



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE PAUL VERLAINE DE METZ

LABORATOIRE 2 L 2 S

THESE

présentée publiquement en vue de
l'obtention du doctorat en **Philosophie**
(17^e section)

par

NGUYEN DANG TRUC

Le mercredi 18 octobre 2006

Le conflit entre le Soi et la vérité

L'humanité de l'homme chez les penseurs grecs anciens

Jury

M. François GALICHET, professeur émérite à l'Université de Strasbourg (17^e section)
M. Pierre GAUTHIER, professeur à l'Université de Strasbourg (74^e section)
M. Benoît GOETZ, M.C.F. en philosophie à l'Université de Metz (HDR, 17^e section)
M. Bernard IBAL, chargé de cours à l'Université Toulouse III

Directeur de thèse

M. Jean-Paul RESWEBER, professeur à l'Université de Metz (17^e section)

Année universitaire 2005-2006

Le conflit entre le Soi et la vérité

L'humanité de l'homme chez les penseurs grecs anciens

*
* *

THESE

rédigée par

NGUYEN DANG TRUC

sous la direction du professeur Jean-Paul RESWEBER
pour l'obtention du doctorat en philosophie

LABORATOIRE 2 L 2 S

UNIVERSITE PAUL VERLAINE DE METZ

Année universitaire 2005-2006

*Au professeur Jean-Paul **RESWEBER**
qui m'a accompagné dans la préparation de la thèse
avec tant de soin, de patience et de générosité*

Mes sentiments de gratitude les plus sincères

Sommaire

Introduction

Première Partie La condition humaine dans la lutte entre le Soi et le Destin

La tragédie grecque et le problème du sens de l'humanité

Chapitre I La condition tragique de l'homme dans Prométhée enchaîné d'Eschyle

I – A. Prométhée souffrant au croisement entre le Soi et le Destin

I-A –1. La justice de la mère Gaia et le Soi

I-A –2. Le Pathos et l'Ethos

I – B. Le Temps et le Destin

I-B - 1. Cronos

I-B – 2. Le Destin dans la pensée tragique

I – C. L'existence souffrante et la vérité libératrice

Chapitre II Le sens de l'humanité dans Œdipe-Roi de Sophocle

II – A. Le combat contradictoire entre deux types de relation

II –A -1. Le combat glorieux

II –A-2. L'exclusion réciproque entre la vérité et le Soi

II – B. L'homo sapiens et le Soi

II- B-1. Se connaître et être homme

II-B- 2/ Le Soi comme vérité de la nouvelle humanité pour les temps nouveaux

II- C. Le Temps (Cronos) et l'Humanité

II- C- 1. Le Temps et la vérité de l'homme

II-C- 2. Le Temps à travers l'image de la mère Jocaste

II- D. La vérité liée à la souffrance et au salut

II- D- 1. La souffrance salvatrice

II- D- 2. La souffrance et l'éthique

II- D- 3. L'auto libération ou le salut ?

Conclusion de la première partie

La lutte glorieuse pour le salut dans la tragédie grecque

Partie II La conscience du sens de l'humanité et l'égarement du Soi

La séparation entre la pensée des Anciens grecs et la philosophie

Chapitre III Le Logos et le parler humain

III- A. Les penseurs présocratiques et la φύσις

III- A - 1. Φύσις dans la pensée tragique et φύσις posée comme le fondement de la pensée philosophique

III- A- 2. Les présocratiques et la pensée tragique

III-B. Λόγος et Πόλεμος dans la pensée d'Héraclite

III- B-1 Λόγος et Πόλεμος à l'aube de la pensée philosophique

III- B-2 Λόγος et Πόλεμος d'Héraclite à la lumière de la pensée tragique

Chapitre IV La vérité de l'humanité et l'efficacité de la connaissance des choses

IV-A. Parménide dans le contexte philosophique

VI-B. L'être, la vérité et le penser de Parménide dans le contexte poétique

VI- B-1 La pensée et la parole poétique

IV- B-2 *L'homme qui sait* dans le contexte poétique

VI- B-3 Le cœur, l'être et la vérité

Chapitre V La sagesse d'homme et la connaissance de Soi

V-A. Socrate et les sens contradictoires de la connaissance

V-B. L'identité humaine et le Soi

V -B -1. Le principe d'identité et le Soi

V -B -2. Le sens de l'humanité de l'homme
dans l'oracle socratique '*connais-toi toi-même*'

Conclusion *Humblement et ensemble, à tâtons vers le pas encore*

Bibliographie

Table des matières

*

* *

INTRODUCTION

Dans le contexte actuel de la mondialisation, la rencontre des cultures et le dialogue interculturel sont parmi les thèmes les plus fréquemment abordés. La philosophie, que la tradition occidentale considère comme une partie essentielle de la culture, a pour tâche d'éveiller chez l'homme la conscience du sens de l'humanité : il lui revient donc, semble-t-il, d'apporter des directives fondamentales pour mener à bien ces entreprises.

La réalité se révèle toutefois fort complexe et difficile.

Il serait impossible en effet, de concevoir la philosophie en se détachant de l'acte de connaissance et du Soi comme son objet. Par une entente particulièrement philosophique et, par suite, occidentale, l'aphorisme de la pensée des sages Grecs *γνῶθι σεαυτόν*, « *connais-toi toi-même* »¹, dans un tournant incompréhensible, est compris comme la formule clé exprimant ce double fondement de la vérité de l'humanité. Ces deux entités étant préalablement posées comme piliers de la vérité, elles sont interprétées comme une découverte définitive et universelle qui doit servir de norme à toute activité culturelle, à toute modalité de pensée, en tout lieu et en tout temps². C'est là le miracle grec. La culture occidentale et la philosophie, aux prises avec des contradictions insurmontables, tomberaient dans le vide si elles s'écartaient de ce chemin de la vérité, une vérité fondée sur cette connaissance et sur ce Soi.

Ainsi donc, lorsque dans le contexte de la mondialisation actuelle on invoque des initiatives de dialogue culturel, la seule tâche réelle c'est de continuer à 'intégrer', c'est-à-dire à identifier les cultures différentes en vue de réaliser des synthèses conformes aux normes de la philosophie. En fait, dès le début, Platon et surtout Aristote ont édifié la philosophie par cette voie de l'intégration. Plus près de nous, les trois derniers siècles du monde occidental — XVIII^e, XIX^e et XX^e — ont adopté également d'autres approches des différentes cultures³ sans pour autant sortir du cadre de ce double fondement de la vérité.

Le dialogue culturel met-il de nos jours en chantier une synthèse plus approfondie, plus universelle, comme le suggère l'appellation même du programme de la mondialisation, tout en gardant le prolongement du processus traditionnel d'intégration ? Ou bien devra-t-il affronter un autre défi ?

Certains penseurs, qui paraissent en marge de la tradition, ont commencé à mettre en lumière l'enjeu primordial du dialogue culturel et, partant de la pensée elle-même: il ne s'agit plus de collectionner les différents contenus liés aux normes de la philosophie traditionnelle en vue d'une quelconque synthèse. Il s'agit bien plutôt d'être à l'écoute de cette interrogation originelle adressée à nous tous, les mortels, hommes de toutes les cultures : *Pensons-nous que « ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore »*⁴ ?

¹ Cf. PLATON, Protagoras 343 b.

² Georges GUSDORF, *Traité de métaphysique*, éd. Armand Colin, Paris, 1958, p. 8 : « ...La solution ainsi trouvée au problème du commencement de la philosophie décide ensemble de son avenir. L'histoire de la philosophie, identifiée à l'ère socratique, se donne pour tâche de collectionner les images de ceux qui ont posé comme Socrate la question philosophique, et mise en œuvre pour y répondre des méthodes analogues aux siennes. De sorte que le commencement est aussi la fin. Du fait que l'on commence par Socrate, on finit avec lui ; on limite le champ de la sagesse humaine au conservatoire d'une tradition... ».

³ Parmi ces approches, on pense à celles de la culture de l'Inde de Schopenhauer, de la culture présocratique de Nietzsche, de l'histoire de la pensée humaine universelle de Hegel...

⁴ Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys BECKER et Gérard GRANEL, PUF, 1959, p. 24.

I. Notre problématique : le *Soi* est-il le sens de la vérité de l'homme ?

Ce que nous ne pensons *pas encore* n'est pas quelque chose de nouveau destiné à prendre place à côté d'autres réalités découvertes tout au long de l'histoire des cultures du monde. Au contraire, ce que nous ne pensons pas encore suppose un imprévu, une rupture, un bond hors du chemin battu des cultures ; cela requiert d'être à l'écoute de cette interrogation, qui diffère de toutes questions posées dans le cadre du préjugé que la vérité est le *Soi* :

- *Le Soi est-il le sens de la vérité de l'homme ?*
- *Si penser est entendu comme le souffle, la vie ou l'acte essentiel de l'humanité de l'homme, alors le principe d'identité selon la conception de la philosophie traditionnelle peut-il être le principe de ce penser ? »*

Par rapport à toutes les questions philosophiques cette interrogation est autre, dans le sens qu'elle demeure essentiellement le *pas encore* relativement à tout questionnement sur la vérité de l'homme comme le *Soi*. Ainsi, l'avènement de cette interrogation ne saurait être un événement historique propre à telle ou telle époque particulière de l'humanité ; mais elle nous offre, à nous les hommes de toutes les cultures, l'espoir d'être touchés 'par la grâce de l'Autre qui nous fait nous étonner de nous-mêmes'.⁵ À l'écoute de cette interrogation, de la résonance étrange de ce *pas encore*, nous ne sommes plus les maîtres autosuffisants de la vérité, appelés à mettre en œuvre des projets de dialogue culturel dans le sens conventionnel de l'intégration. Au contraire, nous espérons partager la même humanité. Face à la vérité, en effet, non seulement cette commune humanité en représente la souffrance, le manque ou la soif ; mais elle est en outre liée au destin d'oublier notre tragique et glorieuse condition d'être mortels, d'en être en quelque sorte les déserteurs.

Inspirée de cette interrogation, l'approche de la culture grecque pourra apporter le précieux témoignage d'une expérience de l'humanité en quête de la vérité.

On constate avec étonnement qu'avant la philosophie, c'est-à-dire avant le VI^e siècle av. J.-C. et en dehors de l'aire culturelle grecque⁶, 'on ne pense pas' ; en somme, les auteurs de la tragédie grecque ne savent pas encore penser comme il faut ! Ce postulat n'est pas du tout apparu incongru aux yeux de tant de générations de philosophes : ne révèle-t-il pas que le *Soi*, comme fondement de la vérité de l'homme et par là de la pensée philosophique, ne saurait être remis en question ? En effet, à partir de la conviction que la vérité doit se fonder sur le *Soi*, Aristote, le Maître de la pensée philosophique, a essayé une synthèse générale, en faisant passer les poètes, les penseurs grecs qui lui étaient antérieurs d'un ou deux siècles, pour des physiologues, c'est-à-dire des penseurs débutants faisant leurs premiers pas hésitants, loin devant la porte d'entrée à la philosophie. Socrate, auquel Platon se réfère dans ses premières œuvres, notamment dans son dialogue *Charmide*, est un personnage qui incarne la pensée tragique ; or en un clin d'œil il a été transformé en fondateur de la pensée philosophique, honorant la vérité de l'homme en 'l'homme qui se connaît'. À cause de ce faux pas, les remises en question de la pensée, fermement voulues comme fondamentales, de Descartes à Kant et de Hegel jusqu'à Nietzsche, apparaissent spectaculaires ; il en va de même de diverses synthèses, fondées sur des approches variées, tentées avec des traditions telles que les religions, les cultures pré-philosophiques ou extra-philosophiques... Aucune de ces initiatives ou de ces remises en cause ne sort pourtant de la sphère du *Soi*, comme fondement nécessairement lié au principe d'identité.⁷

Si l'on parle du miracle grec, c'est qu'après cet étrange clin d'œil tout sens de séparation disparaît. Comme le dit Hegel⁸, on a trouvé déjà la patrie de la vérité, et cette patrie est une présence permanente dans l'affirmation du sens de l'humanité comme conscience de *Soi* ; elle est un 'ici, à nous'.⁹ En dehors du sol de

⁵ Cf. Jean-Paul RESWEBER, *Le Questionnement éthique*, éd. Cariscrif, Paris, 1990, p. 49.

⁶ Cf. GUSDORF, *Traité de métaphysique*, p.7 : « Il ne s'est donc rien passé avant le VI^e siècle, et ailleurs qu'à Milet ? ».

⁷ Cf. PLATON, *Phèdre* 245 c- e.

⁸ Cf. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie moderne* (WW XV, 328).

⁹ Dans le *Faust* de GOETHE, la parole de Mephistopheles à la fin de la pièce : *Her zu mir !* (V. 4613).

cette présence permanente, rien ne peut être dit ni entendu. L'écho du '*pas encore*', résonnant comme un inattendu,¹⁰ pourra-t-il avoir sa raison d'être ?

Notre problématique part donc d'un dilemme : doit-on continuer à comprendre le '*pas encore*' tel qu'on l'a entendu philosophiquement depuis Aristote jusqu'à Nietzsche et, jusqu'à Heidegger même, de façon à relancer un dialogue culturel comme une intégration de plus ? Ou bien le temps est-il venu où l'on osera affronter l'abîme du problème sous-jacent, c'est-à-dire le sens de la vérité de l'homme — problème que Socrate a reconnu quand il dialoguait avec ses contemporains sur la sagesse ? À savoir, *le principe d'identité est-il le fondement de la pensée ? Le Soi est-il le sens de l'humanité de l'homme ?*

II. Développement de notre problématique sur le rapport entre le Soi et le sens de la vérité de l'homme à travers l'histoire de la tradition philosophique

Cette problématique suppose donc un regard en arrière sur les étapes importantes de la tradition philosophique, depuis son apparition et à travers tout son développement ; on y posera les questions suivantes :

- Les penseurs, les poètes et les auteurs de la tragédie grecque, communément appelés les présocratiques, sont-ils à l'écoute du sens de notre interrogation, sont-ils l'écho d'un *pas encore* que la tradition philosophique ne peut pas penser ? Ou est-ce vrai au contraire qu'ils sont de simples débutants hésitants, incapables de saisir les principes définitifs et les causes premières de la pensée ?
- Socrate est-il un penseur tragique grec, un témoin vivant de la tragédie humaine à travers sa vie, sa pensée et surtout sa mort ? Ou est-ce vrai qu'il est le fondateur et le symbole emblématique de la pensée philosophique, de par sa sagesse qui stipule que *se connaître soi-même*, démarche fondée sur le principe d'identité, est le sens de la vérité sur l'humanité de l'homme ?
- Les générations philosophiques successives citent presque toujours Platon comme le penseur de deux mondes différents, à savoir celui du sensible et celui du suprasensible, des mondes évalués, séparés, participés selon le préjugé que la vérité est le Soi ; ce Platon, fondateur de la pensée philosophique, ne fait-il pas oublier le jeune Platon des premiers *Dialogues*, témoin assez fidèle de la pensée tragique et poétique de son maître Socrate à travers les débats contradictoires dirigés contre le courant sophiste ?
- Aristote introduit tout apprenti à entrer dans le règne de la sagesse par cette phrase : « *Tous les hommes désirent naturellement savoir* »¹¹ ; par là même, il définit le sens de la vérité concernant l'humanité de l'homme dans l'évidence d'une *Nature* accessible à tout désir humain et à tout pouvoir humain de connaître — une Nature comme un Grand Soi fondé sur le principe d'identité ; et il confirme en même temps que l'interrogation sur l'essentiel de notre humanité n'est autre que la question sur sa quiddité ; cet Aristote, honoré comme *le Philosophe*, reconnu comme le premier guide de la vérité, ne risque-t-il pas de fermer à la tradition philosophique toute porte d'accès à la vérité de l'homme autre que celle qui ne se comprend que dans le cadre d'un '*quid*' ?

¹⁰ Voir, par exemple, les paroles de Tirésias révélant la parenté d'Œdipe dans la tragédie *Œdipe-roi* de Sophocle.

¹¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, A 1 980 a 21.

Plan de l'exposé

Ces questions se profileront dans une articulation bipartite :

1/ Le sens de la vérité de l'homme dans la lutte fondamentale entre le Soi et le Destin

Le Soi comme sens de la vérité de l'homme n'est pas une création de la pensée philosophique, ni même une découverte exceptionnelle de cette tradition. Les poètes, les auteurs de la tragédie grecque, les penseurs 'présocratiques' — ceux qu'Aristote appelle les Anciens —, l'ont déjà décrit, mais d'une manière contradictoire par rapport à la pensée philosophique : à savoir, comme un 'monstre', une destinée tragique incarnant la non-vérité de l'humanité, un péché originel déformant le sens de la vérité. Pour eux, cependant, l'homme n'est pas seulement lié à la réalité humaine oublieuse de la vérité — préjugée comme le Soi correspondant à son pouvoir et à son désir ; au contraire, l'homme est marqué aussi par la souffrance, la soif d'une vérité tout autre. La conscience de cette marque cachée, de ce signe dérangentant qu'ils évoquent sous l'appellation de Destin, déclenche inévitablement un combat contradictoire. Ce combat est l'*éthos*, le sens, la demeure et la tâche de cet être mortel qu'est l'homme ; et c'est ce combat qui inspire la pensée de la tragédie grecque, dont les représentants typiques sont Eschyle, avec son *Prométhée enchaîné*, et Sophocle, avec *Œdipe roi*.

2/ Le Logos et le parler humain

C'est dans ce contexte de la pensée tragique, interprète du combat contradictoire qui donne sens à la vérité de l'homme, que se situent Héraclite, Parménide et surtout Socrate. Ils sont les contemporains des auteurs de la tragédie grecque et n'ont d'autre préoccupation que d'éveiller la conscience humaine au problème du sens de la vérité de l'homme. Chez eux, le combat contradictoire s'illustre dans l'énigme de la proximité, et dans la séparation entre la vérité et l'homme lié aux chaînes du Soi, entre le Logos et le parler humain. Tout cela peut être entrevu dans le surnom 'l'Obscur' donné à Héraclite, dans le langage poétique des pensées de Parménide et dans la mort tragique de Socrate. On en découvre des traces dans les premiers *Dialogues* de Platon, et des preuves explicites dans son *Charmide* : Socrate y amène à affronter le problème du sens de la vérité de l'homme — vérité évoquée sous le vocable 'sagesse' —, ainsi que l'acte de se connaître soi-même, compris comme la connaissance à la fois des autres connaissances et, réflexivement, d'elle-même.

*

Certes, l'humanité et même la culture occidentale ne sont pas circonscrites dans cette tradition de pensée philosophique ni limitées par elle. Mais les traditions de l'humanité, anciennes ou modernes, occidentales ou orientales, ne peuvent, par ailleurs, échapper au destin d'exister '*en notre temps qui ne pense pas encore*', c'est-à-dire au destin commun, qui est de s'endormir dans tel ou tel domaine du Soi, dont la philosophie n'est qu'un simple témoin. La parole de Blaise Pascal, penseur que la tradition philosophique considère comme marginal, pourra suggérer ce qu'il faut penser *en notre temps qui donne à penser* : « *Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement.* »¹² Le dialogue d'aujourd'hui entre les hommes différents et les cultures dissemblables est-il un simple échange de plus, matérialisé dans les paroles du 'parler humain' ? N'est-il pas plutôt une rencontre avec l'Autre et les autres, et aussi avec leurs propres cultures, en ce problème même du *pas encore* que notre temps oublie de penser : « *Le Soi est-il le fondement de la vérité ?* »

*

* *

¹² Blaise PASCAL, 'Fragment d'un trait du vide', dans *Pensées et opuscules*, petite éd. BRUNSCHVICG, Hachette, Paris, p. 80.

Première Partie

La condition humaine

dans

la lutte entre *le Soi* et *le Destin*

LA TRAGÉDIE GRECQUE
ET
LE PROBLEME DU SENS DE L'HUMANITÉ

Souffrance, Tragédie, Destin sont les termes qui expriment les premières perceptions de l'humanité de l'homme dans différentes cultures dont la culture grecque. Cependant par un tournant étrange, que plus d'un appelle le miracle grec, donnant naissance au penser philosophique, ces thèmes sont classés désormais dans le domaine du sensible, c'est à dire dans un domaine détaché de la sphère de la pensée. Il faut à la tradition philosophique une attente de plus de vingt siècles prolongée jusqu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, pour redécouvrir notamment chez Hegel et Nietzsche, la résonance de ces notions comme ce qui donne à penser. Mais, comme au temps de la naissance de la pensée philosophique où, Platon rencontrant le penseur tragique Socrate transforme son maître en un compagnon des sophistes¹³, l'approche du sens de ces termes (notamment grâce au retour à la pensée de la tragédie grecque, au cours des derniers siècles) n'est-elle pas déjà piégée, non seulement à cause d'un préjugé lié à une question philosophique dont cette approche ne peut se débarrasser, mais aussi et surtout en raison d'une question trompeuse, illustrée par le chant de la Sphinx qu'évoque Sophocle dans *'Oedipe-Roi'*, c'est-à-dire en vertu d'une méprise originelle liée à la condition humaine même, sur le sens de la vérité de l'humanité de l'homme ?

Dans l'écho de cette phrase : « *Ce qui donne le plus penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore* »¹⁴, notre temps étant entendu ici comme la condition temporelle de l'humanité que partage tout homme de toute culture, nous reposons ainsi le problème :

Est-ce que la tragédie grecque, où les termes *Tragique, Souffrance, Destin* sont des contenus essentiels, est un penser ?

