
Le Sens de la philosophie grecque

Author(s): Jean Beaufret

Source: *Heidegger Studies*, 2002, Vol. 18, Hermeneutic Pre-conditions of the Thinking of Being, Questions Concerning Greek Philosophy, Theology, and Politics (2002), pp. 23-43

Published by: Duncker & Humblot GmbH

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/45014454>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Heidegger Studies*

JSTOR

Le Sens de la philosophie grecque¹

Jean Beaufret

Nietzsche se disait à lui-même, à l'approche de la quarantième année que sa vie lucide n'eut pas le temps de beaucoup dépasser puisque c'est à 44 ans qu'elle cessa pour lui: «Tous les systèmes philosophiques sont dépassés; les Grecs brillent d'un éclat plus vif que jamais, surtout les Grecs d'avant Socrate.» (*Volonté de Puissance*, trad. G. Bianquis, Gallimard, Paris, 1948, tome II, p. 329)

Parler ainsi n'était pas une originalité absolue, au début des trente dernières années du siècle dernier. On peut dire en effet que c'est dès les premières années de ce siècle que la philosophie en Allemagne est portée par la nostalgie d'une origine grecque qu'elle pressent même antérieure à Socrate. Ce n'est pas Nietzsche, mais Hegel qui dit dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie*: «Il n'est aucune proposition d'Héraclite que je n'aie accueillie dans ma Logique.» – et Kant qui tient Zénon pour un «dialecticien subtil».

Mais quel est donc le sens de cette *philosophie*, dont les Grecs ont créé même le nom que l'on trouve peut-être pour la première fois dans un dialogue de Platon, l'adjectif se trouvant déjà une fois dans Héraclite (Fgt 35) –

Χρή γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι;

«Faut-il vraiment en avoir tant appris pour mériter le nom de philosophe?» –

et dans Hérodote le verbe φιλοσοφεῖν, au participe présent, quand il montre Solon «ayant parcouru beaucoup de pays en philosophant».

Je ne vous dirai pas qu'elle est, comme son nom, paraît-il, l'indique, l'«amour de la sagesse», parce que cela ne veut rien dire du tout. Définir ainsi la philosophie, c'est ce que la vieille rhétorique appelait en un jeu de mots très latin un *lucus a*

¹ Ce texte a pour origine une conférence faite par Jean Beaufret au lycée franco-allemand de Sarrebruck le 29 mars 1982, à l'invitation de Jean Lauxerois. Survenue quelques mois plus tard, en août 1982, la mort n'aura pas permis à l'auteur de donner à la version manuscrite de sa conférence l'achèvement qu'il n'eût pas manqué d'apporter à sa publication. Sur la base de cette version manuscrite, le texte a été établi par les soins de François Fédier, et publié pour la première fois, grâce à l'aimable autorisation de Claude Lassibille, dans le recueil *L'Enseignement par excellence/Hommage à François Vezin (Textes réunis et édités par Pascal David, L'Harmattan, Paris & Montréal, 2000, p. 16–41)*. C'est cette version, à laquelle seules quelques menues rectifications ont été apportées, qui se trouve reprise ici. (N. d. E.)

non lucendo – une forêt compacte, ainsi nommée parce ce qu'on n'y voit pas clair. Disons que la φιλοσοφία est à la lettre le goût du σοφόν. Mais le σοφόν?

Héraclite disait (Fgt 32):

ἐν τό σοφόν μῶνον
λέγεσθαι
οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει
Ζηγός ὄνομα

«L'Un, le *sophon*, lui seul,
point ne lui plaît, bien qu'il lui plaise
d'être dit sous le nom de Zeus.»

//Il le nommait aussi πάντων κεχωρισμένον, et dont se soucient seulement les *meilleurs* (ἄριστοι) – de là à lui prêter une «conception aristocratique» de la philosophie ... Autant dire que Thucydide avait une conception aristocratique de l'histoire quand il y cherchait τὸ σαφές/

Ce *n'est donc pas*, et *c'est Zeus*. Mais qui? – “Ev – l'Un – Un et Zeus font deux comme le dit la négative avant l'affirmative. Car Zeus en un sens n'est qu'un *seul Un*, bien qu'il soit le *premier de tous*. En tant que premier, il est bien le numéro un. Mais il n'est pas l'Un. Οὐκ ἐθέλει! – Alors qui est l'Un?

Peut-être Aristote nous suggère-t-il ici une réponse. Il lui arrive en effet parfois de dire: τὸ ἔν καὶ τὸ ὄν. L'un, c'est-à-dire l'étant. Mais *quel* étant? Non pas bien sûr *tel* étant, fût-il Zeus, mais tout étant du point de vue de *ce que lui était être*, comme aime dire aussi le même Aristote dans son grec un peu insolite: κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι. Nous pourrions dire brièvement: l'être même de l'étant – ἡ οὐσία τῶν ὄντων. Platon disait, dans *Phédon* (65 c): φιλοσοφεῖν = τοῦ ὄντος ὀρέγεσθαι – être en désir de l'ὄν quant à son οὐσία. Mais il dit aussi, dans la *République* (485 d): φιλοσοφεῖν = τῆς ἀληθείας ὀρέγεσθαι. Il y a ainsi affinité profonde entre ὄν, οὐσία, et ἀλήθεια. C'est pourquoi Platon nomme aussi ce dont la philosophie est en désir: τὸ ἀληθῶς ὄν.

Le ἔν, le σοφόν, l'ὄν est donc *essentiellement* ἀληθές, bien qu'il puisse aussi, diront Platon et Aristote, lui arriver d'être ψευδός. Mais ce n'est que parce qu'il est essentiellement ἀληθές qu'il peut aussi lui arriver d'être ψευδός, *non l'inverse*. Rien n'est plus grec que cette dissymétrie.

Mais ἀληθές, ἀλήθεια? Le Vrai? Bien sûr. Mais *vrai* ne veut lui non plus rien dire (Ernout et Meillet). C'est bien pourquoi on finira tardivement par se sentir tenu d'en donner une définition. On la trouve, au XIIIème siècle, dans la *Somme* de Saint Thomas, qui s'inspire d'ailleurs d'un auteur antérieur: Isaac Israéli. Comme son nom l'indique, c'était un Juif, vivant chez les Arabes, en Afrique, où du IXème au Xème siècle, au temps qui est pour nous celui des derniers carolingiens, il était médecin d'un khalife. La définition qu'il donne de la vérité est devenue classique. La voici, transposée en latin: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. 'Αλήθεια au contraire n'a pas de définition. Pourquoi? – Réfléchissons.

L'adéquation, comme définition nominale de la *veritas*, n'est là, dirait Nietzsche (*Volonté de Puissance*, ibid. t. II, p. 73), que «als Notbehelf für Mängel im Anderen» – «comme un palliatif à des insuffisances concernant autre chose». Car, remarquera Kant, elle implique un *diallèle*: je ne puis en effet comparer l'objet à la connaissance que j'en ai, et ainsi juger de l'adéquation, qu'à la condition d'avoir déjà connaissance de l'objet en question. Donc la définition «classique» de la vérité par l'adéquation (ὁμοίωσις, disait Platon) suppose que celle-ci (l'adéquation) soit déjà *éclairée* pour ainsi dire *du dedans*. Or c'est précisément ce que signifie en grec le «mot primitif» d' ἀλήθεια. Je ne puis connaître adéquatement ou non que ce qui se manifeste ὡς ἀληθῶς, comme à *découvert*, pouvons-nous traduire. Si rien n'est d'abord tel, il ne peut y avoir ni adéquation ni le contraire! C'est seulement à partir de l' ἀλήθεια, donc ἡγουμένης ἀλήθειας dit Platon, que je puis juger de l' ὁμοίωσις, à savoir si ce que je dis est κατὰ τὸ πρᾶγμα ou ἐναντιῶς ἢ τὰ πρᾶγματα – et non l'inverse. Je ne peux pas juger de l' ἀλήθεια ἡγουμένης ὁμοιώσεως! Sans l' ἀλήθεια, nul ne peut en effet avancer, même à tâtons, car nous sommes bel et bien, encore qu'à notre insu, dans le désert de la Λήθη, celui que Platon, à la fin de la *République* (621 a), évoque avec son «vide d'arbres καὶ ὅσα γῆ φύει, et de tout ce qu'une terre peut faire croître». C'est, d'après Thucydide, l'état des rescapés de la peste d'Athènes dont à peine sur pieds, la Λήθη de toutes choses se saisissait également.

