-emploi de la thèse et la présupposition de la possibilité de l'antithèse. La tendance des commentateurs encore à présent à négliger ce fait, tient sans doute à l'emploi interchangeable fait par Husserl, dans son premier exposé de la réduction phénoménologique, des expressions réduction et *ἐποχή*, tandis que par la suite (dans les *Ideen*), ce dernier terme est utilisé exclusivement pour désigner l'acte de mise hors circuit, le non-emploi de la thèse et notamment de la thèse générale du monde en tant que toujours déjà préalable à toutes les thèses singulières. Pourtant, le fait que l'idée la plus originale, la plus remarquable de Husserl, idée qui représente un regard entièrement nouveau porté sur la nature de la pensée, sur sa liberté, son indépendance à l'égard de toute thèse, ait été formulée postérieurement à sa conception de la métaphysique spiritualiste réductionniste, mérite notre attention. Sans démontrer directement l'indépendance de l'idée de l'*ἐποχή* à l'égard du spiritualisme réducteur, cette circonstance montre sans l'ombre d'un doute, si tant est que sa preuve d'alors eût pour Husserl une validité contraignante, que ce spiritualisme ne dépend pas de l'idée d'*ἐποχή*. De là s'ensuit non seulement la possibilité mais la nécessité de demander si l'*ἐποχή* ne peut être rendue indépendante de la réduction.

Témoigne en faveur de cette possibilité le fait que l'*ἐποχή* est un acte que Husserl n'a pas l'intention d'appliquer universellement car, comme il le fait lui-même remarquer, il ne resterait dans ce cas rien sur quoi l'on puisse édifier la philosophie en tant que science rigoureuse. La philosophie comme science exacte ne peut être bâtie sur le fondement de la thèse d'un monde qui ne peut être posé toujours déjà que de façon médiate, qui ne peut être démontré que *sur le fondement* du vécu, cependant que le vécu a un caractère immédiat, un caractère de « saisissabilité » absolue — il ne se « constitue » pas dans la « transcendance » mais dans la « conscience intime du temps ». Si nous laissons à l'*ἐποχή* une généralité absolue, il nous faudrait renoncer au principe fondamental qui, dès le départ, a servi de fil conducteur à la phénoménologie, qui lui a donné la possibilité de s'expliquer avec et de surmonter l'empirisme, il nous faudrait renoncer au principe de

l'*intuition* comme source donatrice ultime de toute connaissance. Par ailleurs, appliquer l'*ἐποχή* avec une généralité absolue signifierait n'opérer aucune thèse, n'en employer aucune, ce qui voudrait dire que le tout de l'étant perdrait sa validité et sa signification pour nous, nous nous retrouverions alors dans le néant absolu.

Husserl refuse naturellement l'idée d'un simple non-étant, il n'en tient pas compte, mais l'idée de l'*ἐποχή* n'en tourne pas moins continuellement autour de cette possibilité. Une pensée rendue complètement indépendante de toute thèse, découle évidemment de l'idée d'*ἐποχή*. Cela est encore renforcé par le fait que Husserl, au moment de concevoir l'*ἐποχή*, prend non seulement en considération, comme dans les *Cinq leçons*, où l'idée de la réduction est pour la première fois exposée, la « science naturelle » (qui peut être soumise à la réduction), mais encore les thèses implicites, notamment la thèse générale du monde (dont il est également question pour la première fois dans les *Ideen*). La pensée est libre, indépendante à l'égard non seulement des thèses actives mais aussi des thèses implicites, et surtout à l'égard de la thèse générale : il est possible de mettre hors circuit la thèse du monde, de ne pas en faire usage. Le concept de « monde » n'est ici rien d'autre que l'ensemble des objets de l'expérience qu'il nous est possible de rencontrer dans notre entourage. Il ne s'agit pas d'un simple ensemble de réalités, de l'univers au sens des faits objectifs pris dans leur ensemble, mais bien des réalités telles que nous les rencontrons dans un *horizon* omni-englobant ; il s'agit de l'*environnement humain*, concept fort bien localisé dans l'objectivité subjective à laquelle le monde objectif est réduit dans la philosophie de l'attitude phénoménologique.

Cela dit, il n'y a rien de plus facile que de reprocher à une philosophie qui essaierait de développer le concept d'une *ἐποχή* généralisée de manquer de tout support, de tout appui lui permettant de démontrer ses propositions, et d'être donc condamnée d'avance à une attitude non-critique. Il faudrait nous rendre compte cependant que le problème qui est maintenant posé, est également en corrélation étroite avec la thématique découverte par Husserl : il ne s'agit pas de l'étant dans sa structure et son fonctionnement causal, mais de la manière dont et du fondement sur lequel l'étant *se manifeste, apparaît*, devient phénomène — il s'agit de faire de ce fondement lui-même un phénomène. Husserl résout le problème en affirmant que l'apparition, la manifestation, n'est possible que sur le fondement d'un étant subjectif, que

l'essence de l'apparition n'est révélée que par la dé-limitation, l'in-finitisation de l'étant subjectif. Pour l'essentiel, il reconvergit donc le problème de l'apparition au problème de ce qui apparaît, au problème de l'étant. Or ce serait faire preuve de dogmatisme que de supposer que tous les énoncés doués de sens, tous les énoncés susceptibles d'être démontrés, doivent être des énoncés concernant l'étant au sens de l'objet donné, présent. Il peut s'agir non pas de *l'étant comme tel* mais de *renvois* à l'étant, renvois qui ne peuvent être tenus, dans leur action de re-présenter, pour quelque chose de purement présent, objectif. Ce qui présente et re-présente l'étant ne peut être lui-même un étant, et c'est seulement au sujet de l'étant qu'on peut poser des thèses, dire qu'il est, n'est pas, etc.

Il est vrai que pendant sa première période, la période de *Sein und Zeit*, Heidegger opère, pratiquement parlant, l'ἐποχή de toutes les thèses de l'étant objectif, mais l'étude des renvois (par exemple dans le domaine de la disponibilité — *Bewandtnis* — et de son origine dans le domaine de « ce en vue de quoi », le domaine des possibilités d'être) demeure néanmoins dépendante d'un étant déterminé (bien qu'essentiellement non-objectif), l'étant de l'« être-là », de l'existence au sens d'un mode d'être-étant caractérisé par la compréhension de l'être, puisque ce dont il y va pour lui dans son être, c'est l'être même. Par la suite cependant, sa pensée s'affranchit même de cette dernière attache à l'étant pour devenir pensée *originnaire* de ce qui n'est pas en soi-même étant.

L'ἐποχή menée à sa conclusion a pour conséquence de rendre privée de sens la *réduction* à l'étant subjectif, à la *cogitatio* de l'*ego* qui possède la certitude de soi. C'est seulement lorsque nous reconnaissons le vécu du sujet comme sol dont l'objectivité procède par le fait que le sujet « objective » tels moments de son expérience vécue à l'aide de tels autres, que ce processus possède le sens principal qui conduit à la subjectivation métaphysique de l'étant. En réalité, tout le problème est concentré dans ces moments « objectivants » qui recèlent une compréhension de l'être de l'étant qui seul se manifeste, cependant que l'être, la manifestation comme telle, demeure en retrait, et la question de savoir de quelle manière et par quelles légalités il arrive que le sujet concret qui perçoit par exemple ait devant lui l'invariant que nous appelons l'objet, perd la signification philosophique principale que Husserl lui attribue. Dans l'analyse phénoménologique au sens fort du terme, le problème n'est pas de savoir comment la compréhension de l'être élabore et présente, par la « vivification »

des données, l'étant, mais de connaître la structure interne de cette *compréhension* elle-même. L'ontologie, la science de l'être, doit laisser derrière soi jusqu'au dernier reste de psychologie qui perdure chez Husserl, et abandonner aux psychologues le champ qui leur revient de droit, le champ de la subjectivité examinée de façon empirique ainsi que des corrélations structurales éventuellement intelligibles.

Nous ne voulons pas imputer directement à Heidegger notre hypothèse concernant la rupture des deux phénoménologies et le passage de l'une à l'autre. Pour notre part cependant, il ne nous semble guère possible de présenter différemment la motivation de l'ontologie phénoménologique. Face aux reproches de la phénoménologie subjective, reproches qui voudraient faire passer l'ontologie pour une résurrection acritique de la pensée dogmatique, cette interprétation a du reste l'avantage de montrer comment la phénoménologie ontologique prend directement sa source dans une réflexion approfondie des thèmes husserliens. Qu'elle ne se veuille pas une doctrine « critique » de la connaissance, cela tient au dévoilement des présupposés non percés à jour du cartésianisme de Husserl, de la métaphysique que, durant toute sa carrière de penseur, il chercha à surmonter sans jamais réussir à s'en dégager complètement.

Si l'ἐποχή, en tant qu'abstention de toute thèse concernant l'étant, est la condition de toute ontologie, l'étant lui-même demeure en revanche, là où l'ἐποχή est menée à sa conclusion, *non-réduit*. Cela signifie non seulement que la question de la réduction s'avère relative à ce qui en était le point de départ — à la conception intentionnelle de la conscience avec son objectivité subjective, dont la fonction fondamentale, l'apparition de l'étant, est le résultat d'une confusion du problème de l'ontique subjectif et de celui de l'ontologie —, mais aussi que la thématique de l'être apparaît comme le corrélat indispensable de l'étant non-réduit en tant que celui-ci se déploie pleinement dans sa manifestation.

On objectera peut-être qu'il suffit, pour le but que vise la pensée de l'être, dans sa pleine indépendance à l'égard de la question de la nature de l'étant, de *faire abstraction* des thèses de l'étant, sans recourir à l'ἐποχή. En réalité cependant, il en va de même que de l'argument si souvent opposé à la réduction husserlienne, d'après lequel celle-ci ne serait pas autre chose qu'une abstraction. Pour l'ontologie, il importe de ne faire usage d'aucune thèse sur l'étant, cependant que ces thèses et tout ce qui peut être regardé comme un moment de notre être-au-monde, demeurent là sous la forme de

l'étant dévoilé qui appartient, en tant que présupposé, à l'être qui le dévoile. L'être est l'être de l'étant — c'est pourquoi on ne peut simplement *faire abstraction* de l'étant.

Le but de ces lignes n'est pas de présenter le contenu concret des visées ontologiques. Le problème qui nous intéresse est celui de la fin possible de la philosophie. Qu'il nous suffise de faire remarquer encore une seule chose : si l'ontologie est nécessairement liée à la reformulation de la question métaphysique « qu'est-ce que l'étant ? » en la question plus originelle de la nature de l'être, impliquée dans la question métaphysique sans être thématifiée, il suit clairement de ce qui précède, de l'ἐποχή de l'étant en tant que ce qui est purement présent, que l'investigation ontologique, en tant que redescende vers les renvois à l'étant dans leur action de re-présenter, doit être nécessairement liée à l'éclaircissement de la fonction apophantique du *temps* ou, plutôt, de la temporalité originelle. Si ce chemin qui, à travers un éclaircissement de la fonction ontologique de la temporalité et du caractère temporel de l'ontologie, vise à accéder au fondement plus profond du questionnement métaphysique, est réellement praticable (ce qui ne pourra être montré et élucidé que par sa mise en œuvre), il ne serait pas impossible d'envisager la possibilité d'un nouveau début, d'un *second* début de la philosophie.

Revenant maintenant à la question qui nous a servi de point de départ, la question de la fin possible de la philosophie, nous constatons tout d'abord que le résultat global de notre réflexion n'est ni très important ni entièrement positif. Nous ne pouvons présenter aucun argument *de principe* contre la possibilité que la philosophie cesse un beau jour d'exister. Toutefois, notre résultat n'est pas non plus *entièrement* négatif, car nous avons vu qu'aucune des trois manières réelles dont on a tenté de justifier la fin de la philosophie (en tant que métaphysique), ni le positivisme, ni la praxis révolutionnaire, ni le retour aux racines de la métaphysique, ne justifie la fin de la philosophie *en général*, mais seulement de la position métaphysique de la question philosophique. Nous avons vu que le retour aux fondements de la métaphysique éclaircit également la raison pour laquelle la façon dont la métaphysique pose ses questions aboutit à la dissolution de la métaphysique et à des tentatives pour créer une science et une philosophie non-métaphysiques qui cependant se révèlent n'être pas autre chose qu'une métaphysique d'une espèce particulière, une métaphysique dans le revirement qui se détourne du suprasensible pour se rapprocher du monde d'ici-bas, une « métaphysique qui pourra se

présenter comme science », une métaphysique des fondements de la connaissance de l'étant objectif. L'histoire de la métaphysique est en même temps l'histoire de sa décomposition, de ses luttes avec elle-même pour elle-même : témoin les combats du platonisme avec l'aristotélisme pour l'Idée en tant qu'étant suprasensible, pour « l'autre monde » (dont le résultat « objectif » est cependant la constitution du système des mathématiques grecques comme modèle de la science déductive), la constitution des sciences modernes de la nature comme résultat des visées métaphysiques des seizième et dix-septième siècles, le programme kantien d'une métaphysique de la nature, le retournement marxiste de l'idéalisme absolu de Hegel, transformé en un programme de la praxis révolutionnaire.

Aucune de ces tentatives n'a encore réussi ni à supprimer ni à supplanter la philosophie, et toutes les considérations qui tendent à cette fin sont elles-mêmes de la philosophie, sont elles-mêmes litigieuses. Il est vrai que les recherches sur les fondements des sciences sont devenues extrêmement spécialisées, mais elles n'ont pas pour autant cessé d'être de la métaphysique au sens kantien. Il est vrai que le programme de la praxis révolutionnaire peut refuser les questions purement théorétiques comme scolastiques, qu'il peut ravalier les recherches philosophiques au rang d'une idéologie pratique, mais le fait demeure qu'il n'a ni réalisé ni, partant, aboli la philosophie. L'existence même d'une idéologie de cette espèce et sa nécessité tant dans la propagande que dans l'apologétique, prouvent que, malgré le manque de clarté sur le problème de la vérité qui marque ce courant, la philosophie répond ici à un besoin et demeure donc vivante. Quant à la troisième grande tentative pour éclaircir le déclin de la métaphysique comme centre de la philosophie, elle n'est pas une répudiation de la philosophie (métaphysique), mais une *correction* essentielle apportée à la position traditionnelle de la question τί τὸ ὄν, elle est une de ces nombreuses ἀπορίαι dans lesquelles, d'après Aristote, la question fondamentale de la philosophie est engagée depuis toujours : καὶ δὲ καὶ τὸ πάλαι καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπωρούμενον...¹

1. *Métaphysique*, Z, 1, 1028b, 2-3 : « Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Être ? »



II

DEMOCRITE ET PLATON, FONDATEURS DE LA METAPHYSIQUE

Les questions de périodisation n'ont une signification autre que formelle que si, par leur moyen, nous exprimons un rapport de pensée — ou une absence de rapport — plus profond. En soulevant la question de l'appartenance de Démocrite (ou de la tradition atomiste Leucippe-Démocrite) au présocratisme, notre intention est d'indiquer que nous voyons une communauté de problèmes plus profonde entre la période métaphysique de la philosophie, inaugurée par Platon et Aristote, et cette tradition atomiste qu'entre celle-ci et le style plus ancien de réflexion sur la totalité du monde et de l'étant ¹.

Nous tenons pour un trait caractéristique de la pensée présocratique le fait que la question « qu'est-ce que tout cela ? », posée expressément et recevant une réponse qui procède de la manière dont la totalité omni-englobante se découvre et se manifeste, ne s'est pas encore déployée en question d'un « étant vrai » à partir duquel l'on pourrait et devrait expliquer, éclaircir les singularités apparaissantes (τὰ φαινόμενα) par un corps de doctrines élaboré de façon méthodique. Si, dans l'éléatisme, la pensée présocratique en arrive à une opposition plus nette entre l'être comme tel, qui seul « est » au sens vrai, et ce qui se manifeste et « paraît » (τὰ δοκούντα), cette opposition est accentuée au point de rendre pareille démarche doctrinale impossible. La volonté d'une ordonnance méthodique des « phénomènes » compris de manière philosophique est étrangère aussi à l'enseignement d'Héraclite, bien

1. Sur le rapport entre l'atomisme et la pensée d'Aristote, voir J. Patočka, *Aristoteles, op. cit.*, p. 19-25.

que l'être héraclitéen, profondément différent de tout étant singulier, ne s'en manifeste pas moins, à la différence de celui des Eléates, dans les étants, par l'éclosion de leur connexion profonde. L'ancien pythagorisme est chose insaisissable en mode philosophique, les néopythagoriciens font signe vers la période de l'atomisme et de Platon. Empédocle et Anaxagore ont, il est vrai, une notion de l'explication des φαινόμενα plus claire que celle de l'époque antérieure, mais la manière dont ils se représentent les ἀρχαὶ est vague et improvisée. L'atomisme en revanche — notamment celui de Démocrite, dont nous pouvons nous faire une idée un peu mieux définie — développe de façon énergique et méthodique la différence entre l'étant vrai d'une part et les phénomènes et leur apparence (δόξις de l'autre, et détermine clairement la tâche de la philosophie comme explication méthodique des phénomènes sur le fondement de l'étant vrai. Il opère cette réduction à l'étant vrai non pas de manière impromptue, mais par étapes, au moyen d'une démarche fondée sur l'analogie, à travers laquelle se dessine nettement la répartition de l'investigation philosophico-scientifique en une série de problèmes et, par conséquent, de doctrines.