Quel est le rapport entre ce penser que nous appelons '*pensée tragique*' et le fondement de la vérité comme le Soi qui préétablit la question philosophique ?

*

La condition humaine posée comme problème

Sur le plan historique, la tragédie grecque n'est pas seulement un divertissement collectif, une certaine activité professionnelle parmi d'autres. C'est une institution qui prend en considération la pensée des citoyens pendant un siècle, celui de la naissance et de la constitution d'Athènes démocratique.

Si les mythes sont chiffres d'humanité¹⁵, la tragédie, elle, est le lieu où la condition de l'homme est posée comme problème.

Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*¹⁶ ont fait cette remarque:

¹³ Georges GUSDORF a raison de classer Socrate décrit par Platon comme penseur philosophique parmi les sophistes (Voir son livre *Les origines des sciences humaines*, Payot, Paris, 1985, p 29 : « *L'affirmation sophiste peut être résumée par la formule de Protagoras : ' l'homme est la mesure de toutes choses', dont le précepte socratique dégage la conséquence : ' Connais-toi toi-même' ».*

¹⁴ Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys BECKER et Gérard GRANEL, PUF, 1959, p. 24.

¹⁵ Cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 43 : « *Les mythes sont chiffres d'humanité* ».

¹⁶ Jean-Pierre VERNANT et Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, édit. La Découverte, Paris, 1989, pp. 7, 14.

« On peut soutenir ... que le genre tragique fait son apparition à la fin du VI^e siècle lorsque le langage du mythe cesse d'être en prise sur le réel politique de la cité... Dans le cadre nouveau du jeu tragique, le héros a cessé d'être un modèle; il est devenu, pour lui-même et pour les autres, un problème... »

La tragédie grecque apparaît comme un moment historique très précisément circonscrit et daté. On la voit naître, à Athènes, s'y épanouir et dégénérer presque en l'espace d'un siècle. Pourquoi ? Il ne suffit pas de noter que le tragique traduit une conscience déchirée, le sentiment des contradictions qui divisent l'homme contre lui-même ; il faut rechercher sur quel plan se situent, en Grèce, les oppositions tragiques, quel est leur contenu, dans quelles conditions elles sont venues au jour ».

Suite à cette constatation, dans le cadre de la méthodologie des sciences humaines, les auteurs rappellent qu'avant d'aborder le contenu de la tragédie grecque, il faut prendre en compte les conditions psychologiques et sociales inhérentes aux Athéniens et en fonction desquelles apparaît la tragédie grecque.

« Succédant à l'épopée et à la poésie lyrique, s'effaçant au moment où triomphe la philosophie, la tragédie apparaît, en tant que genre littéraire, comme l'expression d'un type particulier d'expérience humaine, lié à des conditions sociales et psychologiques définies »¹⁷.

L'expérience particulière de l'homme en question, selon ces auteurs, est celle de l'homme 'citoyen', homme constitué par les relations sociales et psychologiques propres liées à des normes, des valeurs qui régissent la cité d'Athènes. Dans ce contexte, ils expliquent la fin de l'univers du mythe et l'originalité de la tragédie grecque :

« La tragédie, observe justement Walter Nestle, prend naissance quand on commence à regarder le mythe avec l'oeil du citoyen. Mais ce n'est pas seulement l'univers du mythe qui sous ce regard perd sa consistance et se dissout. Le monde de la cité se trouve du même coup mis en question et, à travers le débat, contesté dans ses valeurs fondamentales »¹⁸

La tragédie grecque est une institution, certes, mais c'est une institution qui n'est pas établie par les normes et les valeurs en vigueur régissant la cité : elle est la mise en question même des institutions au nom de l'autorité, autre que l'officielle, qui domine Athènes. Elle est une parole culturelle, un penser. Cette parole culturelle ne sert pas à décrire les réalités d'activités sociales, les initiatives, les rêves ou les sentiments d'un individu ou d'une société; par contre, elle confronte toute la réalité ainsi que les fondements de la société à l'interrogation unique et ultime, interrogation sur le sens de la vérité de l'humanité de l'homme, interrogation qui se révèle comme parole dérangement et contradictoire même à toute question, à toute affirmation à la portée de la capacité humaine, interrogation illustrée dans les échos poétiques du terme *Destin*.

Cette institution de la tragédie grecque touche le problème du sens de l'humanité, dont la préoccupation unique et la portée universelle s'entrevoient dans la participation de tous les membres de la cité par une forme de représentation particulière: les acteurs ainsi que le chœur, la société, bref tout le monde entre dans le débat. Les personnages de la tragédie ne sont pas des héros, c'est-à-dire les modèles de quelque valeur que ce soit, mais c'est l'homme, à travers le 'citoyen' grec, qui est posé comme problème.

*« Dans la perspective tragique, **l'homme** et l'action humaine se profilent, non comme des réalités qu'on pourrait définir ou décrire, mais **comme des problèmes**. Ils se présentent comme des énigmes dont le double sens ne peut jamais être fixé ni épuisé. »¹⁹.*

Le défi de la pensée dans la tragédie grecque n'est pas de dépister et de décoder une difficulté dont la solution est déjà prévue quelque part par l'homme lui-même, mais d'éveiller l'homme à la conscience de son *ethos*, de son devoir de s'engager au combat contradictoire et tragique qu'est son humanité : combat entre, d'une part, le Soi avec toutes ses métamorphoses possibles et, d'autre part, la justice inexorable du Destin ou la parole souffrante qui se révèle comme négation de toute vérité venant de la parole de l'homme. Dans le contexte du conflit entre les deux mondes, entre deux relations, deux rapports différents, entre la justice

¹⁷ *Ibid.* pp. 21-22.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* p. 31.

humaine et le Destin, la tragédie grecque utilise un langage poétique et paradoxal dont les significations semblent parfois se contredire dans un même texte:

« En dehors du personnage, il est un autre domaine où l'interprète doit repérer les aspects de tension et d'ambiguïté. Nous notons tout à l'heure que les Tragiques ont volontiers recours à des termes techniques de Droit. Mais quand ils utilisent ce vocabulaire, c'est presque toujours pour jouer de ses incertitudes, de ses flottements, de son inachèvement (...) Les Grecs n'ont pas en effet l'idée d'un droit absolu, fondé sur des principes, organisé en un tout cohérent. Il y a pour eux comme des degrés et des superpositions de droits, dont certains se recourent ou se chevauchent. A un pôle, le droit consacre l'autorité de fait, il s'appuie sur la contrainte dont il n'est en un sens que le prolongement. A l'autre, il touche au religieux: il met en cause des puissances sacrées, l'ordre du monde, la justice de Zeus »²⁰.

La tragédie grecque est une institution particulière d'Athènes existant à une période définie dans l'histoire. Elle exprime la tension et le conflit sans issue entre une justice basée sur les principes de la connaissance humaine pour fonder les relations qui constituent la cité d'Athènes, le monde de *l'homme citoyen (homo politicus)* et une justice cachée communément appelée Destin. Mais l'institution d'une période, le genre littéraire de la tragédie, le thème de citoyen dans l'ordre de la société d'Athènes, les figures poétiques empruntées à la littérature mythologique..., toutes ces caractéristiques-là ne sont pas l'élément essentiel qui donne la vitalité à ce qu'on appelle la pensée tragique dans l'institution de la tragédie grecque. La tragédie grecque c'est d'abord la pensée tragique; alors que le sens de l'humanité de l'homme y est posé comme problème, cette pensée se propose comme un lieu de rencontre des cultures.

²⁰ *Ibid.* p 31.

Chapitre I

LA CONDITION TRAGIQUE DE L'HOMME

DANS

PROMÉTHÉE ENCHAINÉ D'ESCHYLE

Eschyle (- 525/- 457) et Sophocle (- 496/- 406) sont les deux écrivains tragiques grecs typiques; et les deux personnages Prométhée et Oedipe dans leurs deux tragédies *Prométhée Enchaîné* et *Oedipe-roi* sont considérés comme les archétypes qui incarnent cette pensée.

Cependant, très tôt, le Prométhée souffrant, image de la condition tragique de l'homme se reconnaissant comme problème pour lui-même dans la tragédie d'Eschyle, semble déjà céder la place à un Prométhée honoré comme agent de sa propre histoire et fondateur de la démocratie de sa cité, et plus tard comme émancipateur d'une humanité qui s'affirme en évidence dans l'autosuffisance de l'homme en train de se faire.

En effet, le héros Prométhée décrit par Protagoras, dans le dialogue de Platon portant ce même nom, a perdu toute trace de la condition paradoxale de l'humanité de l'homme, dont la figure est dessinée avec le personnage du '*Prométhée enchaîné*' de la tragédie. Ce nouveau Prométhée du sophiste Protagoras se définit strictement dans son *savoir faire*, lequel permet à l'homme de domestiquer la nature et de '*s'appliquer aux besoins de la vie*'²¹, à côté d'un autre *savoir faire* symbolisé par Hermès qui, lui, '*porte aux hommes le sentiment de l'honneur et celui du droit afin que ces sentiments soient la parure des cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés*'²². Ces deux *savoir faire* s'enracinent implicitement dans un *savoir faire* ultime, une *technique originelle* qui définit l'homme comme un être ayant le pouvoir de se faire par l'action de mesurer toutes choses.

Non seulement le Prométhée de Protagoras se réduit à un *savoir faire* que les sciences humaines modernes appellent souvent *homo faber*²³ (à côté de *homo politicus*), mais il est dépourvu de tout écho problématique sur son fondement par rapport à la vérité de l'humanité de l'homme. Nous n'y trouvons aucun conflit contradictoire lié au problème de la condition humaine.

Historiquement, entre la parution du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle et le dialogue supposé entre Socrate et Protagoras dans cette oeuvre de Platon il n'y a qu'une courte durée de quelques dizaines d'années; mais la tragédie grecque semble s'essouffler, et même disparaître, face à la prédominance des courants sophistes. L'homme n'est plus posé comme problème pour lui-même. En faisant allusion à ce tournant extraordinaire de la culture grecque, Protagoras a salué l'ère nouvelle de *l'homo sapiens* en cet exploit du héros Prométhée : « *Déjà était même arrivé*

²¹ PLATON, *Protagoras*, 321 d.

²² *Ibid.* 322 c.

²³ Cf. Geneviève DROZ, *Les mythes platoniciens*, éd. Seuil, Paris, 1992, p. 32.

cependant le jour où ce devait être le destin de l'homme, de sortir à son tour de la terre pour s'élever à la lumière »²⁴.

Vers la deuxième moitié du XIX^e siècle, Nietzsche rétablit la position du personnage de Prométhée dans la tragédie d'Eschyle en l'interprétant comme le symbole du sens ultime de l'humanité de l'homme. Toutefois le Prométhée de Nietzsche (repris par de nombreux auteurs après lui) est en fait une image contraire, négative de l'idée de l'homme platonicien, mais ce personnage apparemment tragique ne décolle pas de la pensée philosophique. Le tragique dans le Prométhée nietzschéen se mesure au jeu des tensions et des conflits des contraires au sein d'un Soi qui est le fondement commun de la pensée de Nietzsche et de la philosophie, et non pas en fonction du combat contradictoire entre le Soi et la vérité autre que celle fondée sur ce dernier. Le Prométhée de Nietzsche ressemble plutôt au Faust de Goethe, expression radicale de *l'homo sapiens* de la tradition philosophique des temps modernes. Nietzsche a clairement écrit:

[Cette gloire de la passivité, je l'oppose à présent à cette auréole d'activité qui nimbe le Prométhée d'Eschyle. Ce que le penseur Eschyle voulait nous dire ici, mais ce qu'en tant que poète il nous laisse seulement pressentir par son image symbolique, le jeune Goethe sut nous le dévoiler jadis dans ces paroles téméraires de son Prométhée :

Me voici, je modèle des hommes

A mon image,

Une race qui me ressemble,

Pour souffrir, pour pleurer,

pour jouir et se réjouir,

Et ne pas te vénérer,

*Comme moi ! (V. 51-57 dans le poème *Prometheus* de Goethe, en 1773).*

*L'homme, s'exhaussant jusqu'au Titan, se conquiert lui-même une civilisation et force les dieux à s'allier à lui, parce que, grâce à la sagesse qui lui est propre, il tient dans sa main l'existence des dieux et les limites de leur pouvoir... »*²⁵

*Voilà l'image d'un Prométhée « Annonciateur du 'crépuscule des dieux' et de la promotion de l'homme ; tel l'ont repris et aimé poètes et philosophes du XVIII^e et du XIX^e siècle de Goethe à Michelet, en passant par Shelley, Herder, Byron ou Karl Marx »]*²⁶.

Cette image du Prométhée de Nietzsche est si ancrée dans la conscience culturelle des temps modernes que l'adjectif '*prométhéen*' fait penser immédiatement à l'image de Faust de Goethe rapportée ci-dessus par Geneviève Droz.

En fait, le Prométhée de Nietzsche, intronisé comme symbole de la volonté de puissance '*qui ne se veut qu'elle-même*'²⁷, ne se différencie en rien de ce précepte du sophiste Protagoras : '*l'homme est la mesure de toutes choses*', précepte qui est la source du Prométhée de la philosophie traditionnelle.

Ainsi ce Prométhée renouvelé au goût des temps modernes efface-t-il encore une fois les traces de Prométhée de la tragédie grecque.

Ce qui nous donne à penser, nous tous étant enchaînés par le temps, c'est que ce '*notre temps*', naissant '*du jour où ce devait être le destin de l'homme, de sortir à son tour de la terre pour s'élever à la lumière*'²⁸, '*couche en même temps la terre sous les ombres*'²⁹ d'un Prométhée autosuffisant qui ne peut connaître aucun feu, aucun coup de tonnerre venant de l'« autre rive », d'un au-delà du sol dominé par le Soi. Sous les ombres que porte la lumière de notre jour, il apparaît que les hommes, à tout instant et certainement tout au long des siècles, s'épuisent à fouiller de long en large la terre, mesurer, distinguer les

²⁴ *Ibid.* 321 c.

²⁵ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N° 9.

²⁶ Geneviève DROZ, *Les mythes platoniciens*, éd. Seuil, Paris, 1992, p. 31.

²⁷ Voir le commentaire de HEIDEGGER sur la volonté de puissance de Nietzsche: Cf. Le mot de Nietzsche « *Dieu est mort* », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 283: « *La volonté se veut elle-même. Elle se surpasse elle-même. De la sorte, la volonté en tant que volonté se veut au-delà d'elle-même, et doit ainsi en même temps se porter au-dessus et en avant elle-même* ».

²⁸ PLATON, *Protagoras*, 321 d.

²⁹ Expression de Gérard GRANDEL in Introduction de *Qu'appelle-t-on pensée ?* de M. HEIDEGGER, PUF, 1983, p. 9.

significations des mots et des choses, affirmer, réaffirmer, nier, renverser les êtres et les valeurs en tous les sens, sans pour autant trouver aucune trace d'un Prométhée souffrant, d'un Prométhée sensible à une dimension qui immobilise la marche aveugle du Soi en arrachant l'homme au sol de ce 'notre temps', en posant même comme problème la condition humaine liée à leur premier Prométhée.

Pourtant, ce qu'il y a lieu maintenant de considérer, à propos d'un Prométhée qui mesure la terre où se trouvent toutes choses, dont ses dieux et ses hommes, en ouvrant le chemin de la vérité fondée sur le Soi, c'est que le '*pas encore*' qui fait penser n'est pas quelque chose de nouveau dans un avenir projeté par ce premier Prométhée, mais le '*pas encore*' imprévu de la pensée tragique, lequel se donne comme négation de toute vérité venant du Soi pour dire le sens de l'humanité de l'homme.

Ce '*pas encore*', annoncé pourtant comme un pouvoir étrange qui fait jaillir la source de la pensée tragique dans la tragédie grecque, se révèle déjà dans les premiers paroles de la pièce *Prométhée enchaîné* ; et celles-ci nous introduisent au seuil de cette pensée :

Pouvoir : « *Nous voici sur le sol d'une terre lointaine,
Cheminaut au pays scythe, dans un désert sans humains* »³⁰.

*

I – A. PROMÉTHÉE SOUFFRANT AU CROISEMENT ENTRE LE SOI ET LE DESTIN

Le Prométhée d'Eschyle est l'image de l'homme conscient de sa condition enchaînée tant par le premier Prométhée, fils de la mère Gaïa mesurant la terre pour se faire une identité, qu'en même temps par le Prométhée souffrant, fils de la mère Thémis³¹ et sensible à une dimension qui l'arrache à son royaume, le Soi, en l'introduisant à l'Autre. L'homme se trouve pris dans cette tension, happé par cette lutte incessante qui dépasse toute cause comme toute finalité issues de la justice lui permettant de mesurer toutes choses. Au sein de ce combat, déjà l'homme se reconnaît enchaîné à une tâche unique à accomplir: la tâche d'être homme. Cette tâche, que les Anciens appellent souvent '*éthos*', implique le duel entre les deux Prométhée et explique le sens et la vocation de la pensée.

J-P. Vernant et P. Vidal-Naquet constatent judicieusement que le Prométhée d'Eschyle c'est l'homme posé pour lui-même comme problème. Cet homme-là s'illustre en chaque parole, chaque geste, chaque réaction de Prométhée, lesquels impliquent les chaînes des deux justices qui se défient et s'opposent.

Le titre de la tragédie *Prométhée enchaîné* nous offre de prime abord le condensé de la pensée tragique d'Eschyle.

Prométhée rencontrant le Pouvoir 'inconnu', qui le fait sortir du pays établi par son propre pouvoir (= la *Tέχνη* venant de Prométhée³²), est foudroyé par cette parole :

Pouvoir : *C'est bien à tort que les dieux t'appellent Prométhée. Trouve ailleurs (un Prométhée autre) qui te permette d'être dégagé de ces noeuds savants !*³³.

Ainsi, sur le sol d'une terre lointaine, dans la nostalgie, la tragédie grecque pense-t-elle l'humanité de l'homme souffrante et exposée dangereusement à la crise de la double identité : celle d'enfant de Gaïa, la Nature³⁴, et celle de fils de la Justice Thémis³⁵.

³⁰ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 1-2.

³¹ Cf. *Ibid.* V. 209-210 : « ...ma mère, Thémis ou Gaïa ».

³² Cf. *Ibid.* V. 506 : « Tous les arts aux mortels viennent de Prométhée ».

³³ *Ibid.* V. 85-87.

Il y a en effet un Prométhée qui, par complicité avec l'une de ses mères, appelée *Gaia*, se dresse en faisant disparaître Cronos, symbole du temps propre de l'homme, et en intronisant simultanément un Zeus immortel selon son propre vouloir comme *Idée Régulatrice* en vue d'être son égal à la fin de la marche en avant³⁶.

Mais il y a en même temps un autre Prométhée, fils de la mère Justice cachée, appelée Thémis³⁷, sensible à la nostalgie de sa patrie originelle liée à Cronos. Celui-ci, par son porte-parole le Destin, immobilise dans l'imprévu la marche en avant de l'humanité que le premier Prométhée a tant de peine³⁸ à édifier, en le transportant, une fois les mains agrafées³⁹ et le coeur transpercé par 'la dent opiniâtre de ce rivet d'acier'⁴⁰, au haut du sommet rocheux loin des chemins des humains. Ce Prométhée souffrant est tendu comme un arc entre ces deux justices (mère Gaia et mère Thémis) qui se croisent, se contredisent, imposent chacune et exclusivement son jugement ; et conséquemment il montre en lui d'une part un révolté cherchant à se venger de cette souffrance de sa condition humaine jugée comme une injustice, et d'autre part un humble acceptant cette souffrance 'extraordinaire' comme le signe de l'avènement de l'Autre en vue de l'accomplissement d'une justice autre que son auto-justification.

En ce combat contradictoire, qui donne sens au tragique de la pièce *Prométhée enchaîné*, et que retentit en même temps le discours d'auto-justification du prophète de la nouvelle humanité se dressant selon sa propre volonté, résonnent aussi les paroles prophétiques d'un Prométhée souffrant annonciateur d'une humanité autre illustrée par la vierge Io. Innocente, n'ayant ni mérites ni crimes, située en dehors de toute cause et de toute intention, pourtant elle souffre, pour la seule raison qu'elle est homme. Cet homme, qu'elle est, implique le destin d'être enchaîné, non à un Zeus intronisé comme fondement supposé pour se faire, mais à un Zeus de l' « autre rive » :

Io : «... Zeus a été par toi brûlé du trait du désir, il veut avec toi jouir des dons de Cypris... »⁴¹.

Du côté de la justice fondée sur la vérité comme ce qui est en Soi, par Soi et pour Soi, l'avènement de l'homme souffrant est ressenti comme une injustice, un mal à extirper. Le sens de cette souffrance est exprimé dans cette exclamation de la vierge Io qui se juge 'misérable !' :

« ...la tourmente divine qui, détruisant ma forme première, s'est abattue sur moi, misérable ! »⁴².

Mais la même Io, en cette rencontre inouïe avec l'Autre dans ses visions nocturnes, écoute aussi les paroles qui la nomment 'bienheureuse !' :

³⁴ Cf. *Ibid.* V. 209-210 : «Moi, plus d'une fois, ma mère, Thémis ou Gaia, forme unique sous maints noms divers » dans la première partie de la pièce tragique.

³⁵ Cf. *Ibid.* V. 18 : « Fils aux penseurs hardis de la sage Thémis » dans l'introduction ; et V. 874 : « Tel est l'oracle que m'a entièrement dévoilé ma mère, Thémis... » dans la deuxième partie.

