

Besoin de la question

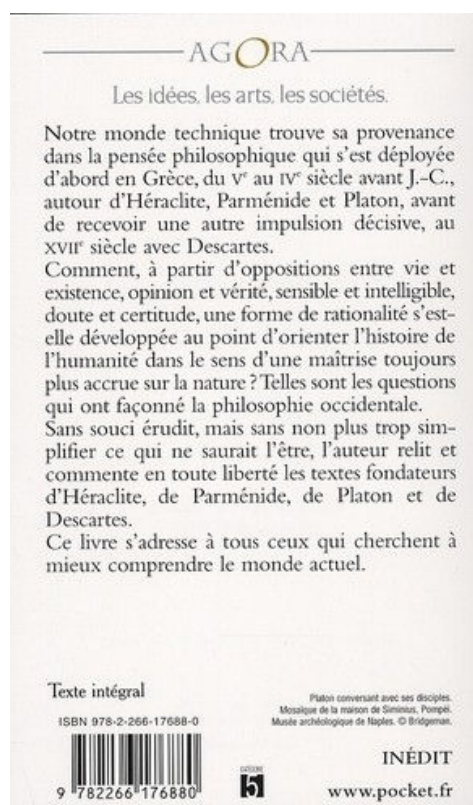
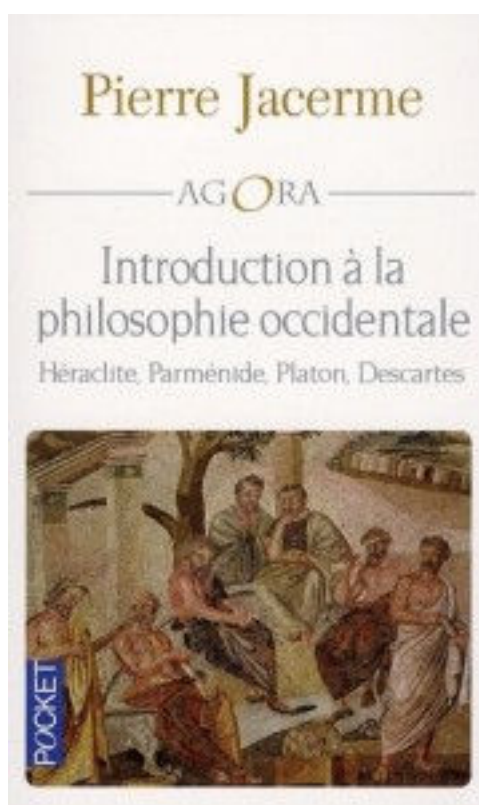
(Extrait de *Introduction à la philosophie occidentale*
Héraclite – Parménide – Platon – Descartes)



Héraclite par Hendrick ter Brugghen (1628)

Pierre Jacerme

À la mémoire
d'André Bloch,
professeur de philosophie en khâgne
au lycée Henri IV



Avant-propos

Comment le nom « philosophia » apparaît-il dans l'existence de l'homme grec ? Quel « jeu » commence avec Héraclite et Parménide ? Que signifie l'opposition platonicienne entre le sensible et l'intelligible ? Quel type d'humanité Platon veut-il promouvoir en décrivant une nouvelle forme d'éducation ? Comment Descartes prétend-il distinguer le vrai d'avec le faux de façon *certaine* à partir de la seule lumière *naturelle* de la raison et nous rendre par là « comme maîtres et possesseurs de la nature » ?

*

Cette introduction à la philosophie occidentale, loin de toute érudition, mais en respectant la complexité de ce qui est en question, présente les aspects majeurs qui ont fait de la philosophie un savoir susceptible d'être transmis sous ce nom et reconnu comme tel pendant plus de deux millénaires. Et ce, en revenant à l'essentiel de toute transmission : une lecture des textes fondamentaux capable de leur redonner vie.

*

« Le philosophe est Hésiode »¹

Toute généalogie est une remontée vers une dimension oubliée.
Au moment où non seulement la philosophie est devenue monde, mais où ce dernier semble perdre la mémoire de sa provenance, il faut que le philosophe

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 2.

se fasse généalogiste pour retracer les traits de la métaphysique occidentale en train de se voiler.

Car, peut-être, ce moment d'effacement ou d'arasement est-il aussi, par là même, comme le soupçonnait P. Legendre, « un certain moment historique où il est devenu possible de mettre à nu les structures qui portent l'Occident »².

*

D'un point de vue généalogique, la philosophie, qui a surgi en Grèce, il y a plus de 2500 ans, est la source lointaine, presque oubliée, de notre univers technique en voie de « mondialisation ».

Notre provenance est, bel et bien, d'ordre *métaphysique*.

Quand nous éprouvons, dans un tel monde, l'étrangeté du déracinement, sachons y voir aussi l'avenir d'un passé qui nous est propre et que nous devons revisiter.

² Pierre Legendre, *L'inestimable objet de la transgression, Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, p. 13.

I

Attente de philosophie, philosophie en attente et besoin de la question

Une attente de philosophie

Nous attendons tous beaucoup de la philosophie. Mais je crois qu'il faut également penser à l'autre aspect. Dans la grammaire, on dit : le complément de nom peut avoir deux sens. Par exemple, « la haine des ennemis », cela peut signifier soit la haine que j'ai des ennemis, soit la haine qu'éprouvent les ennemis. « Génitif objectif » et « génitif subjectif », dit-on.

