

## XIII

### Séminaire du 9 mars 1983

Nous allons achever aujourd'hui notre examen des problèmes que posent la naissance et le premier développement de la philosophie. Et si dans cette affaire j'ai pris Héraclite comme point nodal, c'est parce que, tout en parachevant en un sens un premier cycle d'élaboration philosophique, son œuvre contient aussi des germes pour tout ce qui va suivre. Je vous rappelle que l'acmé d'Héraclite, c'est autour de 500 av. J.-C., et qu'à cette époque on a déjà soixante-quinze ans de philosophie explicite, presque trois siècles de grande poésie (Homère, Hésiode) et deux siècles de poésie lyrique, même si c'est surtout au VI<sup>e</sup> siècle que cette dernière se développe. Et la poésie lyrique, dès le départ, loin d'être simple expression des affects, des sentiments, présente aussi des énoncés de portée philosophique et politique. Ainsi d'un passage célèbre d'Archiloque\* (deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle), absolument étonnant à cet égard : ce soldat de métier, qui fut peut-être un mercenaire, avait un jour fui le champ de bataille en abandonnant son bouclier – la lâcheté la plus honteuse en Grèce ancienne –, et il écrit : « J'ai jeté mon bouclier, je pourrai toujours en acheter un autre. » C'est là une attaque frontale contre la croyance commune sur ce que sont les vertus viriles, la bravoure du soldat. On trouverait d'ailleurs dans la poésie lyrique, si l'on avait le temps de s'y attarder, plus d'un énoncé analogue impliquant une critique de la croyance et des normes instituées\*\*.

L'un des résultats de ce premier déploiement, de ces premiers trois quarts de siècle de philosophie, c'est, dans et par ce mouvement, la séparation entre l'être et le paraître, entre ce qui est et ce qui se donne à nous en tant qu'êtres humains. Résultat nécessaire de la recherche à laquelle se livrent déjà les Ioniens en voulant trouver un principe, une *arkhè*, comme le dira Aristote par la suite en écrivant (ou réécrivant) cette histoire, qui soit effectivement

*allo ti para tauta*<sup>156</sup>, quelque chose d'autre à côté de ce qui apparaît. Ce qui implique évidemment une critique de la représentation – que Xénophane a faite, nous l'avons vu –, et à la division être/paraître s'ajoutent immédiatement la division *alètheia/doxa*, vérité/opinion, ainsi qu'une conception de la fabrication humaine de la *doxa* déjà claire dans le fragment de Xénophane. C'est le fameux *dokos epi pasi tetuktai*<sup>157</sup> : une opinion, un croire qu'il en est ainsi (*dokos*) est fabriqué (*tetuktai*), recouvrant toutes choses, *epi pasi*.

Avant de passer à la troisième opposition, entre *phusis* et *nomos*, je voudrais reprendre et conclure sur Héraclite et ce qui lui succédera – puisque aussi bien nous n'aborderons plus d'œuvres philosophiques cette année. Héraclite, donc, qui connaît la différence entre l'être et le paraître, veut la dépasser, ce à quoi visent aussi des formulations comme *hen to pan*, « tout est un », ainsi que les fragments sur l'unité, l'identité même des contraires, et sur la négation de toute différence essentielle entre l'être et le paraître. Comment peut-il alors rendre compte du fait que non seulement nous vivons dans un monde divisé mais qu'en un sens nous sommes nécessairement dans cette division, puisqu'il y a erreur et vérité, puisque nous ne pouvons pas penser sans ce mouvement constant de critique de nos propres idées – mouvement qu'Héraclite accomplit bien sûr lui aussi ? L'erreur et le malheur de l'homme, c'est qu'il introduit une séparation sans voir que c'est lui qui l'introduit. D'abord par sa présomption, sa stupide croyance en sa pensée propre, l'*idia phronèsis*, ce qui le sépare du *xunos logos*, de la raison qui sous-tend et parcourt tout ce qui est et le nourrit aussi. Et puis par son langage, car pour pouvoir parler l'homme doit opérer des distinctions entre des choses qui ne sont pas vraiment distinctes<sup>158</sup>. Sans trop prêter à Héraclite ou tirer la couverture à moi, je crois qu'on a déjà là, en germe, à la fois la reconnaissance du caractère incontournable de la dimension ensembliste-identitaire, de la logique de la distinction et de la détermination, et la certitude que cette logique ne saurait épuiser ni ce qui est, ni ce qui peut être dit.

Il y a donc un point de vue particulier, que l'être humain introduit

156. <Selon la formulation de Simplicius, cité p. 187 ; cf. aussi Aristote, *Métophysique*, A, 3.>

157. <DK 21 B 34 ; cf. commentaire au séminaire XI, p. 214 sq.>

158. [Annot. marg. : Ce n'est pas un hasard si « héraclitéens » égale, plus ou moins, « sceptiques ».]

par sa présomption et son langage ; on le retrouve incorporé dans chaque étant, et en tout cas dans chaque être animé. D'où la phrase apparemment banale selon laquelle les ânes préfèrent le foin à l'or<sup>159</sup> – ils ont leur propre point de vue d'ânes, pour qui le foin a une valeur privilégiée. Il appartient donc à la structure et à l'organisation du tout qu'il y ait du particulier, et que chaque particulier ait un point de vue sur tout ce qui n'est pas lui – je crois que ce n'est pas trop moderniser Héraclite que de lui attribuer cela. Mais si cette introduction <du particulier dans le tout> s'effectue pour les autres étants dans la circulation universelle, dans le feu, qui sans cesse change tout ce qui est en autre chose, chez l'homme il y a une division supplémentaire : il se cabre, se révolte contre cet échange universel, en voulant imposer son *idion*, son point de vue particulier. En même temps – et c'est l'autre dimension de cette division –, par son *phronein*, l'homme peut surmonter son *idia phronèsis* et, en pensant, se retrouver dans la vérité de *hen to pan*, où une chose est le tout et le tout est un seul.