³⁶ Cf. *Ibid.* V. 510 : «J'ai bon espoir, moi, qu'un jour, dégagé de ces liens, tu pourras avec Zeus traiter d'égal à égal ».

³⁷ Thémis qui prophétise l'union entre Zeus et la vierge souffrante Io pendant ses visions nocturnes, mariage extraordinaire réalisant la dimension céleste et cachée de l'humanité de l'homme.

Cette union a été relatée par Io à Prométhée : Cf. V. 644- 652 : « ...La tourmente divine qui, détruisant ma forme première, s'est abattue sur moi, misérable ! Sans répit des visions nocturnes visitaient ma chambre virginale et, en mots caressants, me conseillaient ainsi : « O fortunée jeune fille, pourquoi si longtemps rester vierge, quand tu pourrais avoir le plus grand des époux ? Zeus a été par toi brûlé du trait du désir, il veut avec toi jouir des dons de Cypris : garde-toi, enfant, de repousser l'hymen de Zeus... ».

De ce côté de la « rive », le choeur représentant le bon sens des hommes, en ces frémissements, a exprimé son opinion à propos de la souffrance de Io causée par la proposition de cette union: Cf. V. 894-896 : « Ah ! Puissiez-vous ne jamais me voir, Parques, ' vous sans qui rien ne s'achève', tenir la place d'une épouse dans le lit de Zeus ! ».

Prométhée souffrant reconnaît sa vraie identité comme fils de Thémis et il prophétise un nouveau ciel et une terre nouvelle, autres que son ancien royaume : Cf. *Ibid.* V. 865-870, 873-874 : « Une seule, enivrée du désir d'être mère, se refusera à tuer les compagnons de son lit et laissera s'émousser son vouloir. Entre deux maux, elle choisira d'être appelée lâche plutôt que meurtrière. Et c'est elle qui, dans Argos, enfantera une lignée royale ... Tel est l'oracle que m'a entièrement dévoilé ma mère Thémis... ».

³⁸ Cf. V. 267-269 : Prométhée : « Pour porter aide aux hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances. Je ne pensais pas pourtant que de pareilles peines me devraient dessécher à jamais sur des cimes rocheuses et que j'aurais pour lot ce pic désert et solitaire ».

³⁹ Cf. *Ibid.* V. 61.

⁴⁰ Cf. *Ibid.* V. 67-68.

⁴¹ *Ibid.* V. 649-651.

⁴² Note supra.

« Sans répit des visions nocturnes visitaient ma chambre virginale et, en mots caressants, me conseillaient ainsi : « O bienheureuse jeune fille, pourquoi si longtemps rester vierge, quand tu pourrais avoir le plus grand des époux ? »⁴³.

C'est à partir de la rencontre avec l'Imprévu que se déclenchent la souffrance et le combat contradictoire entre le Destin et l'auto-justification de Prométhée, homme 'hors de souffrance', apathique en sa première forme.

Et c'est seulement à la lumière étrange de cette rencontre que l'homme se reconnaît comme un lieu de contradiction, que le *παθος* résonne en toutes ses dimensions et que l'*éthos* se révèle comme la tâche d'accomplissement de son humanité, celle de s'engager comme un guerrier dans un combat contradictoire.

*

I-A –1. La justice de la mère Gaia et le Soi

I-A –1 a Gaia se prenant pour Thémis

Dans la tragédie grecque, le problème du sens de l'humanité de l'homme surgit dans la conscience du conflit entre la justice⁴⁴ fondée sur les principes de la connaissance humaine et celle qui nie en bloc cette justice et dont le nom est Destin. Tous les personnages de la pièce, le chœur, les spectateurs, bref tous les Athéniens entrent dans un procès. Chaque geste, chaque parole impliquent des arguments, des critiques qui à la fois accusent et défendent. Et 'l'homme posé comme problème' en est la cause unique.

Les critiques littéraires font souvent cette remarque que la pièce *Prométhée enchaîné* d'Eschyle confond Gaia et Thémis quant à leur identité comme mère de Prométhée. Or une telle confusion⁴⁵ dénonce implicitement l'abus de pouvoir de Gaia (comme un voile de Maya) s'identifiant à la Justice Thémis en vue d'une fausse identité de Prométhée. De plus, elle mettra en relief la condition tragique de l'homme perçue comme une lutte inévitable, illustrée par la contradiction entre la prédiction de la mère Gaia (au sujet de l'avenir victorieux de la nouvelle humanité fondée sur la tromperie) et l'oracle reçu par la mère Thémis (à propos de l'avènement du libérateur, descendant de l'union entre la vierge Io souffrante et Zeus) : « Sache du moins que de cette souche naîtra le vaillant, à l'arc glorieux, qui me délivra de ces maux. Tel est l'oracle que m'a entièrement dévoilé ma mère, Thémis, la soeurs des Titans » (V. 871-874).

Gaia, mère Nature, est la première mère à qui l'homme doit son titre d'être naturel parmi d'autres :

Prométhée : « *Moi, plus d'une fois, ma mère Thémis
Ou Gaia, forme unique sous maints noms divers,
M'avait prédit comment se réaliserait l'avenir:
A qui l'emporterait non par force et violence,
Mais par ruse, appartiendrait l'empire* » (V. 209- 213).

Grâce à cette mère, l'homme, peut-être le plus fragile des êtres, mais aussi le plus talentueux, a un temps pour vivre et un temps pour mourir parmi les vivants. Cet être naturel qu'est l'homme peut produire des arts insignes, par la vertu d'un pouvoir, d'une faculté spécifique, qui lui permet de mesurer, de juger,

⁴³ *Id.*

⁴⁴ Cf. Jean-Pierre VERNANT et Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, édit. La Découverte, Paris, 1989, p. 31.

⁴⁵ On trouvera, par contre, dans la pièce *Oedipe-roi* de Sophocle, le même nom Jocaste lié à deux identités différentes, comme mère et comme épouse d'Oedipe, ainsi que le même nom 'mère' attribué à Jocaste et à Mérope dans la condition tragique de ce dernier.

d'exploiter, de dominer les choses pour vivre ou survivre en sa mère la Nature, parmi d'autres espèces vivantes.

Mais cette espèce d'animal, dont l'excellence l'emporte sur les autres espèces naturelles, n'est pas pour autant l'objet de la problématique de la pensée tragique grecque.

L'homme posé comme problème pour lui-même, cet homme souffrant, est un Prométhée arraché à la quiétude apathique de la terre des espèces naturelles. A la lumière du dépaysement originel lié à son humanité comme telle, l'homme de la pensée tragique est réveillé au sein d'un procès contradictoire entre les deux justices dont chacune revendique l'identité de mère: justice de la mère Gaia qui se prend pour Thémis et justice de la mère Thémis qui est la vraie. En ce procès, chaque parole prononcée ne tend pas à réconcilier les causes des deux camps, à effectuer n'importe quelle synthèse, mais à raviver la contradiction, à refléter la condition paradoxale de l'humanité.

Pour mieux situer le contexte de la pièce *Prométhée enchaîné*, Eschyle introduit non seulement l'exil forcé de Prométhée hors du sol des humains (Cf. V. 1-2) comme un *a priori* ou plutôt comme une genèse de la pensée tragique, mais il insiste aussi sur la souffrance comme mobile unique de toutes ses paroles et de toutes ses réactions :

Prométhée : « *En parler, déjà m'est douloureux ; mais me taire aussi m'est une douleur : de tous côtés, rien que misères !* » (V. 197-198).

La parole jaillissant de la souffrance recueille donc son sens dans la tension entre ce qui est dit de la part de l'homme enchaîné par la justice de Gaia et le Destin qui nie en même temps la vérité du fondement de cette justice. Les discours de Prométhée relatant ses exploits et sa révolte contre l'injustice qu'est cette souffrance, seront vides de sens tragique, si l'introduction des deux vers que nous venons de citer n'est pas préalablement sous-entendue.

La genèse de la nouvelle humanité dont Prométhée est l'auteur s'illustre dans ce double événement fondamental et inséparable: refoulement de Cronos par l'intronisation de Zeus (Cf. V. 201-202 ; 220-221) et apparition de Gaia comme mère Thémis la Justice (Cf. V. 209-210).

Cet événement se réalise *par ruse*, par tromperie (Cf. V. 211). Cette image littéraire rappelle le jeu de l'illusion de la mère Nature, le voile de Maya dans la mythologie indienne que Schopenhauer et Nietzsche reprendront au dix-neuvième siècle.

I-A -1 b La Τέχνη

Mais qui sont Cronos et Zeus, évoqués sous des visages multiples et même contradictoires dans cette tragédie ?

Cronos n'est plus présent dans le royaume d'un Prométhée dont la mère est Gaia. Ce Cronos, qui était roi des dieux et père de Zeus, n'appartient pas à la marche en avant illimitée dans laquelle Gaia a intronisé 'son' Zeus comme maître suprême. Il est le Temps autre qui vient de l' « autre rive » comme un souvenir pour ouvrir une autre dimension de l'humanité. Mais c'est dans la nostalgie de ce Cronos que s'ouvre la conscience réflexive de Prométhée sur sa fausse identité comme enfant de Gaia.

Dans la souffrance, Prométhée relate que, suite au refoulement de Cronos vers l'oubli, le nouveau royaume commence grâce à l'identification de Gaia à Thémis. Et la justice venant de cette identification permettra à Zeus de gouverner, de même qu'à la nouvelle humanité de croître vers un avenir glorieux et sans fin (Cf. V. 209-221).

Ce discours mythique sera interprété sans tarder dans la réponse de Prométhée au Coryphée :

Prométhée : *Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort.*

...

Pr. : *J'ai installé en eux les aveugles espoirs.*

...

Pr. : *J'ai fait plus cependant : je leur ai fait présent du feu.*

...

Pr. : *Et de lui ils apprendront des arts sans nombre.*

(V. 248- 254).

Cronos est tout de suite reconnu 'à tort' par la bouche de Prométhée enfant de Gaïa, à la lumière de sa propre justice, comme la conscience de la 'mort'⁴⁶ ; et de par cette la conscience de la 'mort', l'homme a l'honneur de porter le titre de *mortel* (entendu comme ayant la possibilité de finir inévitablement la vie naturelle de n'importe quel être vivant de la Nature). Et ce passage montre en même temps que l'homme dont Prométhée honore les exploits est *déjà* sous le règne de la justice Gaïa mentionnée ici par d'autres expressions : le feu volé et la *TéXvη*.

En vue d'aider les hommes à dépasser l'obsession de la mort, le feu volé et la *TéXvη* produiront des êtres immortels, doués de raison, à la place des mortels vulgaires et sensibles à l'image des animaux :

Prométhée.: « *Ecoutez en revanche les misères des mortels, et comment enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée.* (V. 441-444)...*D'un mot, tu sauras tout à la fois : tous les arts aux mortels viennent de Prométhée* ». (V. 506).

La *TéXvη* dont Prométhée est l'archétype ne veut pas dire la capacité de mesurer les choses et de les transformer en objets en vue de répondre aux besoins d'un vivant quelconque de la nature. En effet, dans la résonance de la souffrance de Prométhée, l'homme en tant que vivant quelconque de la nature n'existe pas ; car n'étant pas un être naturel, mais enfant de la Nature prise pour la Justice, l'homme est par là soumis *déjà* au jeu de la ruse de Gaïa.

Pourtant, ce qui est étonnant c'est que concevoir l'homme comme un être vivant quelconque de la nature n'est pas seulement de l'ordre du possible, mais bel et bien de celui de la réalité humaine également !

Dans ce contexte contradictoire, on entend, caché au fond du discours d'auto-justification de Prométhée (Cf. V. 436-471; 476-506) sur les exploits de la marche en avant, du progrès illimité, le dévoilement de la tentative de dépasser la conscience de cette finitude entendue préalablement comme obsession de la mort. La victoire promise par la ruse de Gaïa se fait jour dans chaque pas en avant, à l'approche d'un Zeus à chaque fois renouvelé, dans l'intention d'être en fin de compte son égal et d'effacer les traces de ladite finitude.

La *TéXvη* de la pensée tragique, particulièrement d'Eschyle dans *Prométhée enchaîné* sera expliquée par Socrate dans *l'Apologie* d'une manière plus claire :

« *Chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance* »⁴⁷.

En étant un *Agir* entendu comme un Acte humain primordial de prendre le pouvoir de produire les choses pour se produire une identité, la même *TéXvη* est nommée par Lao-tseu, poète penseur chinois de quelques dizaines d'années plus âgé qu'Eschyle, en ces termes synonymes: *Agir, Justice humaine, Grand Artifice* :

⁴⁶ La mort interprétée par Prométhée enfant de Gaïa étant limitée dans le cadre de la mort des êtres vivants de la Nature, ainsi Cronos, temps propre de l'homme, selon cette interprétation (Cf. celle aussi de Heidegger dans *Être et Temps*) n'est-il pas sensible à la possibilité de l'oubli de l'identité cachée chez l'homme.

⁴⁷ PLATON, *L'Apologie* de Socrate, 22 d.

*Le Chemin qu'on saurait tracer
n'est pas le Chemin de Toujours,
Le Nom qu'on saurait nommer
n'est pas le Nom de Toujours⁴⁸ ...
Là où le grand Chemin est en ruine,
là se présente la Justice humaine.
Là où l'intelligence éclairante surgit,
là se présente le Grand Artifice.⁴⁹ ...
Le Chemin demeure toujours sans Agir⁵⁰.*

I-A –I c Le feu volé et le Soi

Mais si la *TέXvη* se présente comme l'acte fondamental, la 'Grande Main' qui fait la nouvelle humanité par son pouvoir naturel, c'est justement du feu volé qu'elle tire son origine.

Le parallélisme littéraire largement utilisé par Eschyle nous aide à identifier les liens entre ces images symboliques dans cette pièce : nous avons le feu d'où viennent les arts, qui n'est pas mentionné littéralement comme volé, mais sous-entendu comme tel dans l'expression '*par la ruse de Gaia*' qui se prend pour Thémis. Même est le feu à travers l'image du cœur qui doit être transpercé, tout comme la *TέXvη* dans l'image de la main que doit clouer le Pouvoir venu de l'« autre rive » pour susciter la souffrance de Prométhée. Dans sa souffrance même, la vierge Io est visitée par le Feu, Feu tout autre, qui vient de Zeus Inconnu pendant ses songes nocturnes.

Le feu d'où naît le grand artifice n'est pas celui du tonnerre surprenant qui éclate au ciel, mais c'est un feu *volé* : par la ruse de Gaia, la force vitale de la nature se prendra pour le feu du tonnerre venu d'ailleurs. C'est au moyen de cette poussée vitale, qui fait croître la nature comme le chemin donnant un sens à l'humanité, que, dans son deuxième dialogue avec le Coryphée (Cf. V. 436-471), par analogie, Prométhée honore le progrès glorieux d'une humanité qui se construit par la *TέXvη* (V. 448-468).

Dans cette interprétation condensée de son discours mythique, Prométhée ne rappelle plus le nom de Zeus non plus que sa fonction, ni son royaume avec ses dieux sous le gouvernement de celui-ci, mais il effectue une approche directe vers le véritable auteur de ce fondement supposé. En effet, le Zeus intronisé au début de son règne par l'homme comme le détenteur de la justice de Gaia se métamorphose tout de suite en un Zeus injuste, ennemi juré de ce dernier. Le vrai fondement de ce règne y est désigné en clair maintenant comme le feu volé ou la *TέXvη*, qui n'est personne d'autre que Prométhée lui-même.

A chaque action de cet agir fondamental, à chaque *art* dans la totalité sans nombre de la Grande *TέXvη*, on assiste à un fondement supposé différent pour ouvrir un monde conséquent nanti de ses propres horizons. Alors que les dieux et les mondes multiformes apparaissent et disparaissent, se soutiennent et s'opposent selon les caprices du Jeu du Grand Artifice, implicitement se réalise alors la métamorphose de différentes humanités sans limite.

A cette métamorphose en d'innombrables visages possibles de Zeus correspondent de multiples visages d'homme (ou d'humanismes) et des mondes différents, non seulement dans l'histoire de l'humanité mais dans chaque instant de l'existence de chacun.

La deuxième noble vérité (*Samudaya* : l'existence dans son apparition selon le désir) dans le premier sermon du Bouddha, grand sage indien presque contemporain d'Eschyle, évoque le jeu de l'existence comme une illusion du

⁴⁸ LAO TSEU, *Tao Tö King* I.

⁴⁹ *Ibid.* XVIII.

⁵⁰ *Ibid.* XXXVII.

Soi. Si l'existence, suite au réveil ou à la lumière qui vient d'Ailleurs, est révélée en vérité comme souffrance (*Dukkha*), la réalité humaine (*Samudaya*) par contre est un gai savoir (comme le dira Nietzsche), un Jeu d'illusion, une course en avant excitée par la soif (*Tanhà*), désir de se faire. Ce détournement de sens de l'humanité s'appelle l'acte primordial (*Karma*), 'la Grande Main', que l'on pourrait traduire sans faute par la *TéXvη*. Ce désir et cet acte donnent naissance à des multitudes de formes de *Brahman* (Grand Soi) et d'*Atman* (le Soi) en multipliant le nombre des mondes à chaque instant. Le Brahman qu'on projette selon son désir et auquel on cherche ensuite à s'identifier est en fait un produit de *Karma* (= Agir fondamental) et de *Tanhà* (= Soif ou désir). Tel est ce jeu tragique de l'existence, une ruse du désir de Soi en vue d'échapper à la souffrance originelle qui donne sens à l'humanité.

Du côté de la Chine, plus d'un siècle après Eschyle, le penseur Tchouang Tseu, dans un style littéraire apparemment serein mais inspiré profondément par la condition tragique de l'existence, insiste lui aussi sur le caractère relatif de ce fondement supposé:

« A vrai dire, la thèse de l'auteur du monde et celle de la thèse contraire ne sont que des hypothèses qui expriment le doute. Car, en remontant sa fin, je rencontre également l'infini; ces deux infinis dépassant le domaine de la parole reposent sur le même principe qui régit les êtres. La thèse de l'auteur du monde et la thèse contraire ne sont que paroles dont la portée se limite au domaine des êtres.

Le Tao n'est pas l'existence, mais l'existence n'est pas sa négation radicale. Ainsi le nom du Tao n'est qu'une hypothèse gratuite. La thèse de l'auteur du monde et la thèse contraire ne visant que le petit coin des êtres, le grand principe leur échappe. Si le monde suffisait, il suffit de parler du Tao tout le jour pour le saisir. Si la parole ne suffit pas, nous pourrions parler toute la journée sans sortir du domaine des êtres.

Cette vision suprême du Tao et des êtres, ni la parole ni le silence ne peuvent la porter. Transcendant la parole aussi bien que le silence elle se situe au-delà de tout discours de l'homme »⁵¹

Et contemporain d'Eschyle, Parménide n'enseigne pas une autre sagesse que la séparation de la Vérité inspirée (*Ἀλήθεια*) qui vient de l'« autre rive » comme unique Chemin de la pensée au-delà du parler humain⁵² (*δόξα*). C'est dans la deuxième partie du poème, dont le poète a déjà souligné l'absence d'inspiration (*laquelle inspiration assure 'son discours digne de foi'*) et où règne '*l'opinion des mortels et l'ordre trompeur de ses dires*'⁵³, que surgira *Ἔρωσ*, le premier de tous les dieux.

Mais cet *Ἔρωσ*, sera évoqué comme l'image du feu qui promet et éclaire le chemin de la pensée philosophique de Platon. Dans son oeuvre *le Banquet*, après avoir identifié un Socrate porte-parole de l'oracle avec le personnage rêveur et cherchant la vérité dans le jeu de l'imagination chez Aristophane, Platon fait s'asseoir ces deux 'amis !' l'un à côté de l'autre à la même table; ils se soutiennent l'un l'autre dans leurs arguments déjà préconçus comme appartenant à la même source : *Eros* dans le poème de Parménide y est cité⁵⁴ comme '*philosophe , et , étant philosophe, il est intermédiaire entre le savant et l'ignorant*'⁵⁵. Comme Prométhée qui vole le feu céleste, l'ignorant cherche de son propre gré la richesse du savoir qui lui manque, mais qu'il a connu d'avance. Cette recherche est éclairée par le mythe de la nature de l'humanité raconté par Aristophane. L'existence humaine, selon cet artiste, est un désir venant de Soi et pour Soi, une quête de Soi divisé en deux dans l'apparence multiple de la réalité humaine. Cette humanité originelle est l'androgynie qui se divise par son double *paraître*, mais se cherche par son désir de se retrouver en son *être* qui est le Soi. *Eros*, l'intermédiaire qui lie ces deux contraires, vient de l'androgynie pour obtenir une unité qui est aussi en lui et pour lui. Le principe suprême de la vérité et de l'être, principe d'identité, se tient dans la plénitude qu'*Eros* a projetée par avance pour le talonner et qui est le Soi.

Supposé comme fondement unique, autosuffisant, stable et incontestable, métamorphosé en de figures différentes selon les systèmes édifiés : le Bien, l'Être Suprême, le Premier Moteur, l'Esprit, l'Humanité... soutenant le royaume de l'humanité dont Prométhée honore la croissance de son enfance jusqu'à son accomplissement (Cf. *Comment enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée*, V. 444), ce principe d'identité brillera pourtant dans le ciel de la pensée philosophique depuis Platon comme le Soleil au delà de toutes lumières; il est fondé *a priori* comme le Principe de tous les principes de la pensée et des êtres.

