

Pour illustrer cela, je reviens à un élément qui, du point de vue de l'ordonnancement des raisons philosophiques, n'est pas premier, mais qui l'est bel et bien du point de vue anthropologique, à savoir l'attitude grecque face au monde telle qu'elle se révèle dans la façon d'envisager l'espoir. C'est une question que j'ai déjà abordée, et je voudrais y revenir brièvement en soulignant le rapport qu'elle présente avec la création de la philosophie et de la démocratie*. Pour ce faire, reprenons ici les trois fameuses questions de Kant sur les intérêts de l'homme : « Que puis-je connaître ? Que

107. <M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977; rééd. coll. « Tel », 1998, p. 45. Sur ce qui suit, voir « La polis grecque... », *op. cit.*, p. 283-286, rééd. p. 354-356.>

dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » Sur les deux premières, je n'ai pas ici de réponse toute prête. Je vous rappelle simplement que la discussion est inaugurée par les Grecs. Mais sur la troisième question, j'ai une réponse : *rien*. Et je prétends que cette réponse est à l'origine de la saisie grecque du monde. Il faut naturellement préciser le terme d'espoir : espoir ou espérance ont deux sens. D'une part un sens courant, empirique – ontique, dirait Heidegger –, renvoyant au fait qu'on a dans la vie quotidienne, vis-à-vis de la réalité, un certain nombre d'attentes, limitées-délimitées, et en rapport avec nos activités. On s'attend à ce que le soleil se lève à nouveau demain, à trouver des poissons dans la mer, à voir le blé pousser et l'enfant naître vivant, etc. Cet espoir-là renvoie d'ailleurs à toute une série de problèmes très importants, d'ordre à la fois cosmologique et psychologique. Comment se fait-il que nous ayons ces attentes, et à bon droit ? (Car on peut en effet affirmer, contre tous les sceptiques, que le soleil se lèvera demain, et ainsi de suite.) Cela recoupe des problèmes essentiels de la théorie de la connaissance. Ce qui est en jeu là-dedans, c'est la présomption d'une certaine régularité dans les choses, et en particulier s'agissant de phénomènes dont la régularité les rend positifs pour les hommes, ou en tout cas relativement « maniables ». A contrario, personne ne dirait que nous espérons notre mort, bien que l'événement soit tout à fait du même ordre de probabilité que le lever du soleil, sinon quant au moment, du moins quant au fait. Mais l'espérance, ou l'espoir, a aussi un autre sens, non plus ontique mais ontologique, et même « destinal », pour reprendre le terme des traducteurs français de Heidegger : à savoir l'idée d'un accord fondamental, ultime, au-delà de toutes les contradictions et oppositions possibles, entre nos aspirations les plus profondes et ce qui va se passer. L'idée d'une sorte d'harmonie entre le monde, le cosmos, et ce que nous sommes, ce que nous sommes comprenant évidemment de façon privilégiée ce que nous désirons. Cette espérance implique donc que l'ordre du monde – ce cosmos du cosmos, si l'on peut dire – inclue la réponse à nos propres aspirations. Une telle représentation se trouve dans beaucoup de sociétés, peut-être dans toutes. C'est en tout cas à mes yeux la position monothéiste fondamentale. Or elle est complètement absente de l'attitude grecque première, au moins jusqu'au v^e siècle, et c'est ce qui apparaît dans le mythe de Pandore chez Hésiode¹⁰⁸, dont nous reparlerons. Vous

108. <Les Travaux et les Jours, 53-105 ; voir aussi *Théogonie*, 558-612*.>

savez que Pandore arrive aux hommes comme un cadeau des dieux, mais ce cadeau est un piège, et ils auraient dû le refuser. Pandore va ouvrir la fameuse jarre, d'où s'échapperont tous les maux familiers à l'humanité. Lorsqu'elle la referme, l'espoir est resté dedans. Voilà donc la vue grecque de la vie humaine : abondance de maux de toutes sortes et absence d'espoir – cet espoir enfermé dans une boîte que l'on ne peut plus ouvrir.

Nous avons donc un monde qui émerge du chaos, où l'existence même apparaît comme un excès, une *hubris* (c'est le sens du fameux fragment d'Anaximandre que nous lirons plus tard), et au sein de ce monde un être humain qui, pour toute attente, ne peut compter après la mort que sur une vie pire que la mort, comme nous l'avons vu à propos des poèmes homériques. Or, je le répète, cette vision conditionne de façon essentielle aussi bien la naissance de la philosophie que celle de la démocratie. Car si la position initiale consiste à dire que le monde est signification de part en part, il n'y a pas lieu de philosopher, ou du moins on philosophera une fois pour toutes, on édifiera un système qui traduira dans notre langage ce qu'est pour nous le sens du monde. De même, si le monde n'est que chaos, il n'y a pas non plus lieu de philosopher. La possibilité historique de la philosophie dépend du fait que le monde, à la fois, est et n'est pas pensable. Et aussi, bien entendu, du fait qu'il n'y a pas un Dieu qui ait révélé la vérité du monde, sans quoi au lieu de philosophie on n'aurait tout au plus qu'une interprétation de la parole divine. Et cela vaut pour la totalité du monde humain. Je veux dire que l'activité politique des hommes, la visée explicite d'une institution de la société par une collectivité qui s'institue elle-même, présuppose elle aussi l'absence d'un ordre idéal pré-défini des choses humaines, mais également l'absence d'une simple facticité telle que le pur règne de la force. Il s'agit d'instaurer un certain cosmos dans un monde humain qui, sans exclure toute forme d'ordre, n'est pas ordonné par lui-même de part en part. Autrement dit, deux éléments doivent être posés simultanément : il n'existe pas de loi sociale connue ou imposée d'avance qui serait valable une fois pour toutes, la loi est à instaurer contre les éléments chaotiques, hubristiques, du monde humain ; en même temps, ces éléments ne sont pas tels qu'ils rendraient impossible l'instauration d'une loi – de même que ce qui est n'est pas simple non-sens, mais sens sur fond de non-sens, ou pénétré par le non-sens. Moyennant quoi nous sommes attelés à une tâche non pas infinie, comme l'ont dit parfois les philosophes, mais interminable.