Parvenus à ce point, allons-nous conclure qu'avec Héraclite le problème de la philosophie est résolu, que tout ce qui devait être dit a été dit et que la représentation est terminée ? Non, bien entendu. Malgré la grandeur d'une pensée qui voit où sont les problèmes et qui essaie de les dépasser, Héraclite réintroduit la division qu'il voulait abolir. Car même si le *logos* universel se confond avec l'être, voire avec le « feu », chez l'homme, il demande à être dit<sup>160</sup> ; et, pour le dire, l'homme doit surmonter son *idia phronèsis*. Chez lui, donc, subsiste toujours cette sorte de bifidie : tendant toujours à tomber dans le privé, dans le particulier, il lui faut tout le travail de la pensée pour surmonter cette défaillance. Et ce travail de la pensée réintroduit alors nécessairement une double séparation : d'abord entre celui qui fait l'effort de penser et la foule qui ne pense pas comme lui – on retrouverait là tous les énoncés d'Héraclite sur les nombreux (*hoi polloi*), qui croient que... , qui ont l'illusion de penser que... ; mais aussi chez le philosophe, forcé de reconnaître que lui-même n'accède pas simplement et directement à l'unité du tout et au *logos* universel, mais qu'il lui faut le travail constant de la pensée<sup>161</sup>, sans être jamais assuré, loin de là, de ne pas reproduire l'illusion, la *doxa*, l'erreur, la division.

159. <DK 22 B 9.>

160. [Annot. marg. : La vérité est discours (± ?).]

161. [Annot. marg. : ἐδιζήσαμην ἐμειωτόν <et> ψυχῆς πείρατα (...)] <DK 22 B 101et B 45 ; cf. sémin. XII, p. 239 sq.>

Tout cela, ce n'est plus Héraclite, bien sûr, mais un commentaire sur Héraclite ; mais il nous permet de comprendre pourquoi il y a une histoire de la philosophie et pourquoi la philosophie, la pensée en général, est une entreprise interminable au sens le plus strict du terme. Car vingt ou trente ans après Héraclite, avec Parménide, le mouvement repart, pour ce qui semble être un retour en arrière mais qui, en fait, intègre autrement ce qui s'est déjà passé – bien qu'il ne s'agisse nullement d'un développement cumulatif, ou dialectique au sens hégélien. Parménide, en effet, connaît Héraclite\*, il y fait allusion mais pour le critiquer et rétablir une séparation absolue, on dirait en anglais *unbridgeable*, sur laquelle on ne peut pas jeter de pont : il y a l'être, il y a le non-être ; et entre les deux, aucune communication. D'ailleurs le non-être ne peut même pas (et ne doit pas) être dit<sup>162</sup>. Non-être qui, pour lui, est plus que le non-être, il comprend tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, ferait participer ce qui est de ce qui n'est pas : le mouvement, la différence ou l'altérité, la multiplicité même – tout cela n'est pas, et ne peut pas être. On voit ici combien, dès ce moment, la saisie de l'être s'opère non pas sous le signe de la présence, comme le dit Heidegger, mais sous celui de la détermination : seul est le déterminé et, s'il doit être pleinement déterminé, il ne peut être qu'une seule chose. Sont donc rejetés dans le non-être le mouvement, la diversité, la multiplicité, l'altération, etc., qui, s'ils existaient, introduiraient de l'indéterminé. De plus, même si Parménide sait qu'il pense l'être, il ne peut admettre que l'être et la pensée de l'être sont deux, sauf à réintroduire la division et finalement la multiplicité. Il lui faut donc affirmer l'unité de l'être et de la pensée. Comme il le dit dans un vers de son *Poème* : ce qui est est la même chose que ce dont il existe pensée<sup>163</sup>. Inutile d'insister sur le caractère terriblement contraignant d'un tel discours, il vous suffira d'y réfléchir pour vous en convaincre. Le fait qu'il y ait deux choses plutôt qu'une introduit déjà une aporie insurmontable : il faudrait les penser comme une sous un autre point de vue, et ainsi de suite.

L'argumentation parménidienne contre la multiplicité ou, si l'on veut, contre les différentes figurations de la détermination sera reprise et élaborée par Zénon d'Élée ; on va la retrouver aux v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles dans les arguments de certains sophistes et des mégariques... Car il y a comme une nécessité interne de la pensée – ou

162. <DK 28 B 2, v. 7-8.>

163. <DK 28 B 3\*\*.>

du moins comme une pente naturelle, puisque l'on peut penser autrement, et que l'on a effectivement pensé autrement – à se tenir à ces affirmations : l'un seul est, pensée et être sont donc le même, pour aboutir par exemple deux millénaires plus tard, en Allemagne, à l'énoncé : l'être est Esprit. Mais on a déjà chez Parménide les germes de ce que sera à travers les siècles la philosophie théologique ou théologie rationnelle.