Il est à noter que les fondements philosophiques de la problématique scientifique, ainsi que de l'histoire des sciences singulières, accusent une continuité théorique qui, partant de l'atomisme, se poursuit à travers Platon et Aristote, cependant que les penseurs plus anciens sont, sous ce rapport, quantité négligeable. La position atomiste, extrêmement bien délimitée dans les questions mathématiques et historico-sociales, ainsi que dans celles qui se rapportent aux sciences de la nature, non seulement ressurgit toujours de manière typique dans différents contextes, mais sert également de point de départ tantôt positif, tantôt polémique aux positions postérieures. La découverte atomiste de l'espace, qui est à l'origine tant de la théorie corpusculaire des sciences de la nature conçues en termes de cadre spatial et temporel vide, de remplissement atomique et des principes mécaniques de ce remplissement, que des réflexions sur la possibilité du mouvement, ne cessera de battre en brèche le concept péripatéticien d'un univers fini, plein, aux mouvements essentiellement clos. La corporéité atomique deviendra le point de départ de la réflexion sur la substance matérielle. Les autres définitions des choses seront édifiées sur ou ramenées aux siennes. Aristote lui-même souligne l'affinité qui unit ces considérations avec sa propre problématique τί ἦν εἶναι. Dans la cosmologie, c'est de là que découle la position de la néces-

sité qui caractérise le devenir, ainsi que la contingence en tant qu'opposé et défaut originaire de la téléologie. Dans l'anthropologie, ce sera l'accent mis sur l'isolement primitif des individus et la théorie du contrat social, la théorie de l'évolution culturelle à partir de rudiments copiés sur la nature sous la pression du besoin, et l'importance attribuée à la convention, à l'entente et à l'intersubjectivité dans les perceptions, les connaissances, les arts et les institutions humains. Durant longtemps, ces éléments ne seront contenus dans le fonds principal de la tradition scientifico-philosophique que sous forme de thèmes surmontés et refusés. Platon et Aristote auront longtemps le dessus, celui-là par son aspiration à intégrer l'atomisme dans un système de « réduction » plus vaste, tout à la fois plus raffiné et plus complexe du point de vue de la méthode, celui-ci par son refus principal du mécanisme et du mathématisme dans la conception de la φύσις. Pourtant, les systèmes de ces deux grands métaphysiciens seraient inconcevables sans le raisonnement atomiste à l'intérieur duquel se maintiennent et se renouvellent des thèmes qui deviennent ainsi une composante permanente de la science.

Ce qui empêche de rattacher Démocrite à la tradition continue de la métaphysique, c'est le manque apparent de contact historique direct et surtout l'absence chez l'atomiste de l'influence de la version socratique du retournement anthropologique dans la réflexion philosophique du cinquième siècle, l'absence d'une réflexion méthodique sur le λόγος et son caractère « spirituel », non-spatial et supra-temporel. Sous le rapport dialectique, l'atomisme de Démocrite prend son départ, bien que de façon négative, dans l'éléatisme de Zénon ; ses moyens conceptuels ne sont pas puisés dans une réflexion sur le langage et le mode de compréhension des choses contenu dans le langage, mais bien dans une réflexion sur les formations mathématiques — surtout arithmétiques, mais aussi géométriques : les nombres et les figures — et les opérations qui en sont inséparables.

Rapport entre la réflexion métaphysique de Démocrite et celle de Platon. Continuité et reprise de la réflexion démocritéenne dans la philosophie et la science modernes.

La réflexion universelle socrato-platonicienne a des prédécesseurs et un point de départ. Dès la dernière période présocratique, on voit se dessiner une réflexion qui précise et résume tout ce qui précède. Son représentant principal nous semble être Démocrite, penseur qui n'est jamais expressément cité par Platon, malgré

l'influence profonde qu'il a selon toute probabilité exercée sur lui.

La pensée de Démocrite nous intéresse par les traits suivants :

1. l'accent mis sur la valeur de la vérité par-dessus toutes les autres en tant qu'il reflète la volonté d'une réflexion universelle et d'une attitude responsable ; l'attitude réfléchie veut constater les choses telles qu'elles sont (ἀλήθεια), par opposition à l'apparence et à l'opinion (δόξις).

2. La distinction de la δόξις et de l'ἀλήθεια est également une distinction entre ce qu'on pourrait appeler le « macro-regard », grossier et imprécis, et le « micro-regard », élémentaire, fondamental et exact. Le *regard* physique est en réalité dépourvu de précision, car dépourvu d'*organe*.

3. La δόξις dépend de l'ἀλήθεια et non pas inversement. Il est vrai que, sans la δόξις, nous ne posséderions aucun savoir sur l'ἀλήθεια, mais l'ἀλήθεια explicite la δόξις et la δόξις se « réduit » à l'ἀλήθεια pour peu que l'on suppose que le principe d'une chose soit ce sans quoi la chose ne pourrait exister.

Quel est le rapport entre l'idée morale de la vie responsable et la distinction de la δόξις et de l'ἀλήθεια ? Il est probable que la première distinction, entre vie responsable et vie non réfléchie, n'est pas la source de la seconde, mais qu'il en va inversement : la distinction de la δόξις et de l'ἀλήθεια, discernée et visée dans la connaissance des choses, est à l'origine de la distinction morale. Une fois que nous aurons compris qu'il y a une différence d'essence entre la compréhension exacte de la géométrie et ce que nous voyons, flairons, goûtons et palpons, une fois que nous aurons compris que la conception géométrique nous fait pénétrer dans la profondeur, jusqu'aux principes mêmes et aux fondements premiers, au lieu que la réceptivité non réfléchie ne nous permet de saisir que la superficie, nous aspirerons à parvenir à la précision, aux fondements derniers et vrais *en tout* — y compris les attitudes et les considérations se rapportant à notre vie. La vie morale de l'homme implique aussi une distinction entre la vérité cachée et l'apparence publique, visible. C'est ce qui permet à Démocrite de souligner, à partir de la position qu'il occupe, le primat de l'être sur l'apparence. Or ce primat ne peut être compris que par l'*âme* qui, bien qu'invisible, est l'*organe* de la décision. La vérité en son fond requiert l'*âme* qui est capable de séjourner au contact de ce qui est éternel et de s'en réjouir. La réalité propre du bien est donc dans l'*âme*, dans la bonne volonté qui est la source des actes réels, et non pas dans l'apparence et la simulation, à la manière, par exemple, des belles paroles. Aussi Démocrite ne

cesse-t-il de souligner que ce dont il y va, c'est le souci de cette vérité intérieure : blâmer ses propres fautes et non pas seulement celles d'autrui, s'abstenir non seulement de faire le mal mais encore de le vouloir, être intérieurement modéré, maîtriser les extrêmes, être courageux en résistant aux plaisirs violents. La vérité au-dedans, dans l'âme, fait (comme dans la géométrie et la physique) que là où le plaisir est différent pour chacun, le bien (la vérité intérieure, l'équilibre qui rend possible le rapport à l'éternel) est le même pour tous. C'est sans doute à cette même source que le penseur puise un principe qui de prime abord nous apparaît comme un paradoxe typiquement socrato-platonicien : ὁ ἄδικος τοῦ ἀδικούμενου κακοδαιμονέστερος (B 45) ¹, principe que le *Gorgias* de Platon, avec son *leitmotiv* βελτίον τὸ ἀδικεῖσθαι τοῦ ἀδικεῖν ², se propose de démontrer. Chez Démocrite, le sens en est le suivant : si le bien est la source du bonheur, le bien essentiel de l'âme, son être vrai, celui qui commet l'injustice, qui choisit un bien qui n'est pas celui de l'âme, fait plus de tort à soi-même qu'à autrui.

Il y a donc, sous le rapport moral, une très grande analogie entre la réflexion de Démocrite et celle de Platon (la réflexion socrato-platonicienne), confirmée entre autres par la comparaison établie par Démocrite entre la sagesse et la médecine (B 31, cité par Clément d'Alexandrie), que nous pouvons mettre en parallèle avec les exposés du *Gorgias*. Il y a, chez Démocrite lui aussi, une aspiration à réformer la communauté dans l'optique de la réflexion et de ceux qui réfléchissent : témoin l'assertion que le gouvernement appartient par nature aux meilleurs, à ceux qui valent davantage (c'est-à-dire à ceux qui préfèrent le bien de l'âme, la « vérité », à l'apparence) et qu'il est pénible d'être commandé par ceux qui valent moins (B 49) ³.

Pour Démocrite comme pour Platon, ἀλήθεια est donc la mesure à la fois du bien et de la vérité au sens du discours, du λόγος ou, pour parler le langage de la modernité, du jugement conforme. La distinction démocritéenne entre la « vérité » et l'« apparence », l'ἀλήθεια et la δόξις, est analogue à celle qu'on retrouve chez Platon. Pour les deux penseurs, l'ἀλήθεια concerne l'invisible, la δόξις ce qui est simplement donné, surtout aux sens mais aussi au sentiment ; c'est par la réflexion que

1. Celui qui commet l'injustice est plus malheureux que celui qui la subit.

2. Mieux vaut subir l'injustice que la commettre.

3. Cf. *Gorgias*, 483d, 488b.

L'on accède à l'ἀλήθεια, la δόξις quant à elle reste en-deçà de la réflexion ; l'ἀλήθεια est exacte, la δόξις approximative ; l'ἀλήθεια est la même pour tous, la δόξις différente pour chacun, sujette au changement, instable. Ils s'écartent en ceci, que pour Démocrite, l'invisible est de nature simplement mathématique, et consiste d'une part dans les minima, les points et les formations constituées avec les points et, de l'autre, en ce qui appartient nécessairement à ces éléments géométriques comme leur corrélat : un espace vide infini que les atomistes sont les premiers à découvrir. Démocrite ne distingue pas entre le géométrique et le physique (qui est d'ailleurs d'origine postérieure, sans doute aristotélicienne), et le géométrique n'est pas pour lui, comme pour Platon, essentiellement immobile et intemporel. Mais, comme Platon, Démocrite considère les résultats des opérations de pensée comme des réalités vraies (ἀλήθεια), il est même le premier à mettre en œuvre ce procédé de réalisation des idéalités de manière conséquente et dans de vastes proportions.

Cela étant, comment faut-il comprendre l'aporie citée par Galien (Diels, B 125) ? Démocrite présente ici de manière poétique la querelle entre les données phénoménales (τὰ φαινόμενα) et la pensée, la raison (φρήν), au sujet de la vérité. La pensée reproche aux phénomènes de n'exister que par convention. Les phénomènes ripostent que la pauvre pensée prend chez eux sa puissance de conviction et que, s'ils s'effondrent, ils l'entraîneront elle aussi dans leur chute. — La solution n'est-elle pas à chercher dans la distinction entre la γνήσιη γνώμη et la σκότιη γνώμη ? Nous ne savons pas si la φρήν a répondu à l'objection des phénomènes, ni quelle a été sa réponse. Mais σκότιος par opposition à γνήσιος signifie ce qui est illégitime et de basse extraction par opposition à ce qui est légitime et de haute extraction, et indique un rapport de supériorité et de subordination. L'homme noble dépend de ses subordonnés, de ses sujets, tout en leur commandant, et il en va de même de la σκότιη γνώμη par rapport à la γνήσιη γνώμη. Si cette interprétation est fondée, cela signifie que Démocrite indique assez clairement que l'on accède à l'ἀλήθεια, à partir de la simple δόξις qui se fait passer pour ce qu'elle n'est pas (ce pourquoi elle est illégitime, de basse extraction, σκότιη), à travers les idéalizations. La σκότιη γνώμη n'est pas sans importance, pourvu qu'elle se contente de servir et n'essaie pas de prendre le dessus et se faire passer pour ce qui donne l'ἀλήθεια. Le rapport entre la γνήσιη γνώμη et la σκότιη γνώμη serait alors analogue au rapport éta-

bli par Aristote entre le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, avec son contenu qui est $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\tau\eta$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ (plus premier à partir de la nature de la chose), et l' $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, qui donne ce qui est $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (plus premier pour nous), $\tau\grave{\alpha}$ $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$. L'explication de Galien aussi s'appuie sur cette distinction aristotélicienne.

Ce $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\tau\eta$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ peut être interprété comme $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, car la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ est l' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ propre, l'étant ouvert sans retrait.

Qu'est-ce cependant que la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ de Démocrite ? L'interprétation classique de Zeller, selon laquelle il s'agirait d'un éclatement de l'être éléatique, dont la nature est déterminée par l'impossibilité du « non », de la négation et donc (*a fortiori*) du néant, pêche par son ignorance de la différence ontologique : Zeller comprend l'être- $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ de Parménide simplement comme chose parmi les choses, étant donné que l'être ne *devient* une « chose » que dans le regard de la pensée qui réfléchit sur lui.

Démocrite part d'une expérience de la pensée essentiellement différente de celle de Parménide, d'une expérience pour laquelle la *différence* (et, partant, la pluralité) *existe* essentiellement pour la pensée et en tant que sa condition. D'entrée de jeu, Démocrite n'affirme pas l'*Un* homogène de Parménide, mais bien une *dualité*, et l'un et l'autre et, partant, la différence ; la *relation* est à ses yeux principe. Alors que Parménide pense l'être du point de vue de l'*identité* pure, Démocrite le pense du point de vue de sa *structure*, il pense toujours *et* l'identité *et* la différence. La pensée de Démocrite ou, plutôt, le fondement de sa pensée, sa compréhension implicite de ce qui est, est principiellement différente de celle de Parménide qui considère toute différence comme incompréhensible, nécessitant une explication qui, au fond, esquive le problème. Démocrite part des penseurs qui tiennent le calcul, le nombre et, partant, l'élément et la composition, le système-assemblage, pour point de départ et but de la compréhension ; il part des mathématiciens, de la tradition pythagoricienne.

Il n'y a pas lieu ici de porter le regard plus avant dans cette tradition. Il n'importe de savoir si Leucippe ou Démocrite ont reçu des pythagoriciens autre chose qu'une première impulsion vers la pensée de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sous l'aspect du nombre, c'est-à-dire de la *pluralité* d'essence. (Pour la majeure partie de l'Antiquité, le nombre est une pluralité d'unités, l'unité elle-même n'est pas un nombre.) Le contact avec l'éléatisme est donc donné non pas chez Parménide mais chez Zénon, peut-être aussi chez Mélissos, qui voit l'étant comme une étendue infinie. (Une tradition rapporte que Leucippe aurait été considéré comme un élève très tardif de

Mélikos 1.) C'est en outre un rapport polémique, car il signifie une solution finitiste des antinomies par lesquelles Zénon pensait montrer l'absurdité de la pluralité.

Aristote décrit la doctrine atomiste de la nature de l'étant en conformité avec sa propre distinction de la matière et de la forme. La matière de l'étant, dit-il, ce sont le plein et le vide ; la forme, c'est la figure, l'ordre et la position. Le plein est également appelé « solide » (στερεόν, imperméable), le vide « rare » (μαρόν, perméable) 2. Aristote appuie son jugement sur une analogie avec les physiologues ioniens qui créaient les choses à partir de l'un (d'un seul élément) en tant que matière par la condensation et la dilution comme changement de forme. Or, d'une part, l'analogie est boiteuse, car le « substrat » n'a de sens que là où les choses peuvent changer de propriétés sans que le substrat lui-même subisse d'altération, ce qui n'est pas ici le cas ; d'autre part, il est douteux qu'on puisse trouver chez les physiologues ioniens l'opposition aristotélicienne ὕλη - μορφή. N'en va-t-il pas plutôt inversement ? La *forme* elle-même n'est-elle pas le fondement ? L'expérience de la géométrie nous apprend que les formations complexes se « composent » de formations simples, de rectangles, de triangles, etc., et peuvent être ramenées à ces formations élémentaires comme à leur composition ; la condition est la *fermeture* des formations élémentaires, la différence entre la formation considérée comme *quelque chose* qui peut entrer en composition, et ce qui ne peut entrer en composition, ce qui, sous ce rapport, passe pour un simple *rien*. Pour que je puisse effectuer d'une manière sensée l'opération de la composition et de la décomposition, de l'agrandissement et de la diminution, il doit y avoir et un « quelque chose » que je fais entrer en composition, et autre chose, qui ne peut entrer en composition et qui est donc à cet égard un « non quelque chose », mais à l'intérieur duquel le processus de composition a lieu. En ce sens, les deux, le quelque chose et le « rien », doivent être dans une mesure égale. La solidité, τὸ σκληρόν, l'imperméabilité, n'est pas autre chose que la propriété qui doit caractériser les formations susceptibles de s'assembler ; c'est le *présupposé de cette opération*, non pas une propriété sensible.

Dès lors, le rapport avec l'éléatisme, initialement polémique, peut aussi prendre des aspects positifs. Ayant adopté la thèse élea-

1. Tzetzes, *Chiliades*, II, 980. (*Note de l'Auteur*).

2. *Métaphysique*, A, 985b, 4 sqq.

tique selon laquelle il n'y a ni naissance ni mort, mais seulement la composition et la dissolution de quelque chose qui est avant et, partant, en dehors de la naissance, etc., en dehors des processus temporels, durant en eux sans changement et, en ce sens, éternel, les atomistes affirment que cet éternel qui est, doit être lui-même une *chose réelle*, ἀλήθεια — il ne peut être rien de *purement* pensable, il doit posséder, à la différence des idéalizations géométriques pures, les trois dimensions spatiales, sous une forme qui exclut évidemment toute division. L'idéalisation atomiste ne vise pas la dissociation de ce qui est uni. Elle s'en tient à une protestation contre la tendance à considérer l'étendu et le sécable comme identiques. Il y a des choses étendues insécables (les points, les atomes) et des choses étendues sécables (les constructions, les formations élaborées, composées) ¹.

D'un côté donc, Démocrite doit *opposer* l'expérience géométrique de l'opération de la composition et de l'analyse des formations, expérience réglée par certains présupposés et, partant, idéalisée, à l'expérience courante du caractère qualitatif (ποιότης) de ce qui est, à l'expérience de la naissance, du dépérissement et du mouvement intérieur. Il doit rendre les propriétés géométriques, invariantes à l'intérieur du groupe des déplacements, des déterminations propres de l'étant, sa nature intime. D'un autre côté, il ne peut mener le processus d'idéalisation au point où l'on verrait naître, au-delà des frontières de l'espace unique, un nouveau monde, le monde propre des réalités mathématiques. Le fait que Démocrite réalise des opérations mathématiques qui elles-mêmes se déploient sur le fondement de légalités structurales, est à la source de son « matérialisme ». Démocrite pense de façon purement mathématique, à l'aide d'opérations. Platon pense même la mathématique de façon logique, il analyse ses propositions sous le rapport de la signification.