Nous attendons quelque chose de la philosophie et il y a une attente de la philosophie elle-même. Il faut réfléchir sur cette attente.

Je me suis même demandé si la philosophie n'était pas, en fait, quelque chose qui était toujours en attente, qui, par essence, était attente.

Je veux dire par là, déjà, que la philosophie n'est jamais réalisée, *ne peut pas l'être*. Parce que, si elle l'était, elle deviendrait la réalité. Elle n'existerait plus comme philosophie. Dans ce livre, nous nous proposons de reconstituer quelques grandes positions de la philosophie occidentale à partir du moment d'apparition de la philosophie chez les Grecs. Il faut parler de ce qui s'est passé avant Platon – de ceux qu'on appelle les « présocratiques » ; puis, de Platon. Pourquoi ? Parce qu'avec Platon, il y a ce qu'on peut appeler une fixation de la position *métaphysique*.

Après cela, ce qui est encore *fondamental* pour comprendre le monde moderne, le monde dans lequel nous sommes, c'est Descartes.

La philosophie en tant qu'attente, qu'est-ce que cela veut dire ? Première interprétation, cela voudrait dire : non-réalisation. La philosophie aurait son être dans la non-réalisation, c'est-à-dire dans, au fond, le *désir* – désir d'être ce qu'elle est, tentative de devenir ce qu'elle est.

Qu'est-ce qui permettrait de vérifier cette hypothèse ? Il faut que nous sachions que notre point d'appui central, pour ce départ du travail, ce sont les mots. C'est la langue elle-même qui va nous guider. Et, en l'occurrence, c'est d'abord la langue grecque, puis les autres langues.

Le mot « philosophie »

La *philosophie* surgit chez les Grecs ; et, ensuite, elle est *traduite* et interprétée. Elle surgit chez les Grecs, et la preuve, la meilleure preuve, c'est que, partout, on appelle la philosophie, « philosophie » ; on emprunte le mot. On va dire : philosophie, *philosophy*, etc. Tout est dans ce mot, c'est-à-dire que, d'abord, il faut essayer de voir, si on veut être sérieux, *quand* ce mot a-t-il surgi. À un moment ce mot apparaît ; avant, il n'existait pas. Il apparaît en Grèce au V^e siècle, et pas avant.

Il faut évidemment qu'on étudie, c'est décisif, ce moment où le mot se manifeste. Il surgit sous trois formes. D'abord apparaît le verbe : *philosophhein*, chez Hérodote, dans un livre qui s'intitule *L'Enquête*, au début du premier volume.

L'enjeu de ce travail, c'est de permettre de *lire* de la philosophie. Mais, pour cela, il faut pouvoir reconnaître que c'est de la philosophie. De même que pour pouvoir voir vraiment un film, il faut connaître l'histoire du cinéma ; sinon vous ne voyez pas un film, vous allez voir des images. Idem pour la

peinture : voir un tableau, c'est, en réalité, le replacer, que vous le sachiez ou pas, dans l'histoire de la peinture. Sinon, ce n'est pas vraiment un tableau. Ce n'est pas un tableau qui est dans la peinture. C'est quelqu'un qui pose des couleurs sur une toile. Cela peut être important pour lui, mais ce n'est pas forcément de la peinture...

Ce point est tout à fait central. Lire les textes philosophiques, cela *s'apprend*.

Chez Hérodote, la « philosophie » arrive sous la forme du verbe : *philosophein*. Deux pages nous racontent l'entretien entre Solon, l'un des sept sages de la Grèce, et Crésus, un prince royal d'Asie³.

Évidemment, c'est de la fiction. Hérodote, qui est né en 485, n'était pas là pour noter l'entretien... qui aurait eu lieu à Sardes avant 572. Donc, cela veut dire qu'il y a là une *reconstitution* par Hérodote de quelque chose.

Ce qui est étonnant, c'est que Hérodote doit penser que c'est important, ce moment où quelqu'un qui « philosophe » arrive, et rencontre un *autre*, Crésus, qui est du côté asiatique.

Nous cherchons souvent à aller à la rencontre de l'autre. Comment pouvoir rencontrer l'autre si nous ne sommes pas au fait de *notre* être propre ? Comment ? Comment pourrait-il y avoir de l'*autre* si nous ne sommes pas, en quelque sorte, *sachant notre* être propre ? Cet être propre, il faut le savoir, il faut l'apprendre. Il faut *apprendre à le savoir*. Alors seulement, nous allons pouvoir rencontrer, affronter la rencontre de *l'autre* – quand cet autre sera vraiment un autre.

³ Par Asie, il faut comprendre l'empire perse au temps de Darius, incluant la péninsule d'Anatolie.

C'est ce qui s'est passé et, à mon avis, c'est symbolique, quand Solon rencontre Crésus. Solon, c'est un Grec ; Crésus, c'est l'autre. Et, il se passe quelque chose...

Avant ce passage, Hérodote dit qu'il va raconter tout cela. Pourquoi ? Pourquoi l'enquête, le récit, l'histoire ? Il dit « [...] parce que je sais que la prospérité de l'homme n'est jamais stable [...] »⁴ Dans notre passage, il dit qu'il y a une « incertitude »⁵ touchant la vie et les affaires humaines, et, à cause de cela, il faut *raconter*. Parce que tout risque de disparaître... Autrement dit, c'est là que s'effectue le rapport entre ce qui se passe, et la *mémoire* de ce qui se passe...