J'en viens maintenant à la signification du couple de termes opposés *khaos* et *kosmos*, qui, avec l'autre couple *hubris* et *dikè*, dont nous allons parler assez longuement, a selon moi une importance fondamentale dans la saisie grecque du monde. La seconde opposition n'est pas tout à fait homothétique à la première, mais elle a avec elle une parenté profonde. Et si je les rapproche ici, c'est que je pense qu'il y a deux dimensions dans la problématique qu'ils ouvrent : la dimension proprement philosophique, et la dimension anthropologique, à laquelle je faisais allusion dans ce que je viens de dire.

Prenons la dimension philosophique. Nous commencerons par le terme *khaos*. Le premier texte où on le trouve est la *Théogonie* d'Hésiode. A quand remonte-t-il ? Autrefois, on datait Hésiode (et Homère aussi) assez haut, vers le milieu du IX^e siècle. Selon la datation généralement acceptée à l'heure actuelle – avec laquelle, pour autant que je puisse avoir un avis, je serais plutôt d'accord –, il faudrait situer Homère dans la deuxième moitié du VIII^e siècle, et placer Hésiode, qui est visiblement postérieur, vers l'an 700. On a d'ailleurs des témoignages qui vont dans ce sens*. En tout cas, c'est après les poèmes homériques le texte le plus ancien que l'on possède.

Après une invocation initiale aux Muses bien plus longue que celle qu'on trouve chez Homère, et qui est en elle-même très intéressante, nous lisons dans la *Théogonie* cette affirmation étonnante : avant toute chose, *Khaos genet[o]*¹⁰⁹. Je regrette qu'on ne puisse pas se plonger ici dans une réflexion sur cette expression extraordinaire. Si l'on voulait être direct, il faudrait traduire : « d'abord le Vide est devenu », ou « d'abord est advenu le Vide ». Bien sûr on pourrait ergoter, dire que si Hésiode n'utilise pas l'imparfait du verbe *einai* (être), mais l'aoriste du verbe *gignomai* (advenir ou devenir), ce choix est déterminé par des raisons métriques. Peu importe, le texte est là : d'abord est devenu, est advenu, le Vide. Après le Chaos est advenue *Gaia eurusternos*, la Terre aux larges flancs, ou au large poitrail, assise certaine, dit Hésiode, perpétuellement offerte à tout ce qui existe ; et, en troisième, *Eros***¹¹⁰. Nous avons là des éléments à peu près indépendants. A cela succèdent des généalogies : ces entités vont engendrer autre chose. Ainsi, du Chaos sortent l'Èrèbe (l'obscurité totale) et la Nuit noire¹¹⁰, puis de

109. <Théog., 116.>

110. <Théog., 123.>

la Nuit l'Éther et le Jour, etc. La Terre engendre par parthénogenèse un être qui est son égal, Ouranos (le Ciel) : elle couche avec lui – premier inceste enregistré dans l'histoire grecque –, ce qui produit la génération des Titans, et là je suppose que vous connaissez la suite.

A propos de ce Chaos initial, il faut d'abord éviter un malentendu : la tentation existe de l'identifier immédiatement avec ce que nous désignons par ce terme, à savoir un mélange informe. Or il est bien établi que le nom *khaos* est apparenté au verbe *khainô*, qui signifie « béer » (d'où « béance »). Il s'agit donc d'un creux, d'un vide. Nous avons de nombreux passages qui attestent ce sens, et nous savons que le terme ne prendra que beaucoup plus tard le sens que nous lui connaissons, et que le grec rendrait par *kukeôn* (mélange informe, soupe) : il faut pour cela attendre le 1^{er} siècle*. Mais au vers 116 de la *Théogonie*, le mot Chaos a sans aucun doute son sens premier, celui de vide. Et ce vide renvoie à un substrat, à une matrice primordiale. Nous avons là un exemple de ce qu'Olof Gigon** appelle « l'étonnante puissance d'abstraction » d'Hésiode. Tout doit surgir sur fond de vide, l'être advient à partir du non-être essentiel du vide – ici, je traduis Hésiode dans le jargon philosophique moderne, platonicien et post-platonicien***.