Démocrite est obligé d'expliquer l'expérience géométrique de la

1. Nous sommes incapables de nous *représenter* une chose étendue sans parties, mais nous devons la *penser*. Aussi la représentation est-elle une σκοτία γνώμη qui par essence ne peut pénétrer jusqu'à ce qui est petit et élémentaire, jusqu'à l'ἀρχή. Il y a là un nœud que notre représentation n'est pas à même de défaire : aussi faut-il la considérer *tout entière*, avec toutes ses « données », τὰ φαινόμενα, comme imparfaite, capable de saisir non pas le primordial, l'élémentaire, mais seulement ce qui en dérive, ce qui ne pourrait exister sans l'élémentaire et disparaîtrait sans lui. La représentation que nous acceptons est la δόξις ἐπιρρύσμη, non pas le βυσμός comme tel. D'où la nécessité d'une attitude *critique* (non pas sceptique) envers τὰ φαινόμενα, envers les « représentations » (ὑπόληψεις, si tant est que ce mot soit authentique) qui nous sont données. (Note de l'Auteur.)

composition et de la décomposition de façon *arithmétique*, par une réduction à des unités en dernier ressort indivisibles. L'arithmétique montre que l'indivisible (les unités) et le composé (les autres nombres naturels) peuvent être les éléments d'un même système de choses, de grandeurs arithmétiques.

Le fondement de l'atomisme pourrait être formulé à l'aide du groupe des opérations arithmétiques fondamentales. Dans le domaine des corps étendus, nous avons des corps primitifs, non composés (les unités), et des corps composés. L'opération de la composition (addition) des corps donne à nouveau naissance à un corps ; l'adjonction de n'importe quelle portion d'espace vide laisse le corps inchangé (élément zéro) ; il existe une opération opposée à la composition qui ramène au point de départ.

Les éléments de l'atomisme, les atomes, sont donc considérés d'une part du point de vue du groupe des opérations arithmétiques et, de l'autre, du point de vue du groupe des déplacements.

Toutes ces opérations de pensée sont réalisées, leurs termes sont déclarés être la réalité propre, ἀλήθεια. Les opérations elles-mêmes et leurs légalités structurales s'effacent devant leurs résultats, les choses simples et composées. La réflexion démocratéenne consiste à penser exactement, selon des règles déterminées, bien que non formulées expressément, et à énoncer ces règles non pas comme telles mais comme autant d'entités constituées en conformité avec elles.

La réflexion platonicienne, en revanche, réfléchit sur le λόγος au moyen duquel ces résultats sont exprimés. Le λόγος est soumis à une analyse du point de vue d'unités qui peuvent se répéter dans la pensée en tant qu'identiques. Aussi Platon représente-t-il, par opposition à Démocrite, un genre d'abstraction foncièrement différent, qui abandonne le terrain des opérations, des transformations spatio-temporelles, pour passer à des transformations purement intemporelles. Par là, on éclaircit et on définit les termes qui se présentent dans les transformations mathématiques, on en vient à la constitution non pas d'entités mais de ces termes (de leurs significations). La réflexion de Platon signifie donc un pas au-delà de celle de Démocrite, pas au-delà qui ne nie pas l'atomisme et ses résultats, mais les élucide simplement, les éclaircit dans un plan plus élevé.

Les deux formes de réflexion réalisent inconsciemment des opérations de pensée. Chez les atomistes, les atomes et l'espace vide sont une réalisation de la structure du groupe. Chez Platon, les différents *entia* identiques sont une réalisation du processus signifiant de la visée du même en différentes guises.

Comme l'identité dans sa plénitude, sans aucun changement, n'est atteinte que dans le plan de la réflexion logique, au lieu que la transformation atomiste travaille avec l'identique *dans le changement* (en mouvement), la question devient de savoir quelle place Platon assigne aux formations de l'ἀλήθεια atomistique. De prime abord, leur mobilité semblerait en faire des composantes de la δόξα. Chez Platon cependant, τὰ μάθηματα ressortissent à l'indivisible et sont en partie mobiles.

La différence réside donc surtout en ceci que chez Démocrite tous les μάθηματα sont mobiles, tandis que chez Platon seuls certains le sont. Pour Platon, les nombres sont extérieurs à l'espace et, partant, au mouvement. En outre, il y a une différence entre l'étendue idéale des formations géométriques qu'il serait absurde de localiser dans un même espace que les choses réelles, et l'espace des choses, la χώρα platonicienne. En bref, les μάθηματα de Platon ne coïncident pas avec ceux de Démocrite. Les μάθηματα démocritéens figurent dans le *Timée* comme une composante du monde visible, de la δόξα.

Cependant la méthode de la « réduction » demeure commune aux deux penseurs. L'ἀλήθεια est pour Démocrite un présupposé nécessaire de l'existence de la δόξις, et non pas inversement. Pour Platon, il y a une relation analogue, encore que non identique, entre le degré inférieur de l'invisible et le réel visible : sans les μάθηματα, les formes visibles ne pourraient exister. — Chez Platon, la « réduction » est élargie pour donner naissance au célèbre schéma des quatre degrés de l'étant, deux visibles et deux invisibles, dont chaque degré inférieur dépend de celui qui vient immédiatement au-dessus, de telle sorte que tout degré inférieur dépend du degré le plus élevé et qu'aucun ne dépend du degré le plus bas.

La différence principale et essentielle entre le mode de réflexion de Platon et celui de Démocrite, c'est que Démocrite réfléchit de façon structurale, du point de vue d'opérations (spatio-temporelles) réglées, au lieu que Platon introduit l'analyse de la signification dans les dernières unités de sens susceptibles d'une thématization autonome. Démocrite ne peut donc jamais quitter le champ des choses, l'espace et le temps, il travaille avec des éléments réels dans leur contexte, là où Platon, par la thématization d'identités qui se suffisent à elles-mêmes comme éléments de pensée auxquels il est toujours possible de revenir, constitue un monde autre, l'« autre monde ». Chez Démocrite, la distinction de la δόξις et de l'ἀλήθεια est la distinction de deux formes de la

connaissance d'un seul et même monde ; chez Platon la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ et l' $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ se rapportent chacune à un monde différent.

Dans les deux cas cependant, les formations géométriques sont considérées comme des réalités concrètes, bien que, du point de vue moderne, il s'agisse d'abstractions. Chez Démocrite, elles sont la substance propre du monde réel, par opposition à la simple $\delta\acute{o}\xi\iota\varsigma$ qui donne τὰ φαινόμενα ; chez Platon des réalités idéales en dehors du temps et de l'espace réels. Chacun des deux en arrive, par un cheminement différent, à une conception différente de la mathématique concrète, mais dans les deux cas l'objectivité mathématique est une réalité concrète, la mathématique *n'est pas formelle*. La mathématique est une réalité spécifique et précise, et non pas une *composante formelle* de réalités possibles. Ce résultat est atteint tantôt par l'hypostase de la structure d'opérations qui laissent la forme invariante (Démocrite), tantôt par celle des processus d'idéalisation et de ceux qui relèvent de l'abstraction idéante (Platon).

Ces positions constituent les deux extrêmes principaux entre lesquels se meut la philosophie grecque des mathématiques, dans le cadre d'une conception commune des entités et des configurations mathématiques, notamment arithmétiques et géométriques, comme des étants concrets, réels dans un cas, idéaux dans l'autre : ce sont soit les choses réelles elles-mêmes dans leur nature quantitative (Démocrite) en tant que les calculs des minima et les formes élémentaires et composées, soit des réalités spécifiques extérieures au monde d'ici-bas, « imitées » par celui-ci et qui le rendent quantifiable et mesurable.

Malgré la très grande opposition qui existe entre ces conceptions, on peut estimer que les deux sont animées par une même impulsion, issue d'une réflexion sur l'expérience mathématique (arithmétique et géométrique), par une impulsion vers une réflexion totale, conséquente et cohérente, de la vie et des choses, pénétrant jusqu'à ce qui est éternel au sens du durable et qui rend possible une vie qui ne s'attarde pas auprès de ce qui est éphémère, mais séjourne au contact des traits fondamentaux, universels, omni-englobants de l'étant. Cette percée jusqu'au durable et à l'éternel apparaît comme la compréhension du plan ultime de l'étant, considéré dans les deux cas comme intelligible, hors duquel il n'y a que le non-étant, identifié donc à l'incompréhensible, à l'irrationnel. La compréhension est ensuite réactualisée dans le monde des objets mathématiques (et, chez Platon, de leurs présupposés « logiques »).

Ceci nous permet de revenir à notre point de départ et de demander désormais plus rigoureusement : quelle est la signification de l'opposition entre la γνήσιη γνώμη et la σκότιη γνώμη chez Démocrite ? La γνήσιη γνώμη, dont le domaine est l'étant invisible, ne peut rien avoir de commun avec les εἶδωλα, avec les figures qu'émettent les formations *composées*. D'autre part, nous avons vu qu'aussi bien la raison (φρήν) que l'αἴσθησις sont chez Démocrite des actes corporels. La γνήσιη γνώμη, le résultat de l'activité de la φρήν, est par ailleurs quelque chose qui s'appuie sur la σκότιη γνώμη, si tant est que l'opposition γνήσιος - σκότιος signifie ici effectivement celle de la légitimité et de l'illégitimité, soit du commandement et de la subordination. Or l'acte corporel qu'on peut présupposer chez la φρήν sans l'intervention des εἶδωλα, des organes des sens et de leurs mouvements qui font obstacle à l'originalité et à l'intégrité des εἶδωλα, ne serait pas autre chose que l'analyse du composé en ses éléments et sa reconstitution. La φρήν, ou l'âme, identique au νοῦς¹, est elle-même constituée d'éléments primitifs et ressent cette composition en elle-même, n'ayant pas besoin pour cela d'impressions extérieures ; celles-ci ne lui sont nécessaires que pour leur *explication*, qui a lieu par la *réduction* à la γνήσιη γνώμη.

C'est dans cette explication que réside le bonheur propre, la satisfaction du sage qui évite les écueils de la vie dans la communauté, entreprend peu et ne veut en rien dépasser ses possibilités, qui en même temps prend garde de se laisser absorber par la vie de famille et, grâce à la pensée, la φρήν et le νοῦς, séjourne auprès de ce qui est vrai et éternel. L'éternel, au sens grec, est le divin. Le primat de la φρήν et de sa γνήσιη γνώμη sur tout le reste, notamment sur le corporel, tient au fait que nous sommes ici au contact du divin. Démocrite dit, en effet, dans ses Γνώμαι (B 37, 8 Natorp), que celui qui choisit le bien de l'âme (c'est-à-dire celui qui, d'après le fragment B 112, αἰεὶ τι διαλογίζεται καλόν — celui qui possède la γνήσιη γνώμη sur les choses, les comprend, les réduit à leurs principes, les explique), choisit ce qui est divin, au lieu que celui qui choisit le bien du corps, ne choisit que l'humain. L'homme sage, l'homme qui possède la γνήσιη γνώμη, la connaissance de la vérité, de l'être-à-découvert de ce qui est, est l'être qui a une notion pleine du divin (qu'il soit lui-même dieu — Démocrite ne s'exprime sur les dieux que de façon hypothétique — ou

1. Aristote, *De anima*, 405a, 5 sqq. (Note de l'Auteur.)

homme), l'être qui a la certitude de la présence du divin et, par tant, la jouissance qu'il donne, jouissance qui recèle en soi la souveraineté, la tranquillité d'esprit et l'accord avec soi-même, l'harmonie d'un être intérieurement vrai.

Mais qu'en est-il de la σκότιη γνώμη ? Que nous donne-t-elle ? Ce que disent les fragments B 6-8, B 9, 10 et B 117, ne se rapporte pas à la σκότιη γνώμη, celle-ci n'est pas intégralement νόμω : le νόμω, par opposition à l'ἔτεῃ (ou, d'après une autre terminologie, à la φύσει), ce sont les couleurs, les saveurs, l'opposition chaud-froid qui, en réalité, ne sont pas autre chose qu'un composé des atomes et du vide. La σκότιη γνώμη cependant ne donne pas le νόμος. La σκότιη γνώμη est constituée avec des atomes, de même que les autres étants. La σκότιη γνώμη, ce sont les εἶδωλα, émis par les choses *composées* et qui sont sujets aux influences des autres, au voilement, à l'éparpillement, au fléchissement... Le νόμος et la σκότιη γνώμη sont deux choses différentes. La σκότιη γνώμη est une information dénaturée sur les choses qui se composent des atomes et du vide. Qu'est-ce donc que le νόμος ? Quelle est sa nature ? Quelle est son origine ?

Peut-être la reprise de la question de Démocrite aux temps modernes chez des penseurs comme Hobbes pourra-t-elle ici nous orienter dans une certaine mesure. Hobbes représente, sous le rapport métaphysique, un mouvement spécifique, caractéristique de la métaphysique moderne — l'une des modalités du retour en-deçà de la tradition socrato-platonico-aristotélicienne vers la tradition de Démocrite. Ce n'est pas dire que Hobbes soit atomiste, mais son « corps » est, comme celui de l'atomisme, la réalisation de certaines structures opératoires de déplacement. Sa théorie peut être classée, avec la théorie atomiste, sous l'étiquette de ce que H. Weyl appelle « la théorie substantielle de la matière ¹ ». L'économie faite par Hobbes de la nature des qualités dites secondes, de leur statut métaphysique, est caractéristique au plus haut point de ce mouvement.

La métaphysique aristotélicienne repose sur la réflexion socratique sur le λόγος, elle mène cette réflexion à une conclusion qui ne consiste pas, comme chez Platon, en la constitution d'un monde idéal des identités en tant qu'objet propre de la science, mais fait la paix avec le monde donné comme monde proprement connais-

1. H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, Princeton University Press, 1949.

sable. Bien sûr, le monde transcendant ne disparaît pas totalement, il demeure accessible dans la théologie comme limite suprême de ce qui est rationnellement connaissable. Le monde d'ici-bas est connaissable en tant que monde en mouvement... Toutefois, le mouvement n'est plus, depuis Galilée, le mouvement aristotélicien, mais le mouvement conçu de façon mathématique, le mouvement comme pure quantité et rapport quantitatif ¹. Dans l'Antiquité, la conception du mouvement comme rapport purement quantitatif est moins celle de Platon que celle de Démocrite. La doctrine de Démocrite est en son fond une doctrine des invariants du groupe des déplacements. Toute transcendance théologique disparaît *eo ipso* pour devenir une simple affaire du *corpus politicum*. Chez Hobbes comme chez Démocrite, la rationalité mathématique devient la seule clef de l'étant : ce qui est, est uniquement un invariant des transformations de mouvement, c'est-à-dire un corps de nature géométrique. (Un corps de nature géométrique étant un corps idéalement solide.) Tout ce qui ne se laisse pas réduire à ce schéma de l'étant, doit nécessairement être « irrationnel », incompréhensible et, comme l'incompréhensible au sens antique équivalait à ce qui n'est pas, il s'agit d'un non-étant, d'un simple rien. Il nous est ici impossible d'entrer dans les détails de la manière dont Hobbes opère son retour à Démocrite.

La montagne de la tradition qui se dresse entre les deux penseurs explique la différence profonde qui existe entre la théorie de la perception élaborée par Hobbes et celle de Démocrite. La théorie de Démocrite suppose que la perception soit la présence de la chose (c'est-à-dire de l'image, de l'émanation atomique) dans son originalité, et explique cette présence comme la présence physique de ces « simulacres » dans notre corps par l'intermédiaire des organes corporels. Dans l'aristotélisme, en revanche, l'*αἴσθησις* est une transformation qui se produit dans notre *ψυχή*, elle est une *ἀλλοίωσις*, et le changement est un genre de *mouvement*. Hobbes se distingue essentiellement de l'aristotélisme dans la mesure où il ne reconnaît, en conformité avec le mathématisme moderne,

1. Cf. J. Patočka, *Aristoteles, op. cit.*, p. 302-310, où, dans une étude intitulée « Galilée et la fin du cosmos », Patočka montre que Galilée, tout en demeurant aristotélicien en tant qu'il refuse les Idées séparées et envisage le mouvement comme essentiellement matériel et temporel, adopte cependant le mathématisme universel de Platon qu'il applique en vue d'une construction synthétique du mouvement résolu en éléments quantitatifs et positifs qu'il envisage dans leurs relations mutuelles à la manière du géomètre qui considère les rapports des cathètes dans un triangle, menant ainsi à sa conclusion l'analyse du mouvement entamée par le jeune Aristote, encore platonisant.

que le mouvement local, le déplacement. Le mouvement de la perception ne peut donc être pour lui une assimilation qualitative, une reproduction de la qualité extérieure, il perd sa ressemblance qualitative avec l'objet extérieur. Le mouvement a ici la signification d'un agent causal, mais l'action opérante de la causalité, pour autant qu'elle soit compréhensible, ne se rapporte qu'aux quantités, au mouvement des corps dans l'espace. Les qualités sensibles de la couleur, du son, de la saveur, etc. ne peuvent, comme H. Schwarz¹ l'a signalé il y a longtemps déjà, être intégrées dans un schéma causal. Il s'agit donc de « *seemings, apparitions only* », qui ne sont pas autre chose que des apparences.

Il nous semble intéressant de suivre la manière dont Hobbes se sert de concepts métaphysiques aristotélico-scolastiques en vue de la destruction de la doctrine scolastique de la perception. Hobbes emploie le concept scolastique de substance pour caractériser l'étant purement corporel. L'*οὐσία* et la *substantia*, conçues de manière à rendre pensable un étant immatériel individuel et autonome, sont brutalement réduites au *corpus*...