Il faut attendre plus de vingt siècles depuis son apparition pour que, par un sursaut de prise de connaissance à propos de la nature de cette supposition⁵⁶, la tradition philosophique connaisse la remise en question de Kant sur le

⁵¹ TCHOUANG-TSEU (environ 369-286 av. J.-C.), chap. XXV Tsö-Yang, in *Philosophes Taoïstes*, Trad. Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1967, p.293-294

⁵² Cf. *Le Poème de Parménide* VIII, 50 (présenté par Jean Beaufret, PUF, 3è édit. 1986, p.86)

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. PLATON, *Le Banquet*, 178 b.

⁵⁵ Cf. *Ibid.* 204 b.

⁵⁶ Kant utilise l'expression les principes régulateurs pour parler de cette supposition (Cf. *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, III 294-461).

fondement de la raison. Mais ce réveil, si timide et insuffisant⁵⁷ dans le préjugé que la vérité est le Soi, fait glisser le mythe du royaume d'un certain Zeus comme fondement supposé vers la volonté de l'être raisonnable entendu comme l'auto-fondation, sans pour autant penser *ce qui n'est pas encore pensé* par la pensée philosophique.

A la suite de Kant, et inspiré par une vision du monde de la philosophie védanta⁵⁸, Schopenhauer met en valeur le réveil kantien par cette fameuse constatation:

« On peut dire aussi que la doctrine de Kant a mis en lumière une importante vérité, à savoir que la fin et le commencement du monde doivent être cherchés non pas en dehors de nous, mais en nous »⁵⁹.

Cette phrase résume le développement de la conscience à travers le caractère hypothétique et même illusoire de la validité et de la stabilité du fondement de la raison dans la conception philosophique traditionnelle, pour tracer ainsi le chemin de l'accomplissement du sens de l'humanité de l'homme. En d'autres termes Schopenhauer écrit :

« Les prédécesseurs de Kant en Occident s'étaient fait à ce sujet de singulières illusions : pour eux, les lois qui relient entre eux les phénomènes, toutes ces lois de temps, d'espace, de causalité aussi, et de consécution (qui pour moi se résument sous l'expression du principe de la raison), étaient des lois absolues, affranchies de toute condition, en un mot des vérités éternelles ; le monde lui-même leur était soumis et leur était conforme, de sorte qu'il suffisait de se guider sur elles pour résoudre tout le problème du monde. Quel pouvait être le résultat des hypothèses que l'on a faites à cet effet, hypothèses que Kant critique sous le nom d'idées de la raison ? »⁶⁰.

Comme le mythe du royaume de Zeus fondé et géré par la justice de Gaia a été interprété par Eschyle comme le jeu d'une illusion venant du feu volé et de la *T&Xvη*, Schopenhauer démontre que tous les systèmes philosophiques avant Kant sont des projections de la volonté (ou du vouloir vivre) par son acte qui est la raison objectivante. L'unique contenu de la pensée se limite donc désormais au problème du sens de l'homme en sa condition liée à ce vouloir et à cette représentation. Si Kant a le mérite, selon lui, de ramener la pensée à sa vraie question, laquelle est celle de la condition humaine liée à la raison objectivante comme à un jeu de Maya, en revanche il a tort d'ajouter artificiellement (*c'est-à-dire comme tombé du ciel*) à côté de la raison objectivante, une raison pratique comme '*principe d'un devoir absolu*'⁶¹. Le vouloir n'appartient pas à une autre raison mais c'en est le feu ou la source.

Dans ce développement de la raison objectivante, le fondement, supposé sous de différentes formes selon ses opérations particulières, a pourtant comme lieu commun le principe d'identité, appelé par Schopenhauer *autosuffisance de la raison*:

« Ce qui connaît le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est le substratum du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance »⁶²

« Il s'ensuit qu'un seul sujet plus un objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, d'un coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi. Ces deux moitiés sont donc inséparables, même dans la pensée ; chacune d'elles n'est réelle et intelligible que par l'autre et pour l'autre ; elles existent et cessent d'exister ensemble. Elles se limitent réciproquement : où commence l'objet, le sujet finit. Cette mutuelle limitation apparaît dans le fait que les formes générales essentielles à tout objet : temps, espace et causalité, peuvent se tirer et se déduire entièrement du sujet lui-même, abstraction faite de l'objet ; ce qu'on peut traduire dans la langue de Kant, en disant qu'elles se trouvent a priori dans notre conscience... »⁶³.

Mais l'étonnant dans la pensée de Schopenhauer c'est que, derrière cette description de l'incompatibilité de la raison objectivante, sorte de *T&Xvη* eschyléenne donnée à la manière d'une approche du sens de l'humanité, derrière cette allusion à la volonté où le vouloir vivre ressemble au voile de Maya, apparaisse d'un coup une autre nature de la raison objectivante et du vouloir vivre, comme le donneur de sens de l'humanité, en vrai sauveur:

« Chez moi, la volonté parvient à la connaissance de Soi-même, ce qui rend possible sa suppression, sa conversion et son salut »⁶⁴.

⁵⁷ L'insuffisance de la pensée de Kant dans sa question sur le fondement de la pensée sera aussi celle de Nietzsche après lui : elle consiste à limiter a priori la pensée philosophique sur le terrain de la vérité comme le soi. Et c'est cela qui les retient à l'intérieur de la pensée 'métaphysique' (selon le vocabulaire de Heidegger) traditionnelle qu'ils ont pourtant voulu dépasser.

⁵⁸ Cf. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, 12^e éd., PUF, 1966, p. 28.

⁵⁹ *Ibid.* p. 526.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.* 123.

⁶² *Ibid.* 27.

⁶³ *Ibid.* 28.

⁶⁴ *Ibid.* p.1418.

En effet, il n'y a pas de séparation ontologique entre ce que Schopenhauer donne comme titre de son premier livre 'Le principe de la raison suffisante' et celui de son quatrième : 'Arrivant à se connaître elle-même, la volonté de vivre s'affirme, puis se nie'. Cette volonté est le Désir, l'Eros dans le Banquet de Platon à l'image de la mendiant en quête de la plénitude de la vérité qui est le Soi. L'Eros de Schopenhauer est la force du Soi qui s'ouvre en s'affirmant et qui se retire en se niant. En fait, le néant, le silence qui reste près de ces bruits du va et vient de la volonté sera le Soi comme vérité dernière de la voie d'accomplissement de l'humanité de l'homme.

Or, le penseur qui s'appelait lui-même « le bouddhiste occidental » connaît seulement la moitié de l'histoire de l'Eveillé ainsi que l'apparence de la pensée tragique dans la tragédie *Prométhée enchaîné*. Cette affirmation de sa quête de la vérité le prouve : « *Je pars de l'expérience et de la conscience de Soi naturelle, donnée à chacun, pour arriver à la volonté, mon seul élément métaphysique : je suis ainsi une marche ascendante et analytique* »⁶⁵. Oui, il y a un prince Siddhârta qui, ayant fait la même démarche⁶⁶ décrite par Schopenhauer, cherche et pratique la voie de la négation du vouloir-vivre⁶⁷, de l'ascèse poussée jusqu'aux limites de la résistance humaine à l'exemple de bon nombre de chercheurs de vérité – des *shramana*- (ceux qui font des efforts). Mais il y a le Bouddha qui se distingue de ces *shramana* dans l'aveu que le chemin adopté par le prince Siddhârta conduit à l'échec total. Le Bouddha, l'Eveillé, est en fait celui qui a rencontré une lumière inouïe que toute recherche humaine ne connaîtra jamais, lui qui a entendu une parole étrange qui étonnera à jamais le parler humain. C'est la souffrance ressentie après cette rencontre qui brisera le Soi et qui sauvera. Cette souffrance là semble injuste aux yeux de la justice de la mère Gaïa, mais c'est la grâce qui sauve selon l'oracle de la vraie mère Thémis de Prométhée.

Le vouloir vivre qui s'exprime dans l'objectivation en monde avec le couple sujet-objet est le souffle d'une humanité construite sur la base de la justice qui 'ruse'. Dans la pensée tragique dont le bouddhisme fait partie, ce vouloir ou ce désir du Soi est un feu volé qui trompe, qui contredit la vérité par son emprise qui retient l'humanité dans les chaînes du Soi. Le sens de la souffrance venant de Cronos, de la conscience de la mort et de la vraie finitude prometteuse d'une nouvelle relation qui donne sens à l'humanité, n'appartient pas au monde comme vouloir vivre et comme représentation.

Admirateur de Schopenhauer pour son interprétation du monde de la raison objectivante comme illusion du voile de Maya⁶⁸, Nietzsche regrette pourtant que son prédécesseur n'arrive pas jusqu'au bout de sa pensée par la nostalgie de ce qu'il appelle, 'chez les philosophes et les savants, un flair ou un instinct pour les conditions les plus favorables à une haute spiritualité', 'les idéaux ascétiques'⁶⁹ en vue de l'auto extinction du vouloir vivre. Schopenhauer a voulu se débarrasser du vouloir vivre par le contraire du vouloir vivre; mais c'est l'illusion qu'il cherche, car tout oui et tout non venant de par ce vouloir est un jeu de ce dernier tandis que ce vouloir demeure toujours :

« *Mais malgré tout – l'homme ainsi était sauvé, il avait un sens, il cessait d'être comme une feuille dans le vent, jouet de l'absurde, de la privation de sens, il pouvait désormais vouloir quelque chose, - et ce qu'il voulait, pourquoi et par quoi il le voulait importe peu : la volonté elle-même était sauvée... Et pour répéter à la fin ce que j'ai dit au début : l'homme aime mieux vouloir le néant que ne pas vouloir* »⁷⁰.

Par ces propos, Nietzsche fait un double aveu: l'homme est enchaîné par ce vouloir vivre en tant que feu volé; il est là déjà lié à cette volonté de se faire dans l'illusion. Mais l'illusion est la permanence de ce qu'il veut et ce qu'il peut. Par et dans le vouloir de cette illusion, il obtient le sens d'être homme. L'homme est le seul être capable d'égarement, et il en est fier. La volonté de Schopenhauer et de Nietzsche dans son principe d'identité présuppose en fait que tout sens de l'humanité de l'homme doit être perçu à la lumière de la vérité comme le Soi. Le *pas encore pensé* venant de l' « autre rive » du Soi est étranger à Nietzsche et à Schopenhauer, son prédécesseur. Le *pas encore* attendu, dans la voie d'auto-extinction du vouloir-vivre de Schopenhauer, ou le *pas encore* comme la persistance de demeurer dans ce vouloir-vivre de Nietzsche, ne sont que l'ombre qu'on projette en courant après.

⁶⁵ *Ibid.* 1018.

⁶⁶ Dans une même vision sur le bouddhisme, Max Scheler nous montre aussi le Bouddha comme le chercheur de vérité, un penseur philosophique : « *La célèbre histoire de la conversion du Bouddha fournit un sublime exemple d'un tel acte d'idéation. Après avoir été pendant des années tenu à l'écart dans le palais de son père, de toutes les impressions négatives, le prince voit un pauvre, un malade, un mort ; et en ces trois données contingentes qui « existent ainsi, maintenant et ici », il voit tout de suite de simples exemples d'une nature essentielle du monde, qu'elles suffisent à révéler* ». (*La situation de l'homme dans le monde*), Trad. M. Dupuy, Aubier, 1951, p.68.

⁶⁷ Cf. *Ibid.* Chapitre XLVIII, Théorie de la négation du vouloir-vivre, p. 1370-1406.

⁶⁸ Cf. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Trad. Geneviève BIANQUIS, Gallimard, N° 1.

⁶⁹ Cf. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Trad. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Gallimard, 1971, Troisième dissertation, n° 1.

⁷⁰ *Ibid.*, Troisième dissertation, n° 28.

Malgré toutes les critiques contre le platonisme avec les rêves d'un monde stable fondé sur le principe d'identité, les humanismes des temps modernes, depuis Kant jusqu'à Nietzsche et ses successeurs, reviennent, malgré eux, à l'*Eros* platonicien, à ce même feu volé qui ouvre la voie à la pensée philosophique. Si Platon s'efforce de se détacher du monde sensible pour rêver une relation avec l'Autre dans un monde intelligible à partir du Soi considéré comme vérité, Nietzsche choisit le chemin inverse en se détachant du monde intelligible qu'il nomme le monde apollinien pour rêver à la voie de Dionysos qui permet la fusion avec la Nature Gaia :

« Sous le charme de Dionysos, non seulement le lien se renoue d'homme à homme, mais même la nature qui nous est devenue étrangère, hostile ou asservie, fête sa réconciliation avec l'homme, son fils prodigue.... Dans cet évangile de l'harmonie universelle, non seulement chacun se sent uni, réconcilié, fondu avec son prochain, mais il se sent identique à lui, comme si le voile de Maya se déchirait et ne flottait plus qu'en lambeaux autour du mystère de l'Unité originelle. Par ses chants et ses danses l'homme montre qu'il est membre d'une communauté supérieure, il l'a oublié la marche et la parole, il est sur le point de s'envoler en dansant dans les airs. Ses mouvements révèlent qu'il est ensorcelé. De même qu'à présent les animaux parlent et la terre donne du lait et du miel, une réalité surnaturelle parle de lui, il se sent dieu, il marche extasié et soulevé au-dessus de lui-même, comme ses dieux qu'il a vu marcher en rêve. L'homme n'est plus artiste, il est lui-même œuvre d'art ; l'énergie artiste de la nature entière se révèle parmi les frissons de l'ivresse, pour le ravissement suprême de l'Être originel »⁷¹.

A propos du chez Soi projeté par Dionysos pour unir l'homme à sa mère Nature, par *lapsus linguae*, Nietzsche et ses successeurs semblent rêver en même temps à une réalité surnaturelle afin de se débarrasser de la souffrance cachée dont ils n'osent pas mentionner le nom. Réclamant le sens tragique de la pensée grecque, ils honorent d'autant plus la ruse de Gaia qui plonge l'homme dans son feu dans le but d'effacer toutes les traces de la souffrance de la condition humaine qui inspire pourtant le tragique !

Le progrès de l'humanité, inspiré par le feu volé et mis en oeuvre par la *Tέχνη*, qu'Eschyle essaie d'évoquer à travers toutes les belles images que les hommes de son temps peuvent imaginer, implique en fait toute une prolifération de valeurs, de mondes possibles, d'activités diverses, même culturelles et religieuses (Cf. v. 476-506). Or étant exposée à la lumière diurne du feu volé qui proclame la vérité comme le Soi, la totalité de cette humanité multiforme en marche se situe hors de la souffrance qui rend l'homme sensible au sens de la vérité de l'humanité de l'homme.

C'est sur ce sol éclairé par ce feu volé que le Tao (le Vrai Chemin) se révèle comme la Parole de la négation dans la langue des penseurs taoïstes et bouddhistes, ou l'Absence selon Héraclite. Pourtant le penseur chinois Tchouang Tseu dit que : « *Le Tao n'est pas l'existence, mais l'existence n'est pas sa négation radicale* » ; en fait, malgré la volonté de l'homme et ses illusions⁷², l'existence n'est pas seulement enchaînée au Grand Artifice; blessée qu'elle est en même temps et sans arrêt par « *la piqûre du taon, l'aiguillon divin* » (Cf. v. 681) qui l'arrache à ce chez Soi apathique en sa mère la Nature (Cf. v. 2) et la chasse de pays en pays (Cf. v. 682) comme un exilé.

⁷¹ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Trad. Geneviève BIANQUIS, Gallimard, N° 1.

⁷² Malgré toutes ses déclarations de bonheur et de joie de la marche du surhomme, de l'homme qui veut sa propre volonté, dans le *lapsus linguae* que nous signalons plus haut, on note que Nietzsche ne peut se détacher du souvenir d'un vent contraire qui dérange toujours. Dans un court poème sur le bonheur dans le *Gai Savoir* il fait cette confidence:

Mon bonheur

Quand je fus las de chercher

J'ai appris à faire des découvertes ;

Depuis qu'un vent fut mon adversaire

Je fais voile à tout vent.

(*Le Gai Savoir*, Gallimard, Paris, 1956, Trad. Marc B. de Launay, p.51).

I-A –2 Le Pathos et l’Ethos

S’il y a une séparation entre la pensée philosophique et celle qu’Aristote appelle souvent la pensée des Anciens⁷³, la trace en est marquée par l’absence de deux intuitions-clé due à ce qu’on appelle le miracle grec : le *Pathos* et l’*Ethos*.

La pensée des Anciens est tragique et éthique, tant d’une souffrance étrange qu’elle exprime que par un combat contradictoire⁷⁴ qu’elle invite à accomplir comme un devoir. Cette sensibilité, le *Pathos*, est dans son langage symbolique, la force vitale de l’humanité nourrie par le souffle, le feu venu du tonnerre de l’« autre rive »; elle marque l’accueil de l’Autre pour une relation qui fait mal à l’homme déjà établi en sécurité dans son chez Soi avec des relations dont il est le seul maître. De cette rencontre des deux dimensions de l’humanité qui se croisent en s’annulant l’une l’autre, l’homme trouve le sens de son existence dans l’*Ethos* autrement dit à travers sa tâche de participer à ce combat tragique.

I-A-2 a Le Pathos, souffrance au de là du négatif dans le parler humain

Le titre même de la tragédie *Prométhée enchaîné* d’Eschyle résume dans sa résonance poétique le tragique de la condition humaine, et constitue en même temps l’hymne à la gloire à la dignité de l’homme. Le mystère de ce paradoxe se serait révélé dans la contradiction des significations impliquées dans chaque parole, dans chaque événement de la tragédie. Et le point culminant en est l’expression *la souffrance* qu’un Prométhée, enchaîné à la ruse de Gaia, proclame comme le seul non-être, la seule injustice à éliminer, alors que, dans le même temps un autre Prométhée, lié par la chaîne de compassion⁷⁵ avec la vierge Io, entend l’annonce de la grâce exceptionnelle de son identité cachée. En effet, derrière les soupirs et les révoltes de Prométhée sur la place publique et à la pleine lumière diurne, la pensée d’Eschyle chante dans un écho vibrant la grâce des visions nocturnes qui viennent de l’« autre rive » :

Io : « *Sans répit, des visions nocturnes visitaient ma chambre virginale et, en mots caressants, me conseillaient ainsi : « O bienheureuse jeune fille, pourquoi si longtemps rester vierge, quand tu pourrais avoir le plus grand des époux ? Zeus a été par toi brûlé du trait du désir, il veut avec toi jouir des dons de Cypris... »* (V. 645-651).

Le problème du sens de l’humanité de l’homme dans la tragédie *Prométhée enchaîné* d’Eschyle ne se pose que par ce *il était*, principe dictant le refus ou la négation de toute supposition d’un fondement permettant à l’homme de se faire en mesurant la Nature :

Pouvoir : « *Nous voici arrivés sur le sol d’une contrée lointaine, au pays des Scythes, en un désert sans humains* » (V. 1-2).

Le sens de la souffrance de la tragédie grecque ne se révèle donc qu’à la faculté d’écoute de la parole qui vient de ce principe. D’autant que c’est en ayant été touché par cette souffrance que Prométhée commence à se justifier en évoquant telle ou telle situation misérable ou heureuse à ses yeux selon une justice qui prend Gaia pour Thémis.

Nous constatons en effet dans les discours de Prométhée deux sens différents de la souffrance, qui se contredisent :

⁷³ Le terme ‘Anciens’ utilisé par Aristote pour désigner les penseurs grecs qui ne connaissent pas encore le principe d’identité et de non-contradiction revient plus d’une fois dans les premiers pages de la *Physique* et de la *Métaphysique*.

⁷⁴ On verra comment l’*Ethos*, compris par les anciens comme le combat contradictoire entre le Logos et le parler humain, se métamorphosera en éthique en tant que morale i.e. comportement humain dans sa conformité avec les lois de la raison dont l’homme détient le pouvoir. L’appel au combat contradictoire qui donne sens à l’humanité sera dépassé par la résolution d’être en sécurité grâce à la supposition du principe d’identité et de la non-contradiction lequel soutient la stabilité et la validité de la connaissance des choses de la nature.

⁷⁵ La com-passion est entendue ici comme le partage de la même souffrance originelle laquelle prétend, avec son autorité contraignante, que l’autre est autre par rapport à n’importe quelle représentation (ou objet du Soi), et que tous les hommes sont liés à l’Autre par une relation autre; et non pas comme un sentiment d’ordre psychologique ou un comportement sociologique quelconque.

Prométhée : « - *Mais, aux malheureux mortels, pas un moment il (Zeus) ne songea... (v. 231-232) - Et c'est pourquoi aujourd'hui je ploie sous de telles douleurs, cruelles à subir, pitoyables à voir (v. 236-237)... ».*

Ces paroles nous rendent témoins de la souffrance de la condition humaine dépossédée de toute inspiration tragique et poétique. Nous constatons en effet dans cette justification de Prométhée le détournement du sens de la 'soif' de l'identité cachée, du manque de l'Autre, du souffle vitale de l'humanité de l'homme en sa condition 'temporelle' (= la nostalgie), en une souffrance vue et jugée comme une situation négative. Nous y voyons le non-être ou la privation d'être par rapport à l'être, image de Zeus intronisé comme fondement par la ruse de Gaia, fondement présupposé dans l'enchaînement de cause à effet en vue de la connaissance objective. L'expression de coordination: '*Et c'est pourquoi*' dans ce passage en est la preuve.