Évidemment, sous cette forme absolue, la situation est intenable. Parménide affirme dans son poème qu'il existe deux voies : celle de la vérité, et une autre, trompeuse, celle de l'opinion, de la *doxa*<sup>164</sup>. Mais il a beau repousser tout ce qui est multiplicité, diversité, altération en le reléguant dans le monde de la *doxa*, d'une certaine façon, *pôs*, comme on dit en grec, *somehow*, à partir du moment où l'on en parle, cette *doxa*, cette illusion existe. Il faut donc introduire une nouvelle division entre le vraiment vrai, le véritablement étant et l'illusion, ce qui n'est qu'en apparence. Nous n'avons pas le temps de nous pencher sur tout ce qui va alors être élaboré, dès le v<sup>e</sup> siècle, mais la lignée de Parménide conduit à travers Anaxagore jusqu'à Platon, qui est amené, moyennant le fameux parricide du *Sophiste* puis les développements des dialogues tardifs, à reconnaître l'existence du multiple, du changement, quitte à lui conférer une dignité ontologique moindre que celle de l'être véritable, de l'*idea*, l'*ousia*, l'idée ou l'essence. Il lui faut d'ailleurs tuer Parménide à un autre niveau, un niveau purement logico-ontologique, car réfuter l'assertion « seul l'être est, et le non-être n'est pas », c'est aussi admettre que l'être et le non-être, d'une certaine façon, se mélangent et se déterminent l'un l'autre : de tout ce dont on peut dire qu'il est, on peut aussi dire d'une infinité de façons qu'à d'autres égards il n'est pas. Et cet entrecroisement des déterminations, et de la détermination et de l'indétermination (parce que le non-être, dans le *Sophiste*, est aussi bien l'indétermination), ne concerne pas simplement les étants ou les êtres empiriques concrets mais aussi les catégories elles-mêmes, les genres suprêmes. Reste que, chez Platon, le dépassement de l'opposition absolue entre être et non-être, comme du reste entre *alètheia* et *doxa*, confère au pensable, à l'idée, à l'*ousia*, un privilège ontologique fondamental. (On peut d'ailleurs se demander si l'idée chez Platon coïncide avec ce que les modernes appellent pensable – sans doute pas...) L'*ousia*, c'est l'être véritable ; le monde

164. <DK 28 B 2\*.>

des phénomènes et de la *doxa*, le monde matériel sans doute aussi, est *hèttôn on*, a un être moindre.

L'autre lignée philosophique, à partir des apories parméniennes, pleinement explicitées par les arguments de Zénon sur l'impossibilité du mouvement, de la division, passerait par la figure assez singulière et très importante d'Empédocle – dont nous ne pourrions pas parler –, qui renouvelle et radicalise la cosmologie et la philosophie milésiennes, pour aboutir, à travers les sophistes, puis Leucippe, Démocrite et Épicure, à une reconnaissance différente du multiple, à une interprétation nouvelle du rapport entre le sensible et l'intelligible. Le point essentiel, à mes yeux, chez ces penseurs, c'est leur refus de la thèse fondamentale de la théologie philosophique, ou de la théologie rationnelle, à savoir le privilège ontologique accordé au *nous noètos*, au purement pensable. Et ce n'est pas un hasard si, tout compte fait, c'est bien dans cette lignée philosophique qu'on trouve les germes de la réflexion sur la démocratie et sur ce que j'appelle la création historique ou la création humaine – idée qui est absolument étrangère à Platon et même, dans la mesure où il la connaît, radicalement condamnée par lui.

Au bout de cette évolution, il y a Aristote. On serait tenté de dire qu'il est au milieu, dans cette *mesotès*, cette médiété qu'il prisait tant, au point d'en faire la définition de la vertu, mais je dirais plutôt qu'il est comme au-dessus de cette mêlée. Il parvient ainsi à intégrer l'essentiel de la réflexion qui l'a précédé, usant de cette *phronèsis*, cette fantastique faculté de mesure, de « prudence » – mot à vrai dire ridicule –, ce jugement philosophique propre qui le place tout à fait à part. Car le philosophe ne doit pas être seulement, et pas tellement, un grand spéculateur, il doit surtout être quelqu'un qui, face aux choses concrètes comme face aux problèmes théoriques les plus obscurs, garde la tête froide et un jugement solide. Alors que l'élément poétique, au sens vrai du terme, présent chez tout grand philosophe, tend souvent à l'entraîner dans un mouvement de la pensée où il va suivre témérairement son inspiration ou la force des mots, Aristote reste, lui, toujours du côté des choses telles qu'elles sont, choses réelles ou choses pensées, choses de la pensée. Mais nous reviendrons longuement sur Platon et Aristote quand nous parlerons de la démocratie. Ici, je voulais simplement évoquer cette croisée des chemins qui se présente à partir d'Héraclite, qui va diviser la philosophie grecque puis la philosophie ultérieure, et noter que dans cette division le courant « onto-théologique », comme l'appelle Heidegger, a toujours été

dominant – courant auquel appartient Heidegger lui-même, mais c'est une autre histoire.

Revenons maintenant à l'opposition *nomos/phusis*. Première remarque : nous avons parlé de la naissance de la philosophie comme activité *explicite*, mais il ne faut pas oublier qu'il y a en fait une double naissance de la philosophie. Et que dans les cités grecques, sans doute dès le VII<sup>e</sup> siècle, et avant Thalès lui-même, a surgi une philosophie en acte – *ergô*, et pas simplement *logô*, en paroles – comme lutte politique à l'intérieur de la communauté. Philosophie en acte parce que l'enjeu de cette lutte n'est pas avant tout d'obtenir tel privilège – il ne s'agit pas d'arracher une augmentation de salaire ou d'imposer un abaissement de l'âge de la retraite –, mais de mettre en question l'ordre institué : qui pose la loi de la cité, le *nomos* ? Et sur quels critères ? Question à laquelle le *dèmos* commence à répondre en s'autodéfinissant comme source de la loi, en revendiquant cette position, même si, dans cette première phase historique, il n'y parvient pas complètement. C'est en tout cas à partir de la question du *nomos*, posée en acte par l'activité politique, que les oppositions être/paraître et vérité/croyance vont prendre en Grèce leur acuité et leur profondeur spécifiques. En tant que telles, je vous l'ai déjà dit, ces oppositions n'ont pu qu'exister partout et toujours, car elles sont inhérentes à tout langage humain, qui doit toujours pouvoir faire la différence entre « il en est ainsi en vérité » et « il te semble qu'il en est ainsi, c'est ton opinion ». Mais ce qui n'est pas inhérent au langage, c'est la distinction entre une nature et un *nomos* conçu (car *nomos*, comme *logos*, présente un très large spectre de significations) comme position d'une règle à la fois instituée, constituée, et instituante, constituante d'une communauté.