Héraclite d'Éphèse, lui, emploie l'adjectif *philosophos* et également *sophon* et *sophia* – qu'on traduit généralement par « sagesse » – dans les fragments qui restent de son œuvre. C'est même quelqu'un qui écrivait de manière fragmentaire⁶. Déjà à l'époque⁷, on l'appelait Héraclite « l'obscur ».

Point très important. Pourquoi est-ce important que celui qui parle de « philosophos » soit appelé « l'obscur » ? Il y aurait un rapport essentiel entre la « philosophie » et « l'obscurité ». Or, cela est tout à fait au fond de notre affaire et c'est très surprenant. Parce que la Grèce, on pourrait dire que c'est le pays de la *clarté*, de la clarté la plus claire, qui était symbolisée par le dieu Apollon. Et la preuve que le monde grec a été cela, c'est l'histoire qu'on raconte d'Œdipe.

⁴ *L'Enquête*, Livre I, Préface, § 5, éd. Folio, p. 41.

⁵ *Id.*, p. 54.

⁶ On parle d'*aphorisme*, « l'aphorisme étant littéralement cette méditation circonscrite qui sépare et retranche d'un trait l'essentiel dans une parole où il y va de notre lot » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, tome I, Paris, Minuit, p. 38).

⁷ Héraclite aurait vécu entre 576 et 480.

Dans cette histoire, il y a un point central, qui est le passage du monde égyptien au monde grec, symbolisé par l'énigme⁸ posée à Œdipe par le Sphinx : qu'est-ce qui marche à quatre pattes le matin, à deux pattes à midi et à trois le soir ? Il répond : l'homme. Et, en faisant cette réponse – là, je ne peux pas m'empêcher de penser au commentaire de Hegel, qui est simple et en même temps très beau⁹ –, il met en avant l'homme, et non pas les dieux ; c'est le monde humain émergeant de la nuit, émergeant de l'ombre ; et cette ombre, pour Hegel, le monde égyptien, c'est comme si tout était sous terre, tout était caché.

Voir les dieux en face

Le monde grec, c'est le passage de la nuit à la lumière, c'est d'abord cela... Il y a ce passage à la pleine lumière, ce passage du côté de la manifestation. Il ne faut pas oublier que – encore un texte « présocratique » – il y a un texte qui nous dit : « Les dieux sont ceux qui ont fait face en pleine lumière. »¹⁰ Les Grecs, c'est le seul peuple qui a été capable de voir les dieux *en face*, directement, sans qu'il n'y ait rien de caché ; on ne dit pas à l'homme de s'écarter, de tourner la tête, etc. Non, le dieu fait face en pleine lumière. Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que c'est la manifestation elle-même qui est le dieu. *C'est l'apparaître lui-même, dans son maximum d'intensité, qui est le dieu. C'est cela, le dieu.*

Nous, nous avons des espèces de formulations où, pour employer déjà ce vocabulaire, nous transformons en *étants* les dieux, c'est-à-dire en êtres qui

⁸ Sur l'énigme, cf. les remarques de Giorgio Colli, *La naissance de la philosophie*, Paris, Éd. de l'Aire, 1981, p. 51-63.

⁹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1945, p. 198-199.

¹⁰ Fragment d'Hésiode, cité par J. Beaufret, dans « L'athéisme et la question de l'être », in *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Minuit, tome 3, 1974, p. 91.

sont ; et après, nous nous demandons : sont-ils ? Est-ce qu'on peut démontrer qu'ils sont ? Est-ce qu'on peut y croire, comment est-ce qu'on va y croire ? Et ainsi de suite. Nous, nous transformons d'emblée les dieux en étants... Les Grecs, pas du tout. Il faut essayer d'imaginer ce peuple pour qui l'extrême manifestation est le dieu. C'est-à-dire que, par exemple, la mer dans son intensité maximale devient le dieu ; on va dire, c'est Neptune ; la mer, dans sa beauté merveilleuse, on va dire, c'est Aphrodite.

C'est-à-dire que c'est l'intensité de la présence qui est le dieu.

Héraclite l'« Obscur »

Si je dis cela, c'est parce que je veux essayer de comprendre ce que cela signifie qu'on nommait Héraclite, Héraclite l'« Obscur », Héraclite, qui parle du « philosophe ». Parce que, normalement, dans le monde grec, on parle de quelqu'un dans la mesure où il *apparaît*, pas dans la mesure où il est obscur. Pour les Grecs, un être vraiment humain est humain dans la mesure où il *apparaît*, et ceux qui apparaissent le plus, on les appelle des « héros ». Les héros, ce sont, autrement dit, les hommes « les plus manifestes » aux yeux de tous ; d'où, la pratique des jeux, par exemple des jeux olympiques ; chez nous, cela s'est beaucoup dégradé ; mais, à l'époque, c'était un moment essentiel de la vie du peuple. Les gens qui étaient couronnés, c'étaient des gens qui étaient dans la plus haute forme de manifestation¹¹. Par exemple, ils avaient gagné à la course ; en gagnant à la course, ils s'étaient manifestés de la façon la plus belle aux yeux de tous, et c'est pour cela qu'on leur mettait une couronne de laurier, symbole d'Apollon. Clarté. Clarté de la manifestation. Apollon, dieu

¹¹ Voir Pindare, *Olympiques*, Bordeaux, Éd. Ducros, 1971.

du temple de Delphes. Dans ce sanctuaire de Delphes, il y avait les fameux oracles apolliniens, et la devise : « Connais-toi toi-même. »

Avec Socrate, beaucoup plus tard, on revient sur le plan de la manifestation : Socrate ne se cache pas ; au contraire, il se montre. Mais, avec Héraclite, il y a une sorte d'énigme, qui nous permet peut-être de comprendre que la philosophie ne va pas être tout entière du côté de la manifestation, du côté de l'apparaître. Elle est aussi de l'autre côté, du côté de l'obscur. Cela veut dire : du côté de la non-manifestation. C'est pourquoi je disais qu'en profondeur, la philosophie ne peut que rester en attente d'elle-même. Elle ne peut qu'être en attente d'elle-même, c'est-à-dire non-manifestée. « Obscure ».