La souffrance dans sa condition non-cachée, déjà repérée dans l'identité de l'homme comme enfant de cette Gaia qui se prend pour Thémis, devra être surpassée par le pouvoir même de Gaia comme l'indique explicitement Prométhée :

Prométhée : « *Ecoutez ...les misères des mortels, et comment des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée* » (v. 441-444.).

L'*humain* de l'expression 'un désert sans humains' au deuxième vers dans l'introduction de cette tragédie se révèle maintenant en cet *être de raison, doué de pensée* qu'a conçu Prométhée avec son feu volé et sa *Tέχνη*. Cette raison mentionnée ici comme le propre de l'homme renvoie à son auteur Prométhée, le voleur du feu, le faiseur de la vérité par la ruse. Elle est décrite d'ailleurs comme la force et le pouvoir permettant à l'homme d'inventer les arts sous de multiples aspects en vue de la marche en avant. Ces arts ne se limitent pas ici à la production de telle ou telle chose. Mais, par une énumération symbolique des possibilités illimitées des hommes de se faire en multipliant des mondes multiformes correspondants, l'auteur de la tragédie grecque nous offre une vue d'ensemble de la totalité du territoire de la condition de l'existence liée au feu volé et à la *Tέχνη*. Tout ce qui apparaît *avec* l'homme dans l'existence, dans toutes les réalités et les possibilités, apparaît avec la ruse de Gaia. Et avec tout cela, apparaît le parler humain.

La raison (d'où advient le parler humain) mentionnée ici ne se limite pas à telle ou telle raison conçue dans un système philosophique ou dans une culture quelconque, mais elle est symbole de toutes les relations possibles que l'homme, dès l'écoute de l'interrogation advenue dans la souffrance sur le sens de la vérité de son être, peut faire en réponse, en la refoulant. Ces relations possibles faites par l'homme font des instants, des époques, des cultures, enfin des mondes différents dont la tradition philosophique, pensée occidentale, fait partie sans en avoir le monopole.

Voici quelques exemples de cette confusion du sens de la souffrance de la pensée tragique avec celui du parler humain, confusion empêchant les philosophes des temps modernes d'être sensibles à *ce qui*, dans la pensée traditionnelle, *n'est pas encore pensé* :

Hegel, qui se déclare inspiré du sens de la Raison (le *Logos*) du présocratique Héraclite⁷⁶ (et surtout de la philosophie transcendantale de Kant en ce qui concerne le lien de la raison et l'effectivité des lois scientifiques par la synthèse *a priori*), propose d'arracher cet être doué de raison du monde d'êtres de la logique formelle et intemporelle d'Aristote⁷⁷, pour le faire s'accomplir dans la souffrance sur une terre jusque-là inconnue, le terrain de la science :

« *La pure reconnaissance de Soi-même dans l'absolu être-autre, cet éther comme tel, est le fondement et le terrain de la science, ou le savoir dans son universalité. Le commencement de la philosophie présuppose ou exige que la science se trouve dans cet élément. Mais cet élément reçoit sa perfection et son caractère de transparence seulement moyennant le mouvement de son devenir.* »⁷⁸

La souffrance apparaît ici en même temps que l'avènement d'un être de raison qui se nie en s'incarnant en temps ; et le temps est conçu comme un combat en Soi et pour Soi, en vue d'un accomplissement total dans l'Absolu :

⁷⁶ Cf. HEGEL, *La Science de la Logique*, Trad. S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1949.

⁷⁷ Cf. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1941, Préface I, p. 20

⁷⁸ *Ibid.* p. 23.

« Le cercle qui repose en Soi fermé sur Soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver Soi-même dans l'absolu déchirement »⁷⁹.

Ce pantragisme hégélien, comme l'a nommé Jean Brun⁸⁰, est le sol de la conscience de Soi, du feu ou du désir de l'être qui se fait en prenant comme modèle la mère Gaia, la Nature dont la croissance se joue dans la continuité des 'morts et des renaissances' de ses éléments. La conscience de la mort qui marquerait le signe du sens de la vérité de l'humanité de l'homme, par la ruse de Gaia, est naturalisée ici comme 'la puissance prodigieuse du négatif', 'l'énergie de la pensée' dialectique. L'autre dans la relation autre, qui devrait s'annoncer dans la conscience de la mort (du Soi), se métamorphose, par ce feu de se faire, comme un projeté du Soi ; cette parole de Hegel : « La pure reconnaissance de Soi-même dans l'absolu être-autre » veut dire en clair que le désir de se faire tout autre (=l'auto-mouvement, *Die Selbstbewegung*⁸¹) est déjà refait comme un supposé autre pour que le Soi soit reconnu et se développe jusqu'à son accomplissement. La souffrance conçue ici comme le déchirement absolu au sein du Soi, la force de l'auto-négation, bref la mort de Soi pour Soi ouvrira le temps de la dialectique avec la formule capitale⁸² : « Le Vrai est le devenir de Soi-même ». Ce temps souffrant déplace en fait la vérité de l'homme sur une région nouvelle par rapport à la tradition de l'immobilisme de l'être d'Aristote ; mais les deux régions en sont, toutes, fermement établies sur le sol du Soi. Si le terme *auto* omniprésent dans les écrits d'Aristote se donne en dernière instance comme juge de la vérité et intronise l'auteur comme le maître de la pensée philosophique, ce même terme 'le Soi' est le maître suprême du ciel et de la terre de la dialectique de Hegel.

Le feu d'Héraclite révélant l'abîme infranchissable entre le *Logos* et le parler humain (dans un sens ultime du mot) est volé par Hegel qui dévie le combat contradictoire de l'existence en la dialectique des éléments contraires du Soi.

Face au système hégélien qui vide le sens de la souffrance en l'identifiant au jeu de la raison objectivante, Schopenhauer part en guerre contre la dialectique de ce maître de son temps. Contrairement à son prédécesseur, il voit en ce monde de la raison objectivante une simple représentation insensible de la volonté et cherche à dépasser ce monde et cette volonté par la souffrance et la voie de l'ascèse.

Nietzsche, de sa part, critique la raison de la tradition philosophique vide de vie et propose le dépassement de ce monde fantôme insensible du rêve par la joie et la souffrance qui se donnent comme *des instincts esthétiques* en vue de l'unité mystique de la Nature⁸³.

Mais la souffrance de Schopenhauer apparaît dans son système philosophique à titre de contrebande, un *deus ex machina* tout aussi artificiel que le sentiment du devoir à propos duquel il a plus d'une fois critiqué la raison pratique de Kant. Dans le cercle fermé de la raison suffisante avec son monde, tout n'étant qu'un jeu d'illusion du vouloir vivre, la souffrance mentionnée par Schopenhauer n'est-elle pas elle aussi une illusion ! Ailleurs, l'ascèse proposée, liée à cette souffrance, comprise comme acte d'auto-négation du vouloir pourra-t-elle sortir du sol du Soi d'où notre penseur 'bouddhiste' propose de passer à l'autre rive !

Et en quoi la souffrance est-elle tragique dans la tragédie conçue par Nietzsche tant que toutes les agitations sont en pleine sécurité sur le fondement solide du Soi qui se dévoile dans le vouloir du vouloir !

A travers ces exemples récents de la tradition philosophique qui cherchent à revaloriser le sens de la souffrance, on assiste plutôt à un Prométhée égaré dans la confusion de sens entre la souffrance qu'il souffre et celle qu'il exprime en le parler humain. Les trois auteurs font des approches du sens de la souffrance évoquée par les auteurs de la pensée tragique, et c'est par leurs approches que, tragiquement, la souffrance tragique ne résonne plus dans les mondes qu'ils construisent.

⁷⁹ *Ibid.* p. 29.

⁸⁰ Cf. Jean BRUN, *L'Europe philosophe*, Stock Paris, 1988, p. 268.

⁸¹ Cf. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1941, Préface I, p. 22.

⁸² Jean BRUN, *Ibid.* p. 271.

⁸³ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N° 2.

Ce tragique de la condition humaine s'exprime plus explicitement en la pensée philosophique de Max Scheler, leur successeur. C'est par lui que l'unique contenu de la pensée posé dans la tragédie grecque est explicitement posé de nouveau :

« Notre époque est celle où pour la première fois dans les temps historiques, c'est à dire depuis environ dix mille ans, l'homme est devenu complètement un véritable « problème » pour lui même ; où il ne sait plus ce qu'il est, mais en même temps sait qu'il ne le sait pas »⁸⁴.

Et sur la fraîcheur de l'entente de cette interrogation venant d'Ailleurs que la totalité de cette histoire de dix mille ans de pensée, il nous montre un tableau tragique de la condition humaine :

« 'Tragique' est le vol d'Icare, dont les ailes, fixés avec de la cire, tombent à mesure qu'il s'approche du soleil, qui fond la cire »⁸⁵.

Tragiquement, sa pensée témoigne justement le tragique qu'il révèle. Le combat contradictoire entre la parole cachée dans l'interrogation avec le parler humain à travers l'histoire se métamorphose en un clin d'oeil une en une opposition des contraires au sein d'une humanité qui se fait.

Les études sur Max Scheler, spécialement celles de M. Dupuy, insistent plus d'une fois sur les changements⁸⁶ de la pensée au cours des dernières années de sa vie. Ce qui sous-entend que dès le début de ses créations philosophiques, il y a un penseur Scheler chrétien et religieux évoquant des notions du message du Christ, la souffrance dans la pensée bouddhiste, l'ordre du coeur de la pensée de Pascal, l'amour chez saint Augustin..., un penseur du théisme personnaliste qui préconise 'l'absolutisme éthique et l'objectivisme-des-valeurs' contre 'le subjectivisme et le relativisme' de Nietzsche et de Schopenhauer ainsi que 'le formalisme vide et stérile de l'éthique' professé par Kant⁸⁷, et qu'il y a un autre Scheler penseur panenthéiste dans la lignée de Hegel. Ce glissement d'un terrain à l'autre de la pensée de Scheler dans l'évolution de sa pensée est clair. Toutefois, selon Max Scheler, ces oppositions et ces 'dépassements'⁸⁸ comme les sauts, les moments dans l'histoire de l'esprit humain, sont fondés, malgré tout, sur le sol solide où siège constamment la raison :

« Sans renoncer à être une éthique absolue, elle (l'éthique des valeurs) ne considère l'humanisme rationnel de Kant que comme un moment dans l'histoire de l'esprit humain. Elle ne croit pas à l'existence d'une structure-organique qui appartiendrait de façon constante à la raison, mais à la seule constante de l'idée même de raison »⁸⁹.

C'est à l'intérieur de cette raison constante avec sa propre 'justice de Gaia' que s'opposent le vouloir kantien et l'amour schélérien, le personnalisme à la première époque et le panenthéisme à la dernière chez Max Scheler. En effet, selon Scheler, le vouloir kantien comme un moment du chemin de l'accomplissement de l'humanité de l'homme se dépasse en l'amour schélérien par la même raison et à l'intérieur de cette raison constante. Et cette 'seule constante de l'idée même de la raison' est explicitement décrite comme l'idée que l'homme s'est faite de lui-même :

« Une histoire de la conscience de Soi, ou de l'idée que l'homme s'est faite de lui-même, une histoire des formes essentielles selon lesquels il s'est imaginé, s'est vu, s'est senti lui-même, et a conçu son insertion dans les différents ordres de l'être, devrait d'ailleurs précéder une histoire des théories mythiques, religieuses, théologiques de l'homme »⁹⁰.

L'amour révélé en la personne du Christ dans la foi chrétienne qui inspire des croyants Augustin et Pascal est métamorphosé philosophiquement par Max Scheler en un feu qui guide⁹¹ la perception affective des valeurs et l'intuition de l'ordre de ces valeurs et qui exige pour support 'un être-de-la-personne 'fondant' tous les actes

⁸⁴ Max SCHELER, *L'homme et l'histoire*, Trad. M. Dupuy, Aubier, Paris, 1955, p. 14. On trouve encore cette phrase dans l'Avant-propos du livre *La situation de l'homme dans le monde* : « Jamais dans l'histoire telle que nous la connaissons, l'homme n'a été autant qu'aujourd'hui un problème pour lui-même ».

⁸⁵ Max SCHELER, *Mort et survie*, suivi de ' Le phénomène du tragique', Trad. M. Dupuy, Aubier, Paris 1952, p.115.

⁸⁶ Voir par exemple dans la préface de la traduction du livre *L'homme et l'histoire* de Max Scheler, p. 8, M. Dupuy fait cette remarque : « Comme nous l'avons indiqué dans la préface de notre traduction de cette dernière oeuvre, Scheler, en sa dernière période, s'éloigne du théisme personnaliste qui caractérisait ses oeuvres antérieures, et se rallie à une forme de panenthéisme ».

⁸⁷ Cf. Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tr. par Maurice de Gandillac, Gallimard, Avant-propos de la deuxième édition allemande (1921), p. [XI].

⁸⁸ *Ibid.* p. [XVIII]: « L 'éthique matérielle'...n'a aucune envie d'être 'anti-kantienne', ni de revenir à ce qui a précédé Kant, mais elle souhaite plutôt 'dépasser' Kant ».

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Max SCHELER, *L'homme et l'histoire*, Trad. M. Dupuy, Aubier, Paris, 1955, p. 15.

⁹¹ Max SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p. [268].

essentiellement divers' ⁹² comme un Zeus intronisé pour la fondation du règne de l'humanité selon la justice de la ruse de Gaia. Cet amour ouvrant l'homme au monde des essences de l'ordre affectif n'est-il pas le même *Eros* dans le *Banquet* de Platon qui représente le désir de l'homme à contempler des essences intelligibles en se faisant. L'amour soi-disant chrétien de Max Scheler rappelle-il l'amour dans le Christ Souffrant que, dans l'évangile selon saint Jean, Ponce Pilate par le pouvoir d'En-Haut ⁹³ présente à tout le monde en disant : 'Voici l'homme' ⁹⁴, suite à sa question et en contradiction avec celle-ci portant sur la vérité comme signification d'une « chose » : « Qu'est-ce que la vérité ? » ⁹⁵. N'est-ce pas en ce Souffrant que la parole inspirée de l'« autre rive » - 'J'ai Soif' ⁹⁶ - soit accomplie ? N'est-ce pas dans la séparation et dans la tension de son vouloir et du vouloir de l'Autre que se déroule la Passion ou la Souffrance du Christ ? ⁹⁷ N'est-ce pas en l'accomplissement de cet amour révélé en ce Souffrant que jaillit ce grand cri « Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! » ⁹⁸ ? Le cœur de Pascal ou l'amour de saint Augustin, inspiré de ce Christ Souffrant est au-delà de toute raison supposant la quiddité comme fondement de la vérité de l'homme dans la question de Ponce Pilate; l'amour de ces chrétiens est loin d'être celui d'un mortel qui prétend percevoir immédiatement le bien et le mal en sa propre mesure et en son propre pouvoir; et encore plus il est en conflit même avec ce dernier. Si le cœur chez saint Augustin est inquiet en sa condition humaine tant qu'on est homme, l'ordre du cœur et de l'amour chez Pascal est loin de toutes les variétés possibles de connaissance 'heureuse' de toutes les choses, même si elles se donnent dans la connaissance intuitive comme des valeurs; c'est justement ce que ce penseur non-philosophe dit en cette pensée :

« Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » ⁹⁹.

Et sous la coupe de la constance de l'idée de raison, non seulement l'amour de Max Scheler se détache de la condition mortelle de l'Homme incarnée par le Christ, mais il n'arrive pas même à être sensible à la souffrance de la pensée tragique dans les traditions autres que la philosophie.

La terre lointaine dans l'introduction de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle est entendue par Max Scheler comme le dépassement du vivant quelconque de la nature en prenant conscience de Soi,

« Un singe, qui bondit çà et là, instinctivement attiré tantôt par un objet, tantôt par l'autre, vit en quelque sorte en de pures extases discontinues. Tandis que l'homme se détache du monde et se met en face de lui en prenant conscience de Soi ; en lui seulement se séparent le monde des objets immédiats et l'expérience intime de Soi-même. Nul autre que lui n'est capable de saisir une chose comme 'la même' à travers les contenus perceptifs des différents sens » ¹⁰⁰.

alors que l'interrogation du sens de l'humanité de l'homme dans la pensée tragique surgit dans l'exigence de la mort du Soi en vue d'une relation autre venant de l'Autre.

Dans le préjugé que la vérité se fonde sur le Soi, l'homme comme la personne dans son personnalisme schélérien habite en fait la même terre de l'*ego transcendental* de Kant :

« Le centre d'actes dans lequel l'esprit se manifeste dans les sphères finies de l'être, nous le désignons comme la personne ¹⁰¹...L'homme seul – en tant qu'il est une personne – est capable de s'élever au dessus de lui-même – en tant qu'être vivant, et il peut, d'un centre qui est pour ainsi dire par delà le monde spatio-temporel, faire de tout, y compris de lui-même, l'objet de sa connaissance. Mais ce centre, d'où l'homme accomplit les actes par lesquels il « objective » le monde, son corps et son âme (Psyché), ne peut pas être lui-même une « partie » de ce monde ; il est donc impossible de lui assigner une place dans l'espace ou dans le temps, - il ne peut être rattaché qu'au principe le plus élevé de la réalité. Ainsi l'homme est-il l'être supérieur à Soi-même et au monde. En tant que tel, il est apte aussi à l'ironie et à l'humour, qui impliquent toujours qu'on domine sa propre existence. E. Kant, dans sa profonde théorie de l'aperception transcendante, a déjà expliqué pour l'essentiel toute nouvelle unité du cogitare, « qui est condition de toute expérience possible et par là aussi de tous les objets de l'expérience » - non seulement de

⁹² Cf. *Ibid.* p. [398] « La personne est l'unité-d'existence concrète, elle-même essentielle, d'actes d'essence de-diverses-sortes, unité qui, en soi (et non πρὸς ἑαυτὴν) précède toutes les différences-d'actes essentielles (singulièrement la différence entre perception extérieure et perception interne, vouloir extérieur et vouloir interne, perception-affective et amour et haine extérieurs et internes, etc.). L'être de la personne « fonde » tous les actes essentiellement divers. ».

⁹³ Cf. Jean 19,11.

⁹⁴ Jean 19,5.

⁹⁵ Jean 18,38.

⁹⁶ Jean 19,28.

⁹⁷ Cf. Matthieu, 26, 42: « Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite ! ».

⁹⁸ Matthieu, 27,47.

⁹⁹ PASCAL, Pensée 280, in *Pensées et opuscules*, publiés par Léon Brunschvicg.

¹⁰⁰ Max SCHELER, *L'homme et l'histoire*, Trad. M. Dupuy, Aubier, Paris, 1955, p. 127.

¹⁰¹ Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Trad. M. Dupuy, Aubier, Paris, 1951, p. 53.

l'expérience externe, mais aussi de cette expérience interne, qui nous permet de saisir notre propre vie intérieure »¹⁰².

L'homme *doué de raison* s'élève au dessus des vivants par l'acte ultime que Max Scheler appelle *acte fondamental de l'esprit*¹⁰³, ou l'idéation (*Ideierung*). Et l'auto-dépassement dans l'idéation se réalise par la vision de l'essence de l'existence comme souffrance i.e. comme une valeur négative, un non-être, souffrance que Scheler trouve vibrante dans la pensée du Bouddha :

« La célèbre histoire de la conversion du Bouddha fournit un sublime exemple d'un tel acte d'idéation. Après avoir été pendant des années tenu à l'écart, dans le palais de son père, de toutes les impressions négatives, le prince voit un pauvre, un malade, un mort ; et en ces trois données contingentes qui « existent ainsi, maintenant et ici », il voit de suite de simples exemples d'une nature essentielle du monde, qu'elles suffisent à révéler »¹⁰⁴.

Et un peu plus loin après cette description, il ajoute :

« L'homme est donc l'être vivant qui peut prendre en principe à l'égard de cette vie qui le parcourt de frémissements violents, une attitude ascétique, en réprimant et refoulant ses propres impulsions, en leur refusant l'aliment des images concrètes et des représentations. Comparé à l'animal, qui toujours dit « oui » à la réalité comme telle, même dans le cas où il l'a en aversion et la fuit, l'homme est « l'être qui peut dire non », « l'ascète de la vie », et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité le protestant éternel. Comparé à l'animal dont l'existence est l'incarnation de l'esprit bourgeois, l'homme est en même temps le « Faust » éternel, la bestia cupidissima rerum novarum, qui est toujours insatisfait de la réalité qui l'entoure, toujours avide de rompre les barrières de son être en tant qu'il est ici maintenant et tel, et de son « milieu » ; avide en particulier de s'évader de sa propre réalité personnelle telle qu'elle est à chaque instant...En un mot l'homme peut sublimer son énergie instinctive en activité spirituelle »¹⁰⁵.

Pourquoi le Logos d'Héraclite est-il entendu comme un parler humain pour se transformer en la logique d'Aristote, et plus de vingt siècles plus tard en la dialectique de Hegel? Pourquoi Prométhée souffrant en la relation avec l'Autre dans la pensée tragique d'Eschyle est-il rappelé comme le porte-parole insolite d'un auto-libérateur? Pourquoi l'amour prétendu chrétien dans la morale de Scheler ne se reconnaît-il pas dans le Christ Souffrant sur la Croix? Pourquoi la souffrance du Bouddha est-elle sentie dans 'l'attitude ascétique' comme l'acte d'auto-négation et d'auto-libération?