(manuscrit inachevé)

1. H. Schwarz, *Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und Hobbes*, Halle, 1894, p. 21. (Note de l'Auteur.)

III

L'ÂME CHEZ PLATON

Le thème que je dois traiter est le problème de la ψυχή chez Platon. Je ne crois pas pouvoir présenter, dans le cadre de ce bref exposé, autre chose qu'une esquisse des grandes lignes de cette question qui a été pour moi une préoccupation majeure et une source de tension jamais relâchée. Je ne sais si je pourrai réussir à vous communiquer quelque chose de l'intensité avec laquelle je ressens ce problème. Mais, plutôt que de perdre du temps à un long préambule, allons droit au fait.

L'on sait que, dans les dialogues aporétiques de la jeunesse de Platon, dans ces dialogues qui laissent le lecteur perplexe quant à la nature propre de l'excellence définie, de l'ἀρετή qui fournit le thème de tel ou tel dialogue, la solution réside parfois en ceci que l'ἀρετή, l'excellence (on pourrait dire aussi l' « authenticité ») en question n'est pas saisissable pour soi, mais qu'elle est objectivement et intellectuellement inséparable de l'authenticité, de l'excellence en général. Le thème choisi est par exemple le courage ou la discipline, σωφροσύνη, ou encore la piété et, au cours de l'examen, il s'avère que ces questions doivent pour ainsi dire rester en chemin ; le lecteur ne reçoit pas de solution achevée. Il lui faut lire la solution entre les lignes, solution qui lui dit simplement que l'ἀρετή qu'on essaie de définir ne peut l'être sans les autres composantes d'une ἀρετή *unique*. L'ἀρετή, l'authenticité, apparaît ainsi comme une par opposition à la multiplicité des faiblesses et des inauthenticités. Il n'y a point de motif plus platonicien que ce début. Le dualisme dont on parle chaque fois qu'on cite le nom de Platon est en premier lieu ce dualisme des possibilités à l'intérieur desquelles l'homme existe toujours de manière soit à être véritablement, au sens plein, ce qu'il est en son essence, soit à ne réaliser

cette essence que de façon affaiblie et purement formelle, sous une forme qui relève du déclin. Une alternative analogue existe également pour d'autres choses, pour l'animal, l'organe, l'instrument ; l'animal aussi a son ἄρετή, un organe comme l'œil est soit un organe qui fonctionne bien, au sens plein, soit un organe défectueux, et la même chose vaut aussi pour l'instrument. Toutefois, l'homme existe dans cette dualité d'une manière spécifique, en tant qu'il s'y rapporte toujours expressément, qu'il possède un savoir sur elle et en « répond ». Mais qu'est-ce que l'homme dans son essence ? Qu'est-ce qui constitue son être ? Cette question, sans être explicitement posée par Platon, est continuellement présente dans sa pensée. Notre affaire la plus importante, le problème de notre manière de vivre, est doué de sens pour autant seulement que ce qu'il y a d'essentiel en nous, l'être au-dedans de nous, est lié à cette question. On donne à ce noyau d'essence en nous la dénomination de ψυχή, âme. Aussi la philosophie, à laquelle revient la tâche de poser expressément, d'exprimer et de résoudre la question de notre manière de vivre, peut-elle être définie comme souci de l'âme, ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, pour emprunter le terme employé dans l'*Apologie*. La philosophie a rapport à la ψυχή et à sa question fondamentale parce que le savoir, en tant que confrontation avec quelque chose de déterminé, pur et précis, détermine aussi, de façon correspondante, la vie et la manière de vivre de l'homme.

Nous rencontrons l'opposition du pur et de l'impur dans la géométrie et, à plus forte raison, dans son application pratique, la mététreque. En géométrie, dit Platon dans la *République*, nous faisons appel à des formations matérielles, dessinées, vues, dont nous parlons tout en pensant en réalité non pas à elles, mais aux formations pures et précises auxquelles ces premières ressemblent. Il n'y a pas dans le monde visible de droite dépourvue de largeur, il n'y a pas de cercle au sens exact, la nature du visible est telle que nous ne pouvons jamais constater autre chose qu'une ressemblance avec la droite ou le cercle, une similitude susceptible d'être augmentée ou diminuée. Nous pourrions dire que la possibilité d'une approximation sans fin est le meilleur signe de l'inexactitude essentielle du visible. Il s'ensuit d'autre part que, dans l'imprécis, nous ne pouvons jamais revenir au même, c'est-à-dire *précisément* au même. Cela dépasse les possibilités de ce domaine. Comme il n'y a pas ici d'identité exactement constatable, rien ne peut être connu et démontré avec précision. Ce que la géométrie nous enseigne ne vaut pas pour les figures visibles, mais pour leurs partenaires idéalisés dans le domaine de ce qui est pur. Dans le domaine de l'impur, nous nous

trouvons toujours face à l'intervalle d'un plus ou d'un moins, susceptible de s'accroître ou de décroître indéfiniment. Aussi ce domaine est-il également celui de la multiplicité immaîtrisable au lieu que, dans le domaine du pur, celle-ci est maîtrisée par l'unité qui prédomine. L'impur est en même temps l'illimité, la mesure lui est originellement étrangère, ne tire pas sa provenance de lui. Le pur, caractérisé par la limite, la transparence, la saisissabilité, est centré sur la mesure. Or, s'il n'y a pas d'identité exacte dans le domaine de l'impur, de l'indéterminé et de l'illimité, s'il nous y est impossible de fixer l'objet dont nous parlons, le mot *est* ne peut non plus y être appliqué au sens propre, ce mot qui constitue le fondement de chaque énoncé, de chaque discours qui prétend à la vérité. Pour cette raison, même là où il ne s'agit pas de processus mais de simples prédications qui ne font pas entrer le temps en considération, il est parfaitement logique et compréhensible que Platon n'emploie pas, par rapport à ce domaine, les mots εἶναι, τὸ ὄν, ἡ οὐσία, mais les expressions γενέσθαι et γένεσις.

Comment est-il possible qu'en géométrie nous fassions usage de dessins visibles tout en visant par la pensée quelque chose qui en est distinct ? Dans les démonstrations géométriques, nous avons devant nous un triangle dessiné, sans précision, et le fait qu'il soit inexact et que nous utilisions cette figure visible dans des constructions n'a, pour nous, aucune importance. Nous employons ces constructions en vue de démonstrations, mais ce à quoi nous pensons dans ces constructions et démonstrations, ce ne sont pas les figures dessinées là — nous pensons à un triangle idéal et exact qui n'est pas présent devant nos yeux. Comment pouvons-nous faire usage de dessins visibles tout en pensant à autre chose ? Dans la pratique courante du mesurage, du pesage, de l'évaluation, nous n'avons pas conscience de cette distinction entre le pur et l'impur. Nous nous trouvons dans un clair-obscur, nous ne voyons pas l'ambiguïté de nos mots, qui visent à la fois l'impur et ce à quoi l'impur ressemble. La métrétique et la démonstration géométrique sont des actes de notre pensée, et toutes les activités de notre pensée dépendent de ce qui constitue le centre de notre être, de notre ψυχή. La géométrisation, cette activité qui fait appel à l'impur mais se déroule à proprement parler dans le domaine du pur, montre que notre ψυχή se tient dans ce cas — de même que là où il s'agit du courage, de la sagesse et de l'ἀρετή en général — à la frontière de l'authentique et de l'inauthentique. Dans la géométrisation, il y va de la connaissance ou de l'ignorance, dans l'activité pratique de la vie, de l'ἀρετή ou de la κακία. Les deux, la connais-

sance et l'activité, nous déterminent plus avant. Elles nous rendent savants et capables encore d'autres vérités pures ou d'une autre ἀρετή, plus stable et plus consciente, ou, dans le cas contraire, la décision négative fait de nous un être qui n'est à même de comprendre rien de pur et d'authentique, ni d'être de la manière authentique qui caractérise le mot ἀρετή. Il s'ensuit que la ψυχή elle-même dépend de ses accomplissements, elle dépend de son activité propre. Comment ? Que la sphère du pur lui apparaisse ne dépend que d'elle en tant que son accomplissement possible, car le pur est l'objet du savoir et le savoir est impossible sans la ψυχή. Ce changement, cette éclosion ou éclipse, est en même temps alternance de la pureté et de la confusion, de l'unité et du multiple, de l'identité et de la différence ; il est l'acte le plus propre de notre ψυχή. La découverte ou l'occultation de la sphère du pur donne à la ψυχή elle-même la possibilité soit de devenir réellement une, c'est-à-dire de se délivrer de la confusion, de la discordance et de la contradiction, soit d'y tomber. Dans le *Gorgias*, Socrate parle de tout ce qu'il préférerait endurer plutôt que, étant un, d'être en désaccord avec lui-même et de se contredire. L'unification de soi, l'établissement de l'harmonie dans nos façons de voir, c'est la formation de soi de la ψυχή par l'activité philosophique. C'est ce que vise l'ἐλεγχος socratique. Là où elle n'en vient pas à une telle unification, la ψυχή déchoit et sombre dans l'état opposé et la sphère opposée.

Or nous savons par la polémique d'Aristote au livre III [2, 201b, 16-24] de la *Physique* que dans l'Académie, vraisemblablement à l'instigation de Platon, le mouvement était défini à l'aide des catégories de l'altérité, de l'inégalité et du non-être. Aristote poursuit son commentaire en disant que, si l'on range le mouvement dans cette série, c'est qu'il n'est pas davantage un mouvement de l'identité à l'altérité, de l'égalité à l'inégalité et de l'être au non-être, qu'un mouvement en sens inverse. D'après les Académiciens, le mouvement peut être un passage de l'unité au multiple ou du multiple à l'unité, de l'égalité à l'inégalité ou au contraire, de l'être au non-être ou inversement. C'est en raison de cette indétermination que le mouvement est classé dans les catégories de ἑτερότης, ἀνισότης et de μὴ ὄν. Nous sommes donc fondés à dire de la ψυχή, d'après la définition académique du mouvement, qu'elle est en mouvement, dans un mouvement qui dépend d'elle-même, qu'elle détermine elle-même. La ψυχή est définie comme ce qui se meut de soi-même, τὸ αὐτὸ ἑαυτοῦ κινουῦν. Nous retrouvons cette définition aussi bien chez Platon

lui-même, dans les dialogues tardifs, comme le *Phèdre*, dans une connexion universellement ontologique, que chez Aristote, dans ses déductions polémiques contre Platon. Mais ce dont il s'agit pour nous maintenant, c'est de comprendre ce que signifie au juste cette étrange manière de définir l'âme comme ce qui se meut de soi-même. Comment entendre cela ? Pour ma part, j'essaie de le comprendre à partir de l'opposition fondamentale à l'intérieur de laquelle l'homme existe, du fait qu'il est toujours soit dans un état de déclin, d'inauthenticité, soit dans un élan et une tension vers ce qu'on pourrait désigner comme l'être authentique, le mode authentique de l'existence propre, et du fait que ces deux guises d'existence, ces deux possibilités fondamentales entre lesquelles l'homme vit, ne dépendent que de lui. C'est lui-même qui se destine à l'une ou à l'autre.

Nous avons tenté déjà de caractériser plus avant cette dualité en faisant appel aux concepts d'im-pur, d'in-déterminé, de non-étant d'un côté, soit à des déterminations négatives en ce qui concerne l'être déchu, l'être dans l'inauthenticité et, en ce qui concerne la possibilité de vérité, aux notions d'unité, de détermination, de mesure et de limite. Mais il faudrait définir le domaine illimité, domaine de l'indéterminé et de l'impur ou, pour emprunter le terme d'un philosophe moderne, de la typique instable et indéfinie, dans une autre perspective aussi. Platon en parle comme du *domaine visible*. N'oublions pas que les thèses platoniciennes du visible et de l'invisible ne doivent pas être conçues au sens de la science objective moderne, au sens de la physiologie du système nerveux par exemple, mais qu'il faut les voir de façon phénoménale, sur le plan du vécu. En voyant ou en entendant quelque chose, nous expérimentons d'une certaine manière non seulement le vu, nous avons devant nous non seulement ce que nous voyons, mais il y a en nous aussi un savoir concernant l'acte corporel de la vue ou de l'audition, nous savons que notre corps est coparticipant. La manière dont nous en prenons conscience, dont nous en faisons l'expérience, est complexe, et il n'y a pas lieu ici d'en faire l'analyse. Il est certain que cela implique des données phénoménales. Dans le cas de la pensée, il y a précisément une distinction *phénoménale*. Nous n'expérimentons pas simultanément ce que nous pensons et l'organe par lequel la pensée se produit. Nos pensées se déploient devant nous sans que nous sachions qu'il y a là quelque chose comme les processus cérébraux, etc. Nous pouvons donc dire que le domaine visible, qui est également illimité, indéterminé, dépourvu de pureté, est en même temps le domaine corporel.

Ces qualificatifs d'illimité, indéterminé, dépourvu de pureté, se rapportent à la manière dont il nous est possible de caractériser quelque chose comme un objet vu, avec sa forme, sa couleur et l'ensemble de ses propriétés. Ainsi nous dirons que le plateau de la table que voici, sa surface supérieure, est un rectangle, bien que sa forme ne présente, en réalité, qu'une ressemblance avec un rectangle au sens précis, géométrique. Mais si nous voulons définir la forme perçue, il nous est impossible de le faire autrement, nous ne pouvons que dire qu'elle est rectangulaire. Ou encore ceci-là que nous qualifions de droite, n'est qu'une arête rectiligne, non pas une droite au sens de la géométrie. Chacune de ces formes a encore d'autres déterminations, nous pouvons mesurer le plateau de la table, en calculer l'aire, mais la mesure que nous obtiendrons sera de nouveau imprécise, susceptible d'une approximation *in indefinitum*, ce qui vaut de façon analogue pour toutes déterminations singulières de cette espèce. L'objet que j'ai devant moi, qui m'est accessible par la perception, n'est pas un objet géométrique mais un objet pratique, et son objectivité, la vérité des énoncés qui s'y rapportent, est elle aussi une vérité pratique et non pas géométrique. C'est en ce sens que ce que nous voyons représente le domaine de l'impur, de l'illimité, de l'indéterminé. Il est également un domaine où la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ agit en corrélation avec le corps et par son intermédiaire. Tous les accomplissements qui visent à satisfaire des besoins corporels, le manger, le boire, la sexualité, le travail, etc., s'effectuent en coopération avec et par l'entremise du corps, bien qu'ils soient au fond des actes de notre $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. Ce domaine, examiné dans la perspective de la personne humaine, est donc celui de nos instincts, de nos besoins, de nos habitudes et de nos aptitudes, le domaine de notre assouvissement physique, de notre influence matérielle, de notre affirmation personnelle. L'opposition des deux sphères entre lesquelles l'âme se meut, peut donc être formulée comme opposition du corporel et de l'incorporel. L'âme qui se meut dans le domaine corporel s'enchaîne à celui-ci, tombe sous sa coupe ; tout ce qu'il y a dans cette activité de notre $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ devient corporel en tant que la corporéité est coparticipante et prédomine. La pensée se ravale au rang d'une simple opinion, inapte à comprendre ce qui est pur et un par opposition au multiple. Cela permet de comprendre l'opposition qu'opère le *Phédon* entre les deux manières, les deux possibilités d'existence de notre $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ en tant qu'existence corporelle et incorporelle. L'opposition entre l'authentique et l'inauthentique, caractérisée par ailleurs comme distinction du pur et de l'impur,

du précis et du confus, est en même temps l'opposition du corporel et de l'incorporel.

Comme la mort peut être conçue comme le divorce du psychique d'avec cette coopération corporelle (le mort ne voit pas, ne sent pas, n'accomplit aucun mouvement physique), l'on comprend aussi pourquoi la philosophie est définie comme tension vers la mort, volonté de mourir. Certes, l'équivoque des termes « corps », « corporel », qui signifient tantôt le corps phénoménal, vécu, tantôt le corps objectivement réel, prive l'argumentation sur la séparation du corps et de l'âme et l'immortalité de celle-ci que Platon développe dans le *Phédon* de toute portée philosophique pour nous. Il y parle de la vision et du savoir purs, de la connaissance sans mélange, et affirme que celui qui est lui-même non-pur doit être exclu du contact avec le pur. La doctrine platonicienne de la ψυχή peut être conçue comme une investigation des phénomènes ayant un rapport avec le noyau essentiel de l'homme, avec le principe vécu et intuitionné de notre vie. Elle constitue le foyer dont procèdent les enseignements les plus importants de Platon et qui seul permet de les comprendre. La ψυχή, en tant que ce qui se meut de soi-même, notamment, en tant qu'âme humaine, entre le domaine de la limitation pure, déterminée, et le domaine de l'illimitation indéterminée, est à même de nous faire comprendre aussi bien la doctrine des Idées (de ce qui fonde l'opposition du pur et de l'impur) que les aspirations éducatrices de Platon, sa doctrine éthique de la formation d'un homme harmonieux, sa doctrine de la communauté, de la polis et de l'autorité spirituelle comme fondement d'une société heureuse, ou encore sa cosmologie et ses mythes principaux. Plus particulièrement, il nous semble que c'est seulement dans cette optique que nous pourrions saisir aussi la systématique que Platon est le premier à introduire à une vaste échelle dans les questions du psychique, des fonctions, actes et gradations du psychisme, dans les questions caractérologiques et celles que l'on dit ressortir à la psychologie des profondeurs. Prendre en vue cette grande visée systématique n'est pas un simple acte de méditation historique, un rappel de choses passées. Bien au contraire, c'est entrer de plain-pied dans la problématique du système du psychique, problème qui aujourd'hui encore n'a rien perdu de son actualité et de son urgence.