Deuxième remarque : il faut distinguer, dans cette opposition *phusis/nomos*, l'aspect explicitement thématé, philosophique, repérable d'un point de vue philologique, de l'opposition telle qu'elle est posée dans les faits. Sa première apparition thématée se trouve dans une phrase attribuée à Archélaos, le premier philosophe athénien connu, dont on sait peu de chose, sinon qu'il aurait été le maître de Socrate – ce dernier étant né en 469, cela permet de situer Archélaos et son enseignement autour de 450. Telle que la rapporte Diogène Laërce, cette phrase affirme que « le juste et l'injuste, *to dikaion kai to aiskhron*, existent non pas *phusei* mais *nomô*<sup>165</sup> ». Ces deux mots sont au datif, ce cas merveilleux qui a

165. <Diogène Laërce, II, 16 (= DK 60 A 1). Cf. KRS, p. 417.>

fait l'objet d'innombrables thèses d'État, tant ses significations sont nombreuses... et impossibles à rendre en français. Je les traduirais pour ma part : « non pas dans et par la nature, mais dans et par la loi » ; ou : « moyennant, en vertu, en fonction, etc., de la loi ». Nous avons aussi un autre fragment d'Archélaos, transmis par Hippolyte<sup>166</sup>, selon lequel « les hommes se sont distingués des autres animaux/êtres en constituant/instituant (*sunestèsan*) des chefs, des lois, des arts, des cités... ». Même si l'ordre de l'énumération n'est pas d'Archélaos mais d'Hippolyte, on a pratiquement tout dans cette phrase : les chefs – le pouvoir –, les lois – le fait que ce pouvoir n'est jamais purement arbitraire –, les arts et les cités. On pourrait également citer ici un passage du traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux*, où l'on a vu la première apparition de l'opposition. Mais ce traité est probablement de l'époque d'Hérodote, donc postérieur à Archélaos\*.

Mais, au-delà de la thématization des termes, l'opposition *phusis/nomos*, présente dans l'activité politique collective, est déjà là implicitement, non seulement chez les présocratiques mais même chez Hésiode. Par exemple, dans ce passage des *Travaux*<sup>167</sup> où il est dit que Zeus a posé pour les hommes un *nomos* : les animaux peuvent bien s'entredévorer, puisqu'il n'y a pas parmi eux de *dikè*, mais aux hommes il a donné la *dikè*, « le premier des biens ». S'il est vrai que le terme *nomos* n'est pas opposé ici à une *phusis*, ce *nomos* est cependant déjà présenté comme l'objet d'une position, même si elle est divine ; mais, conçu comme surplombant, il est d'un côté homophilie et absence de justice pour les animaux, et d'un autre côté *dikè* pour les humains. Xénophane, à son tour, en critiquant la *doxa*, s'en prend en fait au *nomos*, au sens d'institution sociale, par l'intermédiaire de termes comme *ta nomizomena* (du verbe *nomizô*), ce qu'une catégorie, une société, ou même tous les hommes, croient, professent ou partagent<sup>168</sup>. Mais c'est à propos de la critique du langage que l'opposition *phusis/nomos* va être très précisément élaborée. Là encore, cela commence avec Xénophane, qui, dans ce fragment 32<sup>169</sup> dont on a déjà parlé, reproche aux hommes de donner le nom d'une déesse, Iris, à l'arc-en-ciel, qui n'est pour lui qu'un phénomène physique du même ordre que

166. <Hippolyte, *Refut.*, I, 9 (= DK 60 A 4). Cf. KRS, p. 414-415.>

167. <Hésiode, *Travaux*, 276-280.>

168. <DK 21 B 2, 13.>

169. <Cf. séminaire XI, p. 215.>

le nuage. Et l'on trouverait des énoncés semblables aussi bien chez Anaxagore que chez Empédocle, par exemple quand ce dernier dit que les hommes appellent mort, *potmos*, ce qui n'est que séparation des éléments ; mais c'est par convention-institution, par habitude, si vous voulez, qu'ils utilisent ce mot, et Empédocle nous dit qu'il obéit lui aussi à l'usage<sup>170</sup>. Car il sait bien que, pour parler, les hommes d'une communauté ne peuvent utiliser n'importe quel mot ni s'inventer un vocabulaire personnel : il y a des mots qui s'imposent, et le langage est une loi. Et nous avons vu qu'Héraclite critique à maintes reprises le langage, en tant qu'il sépare conventionnellement ce qui devrait rester uni. Sans oublier Parménide – sur qui nous ne reviendrons pas ici.

Au milieu du v<sup>e</sup> siècle, et sur ce socle critique, la fameuse question : le langage est-il *phusei*, par nature, ou est-il *thesei*, par position, *nomô*, par loi ou institution-convention ? va alors prendre toute son ampleur<sup>171</sup>. Certes sa maturation a dû commencer bien avant Archélaos et les textes hippocratiques. Car la seule critique du langage devait forcément aboutir au problème de sa conventionnalité et de sa naturalité. Quand un philosophe disait : on donne tel nom à telle chose, mais, en vérité, on ne devrait pas l'appeler ainsi, l'implication était qu'il y a un nom vrai pour chaque chose, donc comme une correspondance naturelle. Mais, au moins depuis le viii<sup>e</sup> siècle, les Grecs voyageaient, et savaient très bien que d'autres peuples nommaient, disons, « itou » ce qu'eux-mêmes nommaient « table ». Comment prétendre que la langue grecque était la seule vraie ? Et même à l'intérieur de la Grèce, entre les différents dialectes, existaient des différences de prononciation et même lexicales... Cette discussion était donc très probablement présente dès le vi<sup>e</sup> siècle, et, à mon sens, la meilleure preuve en est la réponse claire et définitive en faveur du *nomô* qu'y apporte l'immense Démocrite, dans un fragment que nous allons brièvement commenter.