Obscurité et retrait

La philosophie est aussi du côté de ce qu'Héraclite appelle, dans un fragment, le « retrait ». C'est-à-dire que, s'il y a un moment d'apparition, alors il y a aussi l'inverse : il faut penser l'inverse, il faut penser la non-manifestation, le retrait, et après, une fois qu'on a fait cela, il faut penser les deux ensemble ; il faut penser qu'il y a manifestation parce qu'il y a le retrait, parce qu'il y a la réserve. C'est-à-dire que la manifestation émane du caché. C'est cela qui est étrange. Il faut arriver à penser les deux, et, à ce moment-là, cela éclaire pas mal de choses. Par exemple, Œdipe : par un côté, il va vers la manifestation, vers l'apparaître ; à ce moment-là, il supprime le monde égyptien ; l'homme émerge de la terre, sort des pyramides ; debout, sur la terre, il se montre aux autres ; émergent à ce moment-là les cités ; commence la démocratie athénienne, commence la politique... C'est un côté des choses. Mais, dans l'histoire d'Œdipe, il y a aussi tout ce qu'il va payer, du fait d'avoir fait cela ; il va lui arriver des drôles de choses, puisqu'il va, sans le savoir, tuer

son père, épouser sa mère... Mais tout cela *sans le savoir*. C'est-à-dire que là se montre très bien le *jeu*, propre au monde grec, de l'apparaître et du retrait.

L'ignorance qui frappe Œdipe, c'est le côté de la non-manifestation : quelque chose doit rester caché ; et parce que quelque chose reste caché, quelque chose peut apparaître. De même, dans Socrate, il y a le surgissement, on pourrait dire, de l'idéal de connaissance de soi-même ; mais, aussi, il y a ce phénomène étrange, qu'on appelle le « démon » de Socrate, cette espèce de voix qu'il entend parfois. Dans certaines occurrences, il entend une voix qui lui dit toujours de *ne pas* faire quelque chose ; c'est une voix qui n'est jamais affirmative, qui est toujours négative ; et cela, qu'est-ce que c'est ? C'est le côté de la non-manifestation ; c'est ce côté du retrait. Si bien que si on pense à Socrate, il faut y penser comme à quelqu'un qui est complètement divisé – comme à un sujet entièrement clivé.

Et c'est pour cela aussi que, alors que le « héros » est exposé à la vue de tous, Platon va souligner que le philosophe, lui, au contraire, ne supporte pas la présence des autres, ne réussit pas dans les affaires humaines ; il est maladroit, gauche, empoté¹².

Cela, si on l'interprète, c'est le côté du « rester caché ».

Philosophie et désir

Il y a dans la philosophie, quelque chose qui ne peut pas être réalisé ; ce que confirme, autre occurrence, dans la langue grecque, cette fois le nom *philosophia*.

¹² Sur ce point, voir Platon, *Théétète*, 173b-176a.

On trouve *philosophia* chez Platon, à la fin d'un dialogue très important, qui s'appelle le *Phèdre*¹³, dans les dernières lignes... Juste avant, en 278d, ce que personne n'avait fait avant lui, Platon oppose *sophon* et *philosophon*, en précisant que le nom de « sage » (*sophon*) ne convient qu'à un *dieu* et qu'un homme mû par le souci de la vérité devrait plutôt être nommé « ami de la sagesse » (*philosophon*). L'homme ne possède pas la *sophia* ; il la recherche ; et ce « désir de la sagesse » (*philosophia*) le pousse en quelque sorte vers le haut. *Philosophia*, du verbe *philein*, qu'en général on traduit par *aimer*, avec une racine qui vient de *sph-*, et contient l'idée d'« être en propre ». Aussi vaudrait-il mieux comprendre *philein* comme le fait de « déployer son être propre ». La *philosophia* c'est une tentative de l'homme pour atteindre son être propre : l'*être* propre de l'homme, et aussi son *séjour* propre.

Platon oppose, là, c'est clair, le dieu et l'homme. On est loin de ce moment que je décrivais, encore retracé par Hésiode au début du VII^e siècle, où les dieux apparaissaient à l'homme grec en pleine lumière. Avec Platon (IV^e siècle avant J. C.), on est dans *l'opposition*, déjà ; les dieux ont la *sophia*, les hommes ne peuvent pas l'avoir. Alors, qu'est-ce qu'ils font ? Ils *cherchent* à l'avoir. C'est-à-dire que la *philosophia* va être dans le *désir* de la sagesse ; elle va être une érotologie.