Avant d'aborder l'exposé de cette tentative, il serait bon de dire quelques mots d'un autre aspect du mouvement de l'âme. Le mouvement de l'âme au sens le plus originel est un mouvement de dévoilement et de voilement, la découverte du domaine du pur et

son éclipse. Mais même cette occultation est une sorte de mise à découvert. Même là où le domaine du pur et de l'étant est occulté, quelque chose se montre à nous. Le découverte demeure un découverte même là où il manque de clarté. Le découverte de choses telles que la table que voici, la pièce où nous nous trouvons ou le prochain, relève du domaine de l'indétermination et de la confusion, et pourtant nous le considérons ordinairement comme le découverte le plus propre. Dans le domaine du manque de clarté, nous vivons dans un rapport singulier à ce qui se découvre, en tant que lui fait défaut le noyau même de ce qui fait du découverte le découverte : la possibilité de dire que ce qui se découvre, *est*. Nous ne pouvons faire usage du mot *est*, parce qu'il s'agit du domaine de l'indéterminé. Là où nous pouvons dire *est*, nous pouvons revenir n'importe quand à ce *est* et affirmer sa validité non seulement maintenant, mais encore dans le passé et dans l'avenir, tandis que là où nous ne pouvons rien identifier avec précision, là où il y a toujours une possibilité de fuite, toujours un intervalle non identifiable, ce mot est inapplicable en son acception propre. Ce n'en est pas moins dans ce domaine que nous satisfaisons nos besoins, que nous nous livrons à nos instincts, que nous effectuons notre travail et d'autres accomplissements dont répond notre ψυχή. La ψυχή ne se déplace pas seulement d'un domaine à l'autre, du pur à l'impur et inversement, mais elle se meut également à l'intérieur du domaine où elle prend place par son premier mouvement, le plus fondamental. Elle se meut de manière à satisfaire des besoins et, du fait qu'elle y pourvoie, il se produit un changement en elle-même. Cette activité de la ψυχή permet au corps (car la corporéité est toujours son guide dans ce domaine, l'intermédiaire à l'aide duquel elle s'explique avec les choses de son environnement) de résister à l'influence continue du et à l'échange avec le dehors dans les manques qui surviennent périodiquement et que nous ressentons comme faim, soif, etc. Par là, la ψυχή se modifie aussi elle-même, elle s'attache au domaine corporel non moins qu'elle ne se l'attache, qu'elle ne se l'approprie et se l'assimile. Elle s'enchaîne en s'engageant dans le cycle sempiternel des besoins et en s'y dépensant. Le comportement dans le domaine corporel et par rapport à ses singularités représente non seulement le mouvement du corps par l'intermédiaire de la ψυχή, mais celui de la ψυχή elle-même. Il en va de même de l'autre côté, dans le domaine de ce qui est pur. Là aussi la ψυχή agit sur elle-même par le fait qu'elle est au contact du pur. Même là où elle ne se

relève ni ne décline, la ψυχή n'est donc pas sans mouvement, son « se mouvoir soi-même » ne s'interrompt pas. Si nous voulions faire appel à une image, nous pourrions dire que la ψυχή de l'homme accomplit une sorte de mouvement en spirale. Le mouvement dans l'un ou l'autre domaine représentera un cercle, la ψυχή se portant hors d'elle-même vers les choses qui lui font défaut, soit à elle, soit au corps, et dont elle a besoin, pour faire ensuite retour à elle-même. Ce mouvement circulaire s'associe au mouvement fondamental d'ascension ou de déclin, au mouvement entre les domaines et les possibilités fondamentaux. Ce qui fait défaut à la ψυχή qui se meut dans le domaine du pur n'est rien d'autre que la possibilité d'embrasser d'un coup l'ensemble de ce domaine — l'unité et la totalité absolues qu'elle ne peut atteindre que progressivement, à travers son mouvement. Personne ne peut penser d'un coup toute la richesse du domaine déterminé des mathématiques, personne ne peut réfléchir d'emblée toutes les catégories et leurs rapports. Au contraire, il faut épuiser ces domaines progressivement, poser les problèmes l'un après l'autre. Comme le mouvement existe aussi dans le domaine du pur, les âmes qui vivent essentiellement dans ce seul domaine, les âmes divines, sont elles aussi en mouvement.

Après cet exposé des présupposés fondamentaux, de l'« âme automotrice » et de ce que nous entendons par ce terme, considérons maintenant les chapitres individuels de la philosophie de Platon qui acquièrent une signification particulière dans cette optique. Il nous semble que la philosophie platonicienne tout entière est par sa nature, par son essence, une doctrine de la ψυχή, bien que Platon lui-même ne l'interprète pas expressément ainsi.

Enquêrons-nous tout d'abord du rapport entre la doctrine des Idées et cette idée du mouvement entre le domaine du pur et son contraire. Quel est son rapport avec l'idée des deux possibilités d'être, soit dans la déchéance, soit dans l'authenticité ? Cette idée elle-même ne dépend-elle pas, au contraire, du dualisme du monde des Idées et du monde de l'apparence ? Ce dualisme n'est-il pas impliqué dans la dualité qui oppose le pur à l'illimité et à l'indéterminé ? Le mouvement entre ces deux possibilités est certes inséparable de ce qui se montre dans ce mouvement, c'est-à-dire entre autres, du monde idéal. Lorsque le domaine du pur se montre, les Idées aussi se montrent. Mais sont-ce les Idées qui nous renseignent sur ce qu'est notre vie et notre manière de vivre, ou bien devons-nous partir plutôt de notre mouvement intérieur, de la dynamique de notre existence, pour comprendre ce que signi-

fient proprement et ce que peuvent signifier pour nous les Idées ? Il nous semble que la compréhension de ce que sont les Idées *in concreto* n'est possible que si nous prenons conscience de ce qu'elles signifient pour notre vie, si nous nous rendons compte que nous devenons nous-mêmes, dans notre rapport au domaine du pur, quelque chose qui appartient à ce domaine, que notre être propre se transforme, s'assimile pour ainsi dire à l'être pur, s'élève au-dessus de la dispersion, de l'indétermination et du temps et accède à la sphère de ce qui *est* réellement, de ce qui admet l'emploi de ce mot au sens plein et dans toute sa force d'expression, au domaine où l'identification est possible, où l'unité est possible, où la forme précise est possible, bref, que nous devenons nous-mêmes, du fait de nous rapporter aux Idées, quelque chose qui *est* : notre être propre devient être véritable.

Cette approche du monde idéal nous est ouverte du simple fait que se présente à notre esprit l'énorme contradiction générale qui affecte le monde visible de l'impureté, du fait que nous voyons *l'un* comme multiple, et ce en des sens multiples, que nous voyons les singularités que nous rencontrons ici-bas — les tables, les autres, les êtres les plus divers — du point de vue de la généralité. Lorsque nous demandons : « qu'est-ce que cela ? », nous répondons par une généralité, nous disons : une table, un chien, etc. Nous répondons par quelque chose qu'il nous faudrait concevoir, si nous devons le caractériser plus avant, comme unité, et pourtant, dans notre réalité, cette unité est séparée d'elle-même, divisée en une diversité infinie d'exemplaires individuels qui, eux, sont frappés d'indétermination, de l'illimitation dont nous avons parlé au début de cette séance. Aussi la prise de conscience de cette contradiction est-elle l'impulsion propre, le moment au sein duquel la $\psi\upsilon\chi\eta$ conçoit le passage au domaine du pur, le passage concret aux Idées. Il s'ensuit que la $\psi\upsilon\chi\eta$ dans son fond ressent un besoin d'unité, un besoin d'être pur. L'intuition qui nous fait voir que l' $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$, cette unité universelle, *est* de plein droit, n'est donc possible que parce que la $\psi\upsilon\chi\eta$, alors même qu'elle vit dans le domaine de la simple opinion, dans le domaine de l'indétermination, éprouve le besoin de corrections. Parce qu'elle est mobile, elle est toujours en mouvement entre les deux sphères, elle embrasse les deux. C'est pour cette raison seulement qu'elle est à même de percevoir leur contradiction, alors même qu'elle y est rendue insensible par un long contact initial, voire exclusif, avec les seules choses visibles. Ceci pour souligner la connexion qui existe entre l'âme, conçue en tant que mouvement, et le trait fon-

damental de la philosophie de Platon qu'est la doctrine des Idées.

L'on sait que Platon caractérise le rapport du domaine idéal et des choses du monde ambiant, le rapport de ces deux domaines qui appartiennent essentiellement aux possibilités fondamentales à l'intérieur desquelles nous existons, par la grande parabole qui se trouve au début du livre VII de la *République* : l'allégorie de la caverne. Cette allégorie, qui parle ouvertement du mouvement ascendant et descendant, commence par une description des deux états extrêmes de l'homme. Le premier, c'est l'état déchu, non-libre, la possibilité pour l'homme d'être entièrement la proie des ombres, état que Platon désigne par l'expression ἀπαιδευσία, état de l'humanité non-libre, qui n'a reçu aucune formation. Le retournement, en revanche, l'ascension hors de la caverne vers la lumière du jour, est la παιδεία, qui culmine dans la vue pure de la source de tout étant et de toute lumière. Ce retournement lui-même n'est rien d'autre que la prise de conscience des contradictions, prise de conscience à laquelle conduisent l'ἔλεγχος et l'activité dialogale de Socrate.

Cette caractérisation des deux possibilités fondamentales comme ἀπαιδευσία et παιδεία montre en même temps que les mouvements de l'âme sont à la racine des aspirations éducatrices de Platon. L'éducation n'est possible que parce que la ψυχή répond d'elle-même, que parce que, à travers ses impulsions et accomplissements propres, elle exerce une influence sur elle-même. Lorsqu'on nous dit dans le *Phédon* que les plaisirs et les jouissances rivent la ψυχή au domaine de l'illimité et du corporel, c'est donc le mouvement propre de la ψυχή qui la situe dans l'un ou l'autre domaine. La tâche devant laquelle la ψυχή se trouve placée est cependant la παιδεία, qui réside d'une part dans les préparatifs du retournement vers le haut qui ont lieu déjà dans le domaine inférieur et, de l'autre, dans la stratégie et la tactique de ce retournement lui-même, qui attache la ψυχή au domaine supérieur. Les préparatifs consistent à faire du domaine inférieur le domaine d'une rationalité inconsciente, en n'admettant, parmi les accomplissements vitaux dans le domaine de l'apparence corporelle, rien qui serait en contradiction avec la vie à venir, retournée vers l'être, vers l'authenticité formatrice et la vérité. La formation a donc deux étapes : d'une part cette étape préparatoire, plutôt négative, où nous n'admettons simplement rien qui pourrait s'inscrire en faux contre la vie supérieure et, de l'autre, l'étape proprement positive, la stratégie du retournement. En vue de sa mise en œuvre, Platon examine les disciplines individuelles, sur-

tout mathématiques, dans l'optique de leur capacité à susciter dans la ψυχή la problématique bienfaisante, la conscience de la contrariété dans la généralité de l'apparence, dans l'optique de leur capacité, plus ou moins grande, à cultiver cette problématique et à l'orienter vers la solution qui consiste dans le séjour dans le domaine du pur et l'amplification du contact avec ce domaine. L'examen des disciplines mathématiques est donc suivi par la dialectique, l'investigation proprement philosophique des Idées. Que tout cela ne représente pas un intellectualisme, cela ressort du fait que ce dont il y va n'est pas un simple savoir mais l'être même de notre ψυχή. Le retournement qu'entraîne la παιδεία relève la ψυχή humaine au-dessus du temps, l'arme contre les craintes et les désirs mesquins et, partant, la protège contre le danger de l'intellectualisme lui-même, avec son criticisme à l'égard de toutes les traditions et de toutes les croyances, criticisme qui aboutit si facilement au scepticisme là où il n'est pas discipliné par une orientation générale de la ψυχή sur la grandeur responsable de la tâche de devenir réellement ce qu'elle peut être et est dans son essence, à savoir quelque chose qui ressortit au domaine de l'éternel et est lui-même susceptible d'éternisation. C'est là un sens de l'éternité de la ψυχή plus profond que celui dont parle le *Phédon*, la séparation d'avec le corps.

Rappelons maintenant brièvement une autre doctrine fondamentale de Platon, sa doctrine morale, liée à la clarté que la ψυχή possède sur elle-même, à sa connaissance de soi. De la façon dont la ψυχή s'installe dans l'un des deux domaines, découle le style général de sa vie — le βίος en tant qu'ordination des valeurs et des impératifs vitaux — et, partant, une certaine façon de voir sur le tout de la vie et ses fins, la réussite, l'échec, le bonheur et le malheur. Ceux qui s'abandonnent pleinement et consciemment au domaine illimité, surtout sous la forme du désir (le désir étant essentiellement illimité, dans la mesure où, par essence, il peut désirer toujours davantage), sont des membres ou éléments de ce domaine, du mauvais infini caractérisé par la possibilité d'un « plus ou moins » sans fin ni mesure exacte. Ceux qui s'abandonnent pleinement et consciemment aux désirs sont amenés à tenir l'intensité de leur dévouement pour le contenu propre de la vie, la croissance de leur propre ψυχή, la liberté vraie, à l'intérieur de laquelle l'individu ne connaît point d'entraves. Tous les efforts, non seulement ceux de la volonté mais encore ceux de la pensée, sont mis au service du désir. C'est à cela que se rattache essentiellement l'opinion selon laquelle la discipline, le droit et la justice

(qui sont des mesures, des frontières, des limites) sont de simples conventions dont le respect est socialement avantageux pour la multitude des faibles qui tiennent ainsi en laisse l'individu fort, ainsi que celle, apparentée, selon laquelle, bien que le droit et la justice soient bons, bien qu'ils soient des valeurs, ils ne sont pas bons en soi mais simplement comme moyens qui permettent d'éviter le pire, la possibilité de subir soi-même l'injustice n'importe quand, de la part de n'importe qui. Sous-jacente à cette façon de voir, il y a l'idée que le seul bien est le plaisir, et que celui-ci est d'autant plus grand qu'il est plus intense. Mais le plaisir physique relève aussi du domaine des choses susceptibles de s'accroître à l'infini ; le plaisir lui non plus ne recèle en soi aucune mesure. Les tenants de cette opinion ne soupçonnent pas qu'elle ne leur paraît évidente que parce qu'ils s'enchaînent eux-mêmes au domaine de l'illimité et de l'impur, où il n'existe que des plaisirs et des joies mélangés. Pourquoi mélangés ? Parce que le plaisir physique n'est possible que comme satisfaction d'un besoin. Or le besoin est quelque chose de négatif, le contraire de la satisfaction. Il y a donc ici quelque chose de négatif uni à quelque chose de positif dans un mélange impur. Il n'existe dans ce domaine que des plaisirs et des joies mélangés, insatiables, qui nous font tourner en rond, sans issue, dans le domaine corporel. Non seulement les plaisirs et les peines ressortissent au mauvais infini, mais ils sont impurs en ce sens aussi que, comme nous venons de l'expliquer, ils ne sont rendus possibles que par leur contraire. L'homme qui choisit ce style de vie devient donc la proie de l'intempérance, la proie de son fond instinctivement biologique, ténébreux, enclin aux écarts et aux excès. Chez l'homme de l'illimité, du plaisir, du désir, on voit ainsi transparaître l'homme tyrannique secrètement présent, l'homme du déclin extrême qui, au lieu de la liberté revendiquée, vit en réalité dans le souci, dans une dépendance sans fin, dans la peur et l'angoisse. Tout ce qui limite, toute mesure, l'être, la vérité et la connaissance ont disparu de son horizon, sa vie a sombré dans le tourbillon de l'illimitation. Le contraire de cette forme de vie n'est pas (comme nous pourrions nous y attendre d'après le *Phédon*) une séparation totale d'avec la sphère de l'illimité. C'est là la vie des dieux et, peut-être, des héros bienheureux. Le contraire humain est la formation, l'ajointement de la limite et de l'illimité, leur harmonie, l'alliance du mouvement ascendant de l'âme, de la vie contemplative, avec les joies pures et les nécessités corporelles. Cette forme de vie relève des étants, mixtes de fini et d'infini, dont il est question dans le *Philèbe*, tandis que la vie

indisciplinée, dissolue, est un pur et simple infini qui frise le non-être. Calliclès, dans le *Gorgias*, est le représentant des façons de voir typiques de cette indisciplin et de cette mentalité tyrannique latente, répandue dans la communauté athénienne, malgré ses apparences de justice, de liberté et de libéralité. Il n'y a donc rien que de très logique à ce qu'il conseille à Socrate d'abandonner la philosophie et ses enseignements paradoxaux, d'après lesquels le droit et la vérité seraient meilleurs en toute circonstance et la vie harmonieuse plus heureuse que la vie dissolue, et l'avertit que s'il continue à s'occuper de, voire à régler sa conduite sur ses idées chimériques, il sera bafoué dans la communauté et finira mal. Cette remontrance amicale sert ensuite, dans la *République*, de point de départ au grand exposé de Platon (ou plutôt de Glaucon) sur l'homme parfaitement juste et véridique, qui est véridique et juste sans le paraître (cette forme de vie sera réalisée dans toute sa pureté là où il paraîtra, au contraire, injuste et sera pour tous une pierre d'achoppement) et son contraire, l'hypocrite, le fourbe parfaitement faux et injuste qui, aux yeux de tous ceux qui ne sont pas philosophes, ne peut être discerné du juste. Le juste finit sur la croix, l'injuste devient roi et maître de ce monde.