Démocrite est à peu près contemporain de Socrate, et l'on peut situer sa maturité autour de 450-440. Le fragment<sup>172</sup> qui nous occupera d'abord nous a été transmis par Proclus<sup>173</sup>. Ce dernier rapporte que, selon certains, dont Pythagore, les noms ont une correspondance

170. <Plutarque, *Adv. Colotem* 1113 A-B (= DK 31 B 9).>

171. <Cf. Guthrie, *HGP*, II (1965), p. 474-476.>

172. <DK 68 B 26.>

173. <Dans son commentaire sur le *Cratyle* de Platon. Pour Proclus, la position de Démocrite était proche de celle d'Hermogène dans ce dialogue.>

naturelle avec les êtres qu'ils désignent. Pourtant, Pythagore savait que les mots sont des créations humaines, imposées aux choses. Contradiction insoluble ? Non, parce que seul peut nommer les choses, disait-il, l'homme sage qui, par la pensée, connaît leur vraie nature. Il y a donc un législateur humain qui pose pour chaque être le vrai nom qui lui revient. Et c'est une idée qu'on ne saurait écarter d'un haussement d'épaules. Souvenons-nous de ce qu'on a pu écrire sur le privilège qu'a le poète de nommer les choses – Mallarmé dans le *Tombeau d'Edgar Poe* : « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » ; et Rilke : le poète donne leur nom aux choses... Après avoir ainsi exposé la conception pythagoricienne du langage par nature, *phusei*, Proclus poursuit en présentant l'argumentation opposée, celle de Démocrite, donc. Je ne peux que vous conseiller, sur ce point, de reprendre le *Cratyle* de Platon, ce dialogue sur la conventionnalité ou naturalité du langage qui explicite et critique les deux positions, mais sans aboutir à aucune conclusion. C'est pourtant un dialogue de la maturité, ce n'est pas un exercice rhétorique, mais il reste problématique et aporétique. Tout comme le *Théétète*, d'ailleurs, qui traite de l'*epistèmè*, du vrai savoir, passe en revue les différentes définitions, les réfute et puis se clôt sur un « on essaiera de faire mieux la prochaine fois ». Tout au contraire, telle que la présente Proclus, la démonstration de Démocrite est exhaustive et définitive. Les quatre arguments qu'il présente sur la conventionnalité du langage me semblent, soit dit en passant, plus riches et féconds que ceux de Saussure qui, dans son *Cours de linguistique générale*, pour introduire le principe de l'« arbitraire du signe », se contente à peu de chose près de noter qu'en France on appelle « bœuf » ce qu'au-delà du Rhin on nomme « Ochs ». Le dernier argument de Démocrite est d'ailleurs une quasi-réfutation par anticipation du structuralisme... Mais reprenons-les un par un. Il commence par l'homonymie : si des choses différentes portent le même nom, comment ce dernier pourrait-il être par nature ? Pour que le langage soit *phusei*, il faudrait au moins un nom par chose. Et il n'en faudrait qu'un : c'est là le deuxième argument, la synonymie, que Démocrite – ou Proclus, peut-être – appelle polyonymie. Là encore, la naturalité du langage devrait exclure que plusieurs noms s'appliquent à une seule et même chose. On voit déjà la fécondité de ces deux premiers arguments, qui concernent l'absence de correspondance bi-univoque, de correspondance terme à terme, entre les noms et les choses, mais qu'on peut généraliser à tout le langage : une même description peut très bien s'appliquer à plusieurs processus, et

un seul enchaînement de faits être décrit d'un nombre indéterminé de façons. Sans cette universalité du langage, d'ailleurs, nous ne pourrions plus parler : si le même mot, la même description ne pouvait s'appliquer à une indéfinité d'occurrences, il nous faudrait sans cesse inventer de nouveaux complexes de mots pour décrire un événement inédit, ou un événement identique dans un autre lieu. Se grefferait ici la dérivation sophistiquée de cette argumentation, comme chez les mégariques : ce séminaire du 9 mars 1983 n'est pas, bien sûr, le séminaire du 2 mars, mais il n'est pas non plus le même que celui d'il y a un quart d'heure ; et dans dix minutes ce sera encore un autre séminaire. En voulant le définir, en le faisant entrer dans l'universalité du terme « séminaire », on a éliminé sa réalité propre, qui était ce séminaire-là à ce moment-là. Conclusion des philosophes qui s'intéressent à la substance des choses – et pas à l'éristique, même si tout cela n'est pas seulement de la controverse : puisqu'on ne peut jamais parler qu'en termes universels, il faut admettre que l'individu est ineffable, qu'on ne peut jamais dire vraiment l'individu. Le troisième argument contre la naturalité du langage, que Démocrite, ou Proclus, appelle la *metathesis onomatôn*, le déplacement des noms, est le plus ordinaire : c'est tout simplement que nous pouvons changer le nom d'une chose sans affecter en rien cette chose. On peut donc appeler Aristoclès Platon, et Tyrtamos Théophraste – deux exemples qui ne peuvent être de Démocrite, puisque ces auteurs ont tous deux vécu au IV<sup>e</sup> siècle –, et ne rien changer à la nature de ces personnages : on est à l'évidence en pleine convention.