Le personnage central dans Platon, à ce moment-là, c'est Éros. Il est décrit dans un dialogue qui s'appelle *Le Banquet*¹⁴. Et Socrate est présenté comme celui qui s'y connaît le plus en amour. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il s'y connaît le plus dans la maîtrise des liens, des *liaisons*. Il y a un dialogue de Platon, le *Lysis*, où Socrate dit : « Je suis en tout le reste un pauvre homme qui n'est bon à rien ; mais il y a une chose que je tiens de la ferveur des dieux... c'est de pouvoir reconnaître tout de suite celui qui aime et

¹³ Voir Platon, *Phèdre*, 278d pour l'opposition *sophon-philosophon* et 279a pour le nom *philosophia*.

celui qui est aimé.»¹⁵ Socrate est capable de voir les liaisons, de les décomposer, et de les recomposer.

La philosophie est beaucoup de ce côté : apprendre les compositions, et arriver à dénouer ce qui est lié ; ce qui s'appellera plus tard l'analyse et la synthèse. Aujourd'hui, on dit qu'il faut faire des analyses et des synthèses !... Bien ; mais pourquoi faudrait-il faire cela ? Réponse : parce que cela s'est décidé il y a 2500 ans, quand on a trouvé essentiel de comprendre l'art d'assembler et de désassembler, sans trop faire d'erreurs...

Voilà pourquoi nous avons à suivre les mots, à suivre leur trajet, parce que, on l'oublie trop souvent, ce n'est pas seulement nous qui parlons la langue mais, d'abord, elle qui nous parle. Elle nous *devance*. Et nous devons lui faire confiance.

La langue nous devance

Faire confiance à la langue devrait nous permettre de lire plus facilement les textes philosophiques, afin de nous les ré-approprier. Je vais prendre des exemples de mots qui sont porteurs, des mots de tous les jours. Par exemple, « représentation ». Dans « représentation », si vous le décomposez, vous avez *re-* et puis *-présentation* ; et dans *présentation*, vous avez *rendre présent*, le *présent*, la *présence*. Tout cela est dans le mot. « Représentation », ce n'est pas simplement avoir une *image*, ou une *idée* de quelque chose. Dans le mot, il y a beaucoup plus. Autre exemple : *existence*. Le mot est fait avec le préfixe *ex-*, idée de sortir de, puis *sistere*, se tenir ici ; donc, *existence* : être en train de sortir par rapport au fait de se tenir ici. C'est très important de se réapproprier la langue, en tant qu'elle a toujours déjà parlé.

¹⁴ Voir Platon, *Le Banquet*, 203a-204c.

Si je dis : *réflexion*, il y a *re-* puis *flexion* ; je pense au trajet d'un rayon lumineux qui surgit de quelque part, qui tombe sur un point et qui rebondit. Il y a ce *trajet* dans la réflexion ; donc, vous devez penser non seulement à *réfléchir sur*, mais au *rebondissement* de la pensée elle-même, et au fait que, quand vous allez *réfléchir*, le *résultat* du mouvement va être différent du *commencement*¹⁶. Il y a ce double trajet à prendre en compte.

C'est important de se familiariser, pour ainsi dire, avec ce mouvement du questionnement, surtout dans un monde où nous ne cherchons que des réponses. Il faut inverser le mouvement : il faut essayer de redonner sa chance à la question. Les gens demandent seulement des réponses, et, autant que possible, des réponses de plus en plus rapides. C'est terrible, parce que la réponse ne peut avoir de sens que si l'on est dans un questionnement. *Préalablement*. Sinon, comment y aurait-il la moindre réponse possible ?

Le problème, c'est d'être à la hauteur d'un *questionnement*, et de maintenir ce questionnement très fort en tant que tel.

L'accomplissement du logos grec

Actuellement, au XXI^e siècle, nous sommes dans un moment d'*épuiement* du questionnement philosophique qui a été lancé par les Grecs. Qu'est-ce qui caractérise ce commencement grec ?

C'est la mise en avant de la *rationalité*. Les Grecs avaient un mot pour dire cela, le mot *logos*. Mais, attention, ce mot est porteur de beaucoup de sens. On peut le traduire par *proposition*, *énoncé*, et, si l'on remonte plus loin en amont, le rendre par *parole*, par *rassemblement*, *mise en relation*

¹⁵ Platon, *Lysis*, 204b-c.

¹⁶ Comme Hegel le soulignera avec force dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* (cf. deuxième partie, § 1 à 7).

rassemblante qui laisse être les éléments du rassemblement ; c'est tout cela, le logos.

Bien sûr, de nos jours, la rationalité effectue toutes ces opérations.

La rationalité *rassemble*. Par exemple, dans un ordinateur, qui est le fruit direct du logos, vous avez un tel *rassemblement* ; c'est toujours la fonction de ce que les Grecs appelaient *legein*, recueillir et rassembler [afin de rendre manifeste] qu'accomplit la *raison* ; et, ce faisant, elle protège aussi. Dans l'ordinateur, les données vont être « protégées ». Il y a une mise en recueil qui garde, qui conserve. Et qui rassure en même temps. C'est cela qui est né en Grèce et aujourd'hui... on est dans le même rassemblement. Simplement, cela prend la forme des sciences. Il faut réaliser que les sciences sont *l'accomplissement* de la philosophie : toutes les sciences actuellement... accomplissent le coup d'envoi philosophique grec, la mise en avant du *logos*. La chimie, la physique quantique, c'est l'accomplissement de la *philosophie* ; l'informatique, aussi.

Et nous, nous prétendons faire de la philosophie en un moment de fin de la philosophie, fin qui est un accomplissement ; en même temps, du fait que c'est la fin, nous pouvons *voir* ce qu'*a été* la philosophie.