Pour porter assistance à lui-même et à tous, Socrate entreprend alors la seule chose que le philosophe peut faire, et que le philosophe est seul à pouvoir faire : il forge le projet d'une communauté où l'on ne pourra faire tort ni au philosophe ni à quiconque, une communauté harmonieuse et heureuse. L'édification de cette communauté satisfera à l'exigence de Glaucon et d'Adimante, qui veulent que le droit et la justice ne soient pas observés et décrits seulement dans leurs effets extérieurs, mais dans l'action qu'ils exercent dans la ψυχή elle-même. Il s'agit donc de réfléchir sur le problème de la manière dont doit être fondée une communauté où l'homme parfaitement véridique et juste pourra vivre heureux, sans qu'il soit porté atteinte à son honneur. L'homme parfaitement véridique et juste est celui chez qui, pour des raisons intérieures, relatives à la formation et à l'enracinement de sa ψυχή, on pourra exclure la possibilité que, au cas où il serait muni de l'anneau de Gygès qui rend invisible, il ne pense et se comporte différemment qu'aux yeux des autres ; ce sera un homme parfaitement transparent pour lui-même, maîtrisé par lui-même, responsable, toujours capable de rendre compte de son action et ne dépassant jamais la juste mesure. Comme on le voit, Platon résout le problème de la communauté aussi en tenant compte de la ψυχή, de ses possibilités fondamentales et des formes de vie qui en découlent.

Il présente d'abord la genèse d'une communauté saine, où les gens peuvent mener une vie simple, s'aidant les uns les autres par une division du travail qui, à ce stade, ne correspond pas à une volonté délibérée. Ensuite, avec l'émergence d'exigences accrues et de besoins artificiels, avec la pénétration de l'illimité au sein de la société, on voit se former une communauté déchuë et hypertrophiée, qui recèle cependant en soi la condition de sa guérison. La communauté hypertrophiée ne peut exister que si elle s'engage dans la voie de la conquête, ce qui requiert une armée. L'armée, ce sont les défenseurs — mais aussi le véhicule possible d'une discipline universelle. La communauté hypertrophiée peut être guérie, elle peut être transformée non pas simplement en une communauté primitivement saine mais en une communauté de la justice et du bonheur, si le principe sur lequel la communauté saine repose sans le savoir y est appliqué consciemment. Ce principe, c'est celui selon lequel chacun fait son œuvre propre, se perfectionnant ainsi de manière à être à même de porter assistance à la fois à soi-même et aux autres.

Faisons de cela un principe conscient. Chacun doit remplir sa fonction propre, celle à laquelle sa nature le rend le plus apte. La chose la plus importante dans la communauté sera cette définition nette des fonctions ; les gardiens seront exclusivement des gardiens, les producteurs seulement des producteurs, mais tous devront s'accorder pour reconnaître que c'est ainsi le mieux pour l'ensemble. Aux producteurs reviendront le domaine privé, la famille, le bien-être dans le cadre de l'accomplissement qui leur est donné. Aux gardiens, le domaine public, l'interdiction de la propriété et du mariage, la famille collective, la nourriture comme seul salaire mais, en revanche, une éducation parfaite au sens que nous avons décrit ci-dessus. La fonction la plus élevée, qui veille à la formation de l'ensemble, sera assurée par un nouveau choix parmi la totalité des gardiens. Ces gouvernants auront soin avant tout de l'harmonie des composantes fondamentales de l'éducation — la musique et la gymnastique. L'harmonie régnera dans une communauté composée et accordée de cette manière. Ce sera une communauté sage, grâce à sa classe dirigeante, qui en sauvegardera l'esprit par l'éducation et une politique extérieure habile ; courageuse et en sécurité, grâce à ses gardiens ; disciplinée par la confiance de tous en l'excellence et l'impartialité du choix des gouvernants et en leur désintéressement. La communauté sera donc harmonieuse et heureuse dans son ensemble, mais ses différents éléments et fonctions aussi se signaleront, chacun individuel-

lement, par le trait d'excellence, ἀρετή, qui seul fait de chaque chose pleinement ce qu'elle est. Une communauté ainsi fondée aura toutes les composantes de l'ἀρετή : la sagesse chez les législateurs, le courage chez les gardiens, la discipline dans le rapport de tous entre eux, mais avant tout chez les producteurs. La justice sera en tous car chacun, faisant son œuvre propre, se réalisera au sens le plus élevé et, par là, portera assistance à tous, sans s'ingérer dans les affaires des autres ni porter atteinte à leurs droits.

Quel est le rapport entre ce projet politique et la ψυχή conçue comme ce qui se meut de soi-même ? Chacune des composantes de l'ἀρετή vient à la communauté par les individus, et vient aux individus de leur ψυχή. La communauté, bien avant l'individu qui, en règle générale, à moins d'être philosophe, est incapable de décider en lui-même de la manière de vie qu'il doit choisir, montre comment le bonheur, l'être, la vérité, la justice et les autres ἀρεταί vont de pair. La genèse idéale de la communauté est ainsi un fil d'Ariane qui nous conduit à la compréhension de la vie individuelle aussi, de son choix correct et de la structure corrélatrice de notre ψυχή. La genèse idéale de la communauté s'intègre à la connaissance de soi, elle est une doctrine de l'harmonie non seulement dans la société mais dans l'individu et dans sa ψυχή. Toutefois, cette harmonie sera irréalisable si la ψυχή elle-même n'a pas, comme la communauté, différentes fonctions. La ψυχή doit avoir la possibilité d'accomplir simultanément différents mouvements dans des domaines distincts. Des mouvements divers, mais accordés et qui ne se contrarient pas les uns les autres. La composition de la communauté à partir de plusieurs fonctions autonomes sert de fil conducteur à la compréhension de la structure des fonctions de la ψυχή individuelle. Il ne suffit pas, pour saisir la ψυχή, de porter le regard, par un acte mystérieux de saisie intime, en nous-mêmes. Ce n'est pas ainsi que nous prenons conscience de nous-mêmes, que nous nous comprenons nous-mêmes.

Platon ignore la réflexion au sens moderne, ce mythe des temps modernes. D'après lui, la compréhension de soi est impossible à moins d'un fil conducteur éternel, fourni par la communauté, sa composition, ses fonctions et ses ἀρεταί. La ψυχή elle-même est donc comprise comme une sorte de communauté. Elle n'accomplit pas un mouvement unique, un mouvement un, mais une pluralité de mouvements, entre lesquels il existe un rapport de tension. Le désir essaie d'entraîner notre ψυχή tout entière dans l'illimitation, et il est tantôt secondé tantôt entravé par notre amour-propre chatouilleux, qui brûle de colère contre tout ce qui

se met en travers de ses intérêts. Mais les deux sont dominés par l'intellect, capable d'une distanciation qui permet aux simples forces intérieures de se mettre à la disposition de la maîtrise de soi, de voir clair et de s'ordonner. L'individu harmonieux sera ainsi un homme dont les impulsions instinctives auront été transformées, éclaircies. La base instinctive en nous n'est pas seulement originellement indomptable et indisciplinée, mais criminelle. Elle est sanguinaire, incestueuse, concupiscente, sans frein. Cela se manifeste non seulement dans les rêves, qui sont souvent une réalisation de semblables désirs effrénés, mais aussi dans la réalité, là par exemple où l'homme tyrannique lâche la bride à ses convoitises. La forme de vie harmonieuse conduit, chez l'individu aussi, aux mêmes ἀρεταί que dans la communauté, à la sagesse, au courage, à la discipline et à la justice, celle-ci étant au fond identique à la somme des autres. Or une communauté droite et juste, une communauté possédant l'ensemble des ἀρεταί, n'est réalisable que si ses législateurs, ceux qui en règlent la loi fondamentale qu'est la παιδεία, l'éducation, sont des philosophes. La communauté tout entière doit être dominée par le mouvement ascendant de la ψυχή, le mouvement vers l'être, la connaissance, la vérité et les autres ἀρεταί. Une communauté où l'homme véridique pourra vivre sans atteinte à son honneur, sera une communauté administrée par des hommes véridiques. Le problème de la communauté est donc en réalité le problème du pouvoir et de l'autorité spirituels. Ce problème est lié au mouvement ascendant, à la tension de la ψυχή vers son être propre, spirituel, pur et éternel en tant qu'authentique.

Résumant ce que nous avons dit, nous pouvons présenter maintenant un schéma de la nature et de la structure de l'étant singulier, automoteur, sans ressemblance avec aucun autre, qui répond de notre vie et que Platon appelle la ψυχή. Son trait essentiel est le mouvement entre les deux possibilités fondamentales, la possibilité du déclin (intempérant, sans mesure, à la frontière du non-être, ne connaissant rien hormis la corporéité et le visible) et la possibilité opposée, une spiritualisation absolue, irréalisable dans les limites de l'humain, représentée cependant par une harmonie à l'intérieur de laquelle la mesure, l'être et la vérité dominant sur le désir illimité, les affects et les passions. (Est-il besoin de rappeler que cet être-posé par essence entre deux possibilités fondamentales est ce que Kierkegaard appelle l'existence ? Kierkegaard parle, en effet, de l'existence comme d'une synthèse du temps et de l'éternité, synthèse qui se rapporte à elle-même, c'est-à-dire qui se

détermine elle-même ou, pour emprunter l'expression de Platon, qui se donne à elle-même le mouvement, qui est τὸ αὐτοκίνητον, ce qui se meut de soi-même.) Dans le cadre de ces possibilités fondamentales, dans une coopération essentielle avec la corporéité phénoménale d'un côté, sans son concours de l'autre, là où il s'agit de la visée, de l'expression, de l'intellection, de la rétention et de la connaissance, se déroulent les autres mouvements de notre pensée, mouvements dans l'un ou l'autre des deux domaines — mouvement hors de soi, soit vers le visible, afin de faire face aux sollicitations continues des besoins, soit vers l'intelligible, afin de satisfaire le besoin le plus fondamental de l'homme, le besoin d'être, de clarté et de vérité, de manière que l'être propre devienne être dans la vérité, être vrai.

Le cadre de cet exposé nous oblige à renoncer à l'étude détaillée de ces mouvements, à l'étude de la psychologie des fonctions et des actes du comportement corporellement spirituel, du mouvement de la pensée, de l'affectivité mélangée et pure. Ces actes eux-mêmes se produisent dans le cadre de fonctions telles que l'appétence, la sphère de la personnalité propre et enfin la sphère purement spirituelle. Une place particulière revient aux études caractérologiques qui, de même que les fonctions que nous venons de citer, partent de l'analogie qui existe entre la communauté et la ψυχή humaine individuelle. Le rapport entre le fond instinctif de notre existence, entre l'illimitation instinctive et l'existence responsable, n'est pas seulement un rapport d'antagonisme et d'exclusion, mais encore de transformation, d'harmonisation, de l'intégration de l'instinctif dans le tout d'un mouvement complexe, au fonctionnement homogène, gouverné d'en haut. C'est ici que se situent les problèmes que les penseurs modernes classent sous l'étiquette de psychologie des profondeurs.

Nous voyons donc qu'à la différence de la pensée présocratique, la réflexion platonicienne sur la ψυχή constitue une systématique effective et cohérente qui procède de la conception du mouvement autodéterminant que nous nous croyons fondés à désigner comme mouvement de l'existence.

Il faudrait dire encore quelques mots de deux points qu'il nous sera malheureusement impossible de développer. La ψυχή en tant qu'αὐτοκίνητον fournit également le fondement de la cosmologie platonicienne. Ce qui se meut de soi-même est en même temps la source première de tout mouvement dans le monde. Aussi l'emplacement originel de la ψυχή dans l'univers visible n'est-il pas ici-bas, sur la terre, mais là où prennent naissance et se

règlent le mouvement du naître et du périr, le cycle des éléments, les révolutions des corps célestes, la périodicité des processus naturels, c'est-à-dire dans le ciel. De là la problématique de l'âme du monde et de son rapport aux âmes humaines. C'est du « se mouvoir soi-même » conçu de cette manière cosmologico-physicaliste que dépend la « preuve » de l'immortalité de l'âme développée dans le *Phèdre*, dont nous pouvons nous dispenser de faire ici la critique, dans la mesure où elle repose sur la μετάβασις évidente qu'est le passage du domaine du mouvement de l'existence à celui du devenir physique. Par ailleurs, l'immortalité de l'âme est au centre des mythes platoniciens. Si l'âme est immortelle, elle a un destin avant la naissance et après la mort, destin décrit par Platon, en harmonie avec son orientation générale sur la justice universelle, comme jugement, récompense et expiation.

Il existe cependant encore un autre mythe platonicien du jugement, mythe d'un jugement qui n'est pas postmortel et transcendant mais mondain ou, plutôt, mondial. Ce mythe se rattache à un thème dont nous avons déjà parlé, le thème de l'homme parfaitement véridique qui devra toujours à nouveau être mis à mort, tant qu'on n'aura pas édifié une communauté de la justice, un Etat qui protégera l'homme véridique par le moyen d'une autorité spirituelle. Il sera toujours à nouveau condamné, tandis que son adversaire, l'Adversaire avec majuscule, siégera au tribunal. Ce verdict sera cependant renversé par celui qui le subit (comme le fait Socrate dans l'*Apologie*) en un jugement porté sur ses juges par la force de vérité que recèle en soi son idée de la manière dont il pourra porter assistance à soi-même et à tous. Car, si l'Etat de justice fait partie du contenu essentiel de l'histoire humaine, l'histoire est un jugement porté sur les juges de Socrate.



IV

L'ORIGINE ET LE SENS DE L'IDÉE D'IMMORTALITÉ CHEZ PLATON

Fustel de Coulanges fonde ses réflexions sur l'origine de la famille antique des eupatrides et celle d'autres institutions non moins importantes sur ce qu'il appelle la croyance à l'immortalité de l'âme, sa survie dans la tombe à proximité de laquelle le culte maintient la communication avec les morts, notamment lors des repas en commun. Il n'est pas le seul à parler de la « croyance à l'immortalité » sans distinguer entre le comportement collectif à l'égard du mort, la représentation mythique « meurs et deviens », la renaissance de la vie après la mort (renaissance impersonnelle), d'une part, et la croyance à la nature divine de l'âme et l'idée de l'immortalité personnelle de l'autre. Parmi toutes ces modifications du rapport compréhensif de l'homme au mort et à sa « survie », c'est la croyance à la nature divine de l'âme, mise en œuvre dans les comportements extatiques et orgiaques dont elle procède, qui se rapproche le plus de l'idée d'immortalité. Cependant, dans ce cas aussi, l'expérience du ravissement, de l'extase, de la fusion avec quelque chose, s'oppose à ce que nous parlions de l'idée d'immortalité en son sens propre, c'est-à-dire personnel.

Toutes ces expériences de communication tirent leur origine des modalités pratiques du comportement et ne présupposent aucune détermination de l'essence de l'âme ni, partant, de son rapport au corps. Elles attestent simplement que l'idée de la finitude définitive de l'existence, contre laquelle la continuité communicative s'inscrit en faux, n'est pas « naturelle » à l'homme, ne lui est pas initialement compréhensible.

Alcméon est sans doute le premier penseur à établir, d'une manière conséquente, un rapport entre le mouvement de l'âme et

le divin. D'après l'exposé d'Aristote, les dieux sont, pour lui, avant tout les étoiles qui ont un mouvement propre, le Soleil, la Lune, le Ciel en son entier, et l'âme, le moteur, est ce qu'il y a de divin en l'homme ¹. Il se peut que nous ayons là un des germes de l'idée d'immortalité, mais nous ne savons rien de la manière dont Alcmeon se représentait l'essence de l'âme et de son mouvement. Aristote ne rattache sa conception de l'âme à aucune prise de position en ce qui concerne la perception et la connaissance, et nous ne voyons pas clairement pourquoi le moteur est précisément l'« âme ».

C'est chez Platon seulement que nous trouvons une conception de l'âme et de son immortalité édifiée sur les phénomènes concrets et qui témoigne d'une réflexion approfondie embrassant de multiples aspects de la question. Nous ferons bien, en tentant un essai d'interprétation, de garder toujours présents à l'esprit aussi bien le compte rendu d'Aristote que les paroles de Platon lui-même. Dans les dialogues, les raisonnements relatifs à l'âme sont tellement disparates et dispersés qu'on peut souvent être tenté de reconstruire la conception platonicienne de l'âme d'après des singularités « psychologiques ». A ces moments, le compte rendu d'Aristote, qui définit l'âme platonicienne comme incorporelle, pensante et percevante, à la fois motrice et mue, offre un correctif fort utile. Nous croyons que Platon est le vrai père de la réflexion sur l'âme comme essence de l'homme et, partant, l'auteur de l'idée d'immortalité, celle-ci étant conçue non pas de façon indéterminée, comme subsistance après la mort, mais comme la perduration du noyau de l'existence « subjective ». Or, comme l'essence de l'âme chez Platon est aujourd'hui encore une question à élucider et à examiner dans ses fondements, le sens de la doctrine platonicienne de l'immortalité aussi demeure obscur. D'après l'exposé parfaitement clair d'Aristote, l'âme chez Platon est capable de pensée et de sensation, incorporelle et automotrice. Cela dit, l'essence de cette âme incorporelle et pensante réside précisément en le mouvement, car elle est ce qui se meut de soi-même, qui ne meut pas seulement le corps mais se meut soi-même et réside dans le mouvement. Quant à la façon dont il faudrait comprendre cela, c'est ce dont la plupart des comptes rendus de l'enseignement de Platon ne disent rien ; certains passent même cette définition entièrement sous silence ², bien que ce soit elle qui exprime,

1. *De anima*, I, 2, 405a. (Note de l'Auteur.)

2. Cf. Josef Stavěl, *Antická psychologie*, Prague, 1971, p. 56-73. (Note de l'Auteur.)

aussi bien chez Platon lui-même ¹ que chez Aristote ², l'essence de l'âme. Il n'y a rien que de très naturel à ce que les interprètes ne partent pas de concepts aussi hautement spéculatifs que ceux qui se rattachent à l'idée de l'âme du monde. Toutefois, personne à notre connaissance n'a encore tenté de donner aux explications de l'âme en tant que « se mouvoir soi-même » un sens anthropologique fondé dans les phénomènes. C'est ce que nous nous proposons dans cette étude.