Toutefois, il y a dans la *Théogonie* une autre signification liée au Chaos, même si Hésiode ne l'appelle pas de ce nom, et qui m'intéresse au premier chef car – je le dis candidement – ce que je poursuis là-dedans, ce sont les antécédents de l'idée de chaos, d'abîme, de sans-fond, au sens que je donne à ces termes¹¹¹. Et cela, on le trouve à la fin du récit de la lutte entre les Olympiens et les Titans¹¹². Je vous rappelle la généalogie : Terre (*Gaia*) et Ciel (*Ouranos*) ont engendré les Titans. Le plus jeune d'entre eux, Cronos, s'empare du pouvoir suprême en châtrant son père (et la *Théogonie* donne déjà le sens du mythe primitif présenté dans *Totem et Tabou* de Freud en 1914 : pourquoi le père primitif châtré-t-il ses enfants ? Réponse : pour éviter d'être châtré par eux. C'est cela, la circularité du mythe). Après quoi Cronos, pour éviter de subir le même sort, ne

111. <Voir surtout « Institution de la société et religion » (1982), repris dans *Domaines...*, p. 364-384, rééd. p. 454-480 ; aussi « Une interrogation sans fin » (1979), *loc. cit.*, p. 252, rééd. p. 313 ; « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » (1981), *loc. cit.*, p. 219, rééd. p. 272.>

112. <Épisode de la lutte contre les Titans : v. 629-746. Les Olympiens prennent l'avantage grâce à l'aide de Cottos, Briarée et Gygès : v. 711-717. Titans précipités dans le Tartare : v. 717-746.>

« dévore » pas ses enfants, il les avale simplement tout rond. Mais sa femme Rhéa, qui est aussi une figure de la Terre, cache le dernier-né, Zeus, qui, devenu grand, fera recracher à Cronos tous ses frères et sœurs. Les Cronides s'installent alors sur l'Olympe, d'où ils combattront les Titans postés sur le sommet du mont Othrys. Zeus l'emportera grâce au don de la foudre par les Cyclopes et à l'aide de trois monstres, les Cent-Bras (Cottos, Briarée et Gygès) qui jeteront les Titans vaincus sous la Terre, dans le Tartare, où ils les ligoteront¹¹³. Ce lieu est décrit par Hésiode comme aussi éloigné de la Terre que la Terre l'est du Ciel, ceint par une muraille de bronze, avec une embouchure entourée d'un triple rang d'ombre ; et « au-dessus ont poussé les racines de la terre et de la mer inféconde » (v. 727 sq. ; pour aller vite, je cite la traduction de Mazon).

Que nous dit ce passage ? Ne cherchons pas à mettre à nu des contradictions, à extraire un système : nous avons là vraiment affaire à un magma de significations figurées et représentées. Qu'y a-t-il dans l'esprit du poète et dans l'imaginaire social de son époque ? D'abord, l'idée d'un Chaos comme vide qui advient, à partir de quoi surgissent des êtres – et d'abord des sur-êtres, comme Gaia ou Éros. Et, en même temps, la signification-représentation d'un lieu/non-lieu (le Tartare) au-dessus duquel poussent les racines de la Terre. Je me placerai ici au point de vue de la signification, sans faire de commentaires de type esthétique ou autre : cette Terre dont on nous dit qu'elle est advenue après le Chaos et sans doute à partir du Chaos est ici présentée comme ayant ses racines, en un sens, dans le Tartare. Et c'est là-dedans qu'on enferme les Titans, dieux monstrueux et hubristiques, dans cette sorte de matrice primordiale, innommable : le Tartare joue ici le rôle d'un chaos au sens second du terme. Il ne s'agit pas simplement de vide, même si évidemment il faut aussi du vide pour y mettre les Titans. Ce sens second est donc présent chez Hésiode même. Vient juste après un autre passage (v. 736-819) qui décrit le Tartare très en détail. Il faut savoir que les philologues modernes, presque unanimement, le considèrent comme n'étant pas de la main ou, si l'on veut, de la bouche d'Hésiode, mais une interpolation ajoutée au poème à une date inconnue. Pour autant que je puisse juger, n'étant pas spécialiste, les arguments à l'appui de cette thèse semblent très solides. Mais personne ne conteste que ce passage, ou d'autres semblables, représente une tradition qui existait parallèlement à Hésiode, avant et après lui. Là encore, ce qui nous

113. <*Théog.*, 714-744.>

intéresse, ce n'est pas d'établir l'authenticité, au sens philologique du terme, de ces vers, mais de savoir dans quelle mesure ils font partie de la tradition de l'époque et quelles significations ils traduisent. Là-dessus il n'y a pas de doute : ce n'est pas un ajout du v^e siècle ou de l'époque alexandrine. Or que nous dit cette description du Tartare ? On y lit par exemple que s'y trouvent les sources et les extrémités de toutes choses, de la Mer, de la Terre, du Ciel étoilé ; ce sont des « lieux affreux et moisis, qui font horreur aux dieux, abîme immense dont on n'atteindrait pas le fond¹¹⁴ ». (« Abîme », ici, c'est *khasma*, mot apparenté à *khaos*.) Et là-dedans se déchaînent des bourrasques sans fin, tourbillons perpétuels qui rempliraient d'effroi même les dieux, dit Hésiode : « Là se dresse l'effrayante demeure de l'inférieure Nuit, qu'enveloppent de sombres nuées¹¹⁵. » On voit que l'auteur du passage n'est pas avare d'images et d'épithètes pour décrire ce lieu où, encore une fois, il est dit explicitement que plongent les racines de tout ce qui existe, lieu qui donc en un sens nourrit ces existences, et qui en même temps est décrit comme désordre total, obscurité totale et terrifiante. On a donc là une image du fond de l'être, ou des étants, qui est très clairement posée.