On ne pouvait pas le voir au XVII^e et au XVIII^e siècles ; nous, nous pouvons le voir parce que nous sommes dans l'accomplissement final de la philosophie.

La situation de « brèche »

C'est une « fin de partie » (Beckett), et il n'y a pas encore un autre commencement de la pensée, c'est-à-dire qu'on ne voit pas bien ce que sera la

pensée future ; on est *entre* les deux. Ce moment de fin de la philosophie est comme une « brèche »¹⁷.

Cette « brèche » est contemporaine de l'apparition dans l'humanité du risque de destruction totale¹⁸. Hiroshima a rendu présente la menace d'un suicide de l'humanité tout entière, et, en même temps, d'une attaque contre la terre, contre les espèces animales, et végétales, etc. C'est-à-dire que le mouvement qui a commencé en Grèce, la *philosophie*, culmine, c'est cela qui est terrible, avec Hiroshima et ses conséquences : la prolifération nucléaire, de plus en plus massive, qui va être le problème du siècle qui commence.

La raison (le *logos*) se retourne contre elle-même.

Cette situation de retournement a entraîné la disparition de la valeur de l'autorité. À la place, il y a la puissance, la violence. Nous sommes dans cet « entre-deux »¹⁹.

Il y a une pensée, commencée il y a 2500 ans, qui arrive à son accomplissement. À ce moment, elle se retourne contre elle-même. Il faut sortir de là. L'humanité sent qu'il faut en sortir, mais elle n'a pas trouvé quelque chose d'autre pour l'instant ; elle chemine, elle essaie de cheminer... Mais elle ne sait pas par où passer.

D'où l'*embarras* que nous éprouvons tous. Ce mot, « embarras », c'est le mot grec « *aporia* », de *a-* privatif, et *poros*, voie, *chemin*, *passage*²⁰.

¹⁷ H. Arendt parle de « brèche » dans *La crise de la culture*, Paris, Idées, Gallimard, 1972, préface, p. 11 sq.

¹⁸ Cf. Pierre Jacerme, *L'éthique, à l'ère nucléaire*, Paris, Lettrage, 2005.

¹⁹ Cf. Ch. Trungpa, *Bardo*, Paris, Seuil, 1995, p. 93. Sur l'œuvre de Ch. Trungpa, voir le livre essentiel de F. Midal, *Trungpa*, Paris, Seuil, 2002.

L'aporie et la chance d'être questionné

Nous sommes dans une situation où nous ne voyons aucun chemin. Nous sommes sans chemin.

C'est important d'éprouver l'être-sans-chemin pour chercher un chemin. Il faut passer par ce moment d'« aporia ». Déjà, Platon fait dire à Socrate : « Si j'embarrasse les autres, c'est que je suis moi-même dans le plus extrême embarras »²¹, c'est-à-dire dans le sans-chemin.

Être questionnant, ce n'est pas seulement poser des questions. C'est *éprouver* l'être-sans-chemin. Et cette épreuve va se traduire par le *questionnement*.

Le questionnement, bien sûr, n'est pas satisfait par la réponse ; il doit rester comme questionnement, *désir* de sagesse, philo-sophia.

En même temps, cette situation que j'essaie d'expliquer, cette situation où nous sommes, au XXI^e siècle, d'« entre-deux », d'entre-deux pensées, la nouvelle pensée n'étant pas encore complètement décidée, c'est une situation où nous avons une chance.

La chance de pouvoir penser complètement à neuf. La nouvelle forme de pensée n'aura plus la forme de *cette* rationalité. C'est devenu impossible, puisqu'elle culmine dans la catastrophe.

Dans cette situation de catastrophe, l'humanité va devoir *inventer* autre chose. Sinon, elle ne peut pas s'en tirer.

Donc, il faudra une autre pensée. C'est cela, la chance que nous avons. Dans la mesure de nos moyens, essayer de contribuer à faire naître cette pensée.

²⁰ Sur *poros*, et la métis des Grecs voir M. Detienne et J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion, 1974, ch. V, ainsi que le livre remarquable de W. F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1981, p. 68-70.

²¹ Platon, *Le Ménon*, 80c.

Je crois que nous sentons que n'importe quelle réponse ne pourra pas nous satisfaire. Je crois que nous sentons que nous avons besoin d'être « questionnants ». Nous ne pouvons pas être satisfaits par des réponses. Il y a un besoin de sortir du cercle demande-réponse ; il y a un besoin de non-réponse. Dans ce monde normé par l'utilité, nous avons un besoin d'inutilité ; il y a le besoin de ce dont on n'a pas besoin. Il y a le besoin de l'au-delà du besoin.

La demande de ce qui ne peut être demandé

Il y a, pour le dire autrement, la demande, au fond, de ce qui ne peut pas être demandé. Et, c'est cela qu'on demande... Et cela ne peut pas être satisfait non plus par le besoin de questionner ; c'est ce qui est complexe.

Nous avons besoin d'être questionnés *par la question elle-même*. Nous avons besoin d'être demandés par une question. Comment se montre l'appel de la question ? Quel effet produit sur l'homme l'appel de la question ?

Il fait passer l'homme de la vie naturelle à l'existence philosophique.

Ici, il faut se souvenir de l'opposition entre vie et existence, telle que nous la montrent les Grecs des V^e et IV^e siècles. Peut-être, pour nous, est-ce difficile à comprendre *maintenant*, parce que nous avons tendance à rabattre l'*existence* sur la *vie*.