'Αλήθεια a ainsi en grec *deux* contraires. Dans l'optique de l' ὁμοίωσις l'un de ces contraires est ψεῦδος, mais plus essentiellement le contraire d' ἀλήθεια est Λήθη. Là où les Romains et nous à leur suite ne voient qu'un, pour qui l'unique contraire de *verum* est *falsum*, les Grecs voient deux, au sens où Hölderlin dira:

*Der König Ödipus hat ein
Auge zu viel vielleicht.*

Mais alors le sens le plus propre de ἀληθές n'est pas, n'en déplaise à Platon, ἀψεῦδές, mais ἀ-ληθές, tel que le traduit très bien l'allemand *un-verborgen* = manifeste à découvert, ou plutôt: *non en retrait*. C'est ce que Heidegger ne cesse de dire depuis *Sein und Zeit*. Autrement dit, il ne peut y avoir ou non ὁμοίωσις, ὀρθότης, *rectitudo*, en allemand *Richtigkeit*, que là où il y a prioritairement *Unverborgenheit*. Même dans Platon, la «vérité» ne peut se *régler sur* des Idées que là où celles-ci cessent d'être en retrait – là où elles émergent hors de la Λήθη et comme si elles lui étaient *ravies* (*beraubt*).

Mais sommes-nous par là, c'est-à-dire par cette notation du caractère privatif du terme ἀλήθεια, au terme de l'analyse? Pas tout à fait. Il existe en effet, rapporté à nous comme fragment 123 d'Héraclite, une phrase étonnante de brièveté:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

On traduit ordinairement: la nature aime à se cacher – autrement dit: la vérité est difficile à détecter. Comme le remarque Heidegger, il n'y a pas besoin d'être Héraclite pour formuler une telle lapalissade. Mais: φύσις = l'éclosion, κρύπτεσ-

θαι disant au contraire l'inverse, et pour ainsi dire le refus d'éclorre. Traduisons donc:

«Rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait.»

Mais en quoi lui est-il *cher*, ou, plus simplement, *propre* (chez Homère, φίλος dit tout simplement le possessif: φίλον κέαο, φιλά ψυχά)? Ce qui est *propre* à quelque chose est ce qui la *préserved* ou la *protège* en ce qu'elle est. Le κρύπτεσθαι, le retrait ne serait donc pas pensé, par rapport à la φύσις (ἀλήθεια τῶν ὄντων) comme un simple élément négateur de celle-ci qui, de son côté, se bornerait à le *déposséder* agressivement de son pouvoir de tout maintenir en retrait, mais comme ayant, par rapport à l'ἀλήθεια ou à la φύσις, un caractère *tutélaire*. En ce sens, la nuit est moins *destructrice* du jour qu'elle n'est la *gardienne* d'un jour qui finira bien par poindre, et c'est pourquoi, au cœur de la nuit, nous sommes en attente de la naissance du jour – tandis qu'inversement le jour se penche doucement vers la nuit.

Νῆ καλμερα νῆ ωρα καλι
Le matin n'est plus, le soir pas encore
Pourtant de nos yeux l'éclair a pâli
 Νῆ καλμερα νῆ ωρα καλι
Mais le soir vermeil ressemble à l'aurore
Et la nuit, plus tard, amène l'oubli –

Dans ce court poème de Nerval, plus de combat du jour et de la nuit, en suite de quoi, dit Victor Hugo,

Le jour sort de la nuit comme d'une victoire,

mais une entente plus secrète et plus tendre, celle dont l'Ajax de Sophocle nous dit:

Χάρις χάριν γάρ ἐστι ἡ τίκτουσ' αἰεί
La grâce à de la grâce donne partout naissance.

Heidegger évoque à ce propos le VIIIème Chant de l'*Odyssee* où, chez les Phéaciens, Ulysse, inconnu à ses hôtes, écoute la parole de l'aède qui chante la guerre de Troie. Alors les larmes lui viennent aux yeux:

À tous autres en retrait, il répandait des larmes
 ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων

Non seulement Ulysse est à tous inconnu, mais nul ne le voit pleurer, car il s'était voilé la tête. La traduction française de Bérard dit:

À toute l'assistance, il sut cacher ses larmes.

La traduction allemande de Schadewaldt dit beaucoup mieux:

Da blieb es allen anderen verborgen, wie er Tränen weinte.

Mais le sens serait plutôt:

Da blieb er allen anderen verborgen, indem er weinte.

Ulysse ne *se cache* pas, comme par exemple un chat sous une armoire ou derrière un rideau, mais il demeure en retrait. Ce retrait d'Ulysse ne le diminue nullement jusqu'à le nier sans plus, mais au contraire lui confère en toute propriété ce qu'il a de plus propre, à savoir d'être dans l'assistance l'unique rescapé de l'expédition légendaire que chante l'aède. Ce n'est le cas pour aucun des autres qui dès lors admirent ouvertement le talent de l'aède sans nul besoin de retrait, alors qu'au contraire, pour Ulysse, *être en retrait* est le moment majeur de son *être*. C'est pourquoi, dans la phrase, le verbe direct est ἐλάνθανε: appartenir à la Λήθη, qui est ainsi, pour l' ἀλήθεια, *tutélaire* et non pas hostile et destructrice. Peut-être sommes-nous par là en présence de l'*ipsissimum* du grec, à savoir cet emploi de λανθάνω comme verbe *direct*, alors que chez nous, c'est l'inverse. Là où nous disons: *Vis discrètement*, le grec dit au contraire, et c'était la devise d'Épicure: λάθε βίωσας: sois discret dans ta vie! – comme si la dimension que dit l'adjectif discret ou *secret* était l'essentiel.

Ainsi, aux yeux des Grecs, l'être n'est initialement *se dévoilant* que pour être plus initialement transi d'un *voilement* qui le fait apparaître in *schwebender Innigkeit von Entbergen und Verbergen* (Heidegger, «Vorträge und Aufsätze», 272) – D'où *die milde Strenge und strenge Milde* («Vom Wesen der Wahrheit», 26), «la tendre rigueur et la rigoureuse tendresse» de leur parole, que n'atteindra plus aucune des langues indo-européennes dans ce qu'elles ont pour nous de bien connu. Tout au plus en viendront-elles à lui faire écho, comme lorsque Hebel, l'homme du *Calendrier rhénan*, cité bien sûr par Heidegger un jour de 1956 à Lör-rach, dira:

«Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.»

«Nous sommes des plantes à qui – qu'il nous plaise ou non de nous l'avouer – il faut, s'enracinant, sortir de terre pour pouvoir, dans l'éther, fleurir et porter des fruits.»

C'est à partir de là seulement que nous pouvons comprendre les lignes finales de *Platon's Lehre von der Wahrheit*:

«Il faut d'abord apprendre à honorer le «positif» dans l'essence privative de l' ἀλήθεια. Ce positif, il faut d'abord l'éprouver comme le trait fondamental de l'être lui-même. Doit auparavant s'ouvrir la crise que ce ne soit plus toujours le seul étant, mais bien un jour l'être lui-même qui devienne digne de question. Aussi longtemps que cette crise reste en instance, l'essence initiale de la vérité repose encore, inapparente, dans l'abri de son origine.»

Ces remarques, que Heidegger rappelle bien souvent, à savoir qu'il faut entendre ἀλήθεια comme ἀ-λήθεια (et comment il faut l'entendre), à peine sont-elles formulées dans *Sein und Zeit*, qu'elles font l'objet de réfutations péremptoires, dont la dernière en date est à ma connaissance celle de Paul Friedländer dans son *Platon* (tome I, Berlin, 1954).

D'après Friedländer, ἀλήθεια serait, contrairement aux dires de Heidegger, «eine unlösliche Einheit», qu'il serait aussi ridicule de lire comme ἀ-λήθεια que

si on lisait *aquatique* ou *amitié* comme a-quatique ou a-mitié – ou en allemand «*Ameise*» comme *A-meise*, ce qui nous apprendrait bien sûr que les fourmis (*Ameise*) ne sont pas des mésanges (*Meise*).