Depuis les dialogues aporétiques et l'*Apologie* qui en explicite le sens, l'âme est chez Platon le thème moteur. La vie et l'action de Socrate sont expliquées comme ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς³. Le soin de l'âme est ἐξέτασις. D'après l'*Apologie*, l'action opérante du λόγος socratique est différente chez Socrate lui-même et chez les ἐξεταζόμενοι. Socrate est ainsi dévoilé comme celui pour qui le dieu l'a reconnu, il devient σοφός τὴν ἀνθρώπειαν σοφίαν dans la mesure où il découvre que la σοφία humaine, suffisante et présumptueuse, n'est rien, il devient l'auxiliaire du dieu, celui qui accomplit une mission divine. Cette βοήθεια est également un projet de vie à l'intérieur duquel se constitue l'unité des plus hautes ἀρεταί en conséquence de la σοφία : l'ἀνδρεία, qui affronte calmement tous les périls, la σωφροσύνη, qui ne tolère aucune panique ni chez soi ni chez autrui et domine souverainement les situations pathétiques, la δικαιοσύνη, qui donne à chacun ce qui lui revient et supporte donc même un jugement injuste de la part de la communauté. L'intuition fondamentale n'est pas une simple observation, elle est quelque chose qui exerce une action opérante dans l'âme, qui transforme l'action de l'âme elle-même. Sans le regard porté dans ce à quoi le dieu l'invite, sans la reconnaissance de la nécessité de l'ἐξέτασις face aux représentations humaines, face à l'occultation et à l'aliénation de ce que nous sommes vraiment que représente la σοφία qui consiste à s'imaginer savoir ce qu'on ne sait pas, cette transformation serait impossible, comme aussi l'héroïsme et la mission, la position nouvelle du penseur dans la communauté qu'inaugure l'apparition de Socrate.

La transformation se réalise par le propre regard dans ce qui est, par un projet ancré dans cette intuition et une activité conséquente. Or une transformation qui se déroule entre deux points

1. *Lois*, X, 894cd, 896a. (Note de l'Auteur.)

2. *De anima*, I, 2, 405b 30 sqq. (Note de l'Auteur.)

3. *Apologie*, 29de, 22e-23b. (Note de l'Auteur.)

extrêmes, qui conduit d'un terme à un autre, différent, est un mouvement. Le mouvement est ici advenu par un événement ressortissant à l'âme et il a exercé une action opérante dans l'âme, il l'a fait se mouvoir elle-même. C'est là quelque chose dont l'âme seule est capable : se transformer soi-même, réaliser un projet de vie, c'est-à-dire encore un mouvement en soi et hors de soi, exercer sur soi-même une action « en retour » de manière qu'elle devienne autre qu'avant tout en demeurant dans l'unité avec elle-même. Il est vrai que le dieu proclame Socrate σοφός avant la naissance de son projet de vie, mais c'est ce projet de vie qui fait de la parole divine quelque chose de vrai, c'est ainsi seulement qu'elle devient ce qu'elle est. Ce qui se recoupe à son tour avec l'instrument mis en œuvre grâce à l'ἐξέτασις et qui vaut comme étalon en elle : le λόγος qui permet d'avoir plusieurs points de vue sur chaque chose dont on parle. Le sage résiste à l'examen dans la mesure où son λόγος dévoile l'âme de plusieurs côtés sans qu'il entre en conflit avec lui-même, ce qui ne mènerait à rien et dénoncerait le regard ainsi multiplié comme étant de courte portée et impuissant — mettant les faits prétendants à la vérité en présence de leur propre faiblesse et impuissance.

Or cela aussi est un mouvement « causé » par l'âme en elle-même, c'est un abaissement qui a pour conséquence l'ἀπεχθάνομαι (j'ai déplu) de Socrate, la volonté de se débarrasser à tout prix de celui qui gêne ; les humiliés tendent vers leur mouvance intérieure sans la prendre en vue, sans ἐξέτασις. Le πάθος de l'abaissement conduit cependant à un projet qui mène, de l'état où l'on s'imagine savoir ce qu'on ne sait pas, au crime ouvert. Le manque de regard dans ce qui est, le détournement afin de ne pas voir, afin de pouvoir persister dans l'état de sagesse imaginaire, aboutit ici aussi à une transformation, à une κακία ouverte. Bien sûr, cette κακία n'est pas un changement dirigé sur l'être un, intérieurement consonant avec soi-même. La κακία est multiforme et peut s'accroître jusqu'à l'indéfini, sans borne, être un chaos de possibilités illimitées à tous les égards.

Outre les juges, il y a des auditeurs, des témoins. En eux aussi, il se produit un mouvement. Il est vrai qu'ils ne sont pas directement touchés par l'activité de Socrate, ce ne sont pas eux qui subissent l'opération, mais celle-ci est accomplie en leur présence et compte étant tenu d'eux. Comme ils n'ont pas connu l'abaissement, ils peuvent éprouver la puissance du λόγος sous une forme pure, pour autant, bien sûr, qu'ils ne la conçoivent pas comme un jeu destiné à saper l'autorité de ceux qui sont respectés. Ils se trouvent con-

frontés à un très vaste registre de possibilités, dont la volonté d'accéder, à travers l'ἐξέτασις devenue projet de vie, aux fondements sur laquelle elle repose, aux sources d'énergie dont elle s'alimente. Ces âmes aussi se transforment par la puissance du mouvement qui procède de l'ἐξέτασις, c'est ce mouvement seulement qui fait d'elles ce qu'elles sont. Il apparaît donc une fois de plus que l'état est produit par le mouvement dont et l'âme et l'homme (dont l'âme est la composante principale) dépendent ¹.

Nous avons parlé du λόγος comme de l'instrument de l'ἐξέτασις. Dans le *Gorgias*, au début de la troisième manche de la lutte qui l'oppose aux sophistes, Socrate tient à Calliclès le langage suivant : « Donc, ou bien confonds-la, prouve-lui la fausseté de ce que précisément je disais tout à l'heure : savoir, que commettre l'injustice... c'est là le mal suprême... plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire ². » Il suffit, pour comprendre cela, de nous pencher sur le mouvement advenu dans l'âme par l'intuition qui découle du λόγος dévoilant. Le langage lui-même est un tel mouvement, mais c'est l'intuition qui meut l'âme, le langage lui révèle son besoin d'un regard dans ce qui est. Du reste, la seule voie qui s'offre à nous pour nous tirer de l'état de nécessité dans lequel nous nous trouvons, état dissimulé par la σοφία qui fait mine de savoir, passe par le mouvement, c'est seulement en faisant faire des « pas » à notre pensée que nous *parviendrons* à la clarté. La praxis du λόγος nous fait voir clairement qu'il existe pour notre âme deux possibilités fondamentalement différentes : la possibilité « naturelle » d'être dans la désunion, dans un conflit dissimulé, et la possibilité difficile, mais accessible dans le travail continu de l'ἐξέτασις, d'être un, et ceci de façon claire, non occultée. Le λόγος a donc également, outre son thème, un but — le thème est une occasion en vue du but, en vue de l'acquisition de la transparence propre, car le but c'est d'être clair à soi-même, c'est-à-dire se *rendre* clair... ce qu'on ne peut atteindre que par un *mouvement*.

Qu'il nous suffise de dire ici deux mots de ce mouvement. Il est clair qu'il s'agit de la παιδεία dont l'essence et la structure sont résumées dans la célèbre allégorie de la caverne, au début du livre VII de la *République*. La παιδεία est avant tout περι-

1. Cf. *Apologie*, 23d, 39cd. (Note de l'Auteur.)

2. *Gorgias*, 482bc. (Note de l'Auteur.)

γωγή, conversion de l'âme ¹ qui se détourne des ombres qui simulent la réalité pour incliner vers le libre espace de l'ascension ². E. Fink a signalé que ce chemin vers la lumière passe à travers deux éclipses, deux obscurités : celui qui chemine se perd dans le néant de l'aveuglement d'abord en regardant le feu éclairant puis, une autre fois, lorsque la source de toute lumière, de toute vie et de tout éclat se montre face à face ³. Est-il besoin de relever l'affinité qui unit cette vision avec l'analyse d'un grand penseur du temps présent décrivant la manière dont l'être se montre dans le néant de la signification des choses mondaines, dans le néant de leur consistance en soi et de leur fabrication ? Qu'est-ce que cela signifie, sinon ceci : l'âme chez Platon n'est pas une chose, elle n'est pas une *res cogitans*, mais bien un mouvement qui se donne à lui-même le mouvement, un déroulement ancré dans les deux possibilités fondamentales et résultant de leur contrariété ? La παιδεία en tant que mouvement vise à former l'âme selon l'être qui est un, invariable, dépourvu de toute obscurité.

Qu'est-ce que l'être de l'âme, dès lors qu'elle atteint cette concentration en elle-même ? Ce n'est, encore une fois, rien d'autre qu'un mouvement, un mouvement qui n'a plus à la rendre ce qu'elle est, mais qui réside dans une contemplation sereine de l'être. Dans le mythe du *Phèdre*, ce mouvement est décrit comme la procession circulaire des dieux, et le *Timée* lui aussi en parle comme d'un mouvement circulaire ⁴. C'est un mouvement réalisé par un jugement porté sur l'essence et l'intuition du ὀρισμός, un mouvement dans une seule et même dimension, qui ne quitte pas sa place mais revient à soi, car le sujet puise dans lui-même ce qu'il énonce, cela demeure identique avec lui, il revient à son point de départ à mesure qu'il s'en éloigne. C'est effectivement un mouvement, car la simple contemplation, la vision d'une seule chose, ne suffit pas à l'intuition du monde des Idées, elle ne peut nous donner un regard dans l'entrelacement réciproque de tous les εἶδη. Or l'âme est destinée à introduire la vie dans l'univers de l'être, à rendre cet univers vivant en tant que son « aliment », pour qu'il ne se tienne pas au-dessus de nous dans une simple élévation figée. Aussi le se mouvoir soi-même n'est-il pas une simple détermina-

1. Sur la περιγωγή, voir E. Fink, *Die metaphysik der Erziehung bei Plato und Aristoteles*, op. cit., p. 47. (Note de l'Auteur.)

2. *Ibid.*, p. 62-66 ; la *République*, VII, 515cd, 516a. (Note de l'Auteur.)

3. *Phédon*, 82d, 84ab. (Note de l'Auteur.)

4. *Phèdre*, 246a ; *Timée*, 34a, 36e-37c. (Note de l'Auteur.)

tion accidentelle de l'âme, mais son essence impérissable, et cela sous deux formes : à la fois comme concentration et comme ce qui est concentré.

Pourquoi l'âme a-t-elle besoin de se concentrer pour acquérir sa détermination d'essence comme le pendant éternellement vivant de ce qui est en permanence ? Manifestement, elle ne se trouve pas dès le départ dans cet état, dans ce mouvement éternel. Elle est à l'origine dans un mouvement de chute. Si nous voulions employer le langage mythique, nous dirions que l'âme, par la naissance, s'est précipitée dans le monde sensible de l'apparence et des choses dont l'« essence » est le changement. Néanmoins, cette « chute » ne signifie en aucune façon un désistement du « se mouvoir soi-même ». L'âme s'est elle-même destinée à la chute par une décision précipitée, par une illusion qu'elle a elle-même provoquée — l'âme s'est *abandonnée* à l'apparence qui s'est emparée d'elle en l'enchaînant aux choses de la mutabilité irrépressible, aux choses ordinaires du monde ambiant. De ce fait, elle abandonne aussi ce qu'elle détermine dans ce monde sujet au changement, ce que nous rencontrons ; car, afin que nous puissions le *déterminer*, nous avons besoin de quelque chose de déterminant, d'une mesure, et la mesure doit être déterminée avec précision. Même au sein de la mutabilité, nous ne pouvons mesurer les choses qu'en quittant la sphère du changement pour nous réfugier auprès de la géométrie, auprès de ce qui est invisible et, partant, seul exact, et il en va de même de tout ce qui prétend à être. Par son contact avec le variable (à la suite de sa « chute »), l'âme elle-même devient infiniment changeante, l'appétence qui a motivé son premier pas désire toujours davantage, et ce qui est sujet au changement dispose d'un lien qui lui sert non seulement à enchaîner l'âme mais à la rendre partie intégrante de ce domaine. Le plaisir a beau être contrebalancé par le déplaisir, la peine et la souffrance, il n'en demeure pas moins la source de la soif d'un plaisir plus grand encore.

Qu'est-ce que ce corps dans lequel tombe l'âme, entraînée vers le bas par le désir et l'aveuglement ? Aujourd'hui, nous pouvons être tentés de penser et d'interpréter le corps platonicien à notre manière moderne, comme une sorte de *res extensa*, c'est-à-dire de façon cartésienne. Si nous cédon à ce penchant, nous demeurons dans l'impossibilité de comprendre comment Platon peut dire que l'âme essaie, dans le domaine de la mutabilité, d'aider le corps à accéder à la vérité (ἀλήθεια) en découvrant aux yeux, aux oreilles et aux autres sens ce que les choses sont. Le corps est donc ce qui

apporte l'apparence, mais l'apparence demeure apparence de la vérité, elle est un phénomène-indice. Chez Platon, le corps ne fournit pas cet indice de la même manière que chez Descartes, c'est-à-dire en tant que stimulus causal qui provoque une expérience intérieure, des idées subjectives, mais en tant que palpant, voyant, désirant — car le corps est ce qui a des ἐπιθυμῖαι, le corps est un corps désirant. Serait-ce une interprétation trop audacieuse que de concevoir le corps comme un moment de l'âme incarnée, s'abandonnant au mouvement des ἐπιθυμῖαι ? Il faudrait comprendre comment Platon peut parler de l'incarnation (σωματοειδή) de l'âme, comment il peut dire que le corps amène l'âme à croire — sur le fondement du plaisir et de la peine — à la réalité du vu, c'est-à-dire de ce qui est corporellement présent ¹. Il n'y a point, dans l'ensemble de la tradition de la philosophie ancienne, une description des phénomènes que nous désignerions aujourd'hui comme le corps « subjectif » ou « compréhensif », le corps du comportement pratique à l'égard des choses, plus pénétrante que celle que nous offre Platon. Le corps humain est quelque chose comme un corps physique « apte à la vie » ou, pour emprunter le langage d'Aristote : σῶμα δυνάμει ζῶν ἔχον — le corps devient, par l'accession de l'âme, par le contexte nouveau dans lequel il se trouve, un corps spiritualisé, quelque chose qui par lui-même perçoit et se comporte à l'égard des choses de façon « ouverte ». Platon connaît même quelque chose comme la matérialisation, ou plutôt la corporéisation de l'âme : elle-même devient visible en se souciant, dans le domaine du visible sujet au changement, de ce qui est à son tour visible et sujet au changement, elle devient quelque chose de pesant, de terreux, elle devient objet de la perception visuelle, quelque chose qui aspire à un contact continu avec le corporel dans toutes ses formes et, pour cette raison, tend aussi à se réincarner — dans la forme animale correspondante ². Le corps « subjectif » chez Platon n'est donc pas une « représentation » ; c'est la ψυχή elle-même en tant que quelque chose qui donne vie au corps, quelque chose que le contexte corporel destine cependant à autre chose, au variable, au visible et — au mortel. Par le mouvement de chute — cette autodétermination, ce « se mouvoir soi-même » de type aliéné — l'âme se renie elle-même. Aussi ne peut-elle réaliser sa force éternelle-

1. *Phédon*, 82e ; *République*, X, 617de, 619a sqq. (Note de l'Auteur.)

2. *Phédon*, 83d. (Note de l'Auteur.)

ment vivifiante dans un même individu, mais seulement en changeant périodiquement de corps, cependant que les corps ne sont ce qu'ils sont que grâce à la présence de l'âme. La doctrine de la chute et celle de la migration de l'âme ne sont que l'endroit et l'envers d'une même pièce. L'âme tombée dans le corps, identifiée avec lui, est mortelle, car elle n'est rien d'autre que le corps spiritualisé, c'est-à-dire vivant, l'incarnation et la corporéisation de l'âme qui entre ainsi, revêtue d'un corps, mais souvent aussi sans corps grossièrement matériel, dans le domaine du visible ¹.

Cette incarnation de l'âme n'est pas quelque chose qui se produirait dans son « intériorité », elle n'est pas un processus ressortissant à la représentation ou à l'expérience vécue. L'âme s'aliène *réellement* à son propre égard. L'âme vit cette vie dans un élément principalement étranger, elle est, dans ce monde de la *δόξα*, hors d'elle-même, mais de manière à se donner, par le mouvement de son désir, un moi autre, étranger, le moi corporel du désir. De là la doctrine des « parties de l'âme ». L'âme est dans toutes ses parties celle qui se meut d'elle-même, qui ou bien fait d'elle-même ce qu'elle peut devenir — un cristal d'être, un cristal stable, concentré et un, capable de découvrir ce qui est, c'est-à-dire ce qui est éternel, de découvrir ce qu'est et comment est ce qui ne change jamais et n'est jamais présent —, ou bien erre de-ci de-là, sujette à des changements indéfinis et indifférents ².

L'âme n'est pas « composée de parties » comme le sont les choses. La division de l'âme est d'une espèce entièrement différente. L'âme est divisée en elle-même comme un royaume où il y a différents partis, où existent des conflits et des querelles. L'âme est divisée de telle façon qu'elle ne perde pas son unité. Elle veut être dans chaque partie le tout, et le supplice de sa division tient au fait que son double moi parle toujours un langage que l'autre partie refuse et ne veut pas entendre. Comme la vraie nature de l'âme ne peut être aperçue qu'en ce que donne à voir l'*ἀλήθεια*, la division de l'âme signifie qu'en tant que corporelle, en tant que s'incarnant, elle ne se connaît pas et se nie elle-même. Aussi Platon parle-t-il des parties de l'âme surtout là où il s'agit des « conflits intérieurs » à l'âme elle-même, de ses alliances et animosités fondamentales. Car l'âme vraie, l'âme du mouvement ascendant, a des alliés aussi dans le domaine de ce qui est sujet au changement.