Nous demandons à « bien vivre », à « mieux vivre », à « vivre longtemps », etc. On nous parle sans cesse de la « biologie », la science du « vivant ». C'est-à-dire qu'il y a un aplatissement de tout sur le plan du *vivant*. C'est extrêmement grave, parce que le *vivant*, en grec, se dit *dzôon*. C'est la vie animale. Tout est rabattu sur l'animalité. L'homme est rabattu sur l'animalité. C'est cela qui se passe en ce moment.

Vivre et exister

Du coup, la seule façon de s'en sortir, c'est d'essayer de faire un écart entre vie et existence, et de travailler cette « brèche ». C'est la question du choix d'*existence*. La philosophie, quand elle surgit, apparaît comme une question de choix d'existence. Il y a, en particulier, un texte ancien de Pythagore (V^e siècle avant J. C.), qui explique qu'il en est de l'existence comme des jeux : « Certains s'y rendent pour concourir, d'autres pour faire du commerce, alors que les meilleurs sont ceux qui viennent en spectateurs [pour contempler]. »²² Que signifie « être spectateur » ? Le verbe grec, ici, c'est *theôrein*. On oppose si vite la *théorie* et la *pratique*, sans savoir que, pour les Grecs, la « théorie » était considérée comme la plus haute « pratique » (*praxis*). Qu'est-ce que le *theôrein* ? C'est la contemplation pure. Pythagore donnait comme exemple : les gens qui vont au stade, mais seulement pour regarder. Qu'est-ce qu'ils *contemplant* ? Ils contemplent la pure manifestation. Ils contemplent l'éclat de l'apparaître. C'est-à-dire, ils sont proches du divin. On peut choisir d'exister selon la voie la plus noble, la voie de la contemplation, la voie théorique, où on contemple ce qui est en le laissant être... C'est cela la question du choix de vie comme existence. Il se passe, là, quelque chose. Les Grecs *déplacent* les choses. Ils déplacent la vie vers l'existence. Et c'est parce qu'ils ont fait ce déplacement et en le faisant qu'ils ont inventé tout ce qu'ils ont inventé, la démocratie athénienne, la philosophie, etc.

Solon et Crésus

Alors, je voudrais revenir sur ces pages où Hérodote raconte la rencontre de Solon et Crésus et où il emploie le verbe *philosophein, philosopher*²³.

D'abord, il faut savoir que Solon est celui qui a inventé la démocratie athénienne, en forgeant ses lois. Aussi les Grecs le comptaient-ils parmi les sept sages.

Le texte commence sur une chose très étrange. Il raconte un voyage de Solon en Lydie, à Sardes : « Solon, un Athénien, qui, après avoir donné des lois aux Athéniens, sur leur demande, s'était éloigné d'Athènes pour dix ans sous prétexte de voir le monde, mais en fait pour ne pas être contraint d'abroger l'une des lois qu'il avait établies ; les Athéniens ne pouvaient y toucher eux-mêmes, car ils s'étaient engagés par des serments solennels à suivre pendant six ans les lois que Solon leur avait imposées. »

Déjà, il faut réfléchir là-dessus. La *loi* apparaît, ici, comme quelque chose qu'on ne peut pas bouger, qu'il ne faut pas changer. La loi est présentée comme un élément de fixité. Elle est ce qui norme, ce qui ajointe, ce qui fait nécessité.

Alors, comme il ne peut pas bouger la loi, il se passe, c'est ce qui est amusant dans le texte, que c'est lui qui bouge. Lui s'en va. À ce moment-là, dans le texte, il y a un déplacement qui commence et qui va se poursuivre pendant deux pages à peu près.

On nous dit qu'il s'en va en Égypte d'abord ; il commence par aller vers l'obscur, l'inverse de la clarté athénienne, puis il va à Sardes, et il entre en relation avec Crésus.

²² Propos rapportés par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, La Pochothèque, 1999, livre VIII, 8, p. 947 et note 7.

²³ Hérodote, *op. cit.*, livre I, p. 52-56. Sur l'œuvre politique de Solon (la démocratie athénienne), voir G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, Albin Michel, deuxième partie.

Je prends quelques lignes plus loin : « Quand il eut tout vu, tout examiné à loisir, Crésus lui posa cette question : “Athénien, mon hôte, ta grande renommée est venue jusqu’à nous : on parle de ta sagesse, de tes voyages, et l’on dit que, désireux de t’instruire, tu as parcouru bien des pays pour satisfaire ta curiosité.” »

Ici, il y a le premier emploi du verbe *philosophhein* (traduit par « sagesse ») et c’est mis en relation avec quelque chose qui est de l’ordre de l’insatisfaction. Parce qu’au fond, pourquoi a-t-il quitté Athènes ? Il aurait dû être content, puisque c’était son système politique qui fonctionnait dans la ville. Mais non. Il s’en va. Quelque chose de l’ordre de l’insatisfaction est mis en rapport avec le philosophe. C’est un rapport à approfondir.

« Le désir m’est donc venu, aujourd’hui, de te demander si tu as déjà vu quelqu’un qui fût le plus heureux des hommes. »

La question porte sur « les hommes » ; c’est important.

Crésus semble se mettre sur le terrain de son hôte. Les Athéniens sont renommés pour leur ouverture politique. Mais il le fait d’une manière qui n’est pas satisfaisante, puisque sa question est individuelle.