Depuis cette époque, c'est un fait, il y a plutôt relâche. Peut-être la raison en est-elle la publication au début de 1962, dans le numéro 90 de la revue «*Hermes*», par un philologue de Göttingen, d'une étude intitulée: *Die nicht-philosophische 'Αλήθεια*, et dont le meilleur est une note finale (*in cauda venenum*), avisant les lecteurs que ce qui est si âprement reproché à Heidegger à partir de 1927, avait été approuvé sans réserves en ... 1773, soit plus d'un siècle et demi auparavant par un savant helléniste de l'époque, nommé J. J. Reiske. À propos d'un texte d'Antiphon le Rhéteur où figure précisément le mot ἀληθές, Reiske écrivait en effet:

«ἀληθές hoc loco non id quod vulgo solet, verum puta, significat, sed aequipollet dictioni: οὐ λανθάνων, non obscurum, non ignotum, hoc est obtinet primigeniam vim suam, unde notio veri postmodum promanavit.»

– ce qui, traduit de cet excellent latin, signifie:

«ἀληθές n'a pas ici le sens vulgaire et habituel de vrai, mais équivaut à la locution: non-en-retrait, non-obscur, non-inconnu, d'où la notion de vrai ne dérive qu'après coup.»

On s'en voudrait d'épiloguer plus avant. Rappelons simplement que les «réfutations de Heidegger», qui constituent un exercice largement pratiqué, surtout en Allemagne, sont pour l'essentiel du même calibre que celles que nous venons d'évoquer – «Ô que doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite», disait Montaigne (III, 322).

Nous avons établi deux points:

1°) le grec ἀλήθεια ne signifie nullement ὁμοίωσις ou *adaequatio*, mais caractérise un trait fondamental de l'être – ou encore, comme le dit, ou plutôt se le dit à lui-même Heidegger:

«'Αλήθεια ist kein Name für *veritas*, sondern für das *esse*.»

«'Αλήθεια n'est pas un nom qui convienne pour *veritas*; car il convient en fait à *esse*.» (Il dit ici *esse* à cause de *veritas*).

2°) Le caractère *privatif* de l' α initial ne réduit nullement à une signification purement privative la portée du terme ἀλήθεια. Il faut apprendre en effet, en creusant plus avant l'audition de la parole grecque, à honorer un sens positif dans la structure privative de ce terme, au sens où Héraclite disait: rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait.

Nous comprenons ainsi en quoi le problème de l'être et celui de l' ἀλήθεια sont un seul et même problème, c'est-à-dire en quoi, selon Platon, τοῦ ὄντος ὀρέγεσθαι (*Phédon*) et τῆς ἀλήθειας ὀρέγεσθαι (*République*) ont exactement le même sens. Nous arrivons cependant ici à une question que nous pouvons formu-

ler ainsi: pourquoi cependant le maître-mot de la philosophie grecque, dans son affinité suprême avec ἀλήθεια, est-il le participe τὸ ἔόν, ou τὸ ὄν – plutôt que l’infinitif τὸ εἶναι?

/Bien que l’on trouve aussi τὸ εἶναι.

Exemple:

τὸ μὲν εἶναι ἀφανές μὴ τύχον τοῦ δοκεῖν
τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενές μὴ τύχον τοῦ εἶναι./

On répond ordinairement: parce que si, pour les Grecs, «être» peut être tenu pour le verbe des verbes, les Grecs sont d’autre part, disaient les grammairiens, des φιλόμετοχοι [amis des participes].

Mais à partir de là, cette réponse rebondit à son tour en deux questions:

1°) En quoi, pour les Grecs, le verbe *être* est-il le verbe des verbes?

2°) Pourquoi, ce verbe, les Grecs l’abordent-ils en φιλόμετοχοι, c’est-à-dire en privilégiant électivement le participe présent sur toute autre forme, alors qu’en latin, il n’aura même pas de participe – *esse* étant défectif sur ce point?

Pour répondre à la première question, un peu de linguistique élémentaire. Distinction entre phrases *nominales* et phrases *verbales*. Par exemple: *Testis unus, testis nullus* ou *summum jus summa injuria* sont des phrases nominales. De même en français: «À bon chat, bon rat.» – ou: «Diseur de bons mots, mauvais caractère.» Ou en grec, dire l’homme ζῶον πεζὸν δίπους, c’est énoncer une phrase sans verbe, une phrase nominale. Il y a des langues qui s’en tiennent d’un bout à l’autre à des phrases nominales. Ainsi, disait dans un livre sur *Le langage M. Vendryes* (un philologue du temps de ma jeunesse, c’est-à-dire pré-structuraliste, ou plus exactement pré-saussurien), le *chinois* est une langue «où l’indétermination du verbe et du nom passe pour un des dogmes fondamentaux de la grammaire». Les langues de ce genre, les langues sans verbe, du moins sans verbe apparent, on les appelle parfois *unidimensionnelles*. D’autres langues au contraire ont des *phrases verbales*, et les phrases nominales tendent même à s’y raréfier bien qu’elles n’y disparaissent nullement. Ces langues pourront donc être dites *bidimensionnelles*. Telle est, avec le sanscrit et le latin par exemple, le grec, langue à dominante verbale, au point que Platon va jusqu’à définir ce que nous appelons la phrase verbale (et qu’il appelait le λόγος) comme σύνθεσις ou συμπλοκή ὀνομάτων τε καὶ ρημάτων: «entrelacement de noms et de verbes», et non plus simple enfilade de noms. (La distinction du nom et du verbe est même d’origine platonicienne. Avant Platon au contraire, ῥῆμα ou ὄνομα est aussi bien nom que verbe). Tout cela est dit clairement dans le *Sophiste* de Platon.

Mais dans le cas des langues bidimensionnelles, où la phrase n’est plus seulement une enfilade de termes homogènes, mais un entrelacement de noms et de verbes, deux cas sont encore à distinguer. Il est des langues où les phrases nominales et les phrases verbales sont seulement *juxtaposées*. Tel est le cas, disent les

philologues, des langues sémitiques dont Renan a voulu pour la première fois, sur la lancée de Bopp, fixer scientifiquement la grammaire.²

Il en est d'autres, où elles ont au contraire tendance à s'unifier, mais c'est alors sur la base de l'apparition d'un troisième type de phrase, celui que les philologues appellent, faute de lui avoir trouvé un nom chez les grammairiens antérieurs, la «phrase à verbe être». Tel est électivement le grec. On ne dira plus par exemple, en style nominal: *Théétète – course*, ni même, en style verbal: *Théétète court*, mais bien: *Théétète est courant*. Témoignage d'Aristote: οὐδὲν γὰρ διαφέρει εἰπεῖν ἄνθρωπον βαδίσειν ἢ ἄνθρωπον βαδίζοντα εἶναι (*De Interpretatione* 122 [«en cela rien ne diffère de dire: l'homme marche ou l'homme est marchant»]. M. Vendryes aura beau dire que cela ne veut pas dire du tout la même chose³, n'empêche

² Walter F. Otto: «Les Grecs ont repoussé l'Orient non seulement par les armes, mais à partir d'une décision qui demeure, pour des millénaires, déterminante.» À cette décision appartient la découverte, au XIX^e siècle, des langues indo-européennes, dont Bopp publia en 1833 la «grammaire comparée».

Les choses ont commencé en 1808 avec Friedrich Schlegel – contre Jean-Christophe Adelung, qui venait de publier en 1806 son *Mithridate ou Tableau universel des langues*, avec le *Pater* en 500 langues.

Schlegel affirme que l'Hébreu n'est pas «le père ou le frère aîné des idiomes européens», mais que ceux-ci dérivent d'une autre source, qui sera d'abord appelée *indo-germanique* – mais qui, grâce à l'incorporation du celtique dans le même groupe, deviendra ensuite *indo-européenne*.

On peut dire que déjà Leibniz avait précédé Schlegel. L'hypothèse de l'Hébreu comme origine des langues se recommandait de la Bible, qui nous apprend en effet d'Adam (*Genèse* II, 19–20) qu'il fut chargé de donner leur nom à toutes les créatures vivantes, ce qu'il fit, sauf que l'homme lui-même resta anonyme. Mais enfin (*Genèse* XI, 1): «Toute la terre n'était qu'une langue avec une appellation unique pour tout.»

Oui, mais quelle était cette langue *adamique*? Était-ce l'Hébreu? Rien n'est moins sûr. *Lingua Adamica ... nobis certe ignota est* (Gerhardt VII, 204 sq.) L'Hébreu lui-même n'en est qu'une dérivation. D'où, dans une lettre à un correspondant: *Linguam Hebraeam esse primigeniam dicere, idem est ac dicere troncos arborum esse primigenios*. La seule question est de savoir si l'Hébreu est plus près que d'autres langues de la souche commune et inconnue, ce qui ne peut relever que du comparatisme.