En ce qui concerne cette matrice originaire, ce substrat, nous avons affaire en fin de compte à deux idées, deux significations. La première est celle du vers 116 : le Chaos comme Vide, comme Abîme. Le monde surgit *ex nihilo*. L'être lui-même est d'abord un vide. Si je traduis dans ma terminologie, on a là l'idée d'une création radicale, d'une création à partir de rien, et d'une création du rien lui-même à partir d'un hyper-rien. Seconde signification, exprimée à la fois dans les vers sur le Tartare qui sont d'Hésiode (essentiellement les vers 727-728 sur les racines, et plus largement les vers 720 à 735) et, encore davantage, dans l'interpolation que je viens de vous résumer : c'est l'idée d'un *kukeôn*, d'un mélange informe, terrifiant, qui contient tout et nourrit tout. Or c'est cette seconde idée – c'est très étonnant, ici je ne peux que poser cette thèse – qui est appelée à jouer le rôle le plus important dans le développement de la philosophie grecque.

On voit ici sur le vif, dans une connexion vivante et immédiate, émerger une signification philosophique essentielle à partir de significations mythologiques qui la contiennent déjà. C'est l'idée

114. <Théog., 739-740.>

115. <Théog., 744-745.>

d'un chaos-abîme au sens d'un mélange informe où coexistent toutes les formes à venir, qui est en tout cas la condition effective de possibilité et de réalité des formes (c'est ce que signifie l'image des racines : l'élément nutritif contenu dans ce substrat). Or cette signification apparaît dès le début de la philosophie, avec l'*apeiron* d'Anaximandre, ce fameux principe posé, ainsi que le dira Aristote, comme *arkhè*, comme élément primordial. Notre principale source est ici un passage du commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote, rédigé un millénaire plus tard*. Anaximandre, donc, dit que l'*arkhè*, le principe, l'origine des êtres est l'*apeiron*¹¹⁶. Le mot *apeiron* est en rapport avec *peras* (la limite, la fin, l'achèvement). *Apeiron* en viendra bien sûr, dans le grec philosophique de l'époque d'Aristote et d'après, à signifier « infini ». Mais son sens fondamental, qu'il faut absolument avoir en tête et qui est le plus important pour la philosophie grecque et pour l'histoire de la philosophie, sens systématiquement occulté pendant vingt-cinq siècles, ce n'est pas l'infini, c'est l'*indéterminé*** . Cela ressort très clairement de toutes les oppositions que l'on trouve dans les textes grecs, y compris chez les philosophes, entre *peras* et *apeiron*. Il y aurait d'ailleurs là d'autres jeux étymologiques à faire : *peras* est proche de *peira* (l'expérience, le savoir, le connaître). L'indéterminé, c'est donc aussi l'inconnaissable, ce qui est sans limite ni fin, mais pas, encore une fois, au sens d'une infinité mathématique ; il s'agit de la fin au sens de dé-finition, dé-limitation, dé-termination (dans détermination vous avez terme, *terminus*).

Nous reparlerons en détail de ce qu'Anaximandre entend précisément par *apeiron*, mais les témoignages sur la persistance et le rôle de cette signification ne s'arrêtent pas avec lui, loin de là. Nous lisons ainsi chez Achille Tatius¹¹⁷, astronome et philosophe du III^e siècle de notre ère, que Thalès et Phérécyde de Syros posaient l'eau comme principe de tout (le fait était connu par ailleurs pour Thalès), et que Phérécyde appelait aussi l'eau « chaos ». Cela prouve bien la présence à cette époque de la seconde signification de chaos, non pas celle qui dérive de *khainô* (le vide), mais celle qui le montre comme quelque chose d'indifférencié, contenant des possibilités de différenciation. On trouvera des idées analogues chez Anaxagore. Il existe aussi une fantastique citation de Xénophane, en qui ont a vu