Ce que les Athéniens ont inventé – il ne pouvait pas vraiment le comprendre – c’est « l’être-ensemble » des hommes. Ce qui a été tellement commenté par H. Arendt, l’« être-ensemble », le « vivre-ensemble », ce sont les Grecs qui l’ont inventé. Et lui, il pose une question complètement individuelle : « As-tu déjà vu quelqu’un qui fût le plus heureux des hommes ? »

Juste après, Hérodote fait une sorte de commentaire : « Il se croyait lui-même le plus heureux des hommes, c’est pourquoi il lui posait cette question. » Là, il y a une indication sur l’importance de la position de la question.

La question comme déplacement

Crésus est-il capable de poser vraiment une question comme les Grecs le font ? Non. Absolument pas. Il pose cette question, lui, par rapport à quelque chose d'empirique. C'est cela qui nous frappe. C'est parce qu'il se croit le plus heureux des hommes qu'il pose une question là-dessus. Ce n'est pas une question proprement dite, qui vise l'universalité.

« Mais Solon, loin de le flatter, lui répondit en toute sincérité : “Oui, seigneur, c'est Tellos d'Athènes.” Étonné, Crésus lui demanda vivement : “À quoi juges-tu que Tellos est le plus heureux des hommes ? – Tout d'abord, répondit Solon, Tellos, citoyen d'une cité prospère, a eu des fils beaux et vertueux, et il a vu naître chez eux des enfants qui, tous, ont vécu ; puis, entouré de toute la prospérité dont on peut jouir chez nous, il a terminé sa vie de la façon la plus glorieuse.” »

« Glorieuse » : pour le Grec, la gloire, c'est l'apparaître dans la manifestation. Il s'est manifesté ; il a existé parce qu'il s'est manifesté : « Il a terminé sa vie de la façon la plus glorieuse : dans une bataille qu'Athènes livrait à ses voisins d'Éleusis, il combattit pour sa patrie, mit l'ennemi en déroute et périt héroïquement. »

Solon met en rapport le bonheur avec la totalité de l'existence. C'est cela qui est frappant. Cela commence au moment où il a des enfants, il a vu naître des petits-enfants, etc.

Remarquons quelque chose : il y a le cycle de l'existence et il y a le cycle de la vie ; et ce n'est pas la même chose. Le cycle de la vie (*dzôe*), c'est une répétition. Le cycle des saisons revient toujours de la même manière. À cela s'oppose la vie humaine, qui n'est pas un cycle mais une trajectoire

horizontale. L'existence est la négation de la nature, c'est une trajectoire ; alors il faut voir toute la trajectoire, et comment cela se termine ; c'est pour cela que Solon juge du bonheur d'après la façon dont cela finit. « Les Athéniens l'ont enseveli aux frais du peuple à l'endroit même où il est tombé, et ils lui ont rendu de grands honneurs. »

Peut-être qu'il était encore jeune, cet homme ; mais l'important, c'est que quand cela s'est terminé, il était dans la *pleine manifestation*. Cela, pour Solon, c'est le bonheur. Le mot pour *dire* bonheur, en grec : *eudaimonia* ; *daimon*, le divin ; bonheur : état quasi divin dans lequel l'homme peut être.

En tant qu'il a été héroïque, il a été proche de ce qui a le plus d'éclat, le dieu ; donc, on va dire qu'il a été heureux.

Il y a un déplacement, par rapport à la question posée ; il est évident que Crésus parle depuis le plan de la vie naturelle, et Solon, depuis celui de l'existence.

Pour l'instant, tout a été très vite. L'autre ne peut pas avoir compris... Et peut-être, d'ailleurs, qu'il ne comprendra pas. C'est pour cela que le texte continue : « En énumérant les bonheurs de Tello, Solon avait piqué la curiosité de Crésus ; le roi lui demanda quel était, après celui-là, l'homme le plus heureux qu'il eût vu – car il comptait bien avoir tout au moins le second rang. “Cléobis et Biton, répondit Solon. Ces jeunes gens, de race argienne, avaient une fortune suffisante et voici ce qu'était leur force physique : ils avaient tous les deux été vainqueurs aux grands jeux ; et l'on rapporte à leur sujet l'histoire suivante : les Argiens célébraient une fête d'Héra, et il fallait absolument que leur mère fût portée au temple sur un chariot : or, les bœufs n'arrivèrent pas des champs en temps voulu. Pressés par l'heure, les jeunes gens se mirent eux-mêmes sous le joug et traînèrent le chariot sur lequel leur mère avait pris place ; ils firent ainsi quarante-cinq stades pour arriver au

sanctuaire. Après cette action, qui fut accomplie sous les yeux de toute l'assemblée, ils eurent la fin la plus belle, et la divinité montra par eux que mieux vaut, pour l'homme, être mort que vivant..." »

Enfin, cela va jusqu'à ce choix – mieux vaut pour l'homme être mort que vivant –, c'est-à-dire que ce qui compte, c'est la manifestation pleine et entière de l'existence, et non la vie au sens biologique. Ce n'est pas *dzôe* qui importe, mais *bios*, l'existence de l'homme.

Le paradoxe, c'est que nous, maintenant, nous disons *bio*-logie pour dire la science du *vivant*... C'est difficile de s'y retrouver, et c'est pour cela qu'il nous faut faire ce travail *généalogique*, afin de mieux démêler les différentes couches conceptuelles qui se sont mélangées, au fil des siècles.

Pierre Jacerme