La pensée tragique de l'homme éveillé, le Bouddha, que de multiples interprétations ont naturalisé en un courant philosophique, est entendue soit dans une appréciation plutôt négative comme un obscurantisme ou nihilisme ontologique, un athéisme et un apersonnalisme, soit avec un certain respect comme une sagesse professant 'l'attitude ascétique' en vue de se libérer de l'illusion du voile de Maya du vouloir ou de se spiritualiser. Mais cette naturalisation de la souffrance tragique en n'importe quelle acception philosophique est déjà dans la ruse de Gaia. L'interprétation de la souffrance bouddhique de Max Scheler en donne un bel exemple. Mieux que toute autre approche du bouddhisme, Max Scheler évoque non la théorie bouddhiste, mais l'histoire vécue d'un homme en quête de la vérité. Max Scheler a raison de le faire car cette histoire est la clé qui aide à comprendre les quatre nobles vérités transmises par Bouddha dans son sermon. Max Scheler ne décrit en fait qu'une histoire d'un prince indien appelé Siddhârta qui, comme tout autre chercheur de vérité de son temps (les *shramana*), veut se libérer et se perfectionner par la voie ascétique. Malheureusement, dans cette histoire il n'y a aucune trace même du Bouddha. Le prince chercheur de vérité a suivi en effet les cours de différents maîtres, mais tous le déçoivent; ensuite il a cherché par lui-même sa voie pendant six ans en pratiquant une ascèse poussée à l'extrême, cette fois l'échec est total. Max Scheler et presque tous les philosophes connaissent ce chercheur de vérité et le rebaptisent à tort le Bouddha. Ce chercheur de la vérité qu'est le prince Siddhârta est un Prométhée qui fait la vérité de l'homme par son feu volé et sa *Tέχνη*. Comme homme doué de raison, fait par lui-même, il suppose le *Brahman*, tout comme un certain Zeus de Prométhée, pour courir après cette ombre projetée par lui en l'identifiant à son 'moi' *Atman*. Tout ce cercle 'de se faire' vient de Soi en vue de Soi. Tout le parler sur cette rive de ce Soi, non seulement ne connaît pas la souffrance originelle, mais la contrefait. Le Bouddha qui relate que 'toute existence est souffrance' est l'homme arraché au terrain de l'auto-affirmation et auto-négation du Soi par une parole jusque-là inconnue, par la lumière au-delà de tout feu du désir du Soi. Les quatre vérités du sermon bouddhique s'impliquent dans cette première et unique vérité qu'est le *Dukkha* (la souffrance)¹⁰⁶ qui signe la vérité de l'homme dans son

¹⁰² *Ibid.* p.63.

¹⁰³ Le titre de la III^e chapitre du livre ' *La situation de l'homme dans le monde* '.

¹⁰⁴ Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, p. 68.

¹⁰⁵ *Ibid.* 72-73.

¹⁰⁶ C'est dans ce sens de *Dukkha*, comme signe de la vérité de l'homme dans sa condition humaine, que le Révérend Walpola RAHULA dans son livre intitulé *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, éd. Seuil, Paris, 1961, p. 37, a écrit : « *Même les très purs états spirituels de dhyàna (recueillement) atteints par la pratique de la plus haute méditation, libres*

existence comme relation avec l'Autre, en souffrance ou en parole de l'Absence, de l'attente dans l'espérance. En cette souffrance, on écoute l'Autre dans l'écho de la négation venant de l'Autre (Le Nirvana, le Non originel) niant le Soi qui enchaîne l'homme par ses oui et ses non. Ce Nirvana ou ce Non est la parole contradictoire face au non 'de l'être qui dit non' de par soi-même, évoqué par Schopenhauer dans sa théorie de l'auto-négation ou par Max Scheler dans sa théorie de l'auto-spiritualisation.

Ignorant la souffrance comme signe de la vérité au sein de l'illusion des vérités du parler humain, Max Scheler le philosophe, qui aime se situer sur le sol du parler religieux comme terre étrangère pour faire des approches philosophiques, trace une histoire des conceptions différentes à ce sujet:

« Alors que les Stoïciens et les Sceptiques anciens considéraient comme bonne l'apathie, c'est-à-dire une réceptivité émoussée à l'égard des sentiments sensoriels, la grande nouveauté de l'enseignement chrétien a consisté à montrer une voie sur laquelle on continue à souffrir la douleur et le malheur, mais où l'on peut les souffrir dans la béatitude. L'éthique ancienne ne connaissait que la méthode qui consiste à émousser la douleur ou à en changer volontairement le sens au moyen d'un jugement de la « raison » (Pour les Stoïciens, ' la douleur n'est pas un mal'), c'est-à-dire une sorte d'illusionnisme et d'auto-suggestion en face des souffrances et des peines de la vie ; de son côté l'enseignement bouddhiste n'a pas connu d'autre méthode que d'objectiver la douleur en prenant conscience du fondement (supposé) qu'elle aurait dans l'essence même des choses, et de se résigner à elle dans la mesure où on la conçoit alors comme une conséquence nécessaire et comme une partie de cette douleur-cosmique fondée dans l'essence même des choses. La théodicée chrétienne de la douleur a rejeté, à bon droit, ces méthodes. Elle a refusé cet ascétisme négatif qui consiste à émousser la douleur et elle a recommencé simplement et véridiquement à appeler la souffrance un « mal » et le plaisir un « bien ». Pour elle, l'élément-essentiel de ce qu'elle appelle « le salut de l'âme » ne se réduit pas à la délivrance de la douleur par l'extinction du désir et de cet être-effectif du monde qui serait censé naître du désir lui-même (et dont le contraire, alors même que sont intégralement conservés les contenus-du-monde, est le coeur même de l'idée-de-nirvana), mais consiste dans une béatitude positive au centre de l'être même de la personne. Pour les Chrétiens, se délivrer de la douleur et du mal, ce n'est pas, comme les Bouddhistes, la béatitude elle-même, mais simplement la conséquence de la béatitude ; et cette délivrance ne consiste pas dans une absence de la souffrance et de la peine, mais dans l'art de les ' bien ' supporter, c'est-à-dire de les supporter dans la béatitude ' porter sa croix à la façon des bien heureux ' ».

Par cette citation, on voit que Max Scheler s'écarte de la notion sur la souffrance bouddhique laquelle n'a rien à voir avec l'essence des choses, si sublime qu'elle soit ; car celle-ci ne concerne que le sens de l'humanité de l'homme. Il parle de la souffrance chrétienne en faisant abstraction de la Rédemption et de la souffrance avec le Christ. Il ne retient que le sens négatif de la souffrance selon le parler humain, en oubliant que les pauvres annoncés heureux dans le sermon sur la montagne (Cf. Matthieu 5,3) ont pour fondement le Pauvre qui crie 'J'ai Soif', qui souffre sur la Croix en accomplissant le sens de l'humanité de l'homme. Cette souffrance comme béatitude, comme vérité même de l'homme dans sa condition mortelle est au-delà de tout contenu émotionnel ou rationnel, positif ou négatif, moral ou immoral capté par n'importe quel acte venant d'une personne supposée comme auto-suffisante et auto-fondatrice.

A la fin de chaque discours d'auto-justification vantant ses exploits de libération de la souffrance jugée comme un non-être, comme un mal, Prométhée est séparé d'un coup du monde de ce parler pour avouer qu'il souffre toujours malgré tous les efforts de l'auto-libération. Ce parler d'auto-justification et l'aveu de la souffrance se révèlent maintenant comme venant de la même souffrance (qui était dès l'origine), mais la condition humaine est dans la constante du paradoxe de deux parler:

« ...J'ai libéré les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus, écrasés, dans l'Hadès. Et c'est pourquoi aujourd'hui je ploie sous de telles douleurs, cruelles à subir » (V. 235-238.).

« Et l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère présente ! » (V. 469-471).

Prométhée parle pour se justifier, mais dans un parler fondé sur la ruse de Gaïa se prenant pour Thémis-la Justice. Ce parler de l'être doué de raison (Cf. V. 444 = l'être fait par Prométhée) cherche toujours à identifier la souffrance qui était à celle jugée par la raison produite par son feu et sa Τέχνη. Le 'c'est

même de l'ombre de la souffrance dans le sens ordinaire du mot, décrits comme un bonheur sans mélange ; même l'état de dhyàna qui est libéré de toute sensation agréable (sukha) ou désagréable (dukkha) et qui n'est plus que sérénité et attention pure - - Même les très hauts états spirituels sont compris dans dukkha ».

pourquoi implique le tragique de l'erreur originelle, ou la ruse de Gaia masquant la séparation entre le Logos et le parler humain. En faisant un pont entre les deux sens de la souffrance, ce parler efface la séparation et la contradiction entre les deux justices.

Toute cause avancée par *l'être doué de raison* sous toutes *les formes toujours nouvelles de pensée et d'intuition, d'amour et d'évaluation ...* comme le dit Max Scheler¹⁰⁷ ainsi que tout refus d'avancer une cause par le silence même comme le rappelle Tchouang-tseu, bref tout parler et tout silence humains sont inaccessibles à la souffrance tragique: une souffrance qui cloue la main de la *TÉΧνη*, qui perce le coeur du désir naturel¹⁰⁸ en arrêtant la marche en avant de toute auto-transcendance de *l'être doué de raison* et en faisant taire le parler humain à propos du sens de l'humanité de l'homme. C'est par elle que la séparation advient en ouvrant l'abîme entre les deux rives, en traçant la limite ou la finitude permettant à l'aventure du parler humain de connaître son arrêt ou son échec.

L'histoire du réveil en Bouddha dit que la voie de la recherche de vérité par la technique ascétique aboutit à l'échec total ; mais cet échec n'advient qu'au moment où advient le Bouddha i.e. l'homme saisi par la souffrance en la rencontre avec la Lumière inconnue. Cette histoire rappelle l'histoire de Saul dans *les Actes des Apôtres*. L'arrivée de la lumière du ciel fait tomber Saul à terre et le rend aveugle¹⁰⁹. Il ne s'arrête pas tout seul pour connaître l'impasse de son chemin en se surpassant pour accéder à une nouvelle lumière. Mais c'est par l'arrivée inattendue de la Lumière du ciel et par cette rencontre 'contradictoire' que la limite se trace entre les deux lumières, que la tension vitale d'existence se donne comme le combat contradictoire, que le passage de la rive du Soi à l'« autre rive » (où la souffrance veut dire la 'Soif' de l'Autre), peut être appelé la transcendance, mais celle dont le sens est contradictoire à n'importe quel autodépassement. La transcendance est telle que le poète penseur tragique chinois Tchouang-tseu évoque dans cette phrase : « *Cette vision suprême du Tao et des êtres, ni la parole ni le silence ne peuvent la porter. Transcendant la parole aussi bien que le silence, elle se situe au-delà de tout discours de l'homme* »¹¹⁰.

I-A- 2 b L'Ethos au delà de la morale

Dans la pièce Prométhée enchaîné, il y a deux personnages qui souffrent. Prométhée et la vierge Io. Et il y a deux Prométhée, un Prométhée enchaîné par '*les noeuds de la TÉΧνη*' (Cf. v. 87) qui parle en auto-justificateur et un Prométhée souffrant qui com-patit (= qui est relié par la même souffrance) avec sa prochaine, la vierge Io. Il y a aussi deux Io, l'une qui souffre de la rencontre de l'Autre l'obligeant de quitter son chez Soi, et la deuxième qui écoute en même temps la parole de l'Autre l'appelant la bienheureuse dans son hymen extra-ordinaire avec lui. Cette souffrance (*le Pathos*) au-delà du parler humain ne se détache donc pas de la tension en la contradiction, de la lutte que la pensée tragique appelle *l'Ethos*.

Dès le début de la pièce, la souffrance se révèle dans l'avènement du Pouvoir venant d'Ailleurs, dans une rencontre imprévue qui immobilise la marche en avant de l'homme *doué de raison et de réflexion* produit par le feu volé de Prométhée (ou par la ruse de Gaia qui se prend pur Thémis). Suite à cette rencontre, Prométhée parle sans cesse dans son pouvoir d'auto-justification en reconnaissant, *en même temps et en contradiction avec ses dires*, que tout ce qui est 'jugé' par la justice de Gaia sur le fondement de laquelle il parle, est à l'autre côté de sa souffrance qu'il subit toujours (tant qu'il est mortel).

La deuxième partie de la pièce de la tragédie d'Eschyle, que Nietzsche et ses successeurs renoncent à lire, annonce une souffrance comme le signe de l'arrivée imprévue du feu d'amour venant de Zeus Inconnu (dans les songes nocturnes). Ce Zeus, l'Autre, est au-delà de tout Zeus intronisé par la ruse de Gaia ; ce feu venant de cet Autre est au-delà du feu fondateur de la *TÉΧνη*. Cette souffrance élevant l'homme à '*tenir la place*

¹⁰⁷ Cf. Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, Trad. M. Dupuy, Aubier, Paris, 1951, p. 69 : « *Seule la raison elle-même est constante comme disposition et aptitude à élaborer et façonner, par la « fonctionnalisation » de ces évidences eidétiques, des formes toujours nouvelles de pensée et d'intuition, d'amour et d'évaluation* ».

¹⁰⁸ Cf. Le désir naturel de connaître qui ouvre la voie à la philosophie dans ARISTOTE. Métaphysique, A I 980a 21 : « *Tous les hommes désirent naturellement savoir* ».

¹⁰⁹ Cf. *Les Actes des Apôtres* 9, 3-9.

¹¹⁰ TCHOUANG-TSEU, in *Philosophes taoïstes*, Trad. Liou Kia-Hway et Benedykt Grynopas, Gallimard, Paris, 1967, Chap. XXV, Tsö-Yang, p. 293-294.

d'une épouse dans le lit de Zeus !' (Cf.V. 895-896), à un hymen *démesuré* (qui déborde toute mesure de la justice de Gaïa. Cf. v. 901- 906), ouvre la relation de l'homme avec l'Autre. Cette relation est séparée, de par son incompatibilité, de toute relation sujet-objet avec l'intention de l'auto-identification sous toutes les formes possibles; elle n'est pas un ailleurs par rapport au Soi selon les normes de la mesure de Gaïa livrées au pouvoir de l'être *doué de raison* ; mais elle est d'Ailleurs en tant qu'elle est au-delà du Soi. En la souffrance comme signature de la visite de l'Autre, la nouvelle relation se révèle comme le signe indélébile qui relie Prométhée à Io par la reconnaissance mutuelle chacun comme un autre dans le partage de la même souffrance. C'est en effet par la même souffrance partagée que Prométhée peut en communiquer le sens à Io, et que la progéniture d'une Io souffrante par son hymen avec l'Autre sera le sauveur de tous les deux en les aidant à retrouver la vraie mère Thémis, la Justice :

Prométhée à Io et au Coryphée : «... *Une seule, enivrée du désir d'être mère, se refusera à tuer le compagnon de son lit et laissera s'émauser son vouloir. Entre deux maux, elle choisira d'être appelée lâche plutôt que meurtrière. Et c'est elle qui, dans Argos, enfantera une lignée royale ... Sache du moins que de cette souche naîtra le vaillant, à l'arc glorieux, qui me délivra de ces maux. Tel est l'oracle que m'a entièrement dévoilé ma mère Thémis...* » (V. 864-874).

Le tragique dans l'avènement de la nouvelle relation tout comme la résonance de la souffrance dans celle-ci, concernant la problématique du sens de l'humanité de l'homme, ne s'avèrent pour beaucoup que l'effet d'un genre littéraire archaïque de la tragédie grecque et de l'imagination populaire des sociétés encore primitives. Aristote, dans ses deux grandes oeuvres *la Physique* et *la Métaphysique*, avance déjà presque les mêmes remarques ; et plus que cela, il nous montre pourquoi le tragique avec son parler paradoxal est signe de l'ignorance des principes de la connaissance :

« *Tous (les anciens), en effet, prennent pour éléments et, comme ils disent, pour principes les contraires, encore qu'ils les adoptent sans motif rationnel, comme si la vérité elle-même les y forçait.* »¹¹¹

Cette constatation ne peut être comprise que si le principe d'identité lié strictement au principe de non-contradiction est présupposé comme indiscutable pour toute connaissance et tout être. Comme la nature est tout ce qui, par principe, s'avère manifeste et que « *démontrer ce qui est manifeste par ce qui est obscur, c'est le fait d'un homme incapable de distinguer ce qui est connaissable par Soi et ce qui ne l'est pas* »¹¹², l'être et le penser concernant le problème du sens de l'humanité de l'homme doivent être limités au sein de *l'être comme la nature* qui apparaît dans toutes ses auto-manifestations en demeurant en Soi¹¹³. Toute relation en *cet être comme la nature* se comprend comme manifestation de Soi et pour Soi en demeurant en Soi. Le terme *auto*, signe du principe d'identité, se répète en abondance, non seulement dans toutes les oeuvres d'Aristote, mais partout dans la littérature philosophique chaque fois qu'on a besoin de référence à l'autorité de la vérité. De ce principe d'identité, de l'affirmation que l'autre est le mal, le non-être, dans cette fameuse phrase de Platon : « *Autant de fois sont les autres, autant de fois l'être n'est pas* »¹¹⁴, la condition humaine comme un *éthos*, la tension d'un combat contradictoire entre le Logos et le parler humain fondé sur le principe d'identité, s'éclipse en se métamorphosant en toutes forces d'éléments contraires de la nature. Platon les conçoit en intelligible et sensible, Aristote en matière et forme, et Nietzsche en Dionysos et Apollon.

Dans la tradition philosophique, le sursaut de Kant, comme l'ont bien constaté Schopenhauer et Nietzsche, remet en cause le pouvoir de la raison¹¹⁵ en vue de mesurer le sens de l'être de l'homme. Mais si la question du sens de l'humanité de l'homme se réveille chez la raison *humaine* de Kant comme unique question de la pensée, cette même question a déjà sa solution '*a priori*' dans le pré-fondé dictant que toute vérité (dont la vérité du sens de l'humanité) est le Soi. Et ce Soi dans le destin de l'humanité de l'homme prend la forme de l'*autonomie* de la volonté:

¹¹¹ ARISTOTE, *Physique* I (5) 188 b 27-29.

¹¹² *Ibid.* 193 a 5-7.

¹¹³ Cf. A propos de la compréhension de φύσις comme être de la métaphysique, HEIDEGGER nous offre une interprétation très brève et très condensée en cette phrase : « *φύσις désigne le fait de se dresser en s'épanouissant, de se déployer en demeurant en soi* », in *Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p.71. Voir encore l'article 'De l'essence et du concept de φύσις', ARISTOTE, *Physique* B I de HEIDEGGER in Revue *ALETHEIA*, N° 4, Paris, Mai, 1966.

¹¹⁴ PLATON, *Sophiste*, 257 a.

¹¹⁵ Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, Préface de la 2^e édition, Trad. Alexandre J. – L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Paris, 1980 III, 21 : « *La dogmatisme est donc le procédé dogmatique de la raison pure sans critique préalable de son propre pouvoir.* ».

« L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et les devoirs qui y sont conformes »¹¹⁶.

Car selon Kant, « l'autonomie est le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable »¹¹⁷. Comme le Bien suprême de Platon ou la Première Cause d'Aristote étant le Soi donné comme principe, l'autonomie kantienne, les remplaçant en qualité du nouveau fondement, dicte que « l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en Soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré »¹¹⁸. 'L'homme existe comme fin en Soi', autrement dit selon Kant l'homme existe dans la vérité de son être quand il agit selon la volonté de l'être raisonnable qu'il est, et que la volonté en institue par elle-même la législation universelle.¹¹⁹

Qu'y a-t-il de nouveau dans ce que Kant appelle le réveil du sommeil du procédé dogmatique de la raison dans la tradition philosophique en ces propos? Dans les premiers pages de la *Métaphysique*, Aristote ne dit-il pas la même chose à propos de la dignité de la philosophie et par là du sens de l'être de l'homme ? :

« Nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit une discipline libérale, puisque seule elle est à elle-même sa propre fin. »¹²⁰

Oui, il y a en fait une différence, c'est qu'avec Kant, la vérité étant toujours fondée sur le même principe de l'identité, la raison qui s'offre à la pensée en vue de sa propre responsabilité doit être la raison humaine dans la limite de l'humanité de l'homme et non la raison comme forme de la nature. Cette raison limitée comme le propre de l'homme est l'acte de re-présenter la Présence de l'Être qu'est la Nature. Dans son pouvoir de re-présentation (de la Nature), la raison humaine, une seule¹²¹ dans les deux points de vue différents, se manifeste dans l'objectivation des choses 'présentes' de la Nature en phénomènes et agit en accomplissant son être (ou exister comme fin en Soi ou en son entéléchie) d'après la représentation des lois 'de la Nature' :

« Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. »¹²²

La raison dans l'intérêt pour la pensée étant uniquement la raison humaine, cette dernière par le même principe d'identité reconnaît son propre intérêt non dans la raison spéculative comme fin en soi (supposant l'homme comme un spectateur contemplant la vérité de la nature), mais trouve sa finalité dans la raison pratique i. e la raison humaine qui se fait par sa propre volonté en son autonomie. Cette volonté qui donne sens à la raison spéculative trace une limite entre la spéculative et la pratique et non le contraire :

« Qu'elle (la raison spéculative) se souvienne cependant qu'il ne s'agit pas ici pour elle d'une vue plus pénétrante, mais d'une extension de son usage à un autre point de vue, c'est-à-dire au point de vue pratique, ce qui n'est pas du tout contraire à son intérêt, qui consiste dans la limitation de la témérité spéculative. »¹²³

La limitation de la témérité spéculative implique que la finalité de la raison ne se trouve pas dans le pouvoir de la connaissance objectivante mais dans la raison pratique. La raison pratique dicte le sens de l'être raisonnable qu'est l'homme dans l'acte de re-présenter la loi de la nature. Toute opération de la connaissance est maintenant récupérée en faveur de la raison humaine dans sa finalité. Autrement dit, l'homme mesure les choses de la nature en les représentant par le pouvoir de sa raison humaine en vue de se posséder dans la 'fin'¹²⁴. Se posséder dans la 'fin' veut dire se tenir dans son humanité à la lumière de la re-présentation de la Nature (la quelle re-présentation est le propre de l'homme). Dans le langage de l'Ecole, on dit que la volonté est le règne de l'humanité en acte (*Energéia* = se tenir dans l'oeuvre de se faire, être en Soi). C'est par la suprématie absolue de l'humanité en acte, de cette fin

¹¹⁶ KANT, *Critique de la raison pratique*, Trad. Picavet, PUF, 1943, p. 33.