Le quatrième argument, modestement intitulé *ek tès tôn homoiôn elleipseôs*, à partir du manque de semblables, va en fait beaucoup plus loin qu'il n'y paraît. Comment se fait-il, se demande Démocrite, qu'au substantif *phronèsis*, la pensée juste, le jugement, la prudence, etc., corresponde le verbe *phronein*, bien juger, avoir tous ses esprits, etc., mais que du nom *dikaïosunè*, justice, ne dérive aucun verbe ? Dans un cas, on a un lien logique et organique, inhérent à la pensée et à la chose même, entre un procès, une action, et une propriété catégoriale ; dans l'autre, non. A quelle *nature* peut bien correspondre une telle incohérence ? Où est la logique dans cette affaire ? Nulle part. De telles dissymétries et anomalies ne peuvent être dues qu'à des décisions, des positions humaines.

Vous voyez bien alors pourquoi cet argument va plus loin qu'il n'en a l'air, qu'il est de fait une réfutation par anticipation du structuralisme et de tout logicisme. Car il peut s'appliquer à tous les

étages du langage, et déjà au niveau élémentaire de la phonologie. Celle-ci nous enseigne qu'il y a, dans une langue, des concaténations de phonèmes permises et d'autres interdites, qui ne peuvent donc pas former de lexèmes, de mots. Cette logique – que Jakobson lui-même a d'ailleurs à juste titre qualifiée de totalitaire : tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire – imposerait que toutes les concaténations de phonèmes permises se réalisent, formant autant de lexèmes dans la langue dont il s'agit. Or il n'en est rien. « Vêche », par exemple, serait un mot parfaitement légitime en français, mais il n'existe pas. Vous pourriez fabriquer ainsi d'innombrables mots, bien plus que n'en comporte le français actuel, qui seraient, du point de vue phonologique, parfaitement licites... Et, au niveau lexical, la dérivation et la production ne s'effectuent pas uniquement selon une logique interne qui imposerait tel ou tel mode de composition selon les cas, mais présentent cette « accidentalité », cette dépendance à la fois à l'historicité et à l'aspect connotatif et finalement magmatique de la signification que Démocrite signalait déjà dans le déséquilibre entre *phronein-phronèsis* et (*zéro*)-*dikaiosunè*.

Je voudrais très brièvement commenter un autre fragment de Démocrite, rapporté par Diogène Laërce<sup>174</sup>, qui dit : *nomô thermon*, *nomô psukhron*, le chaud et le froid sont moyennant le *nomos*, par convention-institution. Cette proposition ne concerne bien évidemment pas le langage : ce ne sont pas les mots *thermon* et *psukhron* qui sont mis en cause ; ni la simple relativité des impressions sensorielles, ni non plus ce que la philosophie a appelé par la suite les « qualités secondes » des choses, le goût, la couleur, etc., qui dépendraient de l'organisation sensorielle de l'être humain, alors que la forme ou la masse seraient des « qualités premières ». Ce qu'à mon sens Démocrite affirme ici en disant *nomô*, c'est qu'il y a une constitution sociale du chaud et du froid, donc plus largement des qualités sensibles, la couleur, le doux, l'amer, etc. Non pas une construction sociale de la sensation élémentaire, mais bien de ce que nous appellerions la perception des choses, c'est-à-dire l'insertion de la sensation élémentaire dans un complexe organisé plus vaste hors duquel elle n'existe pas. (Car vous savez que la sensation élémentaire isolée n'existe pas ; elle est toujours prise dans un flux sensoriel et, surtout, construite par le sujet.) Juste après ces quatre mots, Diogène Laërce cite une autre phrase de Démocrite, tout à fait extraordinaire :

174. <Diogène Laërce, IX, 72 (= DK 68 B 117).>

*etèi de atoma kai kenon*, en réalité, il n'y a que des atomes et du vide, *etèi de ouden idmen*, et nous ne connaissons rien, *en buthô gar hê alètheia*, car la vérité est toujours dans les tréfonds de la mer, dans un fond insondable. Galien, qui reprend le même passage, le complète en montrant comment Démocrite voit l'équilibre entre les phénomènes, les sensations, d'un côté, et la pensée, de l'autre. D'abord, nous dit-il, Démocrite *diebale ta phainomena*, calomniait les phénomènes, les accusait d'être trompeurs : la couleur, le doux, l'amer, ne sont que par convention, *nomô* ; après quoi il attribue aux sens cette réponse : « Pauvre (ou : misérable) pensée, ayant pris de nous les croyances, *tas pisteis* (ce à quoi tu peux croire, ce qui est en même temps peut-être la preuve de tes croyances), c'est nous que tu essaies de démolir ; mais ta victoire serait pour toi ta propre chute<sup>175</sup>. » Risquons un parallèle. Kant, dans sa Préface à la *Critique de la raison pure* : des concepts sans matériel sensoriel sont vides, des sensations sans concept sont aveugles. Pour Démocrite, les sensations sont source d'erreur, mais les sens disent à la pensée : c'est de nous que tu tiens ce qui te fait croire, et le contrôle et les preuves de cette croyance ; et si tu essaies de nous abolir, notre abolition sera ta propre ruine. Il n'y a pas là de contradiction, mais précisément la capacité de voir à la fois les deux aspects de la question.