116. <Sur l'*apeiron*, voir séminaire X, p. 187 sq.>

117. <DK 7 B 1a.>

le fondateur de l'école éléatique, c'est le fragment 28 de l'édition Diels-Kranz¹¹⁸, où il dit : « Nous voyons la fin (*peiras*) de la Terre ici, près de nos pieds, où elle est à côté de l'air, mais vers le bas, cela va jusqu'à l'infini (*eis apeiron*). » Je voudrais aussi vous signaler un fragment¹¹⁹ d'un pythagoricien tardif, Philolaos (fin du v^e siècle), où il est dit que la *phusis* s'est mise ensemble, coordonnée, organisée (*harmokhthè*, verbe grec qui donne « harmonie ») dans le cosmos ordonné (*en tō kosmō*) *ex apeirōn te kai perainōn-tōn*, à partir d'infini-indéterminé et de fini-déterminé, d'illimité et de limite ; et, dit-il, le monde entier et tout ce qui est dans le monde est toujours fait d'*apeiron* et de *perainon* (ou de *peras*), contient toujours à la fois l'*apeiron* et le *peras*. On retrouvera cette même signification dans les deux grandes philosophies du monde grec, chez Platon et Aristote, où elle joue un rôle fondamental. Il est frappant de constater la persistance de cette signification, l'impossibilité de s'en défaire, chez Platon l'idéaliste, celui qui a conçu l'être comme *idea*. Je dirais qu'il sait qu'on ne peut pas s'en défaire. Dans le *Philèbe* (16c), il cite, dit-il, un discours ancien et vrai, selon lequel tout ce qui peut être dit exister est fait d'un et de multiple, et possède en lui-même (*sumphuton* : poussant avec lui dans son être et dans son devenir, co-natif, si l'on veut, en prenant « natif » au sens ontologique et non pas empirique) le *peras* et l'*apeiron*. Tout ce qui est ne peut advenir à l'être qu'en contenant constamment à la fois le *peras* et l'*apeiron*, le déterminé et l'indéterminé, le défini et l'indéfini. Le *Philèbe* est l'un des dialogues les plus tardifs de Platon. Mais ce qui est encore plus frappant, c'est de constater le rôle fondamental que joue cette signification d'un substrat chaotique dans le *Timée*, ce grand dialogue qui en un sens rassemble à la fois sa cosmologie et son ontologie, dialogue décisif pour entrer dans sa pensée. Il est tardif, mais ce n'est pas l'un des tout derniers. Il vient à mon avis juste avant ou juste après l'énorme éclatement dialectique du *Parménide* et du *Sophiste* ; d'une certaine façon, il est opposé à la problématique de ces deux dialogues, mais opposé dialogiquement. Tout se passe comme si, dans le *Parménide* et le *Sophiste*, Platon, à soixante-cinq ou soixante-dix ans, reprenant tout depuis le début, tuait le père Parménide et remobilisait sa théorie des Idées et sa conception de ce que peut être une vérité ou un énoncé vrai, alors que dans le *Timée* la démarche semble tout à fait opposée. Or j'ai

118. <DK 21 B 28.>

119. <DK B 1.>

tendance à croire qu'on n'écrit pas toujours les choses les unes après les autres – mais peut-être n'est-ce qu'une projection due à mes mauvaises habitudes. Je pense que Platon pouvait avoir une moitié du *Timée* dans ses tiroirs pendant qu'il écrivait le *Sophiste* et le *Parménide*, ou l'inverse, ou les deux à la fois. Et dans le *Timée*, tout se passe comme si Platon se demandait : bon, si nous faisons maintenant le compte de ce que nous pouvons plausiblement et raisonnablement dire sur l'être et le monde (ce sont d'ailleurs à peu près les formulations de *Timée* dans le dialogue), que dirions-nous ? et il dit... le *Timée*. Pour aller vite : il existe un « démiurge », un artisan qui fabrique le monde, le *kosmos*, en imposant de l'ordre à un substrat préexistant. Cet ordre, il en contemple le modèle dans ce que Platon appelle le vivant éternel, une idée ou un système, un « organisme » d'idées. Le démiurge essaie de faire du monde quelque chose qui se rapproche le plus possible de ce vivant éternel. Une fois cette tâche achevée, il ne déclare pas que c'est bien, comme le Dieu de la Bible, mais il se réjouit de voir ce monde, comparé à un animal. Voilà ce qu'est pour Platon la démiurgie.

Or ce *kosmos* dépend de l'imposition d'un ordre à un substrat qui, comme tel, est rebelle à l'ordre. Cette idée revient plusieurs fois dans le *Timée*. Je ne veux pas m'étendre là-dessus, mais on la trouve par exemple dans le passage (48e-53b) où Platon discute ce qu'il appelle le réceptacle ou la *khôra*, c'est-à-dire quelque chose d'intermédiaire entre l'espace et un espace rempli de matière. Il décrit là quelque chose qui existe en soi, indépendamment de et préalablement à toute forme, qui peut recevoir toute forme sans pour autant y être organiquement adapté : il n'y a pas d'harmonie. Et cette absence d'harmonie se traduit par l'expression de Platon lorsqu'il dit, à plusieurs reprises, que le démiurge impose un ordre au monde *kata to dunaton*, autant que possible. Il y a quelque chose qui est supérieur à la puissance du démiurge, c'est la résistance du substrat à se laisser définir par un ordre de part en part. La limite de cette divinité-là, c'est précisément l'être-ainsi d'un substrat qui n'est manifestement pas la pure création d'un Dieu personnel. Et c'est pourquoi en fin de compte il n'y a pas, en un sens ultime, de théodicée dans cette conception : c'est à cause de cette dualité initiale, et parce que l'action rationnelle et sensée (pour utiliser des termes modernes) du démiurge ne peut s'exercer que sur ce substrat rebelle.