Le nouveau avec Schlegel est seulement que l'hypothèse de la communauté d'origine n'est même plus retenue. Schlegel, comme Cuvier, est, dirait Goethe, *ein Unterscheidender*, un séparatiste. Ce sera, selon Bopp et après lui, la conviction de Renan, telle qu'il l'expose dans son étude peu lue sur *L'origine du langage*: «On peut poser comme un axiome désormais acquis cette proposition: le langage n'a pas une origine unique; il s'est produit parallèlement sur plusieurs points à la fois; ... le principe de l'ancienne école: *toutes les langues sont des dialectes d'une seule*, doit être abandonné à jamais.» Quant au *but* de Renan, il le formule lui-même ainsi: «Je m'étais proposé de faire pour les langues sémitiques ...»

³ *Divan* – Préface, p. 9 – Sur la linguistique

1°) Idée d'une origine unique du langage (l'Adamique).

2°) Idée que l'Hébreu serait cette origine (sinon l'Adamique, du moins presque).

Leibniz le premier met en doute la deuxième proposition, affirmant au contraire que l'Adamique nous est inconnu. Car Hébreu et Adamique font certainement deux: (Couturat – *Logique*, 77). C'est seulement Schlegel qui, dans un livre de 1808: *Sur la langue et la*

que c'est dans ce sens que tout va, et en particulier dans le passage, ou plutôt le creusement, l'approfondissement du λόγος, au sens de Platon, au λόγος au sens d'Aristote, tel qu'il a lieu dans ce qu'Aristote nomme très bien les *Analytiques*. «Théétète est courant» est l'interprétation *analytique*, au sens d'Aristote, c'est-à-dire le creusement de «Théétète court». Au début des *Premiers Analytiques*, p. 4, Aristote dit en effet que le propre du λόγος (ou plutôt, comme il dit, de la πρότασις, qui est le λόγος en tant qu'il fonctionne comme prémisse dans un syllogisme) – que donc le propre du λόγος est de comporter des *termes* (ὄροι) qui se rapportent entre eux, dit-il en employant un magnifique génitif absolu: προστιθεμένου τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι = «leur étant «appliqué» l'être ou le non-être.» Thucydide emploie parfois ce verbe προστίθεμι pour évoquer par exemple une échelle qu'on applique contre un mur. Évidemment la πρόσθεσις τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι aux ὄροι n'est pas, dans le λόγος, quelque chose d'aussi extérieur que l'application d'une échelle contre un mur, mais, dirait Héraclite, une ἀρμονία (ajointement) plus essentielle. La portée de la chose est, disait Aristote, *analytique*, c'est-à-dire qu'elle nous reconduit au vif même de ce qui est en question – ce qui n'est pas le cas pour l'échelle appliquée contre un mur (car il peut très bien y avoir mur sans échelle ou échelle sans mur, comme dans *Alice chat sans sourire* ou même *sourire sans chat* – mais pas de λόγος sans être).⁴

Vous voyez d'autant mieux le passage de Platon à Aristote, c'est-à-dire la réduction de la *phrase verbale* en une *phrase à verbe être* comme essence du λόγος lui-même en tant qu'ἀποφαντικός, monstratif ou manifestatif de la chose dont on

sagesse des Indiens, exclut pour la première fois l'Hébreu d'un groupe de langues qu'il nomme *indo-germaniques*. L'Hébreu cesse ainsi d'être «le père ou le frère aîné des idiomes européens» – alors que deux ans plus tôt, dans son *Mithridate ou Tableau universel des langues*, avec le Pater en 500 langues, J.-Chr. Adelung était encore convaincu de l'indistinction originelle des langues hindoues, européennes et sémitiques.

Mais les idées de Schlegel triomphent avec Bopp (*Konjugationssystem*, au temps où Goethe médite le *Divan*, c'est-à-dire vers 1814, et en 1833: *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Littauischen, Gotischen und Deutschen*)

En France, Renan, convaincu à son tour de l'origine pluraliste des langues, se propose dès 1847 de faire «pour les langues sémitiques ce que M. Bopp a fait pour les langues indo-européennes.»

Donc triomphe des *Unterscheidenden*, comme disait Goethe (à propos de Cuvier) sur les *unificateurs* à l'ancienne mode. Indo-européen remplace indo-germanique quand le *Celtique* finit par être rattaché aux langues indo-germaniques.

⁴ Joseph Vendryes *Le langage/Introduction linguistique à l'histoire*, coll. L'évolution de l'humanité, Albin Michel, Paris, 1968, p. 141: «Peu d'erreurs ont été aussi tenaces; celle-ci a été fortifiée par les idées métaphysiques qu'on y rattachait ... Toute une logique s'est bâtie sur l'existence primordiale du verbe *être*, lien nécessaire entre les deux termes de toute proposition, expression de toute affirmation, fondement de tout syllogisme. Mais la linguistique, loin d'appuyer cette construction scolastique, la détruit par la base. D'après le témoignage de la plupart des langues, la phrase verbale n'a rien à faire avec le verbe *être*, et ce verbe lui-même n'a pris place qu'assez tard comme copule dans la phrase nominale.»

parle alors «comme si on en venait» (Leibniz, dans les *Nouveaux Essais*), et qui est non plus seulement, comme pour Platon, λόγος τίνος, mais bien, précise Aristote: λέγειν τι κατὰ τινος [dire quelque chose au sujet de quelque chose]. C'est dans cette singulière πρόσθεσις du verbe *être* aux ὄροι que s'abrite l'origine même des catégories d'Aristote qui, au nombre de 10, sont pour ainsi dire les clefs de l'être et de son secret. On les appellera en latin: *figurae dictionis* – les figures de la diction. Telle est la traduction latine, sans doute médiévale, de σχήματα τῆς κατηγορίας.

M. Benveniste dans un article bien intéressant, qu'il a republié dans un livre paru voici plus de dix ans – titre de l'article: *Catégories de langue et catégories de pensée* – dit que les Grecs, de par la *structure* de leur langue, étaient *prédisposés* à la philosophie. Il est certes *juste* de parler ainsi. Mais je me demande s'il ne faut pas plutôt renverser la proposition, et dire que c'est parce que les Grecs étaient naturellement philosophes qu'ils ont été amenés à parler une langue telle que celle qu'ils ont parlée et non une autre. Est-ce de parler grec qui leur a donné un sens aigu de l'être? N'est-ce pas plutôt l'inverse, à savoir que c'est leur goût et leur sens aigu de la question de l'être qui les a conduit au grec plutôt qu'ailleurs? Cela paraît insolite. Si toutefois c'est aux Grecs eux-mêmes qu'on pose la question, c'est plutôt en ce sens qu'ils ont tendance à répondre. Ainsi, dans *Phèdre* dont le secret est encore une fois le λόγος (comme partout dans les dialogues de Platon), on se demande pourquoi Isocrate εὖ λέγει, ou καλῶς λέγει – pourquoi il s'entend si bien à λέγειν. La réponse de Socrate est ici surprenante. Il dit en effet à Phèdre: Φύσει γὰρ, ὦ φίλη, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (279a): «c'est, cher enfant, parce qu'il y a naturellement quelque chose comme de la philosophie qui s'abrite dans la pensée d'un tel gaillard.» Isocrate n'est pas devenu philosophe parce qu'il parle naturellement grec, mais il parle comme il parle, à savoir le meilleur grec, parce qu'il est naturellement philosophe, c'est-à-dire parce que le sens de l'être lui est essentiellement *natif*. On se presse toujours beaucoup trop de présupposer la langue comme un donné préalable, et de raisonner déductivement à partir de là, comme si la langue elle-même n'abritait pas déjà en elle l'énigme même de la pensée, étant, dit Nietzsche, l'*Urgedicht eines Volkes*, le «poème primordial d'un peuple». Un des meilleurs philologues de notre temps, le grammatologue Johannes Lohmann qui fut le collègue de Heidegger à l'Université de Fribourg me disait un jour: «À mon sens le grec n'est pas une langue, il est une manière de penser.» C'est précisément cette manière de penser essentiellement grecque qui, avec Platon, prendra le nom singulier de philosophie.

Voilà ma réponse à la première question: En quoi, pour les Grecs, le verbe «être» est-il le verbe des verbes? Autrement dit: Pourquoi ce que dit énigmatiquement, c'est-à-dire ce que ne dit pas – citons Valéry – «ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide», fut-il l'unique objet de leur *souci*? Au point que, pour les Grecs, si le verbe être disparaissait, le résultat serait non pas qu'il y aurait *un mot de moins* dans la langue, mais qu'il n'y aurait

somme toute *plus de langue* du tout. Il y a un poème de Malherbe qui commence ainsi:

Beauté, mon beau souci . . .