Ma dernière remarque sur cette opposition *phusis-nomos* concerne le seul mot *nomos*, où pour moi se résume ce que j'appelle la création humaine chez les Grecs. Tout cela est lié à la fameuse question du temps cyclique, à l'éternel retour, à l'ignorance du progrès, thèmes qui, j'y ai déjà fait allusion<sup>176</sup>, ne sont pas spécifiquement grecs, du moins tels qu'on les présente d'habitude. On trouverait même de nombreux témoignages prouvant que les Grecs n'avaient pas une conception purement cyclique du temps, dont le plus décisif est, très tôt, cette idée d'une humanité se séparant de l'animalité puis se construisant comme humanité par ses propres actes et créations. De nombreux historiens de la philosophie (l'excellent Guthrie, par exemple, auteur d'une histoire de la philosophie grecque jusqu'à Aristote en six volumes, très utile, un peu plate peut-être, mais assez complète) parlent à ce propos de théorie anthropologique du progrès. Et je serais assez d'accord avec cette expression, à condition de bien détacher le terme « progrès » de ses connotations du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce qui est au cœur de la conception grecque, c'est

175. <Galien, *De la médecine empirique* XV, 8 (= DK 68 B 125).>

176. <Séminaire XI, p. 223.>

la compréhension, assez tôt, qu'il y a une séparation entre les humains et la nature, les animaux par exemple, qui n'est pas une donnée naturelle, mais le produit, le résultat, d'actes humains, qui posent cette séparation, qui la constituent, et qui sont de l'ordre du *nomos*. Le mot n'est pas encore employé, et le terme de « création », *poiësis* en grec ancien, terme assez ambigu d'ailleurs, n'est jamais prononcé dans ce contexte. Mais cette vue est déjà là chez Xénophane, par exemple dans ce fragment qui nous décrit les hommes au départ ignorants et qui, à force de chercher, « trouvent avec le temps ce qui est le meilleur » ; elle est aussi là chez Protagoras, d'après tout ce qu'on sait de son œuvre, et même d'après ce qu'il dit dans le dialogue de Platon qui porte son nom. On la retrouve encore chez d'autres auteurs en prose, comme cet anonyme qu'on a extrait du *Protreptique* de Jamblique\*. Les témoignages essentiels pour notre propos sont cependant trois passages, parmi les plus marquants, de poètes tragiques\*\*. D'abord aux vers 442-468, puis 478-506 du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, dont on ne connaît pas la date précise<sup>177</sup>, mais seulement qu'elle est une des dernières œuvres de l'auteur, qui meurt en 456. Dans cette tragédie, on a déjà très clairement une séparation entre un état préhumain et un état véritablement humain, même si c'est un dieu, Prométhée, qui est responsable de cette rupture en ayant donné aux hommes les arts et les *nomoi*, les institutions. (On peut d'ailleurs lire un développement du même ordre, aux vers 201-213, dans les *Suppliantes* d'Euripide, datées d'environ 420.) Mais moins d'une génération après Eschyle, en 440 environ, dans l'*Antigone* de Sophocle (aux vers 332-375), intervient cet hymne fantastique à la puissance créatrice des êtres humains, qui instituent des cités, qui se donnent des lois, qui créent le langage, les arts, etc. C'est le fameux chœur qui commence par les vers : « Nombreuses sont les choses terribles, mais rien n'est plus terrible que l'homme. » Terrible, ici, qui tente de traduire le mot *deïnon*, a le même sens que dans le « Tout ange est terrible » de Rilke : il ne décrit pas la peur, l'horreur, la fuite, mais la présence d'une puissance incoercible qui, lorsqu'elle apparaît, fait s'effondrer la quotidienneté. On trouvera ensuite chez Critias, ou dans les écrits hippocratiques, de nombreux textes insistant sur cette séparation de l'homme par rapport à un état naturel, sur ce qui est, dans mon langage, l'autoposition de l'humanité. Mais si les trois tragiques me semblent, encore une fois, des témoins privilégiés à cet égard, c'est

177. <Cf. sém. V, p. 112, note \* p. 327.>

parce que leur génie a été aussi d'exprimer avec une acuité fantastique ce qu'on pourrait appeler des *topoi* de l'époque, des idées, des problématiques, comme nous dirions aujourd'hui, qui sont discutées, qui sont dans l'air du temps. C'est cela, la relation d'un grand poète avec son temps. Pensez à John Donne ou à Shakespeare : je ne dis pas qu'ils recopient les journaux, mais ils savent prendre ce qui est là dans la société, ce qui se discute, pour donner à ces thèmes une forme et une intensité qui vont les projeter bien au-delà de leur époque. Je crois donc que la position du *nomos* comme équivalent à l'auto-constitution de l'humanité est une idée qui, au tournant des VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, entre 500 et 450, commence à être perçue. Elle sera tout à fait explicitée par la suite avec Protagoras, les sophistes, etc., pour devenir centrale dans l'« Oraison funèbre » de Périclès, au deuxième livre de Thucydide – mais nous verrons tout cela quand nous parlerons de la démocratie athénienne et de sa conscience d'elle-même. J'ajoute tout de même que cette compréhension du *nomos* comme autocréation de l'homme a forcément été nourrie par les luttes politiques qui depuis le VII<sup>e</sup> siècle, dans les cités, avaient abouti à modifier, à renverser parfois, les *nomoi*. Même si cette création politique-là s'exerçait à un niveau infiniment moins radical, puisque le cadre institué était toujours préservé, elle a certainement aussi contribué à la radicalisation philosophique de cette idée que l'humanité se sépare de l'animalité en posant son *nomos*.

#### QUESTIONS

– *Ma question n'a pas un rapport direct avec ce que vous venez de dire, mais je n'arrive pas à saisir quelle est au fond votre critique de Heidegger. Pour lui aussi, le tragique de la philosophie, à partir d'un certain moment, c'est d'avoir été une pensée de la détermination ; et c'est pourquoi il veut retrouver ce qu'il appelle le chemin de l'être...*