Je pense pour ma part que de cette insubordination du substrat, Platon a fait lui-même l'expérience dans le domaine où l'on s'y

attendrait le moins : celui des mathématiques. <On sait que l'existence des nombres irrationnels> a posé un problème majeur à la pensée grecque. Existence qui découle d'ailleurs immédiatement du théorème de Pythagore puisque le rapport de la diagonale d'un carré, ou de l'hypoténuse d'un triangle rectangle, avec leurs deux côtés respectifs n'est pas rationnel. Nous savons que si le côté vaut 1, l'hypoténuse vaut racine de 2, qui n'est pas une quantité rationnelle. Ce qui apparaît là comme un scandale bouleverse la pensée grecque et la fait entrer dans une période de fermentation intense dont elle sortira avec Eudoxe de Cnide, qui règle le problème des irrationnels à peu près de la même manière que le fera plus tard Dedekind, grâce à une théorie des proportions et des approximations. L'important, pour Platon, est qu'il vient de vivre une conquête majeure de la mathématique de son époque, l'achèvement de la construction des polyèdres réguliers, et en même temps la démonstration que ces polyèdres réguliers sont au nombre de cinq. Il existe un nombre infini de polygones réguliers à deux dimensions, mais il n'y a que cinq polyèdres réguliers dans l'espace : à 4, 6, 8, 12 et 20 faces. Platon, prolongeant une pensée qui remonte aux pythagoriciens et qui continue à l'heure actuelle y compris en physique fondamentale, veut établir un rapport entre mathématique et physique. C'est-à-dire qu'il veut pouvoir mettre en rapport ce qu'il considère comme les éléments de la matière (terre, eau, etc.) et ce qui lui apparaît comme les unités élémentaires de l'étant et du pensable, telles qu'elles se présentent dans la stéréométrie, à savoir les polyèdres réguliers. Donc, il assigne à chaque élément un polyèdre régulier et dit, par exemple, que le feu est constitué de tétraèdres – peu importe l'attribution exacte –, et ainsi de suite, en réservant l'une des formes pour la figure globale du cosmos. Il essaie alors de construire ces polyèdres réguliers à partir de triangles, ce qui est tout à fait plausible, puisque le triangle est la figure élémentaire dans un espace à deux dimensions. Et là, il découvre qu'il ne peut pas le faire selon des rapports rationnels. C'est-à-dire que si l'on se donne un triangle équilatéral, par exemple, comme élément de fabrication de ces polyèdres, il n'y a pas de rapport rationnel entre le côté de ce triangle et les côtés, les faces, les volumes, etc., des polyèdres engendrés. Platon rencontre donc lui-même dans cette recherche, quand il se met à la place du démiurge, ce caractère irréductible du substrat au rationnel. Et là il ne s'agit même pas d'un substrat matériel, c'est déjà un substrat rationnel, purement pensable, mathéma-

tique¹²⁰. Voilà pourquoi il emploie à plusieurs reprises le tour *kata to dunaton*, autant que faire se peut : le démiurge ne peut pas rationaliser de part en part le monde qu'il fabrique.

Et cet aspect se retrouve encore chez Aristote, pour qui dans la matière il y a un *apeiron*, qui est la limite du concevable : ce qui serait absolument privé de forme et de détermination¹²¹. Cette signification va persister dans la philosophie grecque, en totale opposition avec l'onto-théologie moderne qui découle évidemment d'une autre signification, celle d'un Dieu créateur rationnel absolu, pour laquelle, en un sens, il ne peut y avoir d'irréductibilité ultime dans ce qu'il a créé. D'où l'idée de la mathématisation, qui n'est pas moderne (elle est grecque), mais qui prend une tout autre allure, en particulier avec Descartes et à partir de lui, et finalement l'illusion moderne du système, inconnue chez les Grecs. Aristote n'a jamais écrit de système. Le Moyen Age a fait violence à ses textes pour le présenter comme systématique. Illusion moderne qui est évidemment l'homologue de l'illusion d'une rationalité de l'être de part en part.

QUESTIONS

– *Je ne suis pas d'accord quand vous dites que le système est une illusion moderne. Ce sont quand même les stoïciens qui les premiers ont dit que ce qui était était rationnel de part en part...*

Vous avez tout à fait raison, même si cela nous mène au III^e siècle.

– *Alors vous faites commencer la modernité au III^e siècle avant Jésus-Christ ?*

Je ne serais pas le premier ! On a pu effectivement affirmer que la modernité commence avec le III^e siècle. Et la modernité au sens de la recherche non seulement d'un système, mais aussi d'un salut transcendant. Cela commence même dès le IV^e siècle, car c'est

120. [Annot. marg. : Plus exactement, c'est encore plus riche : ce substrat des mathématiques, c'est l'espace – et l'espace contient en soi l'ir-rationnel, l'*arrhêton*, sous forme de racine de 2, par exemple. D'où le caractère « irrationnel » de la *khôra*.]

121. <Cf. *Mét.*, Z, 10, 1036a 9, 1037a 27 ; *Phys.*, III, 6, 207a 25.>

alors que s'épanouissent ces courants orphique et pythagoricien attestés au VI^e siècle, et dont je vous ai déjà parlé. Mais vous avez parfaitement raison de dire que les stoïciens apportent la visée d'une systématisation rigoureuse, avec d'ailleurs une ontologie qui est pour l'essentiel une théologie.