Tous les philosophes grecs pourraient dire: *Être, mon beau souci*, ou comme dit Platon, mon beau désir et aussi mon beau risque, si φιλοσοφεῖν est essentiellement, comme il le dit dans *Phédon*: τοῦ ὄντος ὀρέγεσθαι – être en désir de l'étant dans son être.

Passons maintenant à la deuxième question: Pourquoi «ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE» qui est l'unique *souci* de la philosophie, les Grecs l'abordent-ils en φιλομέτοχοι, c'est-à-dire en privilégiant avec tant d'esprit de suite le participe, et principalement le participe présent: τὸ ἔόν, τὸ ὄν – plutôt que τὸ εἶναι, en latin *ipsum esse*?

C'est que le participe est un *mode* merveilleux ou plutôt, comme disaient les Grecs, une merveilleuse ἔγκλισις, une merveilleuse *pente*. Il mène à double pente, penchant en effet de deux côtés à la fois. D'une part du côté du *nom*, de l'autre du côté du *verbe*. Il est, pour ainsi dire, à double versant. Si par exemple je dis: *chantant*, c'est pour désigner par là un homme ou un oiseau qui chante. Mais d'autre part, cet homme ou cet oiseau ne sont dits *chantants* que dans la mesure où ce qu'ils ont de propre est essentiellement de *chanter*, et non, par exemple, de voyager ou de construire un nid ou une maison. De même les *habitants* d'une ville sont *tous ceux* qui l'habitent. Mais ils ne sont nommés ainsi que dans la mesure où leur état le plus propre est de l'*habiter*. Le participe est bien d'un côté une *dénomination*, mais une dénomination à dominante *verbale*. Et si d'autre part il parle comme verbe, c'est pour se comporter aussitôt comme un nom. Qui parle au participe regarde à la fois de deux côtés: celui du verbe qui est *unique* et celui de tous les sujets de ce verbe (ὅσα ἔστιν, c'est-à-dire aussi nombreux et divers soient-ils) que ce verbe peut bien souffrir, ces sujets à leur tour n'étant pris en vue que dans l'optique du verbe. Le participe réalise ainsi en lui-même la merveille de ce que le Socrate de *Philèbe* appelle: ἓν καὶ πολλά⁵, l'Un *et* plusieurs qui, beaucoup plus que l'Un ou le plusieurs pris à part, χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (comme dit Parménide), est ce devant quoi nous devons apprendre à nous étonner, le θαυμαστὸν καθ' αὐτό.

Mais notre étonnement doit aller jusqu'à nous émerveiller *au niveau de l'être* – qui pour les Grecs est, nous l'avons vu, le verbe des verbes – de cette correspondance de l'Un et plusieurs qui nous appelle à elle, πάθος ἀγήρον ἐν ἡμῖν («passion soustraite en nous au vieillissement») et pour tout dire: δόσις, la *dose* que nous avons reçue en partage de l'être lui-même. D'où la signification privilégiée

5

Und solang' Du das nicht hast
Dieses ἓν καὶ πολλά,
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde!

du participe ἔόν ou ὄν qui dit mieux que tout autre nom l'énigme même de l'être, à savoir, dit Heidegger, que «si jamais l'être ne déploie sa vigueur sans l'étant, au grand jamais non plus aucun étant n'advient sans l'être.»

La traduction française serait *étant* (anglais *being*, allemand *das Seiende*). Étant désigne au premier plan quoi que ce soit qui nous fait face et ainsi apparaît manifestement, φαίνεται, qu'il s'agisse d'une montagne, d'un arbre, de l'île au loin dans la mer, du vol de l'aigle dans le ciel, du village au creux de la vallée ou du temple dominant la colline. Mais tout cela, il ne le dit que dans son rapport avec l'énigmatique propriété que nomme le *verbe être*⁶. Heidegger, il y a une vingtaine d'années, disait très clairement de son côté:

«La question de la philosophie grecque comme métaphysique n'est plus celle d'un certain étant dans la mesure où il se détermine par exemple comme une montagne, une maison, un arbre, au sens où nous aurions à gravir la montagne, à habiter la maison, à planter l'arbre ou à récolter ses fruits. Elle se renverse au contraire en celle de la montagne, de la maison, de l'arbre comme *étant*, pour ne plus prendre en vue que ceci, à savoir ce qu'abrite en lui le mot étant, qu'il s'agisse de la montagne, de l'arbre ou de la maison.» (*Was heißt Denken?*, p. 137)

Il s'agit donc d'un pivotement, d'une révolution du regard qui, primitivement axé sur l'étant, en vient à ne le prendre en vue que ἢ ὄν, par où il est. C'est ce pivotement que Platon nomme plaisamment περιστροφή. La philosophie est essentiellement une telle περιστροφή, une telle révolution de l'étant à l'être, ce qui est quand même plus difficile, ajoutait-il non sans humour au livre VIII de la *République*, que la περιστροφή ὄστράκου – que de retourner une coquille d'huître!

Nous en arrivons ainsi à la définition qu'Aristote donne de la philosophie:

ἔστι γὰρ ἐπιστήμη τις ἢ ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν.

«Il y a en vérité une certaine manière de se tenir devant les choses qui, sans en rien excepter (*überhaupt*), fait porter l'examen sur l'étant par où il est.»

⁶ La philosophie a toujours en vue l'étant pris au sens nominal, entendu à son tour d'une oreille attentive au verbal dans le nominal!

D'où le ἔόν ἔμμεναι de Parménide.

L'étant appartient toujours à l'une des quatre classes:

- a) ce dont il y aura à dire quelque chose
- b) le mathématique
- c) le physique
- d) le théologique, qui commence à la Lune.

Tout renvoie partout à la science anonyme qui, de son côté, n'a d'objet qui n'ait sa place dans l'un des quatre domaines énumérés de 1 à 4: mythique (descriptif), mathématique, physique et théologique. Tant il est vrai que si jamais l'être ne déploie sa vigueur sans l'étant, au grand jamais non plus l'étant n'est possible sans l'être! Dans son rapport au λόγος, l'étant est en effet un ἤτέρον *comme* καθ' οὗ τι ἠθήσεται, un μάθημα, l'un des φύσει ὄντα, ou des θεῖα.

Sans *rien* excepter, καθόλου, dit Aristote! Mais alors, y compris même le divin et les dieux et même Dieu? Bien sûr. Faut-il donc admettre que l'examen de l'étant par où il est est plus fort que Dieu même? En un sens oui. Rien n'est plus grec que d'aller jusque là. Au Dieu de la Bible qui, selon l'un de ses modernes zélotes, «a domaine même sur l'être», s'oppose le divin au sens grec qui, au contraire n'est jamais par lui-même le dernier mot de la question. Les dieux grecs ne *peuvent* pas tout. Ils ne *savent* même pas tout. On le voit bien dans l'*Iliade* où, quand le combat s'exalte en duel, Zeus lui-même ignore quel sera le destin des deux combattants. Pour le savoir, force lui est de s'en remettre à la «balance d'or» qu'il tient seulement en main. *La philosophie grecque est sur ce point dans la ligne de l'Iliade*. C'est ce que veut dire Aristote quand il dit que le φιλόμυθος est φιλόσοφος πῶς. Loin que le divin y ait domaine sur l'être même, c'est l'être qui, balance d'or, a domaine sur le divin. Platon disait (*Gorgias* 473 b): τὸ γὰρ ἀληθές οὐδεποτε ἐλέγχεται. Mais si ἀληθές, comme nous l'avons dit, est le nom le plus propre de l'ὄν, alors il faut entendre que c'est l'être qui οὐδεποτε ἐλέγχεται [au grand jamais ne saurait avoir le dessous]. Le divin ne peut rien sur lui ni contre lui. Ainsi s'ouvre le domaine de la philosophie où c'est seulement au nom de l'être qu'il est possible d'avoir des nouvelles du divin, non l'inverse. Cette science proprement philosophique du divin, Aristote l'appelle non pas θεολογία, qui est le nom par lequel il désigne le savoir des poètes, mais θεολογική. La θεολογική est à la θεολογία ce que la Logistique moderne est à la simple Logique, ou la *statistique* à la simple *constatation* d'un état de choses, à savoir la transformation en discipline rigoureuse d'une pratique spontanée, mais encore approximative. Le fort de la θεολογική est qu'elle ne parle du divin que métaphysiquement, c'est-à-dire à partir ou par le détour de l'être, et non καταντικρύ, directement, comme la θεολογία. C'est la grande différence entre toute théologie philosophique et la théologie révélée dans laquelle Dieu donne lui-même de ses nouvelles, disant par exemple à Moïse: Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν – «C'est moi qui suis l'étant», ou: «L'étant, c'est moi!» – du moins c'est ce qui est dit en grec et dans la Bible des Septante. À quoi Aristote répond par avance au Dieu de la Bible: l'étant dans son être, ce n'est pas toi, mais autre chose dont tu n'es qu'un mode, fût un tel mode τιμώτατον γένος – le niveau le plus digne d'estime dans l'étant!