Effectivement, ce n'est pas le sujet, mais je ne peux pas vous en tenir rigueur : je n'en suis pas à une digression près, et j'ai moi-même évoqué à plusieurs reprises Heidegger, dont les positions sur les anciens Grecs ne sauraient être négligées, même si je les considère comme radicalement fausses. Je ne vais pas faire semblant de m'étonner parce qu'il n'interprète pas la pensée grecque comme moi, en termes de lutte contre le chaos, ou d'affrontement entre

l'apparence et l'être, la vérité et la *doxa*; ce que je lui reproche, c'est de chercher à coucher cette pensée sur un lit de Procuste pour en éliminer tout ce qui ne s'accorde pas avec sa vue de ce qu'est la Grèce, cette vérité de l'être qui surgit dans une clairière... – ce que je persiste à appeler une pastorale. S'il ne mutilait pas ainsi les textes, il ne pourrait pas écrire ces monstruosité qu'on peut lire, par exemple, dans « L'époque des "conceptions du monde" », à propos du « l'homme est la mesure de toute chose » de Protagoras\*. Pour Heidegger, cette phrase n'exprime aucunement ce relativisme qu'on y a lu par la suite, et que Protagoras a pourtant confirmé par ailleurs, mais veut dire à peu près – je cite de mémoire : « L'homme est mesure de la présence des choses présentes, de la non-présence de celles qui ne le sont pas. » Voilà du pur Heidegger, qui met Protagoras sur la tête. Et ce n'est qu'un exemple parmi bien d'autres, un symptôme, si l'on veut, car Heidegger ne parvient jamais à voir dans la culture grecque ni ce conflit fondamental <entre l'être et l'apparence>, ni la dimension tragique – et le mot est faible – de sa saisie imaginaire du monde. On en reparlera à propos de son interprétation du fameux chœur d'*Antigone* évoqué tout à l'heure, qui est tout aussi aberrante et qui mutile tout autant le texte, et la chose elle-même – la Grèce en l'occurrence –, que l'interprétation qu'il donne de la phrase de Protagoras.

Heidegger, en définitive, dit que les Grecs interprètent l'être comme présence, et que c'est là à la fois la vérité profonde de la philosophie <et peut-être aussi l'origine de sa déviation>. Non : pour les Grecs, l'être n'est pas présence mais *peras*, détermination; et la présence n'est qu'une modalité de la détermination. C'est pourquoi, souvenez-vous, j'ai commencé cette année par l'idée du chaos, toujours là en Grèce, et qui revient dans la philosophie comme *apeiron*, ou comme matière, ou comme la *khôra* du *Timée*. Encore une fois, privilégier la saisie du monde comme présence, c'est manquer l'essentiel, le noyau du monde grec ancien, et fausser alors le sens des textes qu'on interprète. Ce que Heidegger fait dès le départ avec Homère, et le fameux vers sur Chalcas dans l'*Iliade*, Chalcas qui connaissait ce qui est, ce qui sera, ce qui a été; et cela devient chez Heidegger : ce qui est présent, ce qui sera présent, ce qui a été présent, au mépris d'ailleurs de toute justesse philologique.

Mais ce qui me sépare plus profondément de lui, c'est sa thèse centrale, ce qu'il appelle la différence ontologique, la question de l'étant comme radicalement distincte de celle de l'être. Heidegger appartient à la tradition onto-théologique précisément en vertu de

cette distinction de l'être et de l'étant, qu'il veut rendre centrale et qui est étrangère au monde grec. Pour les Grecs, il n'y a pas une question de l'être séparée de la question de l'être des étants, et c'est pour cela qu'on ne demande pas : *ti to einai*, ce qui grammaticalement serait tout à fait possible, mais : *ti to on*, qu'est-ce que l'être-étant<sup>178</sup>. Et Platon et Aristote posent ainsi la question, même si, pour ce dernier, sa vacillation sur le sens de ce qu'il appelle *prôtè philosophia* a troublé bien des interprètes. Car il semble dire tantôt que la philosophie première parle de l'être comme tel, sans considérer aucun étant, et tantôt qu'elle parle de l'étant par excellence, celui qui réalise pleinement ce que nous appelons être, et qui est pour Aristote la pensée se pensant elle-même – qu'il nomme aussi dieu. Mais cette distinction ne peut exister pour lui, jamais il ne sépare l'être de cette façon – ou alors comme simple vocable qui s'applique indifféremment à tout, comme universel abstrait, dirait Hegel. Finalement, cette différence ontologique heideggérienne n'est rien d'autre qu'un avatar de la pensée centrale de la théologie, qui impose une distance infinie entre quelque chose, Dieu, et tout le reste, les créatures.

– Est-ce qu'on a une idée de la relation qui aurait pu exister entre la pensée bouddhique et la pensée grecque ? Y a-t-il eu des correspondances ?

On n'en sait rien, du moins rien de positif. Certes, à l'époque hellénistique, quand la religion a pris des aspects mystiques, orientalisants, des histoires ont commencé à circuler sur les voyages de Pythagore aux Indes, les ressemblances entre Héraclite et Zarathoustra (Zoroastre)... Les doxographes en sont pleins, je ne me rappelle plus lequel fait de Platon un Moïse grec\*. Et les philosophes qui ont suivi les campagnes d'Alexandre ont certainement aussi joué leur rôle dans cette affaire. Mais, comme Guthrie et déjà Burnet, je crois que s'il y a eu influence, il est beaucoup plus logique de penser à une influence grecque sur la pensée hindoue, et précisément à cause des campagnes d'Alexandre. On connaît les résultats de cette influence sur la statuaire : c'est la fameuse sculpture gréco-bouddhique et ses bouddhas qui ressemblent à des *korai*. Mais cela ne change rien à l'originalité de ce qui se déploie en Inde, et en Chine aussi, au v<sup>e</sup> siècle – pendant la fameuse « période axiale » de

178. [Annot. marg. *Tò δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*, Aristote, <*Anal. Post.* B 7, 92 b 13>.]

Jaspers : des créations culturelles à tonalité religieuse et philosophique, mais sans lien avec une quelconque activité politique, avec l'établissement d'un espace public de pensée, d'une synchronie et diachronie publiques, ouvertes à tous. Vous trouverez une littérature immense sur cette question des influences, des origines, car c'est un sport qui a toujours passionné les gens, même si, au-delà d'un certain seuil, il n'a plus aucun sens\*.