– *Quels sont dans la mythologie les éléments de rationalité qui annoncent l'avènement de la philosophie ? Quelle est la dimension philosophique de la mythologie ?*

La dimension philosophique n'est évidemment pas dans la façon de procéder, dans le mode d'exposition. Elle est, comme j'ai tenté de le dire, dans les significations. Aujourd'hui, j'ai surtout insisté sur cette signification essentielle qu'est le chaos, et sur ses deux acceptions. Bien entendu – et c'est ce qui ressort de la *Théogonie* –, on trouve en même temps l'idée d'un ordre imposé ou existant, et qui s'identifie, comme on le verra à propos d'Anaximandre, à la *moira*, cette loi du partage, suprême et impersonnelle, qui est la même pour tous. Je pense que c'est dans la conjonction de ces deux significations, le chaos et cette loi impersonnelle qui s'impose même aux dieux, qu'il faut chercher les racines, la matière première, le terrain sur lequel a pu naître la réflexion philosophique.

– *Est-ce qu'on peut parler d'un sens du sacré dans la religion homérique ?*

Nous avons déjà abordé ce sujet la dernière fois. Tout dépend de ce qu'on entend par sacré. Si l'on reprend le sens que je donne à ce terme : présentation de l'Abîme dans le monde, il y a évidemment du sacré dans la religion grecque. Cette notion, certes, n'est pas simple. Je citais l'autre fois le cas de la grotte de Bethléem. En quoi consiste la présentation de l'Abîme dans ce monde-ci, et jusqu'où peut-elle aller ? Elle rencontre incontestablement une limite que l'on peut appeler, si l'on veut, fétichisme, et qui est partout présente. L'icône vue comme un objet dont on peut gratter la peinture pour en faire une potion qui guérit, cela existe depuis des siècles, et c'est toujours là. Or cette icône est un objet sacré, mais le fidèle qui la vénère pense ce que j'appelle Abîme – et que lui appellera d'un tout autre nom –, et qui se réalise en elle, sur un mode qui n'est pas du tout le même que pour un musulman ou un juif. Car eux s'interdisent de représenter Dieu, bien qu'ils ne puis-

sent pas faire l'économie d'un certain nombre de lieux saints dotés, comme le Mur des lamentations, d'un privilège fondamental dans leur réalité même et non seulement sur le plan symbolique. Je crois qu'il serait vain de vouloir aller au-delà de cette définition selon laquelle le sacré est ce qui, pour les tenants d'une religion, présente l'Abîme dans ce monde-ci. On trouverait, encore une fois, une gamme extraordinaire de nuances entre le fétichisme pur et simple, représenté dans pratiquement toutes les religions, et la forme la plus sublimée, dans laquelle le fidèle pense, à la limite, que la présence de la transcendance dans ce monde-ci n'est rien d'autre qu'un discours. Il y a bien sûr une distance fantastique entre les deux termes extrêmes, mais ce discours est lui aussi sacré, son statut ne peut être remis en cause d'aucune façon.

– *Vous dites que dans le mythe la réponse fait apparaître la question, en quelque sorte. Mais on pourrait se demander d'où vient la question...*

Je ne sais pas. Mais c'est ainsi : l'être humain, l'humanité, ne peut exister sans faire surgir la question de la signification.

– *Que pensez-vous de la réponse de Vernant, qui rapporte cela à l'organisation de la cité ?*

Là, je crains que vous ne mélangiez plusieurs choses. Je parle de significations qui étaient là longtemps avant la cité, avant la raison au sens propre du terme. Vernant dit que la *raison* est fille de la cité, il ne se réfère pas à la signification en général. Comment définir la raison ? C'est un autre abîme encore. Disons qu'il s'agit de ce mouvement de la pensée qui réfléchit, qui s'interroge, qui se met en question. Or une mythologie ne se met pas en question elle-même. Et en ce sens-là la mythologie n'est pas la raison. Pour Vernant, cela veut dire aussi que la philosophie, la mathématique, l'histoire, etc., sont « filles de la cité ». J'ai déjà dit que, tout en étant d'accord dans l'ensemble avec cette formule, je la trouve quand même un peu unilatérale. Ma position, c'est que philosophie et démocratie naissent ensemble et du même mouvement – on ne peut dire de la raison qu'elle est fille de la cité que si on prend raison dans un sens très second. La naissance de la *polis* est *en même temps* naissance d'une mise en question généralisée. La raison au sens premier, c'est cela. Ou, pour le dire autrement, la constitution

de la *polis* et d'une communauté qui se pose la question de la loi est déjà une philosophie en acte, non pas une philosophie en paroles mais une philosophie agie, qui soulève la question de ce qu'il faut faire et en même temps la question des critères en fonction desquels on y répondra.

— *A propos du mythe de Pandore et de l'espérance : Aristote dit qu'on ne peut pas être courageux si on n'a pas d'espoir, que le lâche est un homme sans espoir*¹²². *N'y a-t-il pas là une valorisation de l'espoir ?*

Qu'Aristote me pardonne, mais c'est quand même une considération, je ne dirai pas courte, mais un peu seconde. Parce que même au niveau psychologique où il se place, ce n'est vrai que *hôs epi to polu*, comme il dirait lui-même : *la plupart du temps*, il ne peut y avoir de courage sans une certaine espérance, mais cela ne va pas au fond des choses. Parce qu'on peut parler du courage du désespoir, du courage de celui qui sait que tout est perdu, on sait que cela existe. Cela aussi est connu, notamment moyennant les Grecs. Cette interprétation d'Aristote reste donc à un niveau descriptif, second. Pour aller au fond des choses : c'est parce qu'il n'y a pas d'espérance que l'univers grec peut signifier.