¹¹⁷ KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Trad. Delbos, chez Delagrave, 10è édit., 1943, p. 162-163..

¹¹⁸ *Ibid.* p. 149.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.* p 154 : «...L'idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle ».

¹²⁰ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 25 et ss.

¹²¹ Cf. KANT, *Critique de la raison pratique*, Trad. Picavet, PUF, 1943, p.131 : « Il n'y a toujours qu'une seule et même raison, qui au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes a priori... ».

¹²² KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, p. 122.

¹²³ *Ibid.* p. 131.

¹²⁴ Cf. HEIGEGGER, *Revue Aletheia*, N° 4, Paris, mai 1966, p. 262: [... en téléi échei : entéléchia le fait de se posséder dans la fin. A la place du mot forgé par lui-même entéléchia, Aristote emploie aussi le mot énergéia...Energéia signifie pensé d'une façon grecque : se tenir dans l'oeuvre ; l'oeuvre en tant que ce qui se tient complètement dans la « fin » ; mais l'« achevé » à son tour n'est pas pensé comme « ce qui est définitivement terminé » pas plus que télôs ne signifie le terme définitif, télôs et ergon pensés d'une façon grecque sont au contraire déterminés par l'eidos et désignent le mode suivant lequel quelque chose se tient « finalement » dans l'aspect].

en Soi dans la volonté que les opérations de la raison spéculative récupèrent le sens de l'humanité et que le progrès des sciences est reconnu comme la marche en avant de l'humanité; cette marche en avant re-présente l'auto-croissance de la *natura naturans*.

Par sa dignité de donateur de sens à l'humanité, la volonté dans son autonomie se dévoile comme le fondement du nouveau règne à la place de son prête-nom 'Zeus' des temps passés, et occupe désormais une place prédominante en ouvrant le règne *explicitement* humain, le règne de l'Humanité:

« *La suprématie de la raison pure pratique dans la liaison avec la raison spéculative* »¹²⁵

Désormais, la pensée n'est plus conçue en sa finalité dans la contemplation de la raison spéculative (comme le concevaient Platon¹²⁶ et la tradition), mais dans un agir accomplissant l'Humanité à la lumière du principe d'autonomie de la volonté. L'Humanité qui agit en sa volonté à la lumière du principe d'autonomie, autrement dit en *sa bonne volonté*, trace par elle-même et pour elle-même le chemin de la vérité et se donne le sens de la marche en avant. L'Humanité marchant en avant avec ses propres ailes se manifeste dans l'existence :

« *A propos de l'homme considéré comme être moral, on ne peut plus demander pourquoi il existe; son existence contient en Soi la fin suprême* »¹²⁷

A la lumière de cette Humanité, tous les êtres humains comme êtres *doués de raison* doivent se reconnaître et se traiter donc en leur dignité i.e. en autonomie de la volonté (= *d'agir d'après la représentation des lois de la Nature*) comme des fins.

« *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en en même temps, comme une fin et jamais simplement comme un moyen* »¹²⁸

De même que la Nature par son principe d'identité se donne à elle-même sa loi exigeant la soumission de la matière à la forme, du sensible au rationnel, l'homme, en tant que re-présentant de cette Nature, doit, par son autonomie, se donner à elle-même sa loi en vue de sa finalité. Ce respect pour sa loi, cette soumission, ce devoir ... sous-entendent une lutte entre les éléments contraires au sein de l'existence ainsi qu'un sacrifice continu d'un élément en faveur d'un autre, donc une certaine souffrance. La dignité et la grandeur de l'humanité en cette ascèse est ce que Kant appelle la moralité:

« *La respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, c'est la moralité même*¹²⁹... *Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces en rien de ce qui éveille dans l'âme aversion naturelle et épouvante, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même, malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant la quelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret, quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec ses penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ?* »¹³⁰.

Dans la résonance de ce *Pathos* et de cet *Ethos* qui se dégagent de l'Humanité de cet *Auklärung*, Goethe, contemporain de Kant, offre en parallèle de l'être moral de Kant son Faust, un héros tragique¹³¹. Comme l'humanité de Kant se détache de la pensée stipulant que la raison spéculative en est la fin en Soi, le Faust de Goethe abandonne le principe de la philosophie traditionnelle (= *Im Anfang war das Wort ! = En principe était le Verbe !*)¹³² préconçu comme la Pensée (= *Im Anfang war der Sinn*)¹³³ en dévoilant le principe de la *Force* et de

¹²⁵ KANT, *Critique de la raison pratique*, Trad. Picavet, PUF, 1943, p. 129.

¹²⁶ Pour Kant, la raison spéculative se donnant comme finalité ne tient pas compte de la condition humaine limitée mais ayant sa fin propre à accomplir, et commet par cette erreur l'illusion de parler dans le vide. Dès l'introduction de la Critique de la raison pure, Kant l'exprime en ces termes : « *La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'un espace vide d'air lui réussirait mieux encore. Pareillement, Platon quitta le monde sensible parce qu'il posa de si strictes bornes à l'entendement, et se risqua au-delà, sur les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que tous ses efforts ne lui faisaient gagner aucun terrain, car il n'avait sous lui aucun point où s'appuyer, et où appliquer ses forces pour changer l'entendement de place.* » (Cf. *Ibid.* III, 32).

¹²⁷ KANT, *Critique du jugement*, § 84.

¹²⁸ *Ibid.* p. 150-151.

¹²⁹ KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 80.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹³¹ La publication de Critique de la raison pure de Kant est en 1781, alors que la composition de *Faust (l'Urfaust)* de Goethe commence vers 1771 et en connaît la version définitive en 1831.

¹³² GOETHE, *Faust*, V. 1224.

¹³³ *Ibid.* V. 1229.

l'Action. Le terme de 're-présentation' dans la philosophie kantienne s'exprime dans la bouche de Faust par celui de 'traduction' avec une résonance plutôt religieuse et historique:

« *Nous aspirons à la révélation
Qui nulle part ne luit plus sainte et plus belle
que dans le Nouveau Testament.
Je me sens porté à ouvrir le texte même
Et, d'un coeur sincère,
A traduire une fois l'original sacré
Dans mon allemand bien-aimé.*

....
Il est écrit : « En principe était le Verbe ! »

...
*Il m'est impossible de priser si haut le Verbe,
Il faut que je traduise autrement,
Si je suis bien illuminé par l'Esprit.
Il est écrit : 'En principe était la Pensée'.*

....
*Est-ce la Pensée qui crée et qui produit tout ?
Il faudrait mettre: En principe était la Force !
Mais à l'instant même où je transcris ces mots,
Quelque chose m'avertit que je n'en resterai pas là.
L'Esprit me vient en aide! Je vois soudain la solution
Et j'écris avec assurance: 'En principe était l'Action !' »¹³⁴.*

Le passage de l'ancien principe '*Au commencement était la Pensée*' en '*Au commencement était la Force et l'Action*' est conçu comme celui de l'obscurité vers la lumière, du mythe des menaces fantômes venant d'ailleurs à la lumière de la conscience de son pouvoir et de sa responsabilité de se faire.

De même que l'être moral de Kant se mesure dans le dépassement de la tendance sensible à la volonté de sa raison en limitant la finalité de l'humanité en ce côté-ci dans son auto-suffisance comme fin en soi, Faust de Goethe, par le principe nouveau '*Au commencement était la Force et l'Action*', sera appelé '*monsieur Microcosme*' (Cf. V. 1801), un *cosmos* limité *ici mais à moi !* (Cf. V. 4613 : Ici, à moi ! = *Her zu mir !*) grâce à son pouvoir de dompter sa bestialité¹³⁵.

Cet *Ethos* et ce *Pathos* seront exploités par Nietzsche en identifiant ce Faust de Goethe au Prométhée¹³⁶ d'Eschyle dans ses efforts de surpasser la philosophie par la pensée présocratique et par la tragédie grecque.

Mais le *Pathos* et l'*Ethos* de la pensée tragique, dont celles d'Eschyle, ne se trouvent pas dans la mort d'un élément à la naissance d'un contraire au sein du Soi, ni dans l'auto-négation de la volonté comme l'a proposée Schopenhauer, ni dans l'auto-affirmation de la volonté dans le cas de Nietzsche. Le tragique pour les 'anciens' advient dans le combat contradictoire entre la *Parole* originelle et la *Pensée* préjugée comme « *le Logos ...qui constitue, éclaire et exprime l'ordre et le cours du monde* »¹³⁷, comme l'acte de la Nature qui se mesure.

Dans le premier discours, Prométhée honore l'exploit de profiter de la ruse de Gaïa en vue d'introniser Zeus comme fondement sup-posé de cette justice. La justice de Gaïa prise pour Thémis est une ruse dans le sens que le problème du sens de l'homme est caché et déformé dès l'origine par une déviation, une *erreur de piste*. Le sens de

¹³⁴ *Ibid.* V. 1217-1237.

¹³⁵ Suite à la déclaration du nouveau principe de l'ère moderne de l'Humanité sans son principe « *Au commencement était l'Action* », Faust '*suspend le droit d'hospitalité*' à son chien Barlet (Cf. V. 1245) et vante son pouvoir de dompter la Bête en tant que Maître (Cf. V. 1314-1317) :

« *Ne t'élève pas vers le plafond !
Couche-toi aux pieds du Maître !
Tu vois que je ne menace pas en vain.
Je te soussis avec le feu sacré ! »*

¹³⁶ Cf. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*. N° 9.

¹³⁷ C'est dans ce préjugé de la pensée comme le maintien du soi dans sa vérité que Kostas Axelos, suite à Hegel et à Nietzsche, comprend le Logos d'Héraclite, et l'exprime ainsi : « *Le Logos est chez Héraclite ce qui constitue, éclaire et exprime l'ordre et le cours du monde. Le logos d'Héraclite – le discours du penseur qui pense le monde – ne peut être saisi que si nous entrons en dialogue avec lui. Le logos fonde le discours et le dialogue, et anime la dialectique.* » Kostas AXELOS, *Héraclite et la philosophie* ; éd. Minuit, Paris, 1962, p. 47.

l'homme est inspiré, non par l'Esprit donnant vie à l'homme, mais par *l'Esprit de la Terre* comme l'exprimera à merveille Goethe dans son Faust. Cette Pensée de *l'Esprit de la Terre* est exprimée dans le livre de la Genèse¹³⁸ de la tradition judéo-chrétienne comme celle du serpent qui trace le chemin horizontal en se nourrissant de la terre, en enseignant la justice qui juge le bien et le mal dans l'intention d'oublier le souffle divin¹³⁹ offert à l'homme.

L'Auklärung a le mérite de mettre en lumière ce mythe, comme Eschyle l'a fait auparavant dans son interprétation suite à ce premier discours de Prométhée, en indiquant qu'en ce qui concerne le problème du sens de l'humanité de l'homme, le règne d'un Zeus, Être suprême, intronisé par la ruse de Gaïa ou la Nature comme Cause Première, n'est en fin de compte qu'une sup-position projetée par le désir ou la volonté (le feu volé), l'acte (la *Tέχνη*) d'une Humanité qui se fait en traçant son chemin dans sa marche en avant. Le bien et le mal jugés à la lumière¹⁴⁰ du principe de l'Action¹⁴¹ (*de se faire*) selon la parole de Faust, ou de l'autonomie de la volonté selon Kant, ne sortent pas du terrain de la bonne volonté de se sauver, de faire grandir l'Humanité par le feu de Prométhée et selon la justice de Gaïa :

« *Comment des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée* » (V. 442-444).

Ce Prométhée, qui chante les exploits d'une Humanité en marche vers un avenir toujours meilleur et illimité, qui cherche à renverser son Zeus qu'il a lui-même intronisé..., pense, agit dans la pensée tragique tout comme dans la philosophie. Mais ce qui sépare la pensée tragique de la philosophie c'est que Prométhée dans la tragédie d'Eschyle pense, agit avec son parler humain car il souffre, mais que cette souffrance est tragiquement sentie au-delà du terrain de son parler.

« *Et l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère présente !* » (V.469-471).

Le bien et le mal comme éléments essentiels de toute morale, depuis Platon jusqu'à Kant, varient selon les temps et les modes, et s'effacent même par la volonté qui se dévoile comme possibilité de négation de toute notion de bien et de mal (comme le fera Nietzsche après Kant). Ce bien et ce mal à la lumière de la vérité entendue comme le Soi, sont insensible à *l'Ethos* de la pensée tragique. *Cet Ethos* de toute pensée tragique se révèle, non pas dans la lutte entre deux éléments contraires au sein du Soi, mais dans le combat contradictoire entre la volonté de se faire dans son autonomie et le 'désir qui vient de l'Autre en vue d'une relation autre', entre la vérité et le Soi, entre Thémis et Gaïa prise pour Thémis.

Cependant, cette métamorphose de l'avènement de la relation entre l'homme avec l'Autre en des événements de découvertes de différentes relations entre les contraires au sein du Soi, n'est pas le monopole de la pensée philosophique, bien que cette dernière, par son histoire, nous offre un témoignage particulier de la condition humaine; cette déviation de sens est liée à la condition humaine même, en étant aussi originelle que la relation entre l'homme avec l'Autre, tant que l'homme est 'mortel'. En effet, dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, le parler auto-justificateur de Prométhée et la souffrance annonciatrice de la relation inattendue ne se détachent pas de Prométhée jusqu'à la fin de la tragédie. Pour Eschyle, l'homme *doué de raison*, fait par le feu volé et la *Tέχνη* est, dans sa condition 'mortelle', aussi constant que l'homme souffrant. *L'Ethos* est le chemin tragique en ce combat contradictoire est sans arrêt auquel l'homme doit s'engager pour accomplir son humanité.

Autant que la souffrance tragique ne peut pas se concevoir à l'intérieur du parler humain, autant *l'Ethos* n'est pas la morale ou la négation de la morale dont le Soi, sous de diverses métamorphoses, est le principe. *L'Ethos* dans la pensée tragique d'Eschyle s'annonce en effet par l'oracle de la vraie mère de Prométhée, la Justice Thémis (Cf. V. 874) que le vrai combat donnant sens à l'homme est le combat 'dans la nuit' où les deux désirs contradictoires se confrontent, où l'heureuse grâce d'être homme faisant mal à la sensibilité du Soi, où le courage d'être dans la dignité et dans la vérité est jugé par le parler humain comme 'lâche' (Cf. V. 868 = *ἀναλκις*), où le renversement exigé est le détronement de la volonté enfermée dans son autonomie et non pas le renversement du bien et du mal selon le pouvoir de la volonté du Soi. *Cet Ethos*

¹³⁸ Cf. *Genèse*, 3, 1-7.

¹³⁹ Cf. *Ibid.* 3, 7 : « *Alors Yahvé Dieu...insuffla dans ses narines une haleine de vie...* ».

¹⁴⁰ Dans la *Genèse*, 3, 5 la lumière du jour de la justice de Gaïa s'exprime dans cette phrase du serpent : « *Le serpent répliqua à la femme : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mas Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal.* ».

¹⁴¹ On trouve dans beaucoup de cultures la résonance de ce terme 'Action' comme condition malheureuse de l'homme par erreur originelle de son identité dans le pouvoir de se faire : Le Karma dans la culture indienne (la racine Kr. = faire, en sanscrit, agir avec son monde comme le grand artifice dans la pensée taoïste, inventer (dans cette parole de Confucius, je transmets et je n'invente pas)...

n'est sensible que par la souffrance au sein de la rencontre avec l'Autre. Il se situe, comme la souffrance tragique, '*en un désert sans humains*' (Cf. V. 2), *un pas encore* qui se donne sans cesse à penser au-delà du Soi auquel tout homme comme mortel est enchaîné.

*

I-B LE TEMPS ET LE DESTIN

La pensée tragique advient (en principe il était) '*sur le sol d'une terre étrangère...dans un désert sans humains*' (Cf. V. 1-2), alors que les humains apparaissent *déjà là* sur leur propre sol, dans leur propre cosmos fondé sur la justice de Gaia à la lumière du feu de Prométhée. C'est en cette condition paradoxale que surgit la conscience du problème du sens de l'humanité, et c'est au sein de celle-ci que se déroule toute la pièce tragique *Prométhée enchaîné* d'Eschyle.

Mais ce qui nous frappe le plus dans la tragédie grecque, et surtout dans cette tragédie d'Eschyle c'est que la clé de l'approche du paradoxe de la condition humaine se trouve dans le rôle de *Cronos*.

Le combat contradictoire et exclusif au sein de l'humanité de l'homme est certes représenté par la tension entre les deux Prométhée dont l'un est le souffrant et l'autre, le père de la *Tέχνη*, mais aussi et surtout par l'exclusion mutuelle de Cronos et Zeus intronisé par Gaia.

I-B-1 Cronos

I-B-1 a Cronos caché au delà du cosmos

Avant d'ouvrir son discours sur la genèse de l'humanité à la lumière de son feu volé, Prométhée évoque la souffrance comme la toile de fond de ses paroles :

« *En parler, déjà, m'est douloureux ; mais me taire aussi m'est une douleur : de tous côtés, rien que misères !* » (V. 197-198).

Au sein de cette souffrance, Cronos apparaît comme un souvenir, comme le Temps (*il était*), incompatible avec le temps 'présent' du cosmos vu à la lumière du feu volé de Prométhée.

« *Moi, plus d'une fois, ma mère, Thémis ou Gaia, forme unique sous maints noms divers, m'avait prédit comment se réaliserait l'avenir : à qui l'emporterait non par force et violence, mais par ruse, appartiendrait la victoire....Et grâce à mes plans qu'aujourd'hui le profond et noir repaire du Tartare cache l'antique Cronos avec ses alliés.* » (V. 209-213 ; 219-221).

Mais en un clin d'oeil, au contact du feu volé de Prométhée, le Cronos est identifié au rythme du changement dans l'ordre de la nature. Le Cronos n'est plus aperçu comme signe caché du sens de l'humanité en son appellation poétique '*le mortel*', mais interprété par l'enfant de la mère Gaia prise pour Thémis comme la conscience de la finitude au sens de la cessation de l'existence, de la fin de la vie d'un être naturel parmi d'autres vivants de la nature. A la lumière diurne du feu volé et en déformant le sens de la souffrance qui donne signe de la vérité de l'humanité pour la conscience de la finitude entendue comme '*l'obsession de la mort*' ou l'angoisse face à la fin de la vie dans l'ordre de la nature, surgit la première genèse de l'homme en ces déclarations de Prométhée, l'auteur des êtres de raison, doués de pensée :

Prométhée – *Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort*
Le coryphée – *Quel remède as-tu donc découvert à ce mal ?*
Prométhée – *J'ai installé en eux les aveugles espoirs.* (V. 248-250).

....

Prométhée – *...Pour aider les hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances* (V. 267).

....

Prométhée – *...des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée* (V. 444).

Dans cette interprétation, Eschyle nous rappelle une fois de plus que l'unique intérêt de la pensée tragique est le problème du sens de la vérité de l'humanité de l'homme et que Cronos s'applique exclusivement au Temps qui donne sens à l'homme. C'est seulement dans ce sens du temps comme conscience de la mort que l'homme a son titre de *mortel*, et c'est à la compréhension du sens contradictoire de la mortalité, de la conscience de la mort que s'ouvre la lutte qu'est l'*Ethos* dans la pensée tragique.

En cet apparaître, Cronos est détrôné en faveur du temps qui s'offre comme les coordonnées en vue de la mesure des choses de la Terre dont l'homme se reconnaît comme faisant partie. Dans sa condition d'être enchaîné à son apparaître, l'homme détrône continuellement Cronos en intronisant sans cesse d'aveugles espoirs selon ses temps, en faisant de multitudes d'humanités à chaque instant.

Cet apparaître de l'humanité de la pensée grecque nous rappelle *Samudaya*, la deuxième noble vérité dans le sermon du Bouddha. Il advient avec la Soif, le désir du Soi en se proliférant en *aveugles espoirs* (= des projections d'humanités variables que le langage bouddhiste appelle *Samsâra*).

L'apparaître de l'humanité en sa condition oublieuse de la vérité (vérité dont Cronos est signe) n'est jamais entendu ici comme l'apparence multiple et changeante i.e. chaotique des choses sensibles en opposition avec la permanence immuable sup-posée comme fondement stable (derrière ou à l'intérieur...) qui les soutient, les relie, les ordonne...en leur donnant consistance, rythme et en les unifiant toutes en un *cosmos*. Le temps conçu comme signe¹⁴² du cosmos qui ordonne des choses changeantes *de la nature*, en laquelle l'homme *pré-tend* édifier la demeure stable de l'humanité, et mentionné dans les œuvres philosophiques depuis Platon jusqu'à Kant et ses successeurs, n'est pas le Cronos de la tragédie grecque¹⁴³. Au contraire, pour Eschyle, au sein de l'existence humaine et concernant le problème du sens de la vérité de l'homme, le Cronos caché est en contradiction avec le temps ou plutôt les temps de la justice de Gaïa, temps menant aux *aveugles espoirs*.