Vous voyez que, par là, la philosophie grecque *réfute* moins le *mythe* grec qu'elle ne le *prolonge*, au point que la chose persistera à travers d'autres langues que le grec lui-même, et d'un bout à l'autre d'une histoire de la philosophie au cours de laquelle l'être, après avoir parlé grec, parle latin, puis finalement devient polyglotte. La philosophie n'est qu'une transformation d'un tel *mythe* pour lequel le divin n'est pas le dernier mot, et dont les interprètes ne sont pas des prophètes ou des confesseurs, mais des *poètes*, qu'il s'agisse d'Homère, de Pindare, d'Eschyle, de Sophocle et même d'Euripide, et tout aussi bien des sculpteurs, Phidias et Polyclète, ou des architectes aux noms parfois inconnus qui couronnèrent les hauteurs de temples comme à Athènes ou à Élée, ou les établirent au bord de la mer comme à Paestum. Aristote lui-même

3*

dira du φιλόμυθος qu'il est φιλόσοφος πῶς! À qui pensait-il? À son maître Platon, bien sûr!

Disons avec Heidegger: le fond de la philosophie grecque est ainsi le sens d'une *différence* entre *être* et *étant*. L'étant n'est lui-même possible que par l'ouverture en lui de la «clairière de l'être» qui n'est *pas* un étant. Heidegger écrivait il y a déjà longtemps:

«Nous disons: A est différent de B. À la bonne heure! Mais il n'est tel que dans la mesure où ce *est* diffère lui-même aussi bien de A que de B.»

Il écrit aussi dans les *Holzwege*:

«Par delà l'étant qu'elle dépasse, non pour s'en éloigner, mais le devantant jusqu'à lui, se déclôt une place vacante. Une clairière s'ouvre. Pensée à partir de l'étant, elle est plus étante que lui. Ce foyer d'ouverture n'est cependant pas circonscrit par l'étant mais c'est lui, radieusement, qui décrit, à l'entour de l'étant, tel le rien que nous connaissons à peine, son cercle.» (cf. *Dialogue avec Heidegger*, t. III, 81)

Telle est en effet, relativement à l'étant qui s'impose massivement à nous comme présent, la merveilleuse *apesanteur* de ce qui lui est présence, celle-ci n'étant pas *un* étant de plus, mais, au cœur de l'étant, la *clairière* de l'être. Par exemple, pour Platon, l'être ne s'ouvre en clairière dans l'étant pour le frapper d'ouverture qu'à la mesure de l' εἶδος qui n'est pas une *chose*, mais ce au nom de quoi seulement chose il y a, à savoir l'être qui s'ouvre en tout:

Sans rien en lui qui pèse ou qui pose

dirait Verlaine.

Ce rapport de l'être à l'étant où chacun des deux diffère de l'autre, Heidegger le nomme parfois: *Zwiefalt*. On peut traduire ce terme par *diptyque*, ce qui est encore parler grec, ou si l'on veut *dédoublement*. Ce mot de *Zwiefalt* fait penser en allemand à un autre mot: *Falter* qui dans un langage un peu archaïque désigne un papillon⁷. Lorsque le papillon est posé sur une fleur, ses deux ailes sont rassemblées l'une contre l'autre au point qu'on ne voit qu'*un* là où en réalité il y a *deux*. Et soudain voici la merveille: Quand le papillon va prendre son vol, les deux ailes s'écartent. Ce qui était un se dédouble. C'est ainsi qu'à l'émerveillement des Grecs se produisit à son heure, dans l'unité apparente de l'étant, le dédoublement – *Zwiefalt* – *être-étant*, chacun des deux renvoyant à l'autre sans pourtant jamais se confondre avec lui, mais s'en différenciant au point que la philosophie apparaît elle-même comme l'étude de l'étant dans son être:

ἔστι γὰρ ἐπιστήμη τις ἥ ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν.

⁷ Il fait penser, car «*Falter*», c'est autre chose, dit la philologie. Le terme renvoie à *flattern, sich mit Flügeln hin und her bewegen* [batter des ailes, voltiger en battant des ailes] cf. *fledern. Der Falter ist ein Flatternder – kein sich Entfaltender*. Le papillon est un *voltigeant*, non un *se-dépliant*.

Cette fois les ailes viennent de se disjoindre en s'ouvrant et le «papillon grec», comme dit Nietzsche dans le *Gai Savoir*, a pris son vol.

'Εόν, étant, ou plutôt être-étant, c'est-à-dire passage, περιστροφή de *étant* à *être*, ouverture en clairière de l'être dans l'étant comme s'ouvre une clairière en forêt ou, dans les nuages, une éclaircie, voilà le thème, voilà le sens de la philosophie grecque, c'est-à-dire la naissance même de la philosophie elle-même. Car, dira Heidegger, les traits fondamentaux du monde grec, «même déracinés et obscurcis, même déplacés et transposés», ce sont eux qui portent encore le monde occidental, à quelque distance qu'il soit du monde grec. C'est ainsi que tout près de nous, la philosophie de Nietzsche a besoin de *deux* paroles, et non d'*une seule*, pour dire ce qu'elle se donne pour tâche de dire: la *volonté de puissance*, comme essence la plus intime de l'*être*, et le *retour éternel de l'identique* comme sommet ou comme «point sublime» de l'*étant*⁸. Cet insolite *dédoublement*, *Gipfel der Betrachtung* – «cime de la méditation», dit-il, fut la *croix* de Nietzsche. Pourquoi *ces deux* paroles? Comment se rapportent-elles entre elles? L'une des deux n'a-t-elle pas le pas sur l'autre, et laquelle? Si Nietzsche s'était plutôt demandé: pourquoi *deux* paroles et non pas seulement *une*, et s'il avait médité la naissance de la philosophie grecque plus avant qu'il ne l'a fait dans un petit écrit aussi brillant que léger qu'il rédigea en 1873 ou 1874, cherchant à éclairer, comme il dit dans une lettre à un vieux camarade d'école (le baron de Gersdorf), ce qu'il nomme le «chemin de Thalès à Socrate», peut-être aurait-il découvert quelque chose de ce que, vingt cinq ans après la mort de Nietzsche, a découvert Heidegger qui, au moment de la mort de Nietzsche, n'était qu'un petit garçon de onze ans à peine: dix ans et onze mois. Évidemment, à l'époque, Heidegger n'avait rien lu de Nietzsche. Il n'avait même jamais entendu parler de philosophie. Le mieux qu'il savait faire à l'époque était d'aller parfois aider à sonner les cloches de l'église où son père était sacristain, et où il était lui-même enfant de chœur.

Mais concluons: La philosophie grecque est la découverte, à partir de l'énigmatique ambiguïté du participe *έόν*, de la différence être-étant. 'Εόν est d'un côté le singulier d'un pluriel: τὰ έόντα, τὰ πολλά όντα, πάντα τὰ όντα. Mais il est d'un autre côté la singularité de l'être même, singularité qui n'a pas de pluriel, au point qu'Aristote dira bien souvent: Τò όν και τò έν. Και n'est pas ici copulatif, mais explicatif: «être-étant, *c'est-à-dire* l'un sans pluriel». Ainsi non pas l'un des έόντα, mais une unité qui n'est même plus un nombre: qui est la singularité d'être.

Un de mes plus vieux amis qui était romancier et qui maintenant est mort – son nom est Roger Vailland – a écrit au cours de la dernière année de la dernière

⁸ Goethe *Diwan* 162: *Soll ich Dir die Gegend zeigen*

Mußt Du erst das Dach besteigen.