1. *Ibid.*, 81cd. (Note de l'Auteur.)

2. *République*, IV, 436 sqq. (Note de l'Auteur.)

Ces alliés sont, d'une part, des co-combattants, des freins susceptibles d'entraver le désir qui en soi ne connaît aucune mesure (le mépris de soi, la colère contre soi-même) et, de l'autre, un mouvement spécifique qui invite au revirement et qu'on appelle l'ἔρος.

Cela dit, qu'est-ce qui est immortel ? Ce n'est pas ce que nous appelons la personne, l'homme dans son individualité incarnée. Seul est immortel ce qui est à même d'oublier tout ce qui « est » dans cette vie en raison des circonstances et de la familiarité avec le corporel, cela seul est immortel dans sa réciprocity incessante envers l'être toujours présent. Cette présence transforme l'être humain en quelque chose qui, bien que toujours mobile, est néanmoins invariablement présent à l'intérieur de cette mobilité. Cet être est pour Platon le fondement propre de toute vie et de tout mouvement. Le fondement de l'âme pure n'est pas le mouvement fini, mais bien inversement. Le mouvement de la pure présence de l'éternel, la traversée de la structure de l'univers étant, sont possibles sans le degré inférieur de la vie dans la corporéité. La vie divine en fournit un exemple. L'incarnation en revanche est impossible sans ce mouvement, car en elle aussi se produit une découverte de ce qui est, serait-ce sous une forme déficiente ; l'essence de l'âme et de son mouvement n'est donc pas autonome.

Ainsi la doctrine de l'immortalité chez Platon n'est pas une consolation pour ceux qui sont encore en vie et veulent continuer à vivre après la mort. Elle est un avertissement adressé à ceux qui, dans cette vie, sont capables du revirement qui transforme la séparation d'avec la vie en quelque chose de positif, un émerveillement devant ce fait, devant l'étrangeté de cet examen continu de tout ce qui est destiné à la vie. La mort, en tant que séparation de l'âme et du corps, sa création, ne coupe pas court à cet avertissement. Bien au contraire, c'est dans la mort précisément que l'homme s'approche de la véritable gravité de cette prétention. La mort en tant que séparation ne peut être vécue. Ce dont les mortels sont parfois capables, ce en quoi leur être se montre, c'est le mourir comme conversion, *περιαγωγή*, qui ébranle les évidences en enseignant que l'étant apparent est en effet purement et simplement apparent.

Qu'est-ce donc à proprement parler que l'âme platonicienne ? Elle n'a avec l'ombre homérique, la « vie éternelle » des mystères et l'essence divine des cultes orgiaques qu'un lien *métaphorique* qui, en réalité, n'en est pas un. Toutes ces représentations montrent *l'âme hors d'elle-même*, elles ne font pas apparaître sa nature intime : c'est l'âme soit pour les autres, soit dans son ravis-

sement vers la divinité. Toutefois, l'idée platonicienne est également sans rapport avec les représentations chrétiennes ou celles de la philosophie et de la psychologie modernes. L'âme immortelle du christianisme laisse venir au premier plan ce qui est individuellement caractéristique, ce que Platon tient pour parfaitement accidentel, dépendant du domaine corporel. D'après la doctrine chrétienne, c'est précisément pour cette pauvre particularité que le Christ a versé chaque goutte de son sang, c'est dans *cette* individualité que l'âme est sauvée par lui. Et l'âme platonicienne se distingue de celle de la pensée post-cartésienne dans la mesure où elle n'est pas une chose. Elle ne peut être observée, comme on observe méthodiquement les choses dans la science. Elle n'est pas une intériorité close sur elle-même, elle n'est pas un réceptacle d' « idées », de « représentations » ou de « vécus ». Elle est, comme le dit Platon, un mouvement qui se rend soi-même ce qu'il est, elle est ce qui se meut de soi-même, ce qui se meut soi-même et non seulement autre chose hors de soi qui acquerrait ainsi une formation vivante. En d'autres termes : elle n'est pas *res cogitans*. Elle est existence. Les réflexions sur le moi humain n'ont pas commencé en tant que psychologie, elles ne voulaient pas être de la psychologie — pour autant que nous entendions par psychologie la « science » de l'intériorité et de la « conscience » humaines, du « psychisme », etc. L'âme platonicienne, la ψυχή, n'est rien de psychique, il n'y a pas en elle de psychisme. Tant que nous ne la concevons pas comme mouvement, il nous sera impossible de la comprendre. Bien sûr, il ne faut pas prendre le concept de mouvement en son acception moderne, comme un changement relatif de l'emplacement dans l'espace. Aussi bien le mouvement était-il à l'origine tout autre chose. Platon conçoit le mouvement comme devenir, événement, et il s'efforce de le déduire en totalité de l'âme — des phénomènes que nous avons ici tenté d'esquisser brièvement.

La conception platonicienne de l'existence se distingue des conceptions modernes dans la mesure surtout où le temps ou, plutôt, la temporalité n'en constitue pas le centre, l'axe de son choix de possibilités. La conception de Platon tourne autour de l'opposition invariabilité-changement ou, en d'autres termes, extratemporalité (éternité) - intratemporalité. Le choix de la vie, le choix de la possibilité fondamentale, ne suit pas le déploiement des dimensions temporelles mais coupe à travers la conception vulgaire du temps, en direction soit de l'éternité extratemporelle, soit d'une mutabilité finie mais inassouissable, en direction soit du

royaume d'un sens éternellement parfait, soit d'un simulacre de sens, d'un non-sens aveuglant. Il serait également possible de caractériser ce choix comme un choix entre la vie dans la vérité et la vie dans la simple apparence, la vérité étant comprise, dans une sorte d'évidence, comme ce qui est mis à découvert. Qu'un sens temporel ne s'en cache pas moins derrière le choix platonicien de la vie bonne, cela ressort clairement du fait qu'aussi bien la conception vulgaire du temps en tant que mutabilité que le hors-temps sont des phénomènes temporels dérivés.

Platon ne conçoit pas le problème du mouvement de la même façon qu'Aristote qui emploie, pour en venir à bout, des moyens métaphysiques autres que ceux fournis par la doctrine de l'εἶδος. Pour Platon, le problème du mouvement se recoupe avec le problème de l'âme, puisque tout mouvement est une spiritualisation *sui generis* et chaque mouvement est, à son niveau, dépendant en quelque façon du spirituel, dérivé de lui. Ce que l'interprétation platonicienne ne connaît pas, c'est l'amplification de l'être dans l'actualité, dans le présent agissant. Le mouvement platonicien de l'âme qui soit se porte au-devant de l'être, soit s'en éloigne, est déterminé par la présence continue de l'éternel, des ἰδέαι. C'est manifestement l'une des raisons pour lesquelles Aristote abandonne la conception platonicienne de l'âme et essaie de démontrer métaphysiquement l'impossibilité de quelque chose qui se mouvrait soi-même. Chez Aristote, le principe du mouvement est, au sens courant du terme, immobile. L'actualité absolue, l'être qui ne peut être amplifié davantage, n'admet aucun mouvement. Le mouvement aristotélicien, à la différence de celui de Platon ou, du moins, du mouvement de la pensée divine qui se destine elle-même à un séjour sans cesse prolongé dans l'état de la contemplation, recèle toujours en soi un « pas encore », un certain non-être. La définition aristotélicienne de l'actualité, absente chez Platon, jette son ombre sur la conception platonicienne de l'immortalité. L'âme platonicienne se meut dans l'extratemporalité, dans un élément auquel la distinction du présent non actuel et du présent actuel est indifférente. D'autre part cependant, il faut montrer que le retournement aristotélicien de la position de Platon (d'après Aristote, ce n'est pas le séjour auprès de l'éternel qui fonde la spiritualisation du corps, mais l'âme corporelle, qui pré-suppose la matière, qui fonde la présence du νοῦς immatériel et immortel) ne laisse aucune place aux phénomènes dont la doctrine platonicienne de l'âme et du mouvement procède, c'est-à-dire la dynamique de l'existence de Socrate dans son accomplissement de

l'ἐξέτασις et en tant qu'elle devient une saisie compréhensive de l'être. On pourrait dire qu'Aristote met en évidence un carrefour dans le problème de l'âme. Au lieu de l'existence en tant que mouvement entre les possibilités fondamentales, autodétermination, choix entre l'immutabilité divine et l'abandon de soi à l'illimité, au changement qui engloutit tout, il arrive soit à l'âme comme vivification du corps matériel, soit à l'esprit pensant dans l'indifférenciation de lui-même. Bien que la *res cogitans* n'existe pas encore chez Aristote (car la distinction de la *cogitatio* et du *cogitatum* est absente), c'est grâce à lui que cette détermination devient possible.

Si ce que nous avons indiqué dans cette brève esquisse devait s'avérer fondé, il faudrait apporter de sérieuses corrections à l'exposé non seulement de la doctrine de Platon mais encore de l'histoire de la réflexion sur l'essence de l'homme. Il serait impossible de qualifier tout uniment cette réflexion de « psychologie métaphysique ». Ce dont il y va chez Platon n'est pas simplement la métaphysique. La réflexion anthropologique demeure chez lui une conception de l'existence. C'est avec Aristote seulement qu'elle devient progressivement une « psychologie » métaphysique en tant que partie essentielle de la physique. La physique chez Aristote, comme science du mouvement, part du νοῦς en tant que moteur immobile « dont dépendent le ciel et la φύσις en son entier » ; c'est le « sauvetage » de la thèse platonicienne de l'« antériorité » du spirituel par rapport au matériel — dans l'optique de la nouvelle doctrine de l'être axée sur la distinction entre la δύναμις et l'ἐνέργεια. Il est bien évident que le retournement aristotélicien supprime la possibilité de comprendre la vie humaine à partir de la vie toute seule.

Il s'ensuit en outre de notre interprétation que la signification de la vie politique dans la philosophie de Platon ne peut être comprise que sur le fondement de la conception de l'âme en tant que mouvement. Ce serait un court-circuit intellectuel que de postuler l'évasion hors du monde comme résultat nécessaire de la polarité de l'âme. La vie humaine possède un sens positif, de même que le mondain qui se situe en dehors du domaine du monde des Idées. Le philosophe, bien qu'il voie cette distinction sous son vrai jour, n'est, pas plus que quiconque, un étalon des choses. Le monde et la vie ordinaire existent légitimement. Ce dont il y va pour le philosophe, c'est l'incarnation de l'âme et de sa vérité dans ce monde, de telle façon que le matériel ne domine pas mais demeure subordonné, que la discipline et la maîtrise continue de soi — la σωφροσύνη — conduisent à une plénitude de sens, que vaille la réalité

de la mesure, du beau et donc également de la compréhensibilité. Atteindre cela, c'est l'affaire non pas de l'individu mais de la communauté, d'une communauté administrée par des philosophes, non pas en considération d'eux-mêmes — car ils consacrent leur vie à la contemplation de l'éternel — mais pour le bien de l'ensemble. Une constitution parfaite sera donc la fondation d'une image harmonieuse de l'éternel mouvement d'essence de l'âme dans le domaine de ce qui est sujet au changement. C'est à cette image que correspond l'homme doué des quatre vertus platoniciennes, dont chacune entre en jeu dans l'une des quatre classes de la société juste. Les constitutions réelles sont cependant la scène sur laquelle la tragédie de l'humanité se poursuit, avec la perte de l'harmonie et de l'équilibre qui s'approfondit, la désunion et le déchirement qui vont croissant, jusqu'à ce que le comble soit atteint dans la tyrannie où le désir, dans sa volonté de régner, ne se pose plus aucune limite, ne réprime en rien ses convoitises criminelles. Le livre VIII de la *République*, qui décrit le passage de l'être à l'avoir comme origine d'un mouvement qui est à la fois le principe de la communauté et préoccupe l'âme des citoyens, mouvement dont chaque degré recèle en soi le germe du suivant et qui représente une chute toujours plus avant sous la coupe des choses et du désir, doit aussi être compris au sens de *l'αὐτο ἑαυτοῦ κινούν*. Lorsque l'âme s'abandonne à ce mouvement, lorsqu'elle troque son être contre l'avoir, contre l'extériorité, les choses, le changeant, elle n'a de cesse qu'elle n'atteigne les dernières extrémités de la misère, de l'errance et de l'aveuglement. Ce malheur qui frappe et la communauté et les individus est quelque chose que chacun sent, mais seul le philosophe sait pourquoi il en est ainsi. Il n'accuse ni Dieu ni le destin ; comme il y a en lui un savoir sur l'essence de l'âme en tant que ce qui se meut soi-même au sens de l'autodétermination, il sait, il voit qui est réellement coupable.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement	7
I. Introduction. — Situation de l'homme — Situation de l'Europe	9
II. Qu'est-ce que le phénomène ? — Phénoménologie et philosophie phénoménologique. — Phénomène et vérité	23
III. Phénoménologie et gnoséologie. — L'équivoque mythique. — Cadre mythique de la philosophie grecque	47
IV. Clarté et dévoiement dans le monde mythique. — Naissance de la philosophie comme questionnement explicite face au fait originel de la manifesteté du monde. — Anaximandre, Héraclite, Parménide, Démocrite	61
V. La question de la philosophie. — Doctrine de la connaissance et soin de l'âme chez Démocrite et chez Platon. — Le principe de la liberté dans le monde grec. — Socrate. — Le soin de l'âme et l'héritage européen	81
VI. L'âme examinée. — Modalité onto-cosmologique du soin de l'âme chez Platon : la doctrine des Idées et la mathématique. — Introduction au problème de l'Etat platonicien	101
VII. Le soin de l'âme dans la communauté : la <i>République</i> . — Transformation du mythe en religion. — Le soin de l'âme en tant que mouvement : découverte de l'éternité. — Fondement métaphysique de l'héritage européen	119
VIII. Etre et phénomène. — Précisions sur le mythe et la problématique. — Le soin de l'âme et la finitude. — Discussion	141
IX. Discussion (suite)	169
	315

X. Transformation du projet ontologique chez Aristote. — Le retour à la caverne	193
XI. Mouvement du soin de l'âme chez Platon et Aristote. — Thématization de l'action chez Aristote. — Saisie de la liberté humaine et de sa problématique. — <i>L'Éthique à Nicomaque</i> . — Discussion	207

ANNEXES

I. La fin de la philosophie est-elle possible ?	239
II. Démocrite et Platon, fondateurs de la métaphysique	265
III. L'âme chez Platon	281
IV. L'origine et le sens de l'idée d'immortalité chez Platon	301

DANS LA MÊME COLLECTION

Damascius — DES PREMIERS PRINCIPES

Apories et résolutions

Traduit du grec, introduit et annoté par Marie-Claire Galpérine

Jacques Derrida — DU DROIT DE LA PHILOSOPHIE

AU POINT DE VUE COSMOPOLITIQUE

Victor Farias — HEIDEGGER ET LE NAZISME

Marie-Claire Galpérine — LECTURE DU BANQUET DE PLATON

Christian Jambet — LA GRANDE RÉSURRECTION D'ALAMÛT

Les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien

Guy Lardreau — LA VÉRACITÉ

Essai d'une philosophie négative

Benny Lévy — LE NOM DE L'HOMME

Benny Lévy — LE LOGOS ET LA LETTRE

Philon d'Alexandrie en regard des pharisiens

Jean-Paul Sartre / Benny Lévy — L'ESPOIR MAINTENANT

Les entretiens de 1980

Maurice Merleau-Ponty — PARCOURS

1935-1951

Édition établie par Jacques Prunair

Maurice Merleau-Ponty — LE PRIMAT DE LA PERCEPTION

et ses conséquences philosophiques

Maurice Merleau-Ponty — MERLEAU-PONTY À LA SORBONNE

1949-1952

Jean-Claude Milner — LE TRIPLE DU PLAISIR

Jean-Claude Milner — CONSTAT

Jan Patočka — ESSAIS HÉRÉTIQUES

sur la philosophie de l'histoire

Traduit du tchèque par Erika Abrams

Préface de Paul Ricoeur

Postface de Roman Jakobson

Porphyre — L'ANTRE DES NYMPHES

dans l'Odyssée

Traduit du grec par Yann Le Lay

Étude préliminaire de Guy Lardreau

Jacques Rolland — DOSTOIEVSKI

La question de l'autre

LES HOMÉLIES CLÉMENTINES

Traduit du grec, introduit et annoté par André Siouville

Préface de Christian Jambet

Achévé d'imprimer en septembre 1997
par Normandie Roto Impression s.a.,
61250 Lonrai
pour le compte des Éditions Verdier
Dépôt légal : septembre 1997
N° d'impression : 971966

Dans cet ouvrage, Jan Patočka nous propose un cheminement, une « tentative d'introduction aux questions générales d'orientation dans la situation présente du monde ».

Remontant aux fondements spirituels de l'Europe et aux racines mêmes de la métaphysique chez Platon, il met le thème platonicien du soin de l'âme en parallèle avec la méthode de la phénoménologie de Husserl et le questionnement renouvelé par la pensée de Heidegger. Il s'interroge à la fois sur notre héritage et sur notre avenir.

La fin de la philosophie est-elle possible ?

La philosophie – non pas celle qui s'est rendue tributaire de la science ou de la praxis révolutionnaire, mais celle des « hommes pris à la gorge par la nécessité vitale de s'expliquer avec la détresse fondamentale de la vie », l'aspiration vers la « vie bonne » dont l'Europe est issue – n'est-elle pas à même de nous fournir, aujourd'hui encore, un appui et une arme contre le déclin ? N'y a-t-il pas un autre « engagement » que celui qui, se cantonnant dans le domaine du quotidien, s'égare fatalement, victime de prophètes antithétiques ?

S'interroger sur le sens et les possibilités de la philosophie, c'est s'interroger sur le rôle qui pourra encore revenir à l'Europe dans l'histoire. Le message de Patočka est fait de lucidité et d'espoir.

TRADUIT DU TCHÈQUE PAR ERIKA ABRAMS