— *Vous dites que les mythes grecs sont vrais parce qu'ils dévoilent une signification du monde, et que cette signification n'est pas rationnelle. Mais je me demande si le terme même de dévoiler n'implique pas qu'il y ait quelque chose qui existe pour être révélé. D'un autre côté, on pourrait dire que les mythes grecs construisent des significations qui n'existaient pas avant eux. Tout cela est évidemment lié au problème de la vérité, de son dévoilement.*

Les questions que vous soulevez vont très loin. Les mythes créent des significations, les significations sont créées : c'est là ma position de départ, fondamentale. Par rapport à cela, et par rapport à tout ce qui est, dans mon langage, création historique — les psychanalystes et les chamans, la physique moderne et la magie, la loi, les tribunaux, et le pouvoir absolu du monarque... —, allons-nous nous contenter de dire (comme on l'a dit et comme on le dit encore de tout côté, de Lévi-Strauss à tant d'autres) qu'il n'y a là que pro-

122. <Aristote, *Eth. Nic.*, 1116a.>

ductions de telle ou telle culture, chaque culture tirant au sort, comme l'écrit Lévi-Strauss, telles combinaisons plutôt que telles autres ? Et qu'il n'y a rien à ajouter ? Avec cette position, vous ne pouvez évidemment affirmer ni que les mythes grecs sont plus vrais que les autres, ni que la science occidentale diffère par sa nature des représentations archaïques du monde. Je vous fais grâce du retour trop facile de cette argumentation contre Lévi-Strauss lui-même : puisque son discours sur l'impossibilité de porter un jugement de valeur sur d'autres cultures est aussi le produit d'une culture, il ne vaut que pour cette culture-là... Je crois que nous pouvons aller plus loin, tout en sachant qu'à ce problème il n'y a pas de réponse définitive. Car on peut toujours référer un monde social-historique chaque fois créé à quelque chose qui le dépasse. A un niveau tout à fait élémentaire et trivial, c'est évident : même les tribus les plus « primitives » subsistent moyennant une quantité fantastique de pratiques se référant de façon adéquate à quelque chose qui n'est pas du tout créé par la tribu. On peut faire jaillir une étincelle en frottant deux morceaux de bois, c'est une invention ; mais que le feu brûle et que cette propriété permette ou interdise certaines choses, cela, aucune tribu ne le crée *ex nihilo*. L'homme travaille là sur ce que j'appelle la première strate naturelle, une réalité qui lui permet de vivre et qu'il parasite, si vous voulez, mais par rapport à laquelle certaines choses marchent ou ne marchent pas : si l'on veut chauffer ses aliments, il faut du feu ; si l'on veut des veaux, il faut amener la vache au taureau, pas un mulet chez un éléphant. Ce sont là des pratiques où l'on rencontre autre chose que la pure et simple création de la société, et qui traduisent une logique inhérente de l'organisation de la nature. Mais, je vous l'ai dit mille fois, tout cela ne nous dit rien sur ce qu'est une société, sinon des banalités.

Maintenant, plaçons-nous à l'autre extrême de la même interrogation, soit la mise en question des significations instituées : lorsque, par exemple, nous nous demandons en quoi le discours de la science occidentale a un autre caractère que les croyances archaïques ; ou si notre interrogation sur la justice est autre chose et plus qu'une singularité, une idiosyncrasie culturelle ; ou encore sous quelles conditions nous pouvons émettre un énoncé vrai — car c'est finalement la question que vous posez... Je crois que nous sommes alors dans une position différente, tributaire précisément de cette rupture. Dans cette création social-historique de l'ouverture, de la mise en question, de l'interrogation, nous ne sommes

plus enfermés à l'intérieur de telle sphère du monde social-historique sans jamais pouvoir regarder au-dehors.

Ce dépassement de notre propre institution social-historique est certes très énigmatique. Doublement énigmatique même, et d'abord dans ses conditions de possibilité, puisqu'il est lui-même institué social-historiquement : nous apprenons en grandissant, du moins un certain nombre d'entre nous, qu'on ne peut rien croire qu'on n'ait auparavant mis soi-même en question. Et cela est institué, ne sort pas spontanément de l'âme humaine, qui tendrait plutôt à l'exact opposé. Mais aussi dans son accomplissement : à ce niveau, nous ne pouvons pas faire l'économie d'une discussion chaque fois spécifique de ce dont il s'agit : qu'est-ce que la science occidentale ? Qu'est-ce que la religion catholique ? Qu'est-ce que la philosophie ?... Et penser, c'est alors prendre la responsabilité de dire, par exemple : le monde, l'être, est chaos. De tenir cette affirmation pour vraie, de l'argumenter. Et si je rencontre une mythologie, la mythologie grecque, qui présente effectivement l'être comme chaos, et le sens comme émergeant sur fond de non-sens, je peux alors soutenir que cette mythologie est, sous ce rapport, « vraie ». Bien sûr, pour Descartes-Spinoza-Leibniz, chez qui l'être n'est évidemment pas chaos, cette mythologie est le type même d'une pensée insuffisante, où l'imagination prévaut sur la bonne raison, et dire que l'être est chaos est non seulement faux mais, surtout, absurde.