«Si je dois te montrer d'ensemble la contrée

C'est jusqu'en haut du toit qu'il te faut d'abord monter»)

guerre, un tout petit livre qu'il a publié plus tard sous le titre: *Réflexions sur la singularité d'être français*. À toute la philosophie grecque on pourrait donner l'épigraphe suivante: *Réflexions sur la singularité d'être*. Car être n'est pas quelque chose qui va de soi, mais disait Platon un θαυμαστόν – ou, dira Heidegger en écho: la merveille des merveilles. C'est bien pourquoi Platon disait dans *Théétète* (155d):

μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν [Θαύμαστον ἔγκονον] φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν,

Rien n'est plus propre au philosophe que cette disposition: s'émerveiller; la philosophie n'a en vérité pas d'autre source que celle-ci, et l'homme qui dit Iris fille de Thamas a tout l'air de n'être pas novice en généalogie.

Avec les *Présocratiques*, comme on dira à la fin du XIX^{ème} siècle (Nietzsche dit encore: *Vorplatoniker*), pas autre chose que l'invention ou l'apparition d'une parole qui salue, en s'en émerveillant, le dédoublement étant-être. Comme les soldats de Xénophon, arrivés au faite d'une hauteur, s'écrièrent paraît-il d'une voix unanime: Θάλασσα! – la Mer, Parménide au beau milieu de son poème, dit non moins exclamativement: Ἔόν! Ce devant quoi Parménide s'exclame, Héraclite, dans une phrase qui est un paradoxe de brièveté, le nomme une fois κεραυνός – la foudre, le coup de foudre, le foudroiement. Et il dit (Fgt 64):

Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός

C'est l'éclair qui conduit tout comme un pilote, jusqu'où il lui revient d'aller

Imaginez que nous soyons dans une nuit obscure. Soudain un éclair jaillit. Et voici que, dans la fulguration de l'éclair, tout surgit en éclair à la place où il est. La côte, la mer, le promontoire, le bateau au loin sur la mer, l'île couverte de forêt, le ciel et les nuages. Bref: τὰ δὲ πάντα! Dans la lumière, ou l'éclair de l'être, tout l'étant soudain apparaît. Les Grecs ont été les penseurs de l'éclair – «l'éclair et ses ressources vierges», dira un poète, héraclitéen à sa façon, René Char. Il dit aussi:

L'éclair me dure

C'est un subjonctif, une prière: Que l'éclair me dure! Qu'il ne soit pas qu'un bref instant, mais que ma vie entière soit vouée à la merveille de l'éclair pourtant si fugace. Mais comment l'éclair, selon Héraclite, conduit-il tout jusqu'où il lui revient d'aller? En dévoilant en tout la vigueur à la fois corrosive et exaltante du *contraste*. Car à celui qui pense au niveau de l'éclair, tout se révèle en contrastant à part l'un de l'autre: Jour – Nuit, Guerre – Paix, Hiver – Été, Richesse – Pénurie.

Je meurs de soif au bord de la fontaine

dira bien plus tard un autre poète, François Villon. Et avant lui, encore un autre poète, Rutebeuf, avait dit en une «complainte»:

*Que sont mes amis devenus
Que j'avais de si près tenus*

*Et tant aimés
Le vent les a tous claisemés
Et il ventait devant ma porte
L'amour est morte.*

Ce n'est pas seulement la mélancolie du regret, c'est le sens héraclitéen du contraste. Même les dieux, dit Héraclite, sont les Fils du contraste. «*Si ce n'était pour Dionysos qu'ils mènent le cortège en chantant leurs hymnes au phallus, ils ne sauraient s'y prendre avec plus d'impudeur; mais c'est le Même, Hadès et Dionysos, à qui va leur délire, quand bat son plein la fête du pressoir.*» (Fgt 15)

À Héraclite qui pense au niveau de l'éclair se révèle en éclair l'identité des contrastants: *ὄντως γὰρ Ἄιδης καὶ Διόνυσος* – ou encore (fgt 62): «*Immortels mortels, mortels immortels, vivant la mort, mort à la vie, les uns des autres.*»

Un recueil de Char a pour titre *La parole en archipel* – on pourrait dire: Héraclite ou *la parole en éclair*. C'est bien pourquoi on l'appellera *ὁ Σκοτεινός* – l'Obscur. Mais s'il est cet obscur, c'est par excès de lumière!

Parménide, à l'autre bout du monde grec, est, non moins qu'Héraclite, un penseur au niveau des contrastes, c'est-à-dire un penseur des contrastes au niveau de l'éclair:

λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόῳ παεόντα βεβαίως

Difficulté: ὄμως – faut-il entendre ὄμως (pourtant) ou ὄμῳς (pareillement)?

Dans le premier cas, cela donne:

Sache les voir, même quand ils s'éloignent d'ici, pour la pensée solidement présents.

βεβαίως se rapporte à παεόντα.

Et dans le deuxième cas, avec ὄμῳς:

Sache les voir (eux qui sont) à la fois absents et présents, d'un regard que rien ne dévie – (d'un regard pour lequel tout est ferme)

cette fois, le dernier mot du vers se rapporte au premier, et νόῳ à la césure est audacieusement placé entre ἀπεόντα et παεόντα.

Donc si nous lisons ὄμῳς:

sache les voir comme les voit l'éclair qui sait l'unité des contrastes.

Au lieu de voir le jour et la nuit χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, à part l'un de l'autre, apprends à voir: Jour – Nuit, Guerre – Paix, Hiver – Été, Abondance – Disette, Jeune – Vieux, Vif – Mort. Car tel est ce que *dit*, c'est-à-dire ce que *montre* (dire, c'est le grec δείκνυμι) la parole de l'éclair, celle que les hommes ne peuvent suivre que νόῳ, et non pas seulement ὀνομάζοντες – car d'un bout à l'autre du poème, comme l'avait déjà signalé le vieux Diels (*Urausgabe*, 1897), l'opposition majeure est entre νοεῖν et ὀνομάζειν. Si le νοῦς fait défaut, alors:

παντ' ὄνομ' ἔσται
 ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ

un vers tout en dactyles et qui galope jusqu'au bout. Ici, ὀνομάζειν est commandé par le verbe κατατίθεσθαι: mettre en dépôt, fixer, figer et *presque* emprisonner à part chacun dans son cachot, ce qui, dans son fond, est *un*. La parole du νοῦς *dés-emprisonne* les choses de leur fixation à part l'une de l'autre dans le dépotoir des mots. D'un côté le jour, de l'autre la nuit; d'un côté l'hiver, de l'autre l'été; d'un côté la guerre, de l'autre la paix. Ne nous y prenons pas ainsi, disent Héraclite et Parménide. Là où la δόξα des βροτοὶ voit deux: ἔστι γὰρ ἓν (fgt. 57): C'est le règne de l'Un. Ἔστι ouvre le possible de l'Un! Il n'est pas de paix qui ne porte en elle l'intime menace de la guerre; il n'est pas de guerre qui ne soit déjà l'annonce de la paix. Il ne faut pas dire *disjonctivement*: c'est *ou* l'un *ou* l'autre, mais *unitivement*: tout est à la fois l'un *et* l'autre: ἔστι γὰρ ἓν. Donc apprendre à voir deux là où, au premier plan, il n'y a d'abord qu'un, pour aller jusqu'à voir comme *un* le dédoublement être-étant! – τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν.

Hésiode en était resté au sectionnement onomastique, c'est-à-dire qu'il voyait le jour et la nuit à part l'un de l'autre, puisque dans la *Théogonie* il dit du jour et de la nuit: quand l'un arrive, l'autre s'en va, et jamais le logis (δόμος) ne les renfermera tous deux à la fois. Non, dit Héraclite: ils vont au contraire partout et toujours secrètement ensemble, selon la loi du contraste qui les unit. Eschyle, qui a lu, bien sûr, Héraclite, dit, mieux que Hésiode, dans les *Choéphores*:

σκότῳ φάος ἀντίμοιρον
ténèbres et clarté sont à parts contrastantes.

C'est une parole héraclitéenne.

La parole d'Héraclite est comme la peinture de Cézanne, quand Cézanne, lui aussi, dit de la peinture: «les contrastes et les rapports de tons, voilà le secret du dessin et du modelé.» Voilà encore une parole héraclitéenne. Et pourquoi un autre peintre, Braque, qui sort de Cézanne, aimait-il tant lire Héraclite (dont Cézanne n'avait peut-être jamais entendu parler)?

La phrase de Cézanne que je viens de citer est d'ailleurs d'autant plus héraclitéenne que dans la locution «les contrastes et les rapports de tons» on entend le *et* non pas au sens copulatif («et aussi»), mais au sens explicatif («c'est-à-dire»). Elle dit alors que les contrastes sont l'essence même des rapports: «les contrastes, en quoi consistent exclusivement les rapports de tons, voilà le secret du ... dessin!» Étrange. Mais alors le dessin n'est pas une ligne, ni le modelé un jeu de *valeurs*? Non, tout est dans le contraste des *couleurs*. Ainsi parle Cézanne l'Obscur, faisant écho, à plus de deux mille ans de distance, à Héraclite l'Obscur. Mais, ajoutera Braque:

L'écho répond à l'écho, tout se répercute.

Telle est la phrase que Georges Braque écrivit à Martin Heidegger, le jour où celui-ci eut 70 ans. Braque était de sept ans son aîné.

Cela veut dire: Vous, philosophe et moi peintre sommes les plus extrêmes contrastes, mais ἔστι γὰρ ἓν: c'est là que règne l'unité, où l'écho répond à l'écho, tandis que tout se répercute!

D'où l'*inanité* des oppositions que l'on a coutume d'imaginer entre, d'un côté Héraclite, le prétendu penseur du changement – πάντα ῥεῖ (il n'a probablement jamais rien dit de tel, sauf dans Platon, et au dire de Platon) – et Parménide, le prétendu penseur de l'être, pour qui le changement n'aurait été qu'une illusion. Nietzsche est encore un tenant de ce vieil atavisme! En réalité, Héraclite n'est pas le penseur du changement, mais le penseur du κεραινός, et si Parménide est bien le penseur de l'ἓόν comme ἓν, c'est parce que l'*Un* auquel il pense est le joint secret du δύο, de l'intime duel qui constitue la nature même des δοκοῦντα διὰ παντός πάντα περῶντα – eux qui à travers tout percent partout.

Λεῦσσε δὲ νόῳ πᾶν δύο εἶναι ἓν, μέχρι τοῦ ἑνός
Pense toute dualité jusqu'à son unité secrète.

Et Héraclite:

Apprends ὁκῶς διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει παλίντροπος ἁρμονίη, ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης – comment c'est en différenciant qu'il est d'accord avec lui-même, ajoutement de contrastes, comme on le voit dans l'arc et la lyre. Par là tu cesseras d'être un vulgaire fixateur qui met en prison le sens de toutes choses: tu en deviendras le poète.

*Un chant sommeille en toutes choses
Qui toujours plus loin vont rêvant
Et le monde entonne ce chant
Sitôt trouvé le mot magique.*

Ainsi parlait un poète allemand du XIX^{ème} siècle – Eichendorff.

C'est ainsi que pour terminer nous en arrivons à ce que l'on peut appeler l'anthropologie de Parménide. Elle tient tout entière dans quatre vers qui composent le fragment XVI⁹. Un des plus extraordinaires *contrastes* du monde est le

⁹ ὡς γὰρ ἕκαστος [ἕκασ' ποτ] ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται: τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

ὡς ... τῶς:

Correspondant partout à la mêlée des membres, aux divers mouvements de tous côtés à la fois,

C'est ainsi que le sens apparaît chez les hommes; même

Lui répond ce qu'atteint la pensée, éclosion physique,

Et chez tous et en tout; voilà, dans son plein, le noème.

Cf. Dialogue avec Heidegger, t. I, 80–81.

Reinhardt: πλεόν: ce qui l'emporte – mais d'autre part: le plein. Τὸ γὰρ πλεόν peut-il avoir un sens *adverbial*, plutôt qu'être le sujet de ἔστι? Quant à ce qui l'emporte, il est – ou: Voilà, quant à l'essentiel, en tout et pour tout/le noème – ou: ce qu'est la pensée. Voilà, quant à ce qui l'emporte, en elle, la pensée –

contraste, dans l'homme, entre ce qui est νοῦς et ce qui est σῶμα. Parménide dit: μέλεα (φύσις μελέων). Mais là où s'établit ce contraste, là aussi ἔστι γὰρ ἓν. *Dialogue avec Heidegger*, t. I, 80.

Si le corps n'était que corps et si l'âme n'était qu'âme, χωρὶς ἅπ' ἄλλήλων, nous n'aurions ni corps ni âme; mais le corps est miroir de l'âme, l'âme à son tour visage du corps (εἶδος τοῦ σώματος, εἶδος σώματος φυσικοῦ dira Aristote). Un de mes vieux amis, Merleau-Ponty écrivit un jour: «C'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux.» Rien n'est plus grec. Quand je vous vois, je vois non seulement votre corps, mais à travers votre corps votre âme qui est présente dans votre regard, dans vos mouvements, dans votre voix, dans votre sourire. Léonard de Vinci, peintre d'âme, disait même du sourire – *cosa mentale*, précisait-il – qu'il était le point culminant du visible! – «âme à mes yeux». Non pas: de mon point de vue, mais âme *visible*! Âme au niveau de la φύσις μελέων, expression directe, physique, unique! Rappelez-vous Homère: au pays des ombres, les âmes sans corps sont des âmes sans νοῦς, des ombres, des morts. Unique exception, aux Enfers, le devin Tirésias qui, à la demande de Perséphone, a, perdant son corps, gardé cependant le νόος. C'est pourquoi c'est à Tirésias et à lui seul que, d'après la révélation de Circé, Ulysse doit s'adresser pour savoir de lui le succès de son voyage.

Tirésias ou la monstruosité insigne du νόος sans corps! Mais Tirésias est exceptionnel. Comme vous le voyez, les Grecs sont précisément des hommes *merveilleux*:

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει

dit un Chœur de l'*Antigone*.

*Multiple l'étonnant, mais rien
De plus étonnant que l'homme ne paraît.*

Âme et corps à la fois, âme visible par son corps. Voilà, dit Parménide de sa déesse Ἀλήθεια, voilà ce qu'elle dit en le chantant pour moi! Et Goethe, comme en écho:

le sujet de φρονέει est νόος

Même lui

*Est juste ce qu'il [le νόος] pense, comme éclosion physique, pour les hommes,
Aussi bien en tous et en chacun. Voilà en vérité, dans son plein, le noème.*

Donc: 1°) Rappel de l'identité νοεῖν τε καὶ εἶναι

2°) Affirmation d'un rapport étroit entre νόος et φύσις μελέων.

Donc, c'est à la faveur de la φύσις μελέων que:

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (Fgt III):

Tel est, dans sa supériorité, le νόημα!

Ce n'est donc pas χωρὶς ἀπὸ τοῦ σώματος que le νοῦς et l' ἓν se répondent, mais dans l'éclosion physique de l'homme. Autrement dit: Si le corps n'était que corps et si l'âme n'était qu'âme, χωρὶς ἅπ' ἄλλήλων, nous n'aurions ni corps ni âme ...

*Wär nicht das Auge sonnenhaft
Die Sonne könnt es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft
Wie könnt uns Göttliches entzücken.*

*Si l'œil n'était pas soleillant
Nous ne saurions voir le soleil;
Si la vigueur du Dieu n'avait sa place en nous
Comment donc le divin pourrait-il nous ravir.*

Alors: Honneur aux Grecs, dirons-nous avec Nietzsche? Oui, honneur et hommage. Car ayant mis en circulation, comme dit Valéry, «ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE qui a fait une si grande carrière dans le vide», ils sont par là la lumière secrète d'un monde, celui qui, tout au long d'une histoire riche en métamorphoses, a pris de plus en plus la forme de l'Occident. Est-ce à la faveur d'un dépassement de son point de départ, comme dans l'*Iliade* le dit Homère (Chant VI, 479), pour qui le fils sera «encore plus vaillant que son père»? Ou l'Occident, avec toute sa science et toute sa puissance, n'est-il pas plutôt le retrait de ce qui, en son temps, lui fut lumière native? Telle est la question que se pose méditativement l'un des plus énigmatiques de nos contemporains, Martin Heidegger. Questionner ainsi n'est pas cependant s'adonner à la délectation morose. C'est être en attente d'une mutation qui, pour l'Occident, ne pourra surgir, si elle advient, que d'un approfondissement de sa propre tradition, c'est-à-dire de la découverte peut-être d'un rapport plus essentiel que jusqu'ici avec son propre passé, si celui-ci n'est pas tout simplement le temple ou le musée du révolu, mais si en lui s'abrite une origine à partir de laquelle seulement les hommes de cette origine pourront tenter d'entendre ceux d'une autre origine, non dans la pensée de les réduire à eux, mais de s'ouvrir enfin à un dialogue avec eux – celui dont le monde entier est en attente, mais qui n'a pas encore commencé.