Nous retenons ce terme '*les aveugles espoirs*' au pluriel car dans l'oubli de Cronos, le feu de Prométhée fait apparaître '*des arts sans nombre*' (Cf. V. 254). A chaque art correspondent une époque, un espoir, une humanité. Et c'est justement cette prolifération des humanités qui fait horreur à la pensée des anciens (dont Héraclite, Parménide, le Bouddha, Confucius ou Lao-Tseu...) et nullement le multiple des aspects changeants des choses sensibles de la nature comme le répète la littérature philosophique depuis l'ère du miracle grec jusqu'à maintenant.

¹⁴² Cf. ARISTOTELE donne la définition du temps comme la relation des choses en mouvement avec la nature *natura naturans* dans *la Physique* (*Physique* IV 11 219b 1-4) en ces termes : « *Voici en effet ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur. Le temps n'est donc pas mouvement mais n'est qu'en tant que le mouvement comporte un nombre. La preuve, c'est que le nombre nous permet de distinguer le plus et le moins, et le temps, le plus et le moins de mouvement ; le temps est donc une espèce de nombre* ».

¹⁴³ Cette remarque en est beaucoup plus radicale dans la pièce *Oedipe-roi* de Sophocle (Voir infra, chapitre II).

La pluralité changeante des humanités avec leurs temps en contradiction à la vérité originelle de l'humanité cachée de l'homme, voilà le chaos originel. Et ce chaos est en fait décrit dans le premier discours de Prométhée (CF. V. 197-241) comme le bouleversement de l'ordre de l'avènement de la vérité :

- Cronos, comme père de Zeus, entendu comme signe menant à la vérité en tant que relation de l'homme avec un Zeus caché, est détrôné en faveur d'un Zeus supposé par l'enfant de Gaia. Ce Zeus supposé est apparemment avancé comme le maître, mais au fond il est un produit de la main de Prométhée et de Gaia. La vraie relation est donc détrônée par une fausse relation produite par Soi pour Soi.
- Gaia se prend pour Thémis.

Ce chaos ici est le pouvoir originel de l'humanité de semer le désordre en prenant la mesure des choses de la Terre Gaia pour mesurer l'humanité de l'homme. En effet, l'expression évoquée de *la ruse de Gaia* met en garde que le cosmos qui s'ordonne selon les rythmes de la nature n'a pas de compétence de jugement de la justice Thémis, mère authentique de l'humanité. Autrement dit, l'acte d'identification de ce cosmos à la patrie de l'homme est le vrai chaos ou la pire des confusions et la méprise fondamentale. Car non seulement le cosmos, où règne en effet un sup-posé fondement Zeus selon la justice Gaia, est incompatible avec la compréhension de la vérité de l'humanité, mais il l'anéantit.

Une lecture approfondie de cette tragédie d'Eschyle nous aide à reconnaître que l'intérêt de la pensée des anciens n'est pas la connaissance des principes qui ordonnent les choses de la nature en sous-entendant qu'avec les mêmes principes on comprend et accomplit son humanité. Au contraire, pour les anciens, ce qui donne à penser c'est que cette connaissance de ces principes de la nature n'arrive pas à la hauteur de la vérité de l'humanité, mais la cache. Autrement dit, pour eux, il n'y a pas de problème d'honorer ou réfuter la connaissance des choses; mais le problème c'est que la pensée, dans son unique intérêt qu'est la conscience de la vérité de l'homme, est déjà faussement comprise pour cette connaissance. Et cette confusion de piste (ou la déviation de la vérité) n'est pas un accident de l'histoire ou un phénomène quelconque d'une culture, mais au fond elle est la condition tragique même de l'humanité. En fait, dans presque tous les enseignements des penseurs anciens de différentes cultures telles le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme, et les présocratiques Héraclite, Parménide et surtout Socrate, l'intérêt de la pensée est unique: le problème de la vérité de l'homme. Et ce problème surgit au sein du danger de cette confusion qu'Eschyle appelle ici *la ruse de Gaia* qui se prend pour Thémis.

Dans la piste de chercher la vérité dans l'immobilité de l'ordre cosmique derrière les choses changeantes de la nature, ce qui donne à penser ce sera alors à déterminer le temps comme rythme ou ordre liant le mouvement des choses à la stabilité permanente. On se demande si c'est dans cette piste de la recherche de la vérité que la culture grecque est conventionnellement étudiée et honorée comme la pionnière, et que c'est à la lumière de cette vérité constante qu'on cherche à faire une synthèse de la culture du monde! Dans une étude globale de la pensée ancienne grecque intitulée '*L'aurore de la philosophie grecque*', J. Burnet nous en offre en effet le condensé de la tradition conventionnelle :

« Ces Grecs qui, les premiers, essayèrent de comprendre la nature, n'étaient pas du tout dans la situation d'hommes qui s'engagent dans un sentier non encore frayé. Il existait déjà une vue passablement consistante du monde, quoique sans doute elle fût plutôt impliquée et supposée dans le rituel et le mythe que distinctement conçue comme telle¹⁴⁴ ... Le grand principe qui est à la base de toute leur pensée – quoiqu'il n'ait pas été formulé avant Parménide - c'est que rien ne naît de rien, et que rien ne se réduit à rien. Ils voyaient cependant que les choses particulières venaient toujours à l'existence et cessaient d'exister, et il résultait de cela que leur existence n'était pas une existence vraie ou stable. Les seules choses qui fussent réelles et éternelles étaient la matière originelle qui subissait toutes ces transformations, et le mouvement qui donnait naissance à celles-ci, auxquelles fut bientôt ajoutée cette loi de proportion ou de compensation qui, en dépit du continuel devenir, et de la disparition continue des choses, assurait la permanence et la stabilité relatives des diverses formes d'existence qui contribuent à former le monde¹⁴⁵ ».

¹⁴⁴ John BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, édit. française par Aug. REYMOND, Payot, Paris, 1970, p.3.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 11.

En fait, le détournement de la pensée d'Héraclite et de Parménide, dont l'intérêt unique est le problème de la vérité de l'humanité de l'homme, en la question sur la vérité préconçue comme l'adéquation entre la connaissance avec la stabilité constante de la nature face à l'instabilité des choses changeantes, marque la fin de la pensée tragique grecque.

Dans le *Cratyle*, en quelques phrases, Platon nous aide en effet, non seulement à connaître le détournement de la pensée d'Héraclite dans le relativisme de la connaissance des choses de son disciple Cratyle, mais aussi et surtout la déviation de l'enseignement de Socrate dans la théorie des idées (ou théorie des êtres en soi) de Platon :

« Mais il n'y a même pas de bon sens, Cratyle, à déclarer qu'il existe une connaissance, si toutes choses se transforment et qu'aucune ne demeure ! » (440 a).

« Il est manifeste que, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, les objets possèdent une certaine constance de leur réalité (οὐσία) ; qu'ils ne sont pas, par rapport à nous et par notre moyen, tirés en haut, en bas, avec l'image que nous nous en faisons ; mais que, au contraire, par eux-mêmes et par rapport à eux-mêmes, ils possèdent l'exacte réalité originelle de leur nature » (386 e).

Dans le *Timée*, entre 'l'éternité immuable en son unité' et les choses changeantes de la nature, le temps proposé comme 'image mobile de cette éternité' ou 'image à l'éternel déroulement rythmé par le nombre' (37 c), donne signe, d'une part, de l'implication de l'ordre stable de la nature en ses choses changeantes et, d'autre part, permet à l'intelligence humaine de les mesurer. Ce temps par 'ses cycles au rythme du nombre' (38 c) est donc la limite mettant fin à l'instabilité de la chose changeante en la ramenant à l'ordre, à la justice qui lui donne consistance et situation. C'est par le temps qu'on s'échappe à l'indéfini du monde changeant et 'atteint à la connaissance de l'essence de chaque chose'¹⁴⁶ dont le principe des principes est celui d'identité.

Le temps donné comme signe de l'essence des choses de la nature sous-entendue comme patrie de l'humanité et aussi de sa connaissance honorée comme le chemin de la vérité, (par la ruse de Gaia) détrône à jamais Cronos, Temps qui accouche de l'humanité de l'homme dans l'im-prévu de la part de connaissance de cette stabilité cosmique.

La déformation de Cronos en temps conçu comme ordre cosmique unifiant fermement les choses particulières et changeantes permet à Prométhée, enfant de Gaia, de sauver l'homme [reconnu en cette vision comme un marginal, un laissé pour compte] en le réintégrant à la stabilité au dedans de sa mère Nature:

« A ce projet [d'anéantissement de la race humaine de Zeus] nul ne s'opposait – que moi. Seul, j'ai eu cette audace ; j'ai libéré les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus, écrasés, dans l'Hadès... » (V. 234-236).

La réintégration de l'homme au cosmos dans l'acte de 'faire des êtres de raison', des *micro-cosmos* (= des *atmans*) à l'image de la Nature *natura naturans* avec son moteur immobile et auto-suffisant (= *le Brahman*) implique ici l'identification de la vérité de l'humanité de l'homme à la stabilité et de la permanence du rythme (ou des lois) de la nature. Vu le sens de Cronos déjà déformé, cet acte qui se vante de 'libérer les hommes' (Cf. V. 235), en présupposant que la vérité de l'humanité est la substance d'une chose de la nature derrière son aspect changeant, est entendu en fait par les penseurs tragiques comme une course après 'les aveugles espoirs' (Cf. V. 250).

L'expression 'les aveugles espoirs' en leur pluralité dénonce toute illusion de projection de synthèse en vue d'une unité dans l'accomplissement absolu et final, ainsi que toute naïveté d'effort d'auto-retrait ou d'auto-négation, car Cronos une fois détrôné, toute démarche de l'auto-justification de Prométhée est de l'autre côté de la piste qui mène au sens de la vérité de l'humanité de l'homme. Le même acte (la *Τέχνη*) de se faire mobilisé par le même feu (ou le désir) de Prométhée fait apparaître par contre les 'arts' sans nombre, i.e. la prolifération de fausses humanités. Pour les anciens, cet apparaître-là donne à penser, et non l'apparence des choses multiples et changeantes de la nature.

¹⁴⁶ PLATON, *République*, VII, 534 b.

I-B- 1 b Cronos, la séparation et le passage

L'introduction de la pièce tragique nous présente un Prométhée arraché à la terre des humains, les mains cloués, le cœur percé, le corps élevé au sommet de la montagne. De l'autre rive, résonne en effet le NON qui nie la vérité de tout chemin tracé par la *Τέχνη* à la lumière du feu qui 'cachait Cronos' (Cf. V. 220). Cette parole de négation immobilise la marche en avant de Prométhée en le faisant souffrir et déclenche le procès du sens de la vérité de l'humanité de l'homme. Au sein de ce procès, une limite sépare Prométhée en deux :

- de ce côté-ci de la rive, à la lumière diurne du feu volé qui cache Cronos, Prométhée interprète le sens de la souffrance selon la justice Gaïa en traçant le chemin de la délivrance ou de l'accomplissement de l'humanité.
- de l'autre côté de la rive, la souffrance persiste et annonce le surgissement de Cronos et l'oracle de la Justice Thémis.

La limite qui sépare les deux justices est due à la compréhension du sens de Cronos.

Ce côté-ci veut dire donc la condition humaine oublieuse de Cronos. D'où la question sur le sens de la souffrance posée par le Coryphée :

Le Coryphée : « *Dévoile tout, et répond d'abord à cette question : pour quel grief Zeus s'est-il donc saisi de toi et t'inflige-t-il cet infâme et amer outrage ?...* » (V. 193-195).

Et de la réponse de Prométhée :

Prométhée : « *Pour avoir pris les mortels en pitié, je me suis vu refuser la pitié, et voilà comme implacablement je suis ici traité, spectacle funeste au renom de Zeus.* » (V. 239-241).

Sur ce terrain, le Coryphée et Prométhée tournent en rond dans l'enchaînement de la justice basée sur les principes d'identité et de causalité en avançant des jugements positifs et négatifs pour ou contre Zeus comme Cause des causes. Prométhée appelle à Zeus, Cause ultime pour se justifier, alors que ce même Zeus est en fait un produit projeté par Prométhée lui-même pour fonder la justice à laquelle il fait appel !

Dans le rappel de la séparation entre la Justice de Gaïa et celle de Thémis (séparation entre le pouvoir de la connaissance des choses de la Nature et la pensée sensible au problème de la vérité de l'humanité), les 'Anciens' et les penseurs de la tragédie grecque ne cherchent pas à justifier ou à réfuter les thèses de l'existence ou de la non existence des choses de la nature, ni la validité et la possibilité de la raison humaine dans la mesure de ces choses selon les lois et les principes correspondants. En fait, ce qui étonne la tragédie grecque et les Anciens, ce n'est pas l'existence des choses avec toutes les manifestations positives ou négatives possibles aux yeux de l'homme, ni la stabilité en leur quiddité, ni l'apparence éphémère en leur changement. Contrairement à Aristote, la nature en toute sa totalité ne les étonne pas. Ce qui leur donne à penser, les étonne, ou plutôt les fait souffrir comme dans ce cas, c'est l'interrogation sur le sens de la vérité de l'homme. C'est en cette interrogation que la question du Coryphée et la réponse de Prométhée se trompent de piste et tournent en rond dans l'illusion.

Cronos caché (= qui était), dont l'écho dans son NON, contredit la finalité de la marche en avant de l'enfant de Gaïa en son égalité avec son Zeus qu'il a intronisé, se sépare de tous les temps exprimant l'ordre du cosmos y compris l'éternité entendue comme le contraire du temps:

Prométhée : « *NON (Ού), pour cela, l'heure fixé par le Destin qui achève tout n'est pas encore arrivée..* » (V. 511-512).

Le *pas encore* inspiré par Cronos, Temps donné comme signe de la vérité, dit NON à tout temps de la mesure de la Terre en annonçant une autre relation sensible à la *souffrance 'nocturne'* (de la vierge Io).

Le NON, qui ne trouve aucun intérêt de nier l'existence des choses ni la raison humaine capable de les mesurer, dénonce par contre toute prétention de mesurer la vérité de l'homme selon les lois de la Nature ou la justice de Gaia. Ce NON révélateur de la séparation absolue entre la vérité et l'illusion, dicte d'une part que l'humanité 'présente' i.e. apparue à sa conscience par sa propre lumière (= feu volé) est la non-vérité. Mais, d'autre part, ce même NON se donne comme la promesse invitant l'homme au passage à l' « autre rive » où était Cronos. C'est en rappelant la tâche du passage des temps 'présents' de la première genèse où règne l'illusion, vers le surgissement de Cronos (caché depuis longtemps), Temps propre de l'humanité, que les sages dans les grandes cultures évoquent paradoxalement et poétiquement les termes '*les temps anciens*'¹⁴⁷, la *Grande Mémoire*, et préconisent l'*éthos* ou l'accomplissement de la vérité par le chemin de retour ou la conversion. Et c'est dans la mission unique de transmettre le message de cette séparation et de ce retour que Socrate propose aux interlocuteurs de se confronter à l'abîme, à l'échec du parler humain à la fin de chaque dialogue en vue d'être à l'écoute de l'inexprimable venant de l' « autre rive » et de renaître dans un autre savoir.

I-B-1 c Cronos et le passage du Soi à la vérité

Après avoir détrôné Cronos et intronisé Zeus comme fondement du cosmos grâce à la ruse de Gaia prise pour Justice Thémis, Prométhée voit que les mortels n'ont pas de place dans le royaume nouvellement formé par lui-même, et que par là sont jugés malheureux, et doivent donc être libérés.

Prométhée au Coryphée : « - ...*Quant à l'objet de votre question : pour quel grief m'outrage-t-il ainsi ? Je vais vous l'éclaircir. Aussitôt assis sur le trône paternel, sans retard, il répartit les divers privilèges entre les divers dieux, et commence à fixer les rangs dans son empire. Mais aux malheureux mortels, pas un moment il ne songea. Il en voulait au contraire anéantir la race, afin d'en créer une toute nouvelle. A ce projet nul ne s'opposait – que moi. Seul, j'ai eu cette audace ; j'ai libéré les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus, écrasés, dans Hadès. Et c'est là pourquoi aujourd'hui je ploie sous de telles douleurs, cruelles à subir, pitoyables à voir...* » (V. 226- 238).

La souffrance rappelée à la fin de cette plaidoirie est la même souffrance advenue dès l'introduction de la pièce tragique, pourtant le sens de la souffrance y est fondamentalement déformé. Cette déformation de sens s'annonce depuis la question du Coryphée jusqu'à cette expression «*Τό τοι τοιαῖσδε = Et c'est là pourquoi* ». Elle vient de l'erreur originelle en la fausse identification de la vérité de l'humanité avec la quiddité qui se tient stable derrière les choses changeantes de la nature et susceptible à être mesurée par le pouvoir auquel Eschyle attribue des appellations différentes : le feu volé, la *Τέχνη*, la ruse de Gaia prise pour Thémis. Cette nouvelle indentification de l'humanité de l'homme fait apparaître *le Soi* entendu, non comme une chose qui se tient stable en sa quiddité, mais comme un acte de se faire croître son humanité en sa plénitude à la lumière permettant de voir la quiddité des choses. La description de la démarche du Soi ou de l'humanité qui se pro-duit, se résume en cette auto-justification de Prométhée :

Prométhée : « *Ne croyez pas que mon silence soit affectation ni opiniâtreté ; mais une pensée me dévore le coeur, quand je me vois outragé de la sorte : quel autre a donc à ces dieux nouveaux assuré tous leurs privilèges ? – Mais, sur ce point, je me tais : vous savez ce que je pourrais dire : Ecoutez en revanche les misères des mortels, et comment des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée (έννοϋς έθηκα και φρενών έπηβόλουϋς)* » (V. 436- 444).

¹⁴⁷ Cf. LAO-TSEU, *Tao-Tö-King*, Ch. XV :

« *Les anciens qui savaient pratiquer le Tao, étaient si fins, si subtils, si primordiaux et universels, qu'on ne pouvait pas les pénétrer dans leur profondeur* »

Ch. XL :

« *Le retour, c'est le mouvement du Tao ; la faiblesse c'est ce qui permet au Tao d'entrer en fonction.* »

Et Confucius, le maître de la tradition culturelle chinoise parle de ce temps des anciens en cette phrase qui explique le fondement de son enseignement : « *Je n'invente rien, je ne sais que transmettre le message des Anciens* ».

Dans le cercle hermétique qui commence par la projection des dieux comme idéaux à atteindre jusqu'à l'accomplissement des humains comme des êtres de raison et de pensée, comme des dieux parmi des dieux, tout est vu et exposé en présence et en permanence à la lumière de Prométhée, lumière que l'homme possède à sa portée. L'écart entre l'enfantillage et l'accomplissement en *être de raison et doué de pensée* est le symbole de la séparation de l'état inachevé et malheureux à la perfection pleine et heureuse. Cette séparation que connaîtra la philosophie platonicienne, est de l'autre côté de celle révélée par Prométhée, fils de Thémis :

Pouvoir : « ... *C'est bien à tort que les dieux t'appellent Prométhée ; c'est toi-même qui a besoin d'un Prométhée pour savoir comment tu te dégageras de ces noeuds de la Τέχνη* » (V. 85-87).

Le message de la pensée tragique est clair en cette recommandation à un Pouvoir d'Ailleurs qui puisse arracher le premier Prométhée aux noeuds de la *la Τέχνη*. En effet, le passage du premier Prométhée au deuxième Prométhée contredit *fondamentalement* la transcendance ou le progrès de l'état '*des enfants*' entendu comme l'humanité primaire, plongée dans le sensible, à l'état de la perfection du monde intelligible où tout être se tient stable en soi-même et par soi-même, donc autonome et libre. L'adverbe '*fondamentalement*' mentionné ici veut dire que la contradiction se situe au delà de la différence des fondements sup-posés par la diversité des *arts* au sein du cercle de la *Τέχνη* ou sur le terrain de l'humanité qui se fait à la lumière du feu volé.

Eschyle dans cette pièce *Prométhée enchaîné* s'emploie à utiliser autant d'images littéraires antinomiques que possible pour mettre en relief la séparation entre l'exclusivité mutuelle des deux justices avec l'opposition *oui et non, être et non-être* des jugements, des éléments contraires au sein du cosmos soutenu par la justice de Gaia. Parmi ces images littéraires antinomiques dont nous avons déjà eu l'occasion de suggérer quelques unes, nous en retenons ici trois qui révèlent non seulement l'exigence de la mort du Soi ou l'arrêt définitif du cycle de ses métamorphoses mais aussi une invitation à passer à l'« autre rive ».

- D'abord, le passage d'un Prométhée enchaîné aux *noeuds de la Τέχνη* avec son parler auto-justificateur exprimant la vérité de l'humanité fondée sur le principe d'identité et sur les relations constituant la justice de Gaia à un nouveau Prométhée relié par l'Autre à l'Autre et aux autres en vue d'une autre relation. La souffrance annoncée par le nouveau Prométhée à propos de la condition humaine 'innocente' de la vierge Io ne suppose aucun lien possible à une cause quelconque dans l'enchaînement de cause à effet de la Justice de Gaia. Détaché du sol du parler humain où le chemin de la vérité est l'auto-identification et l'auto-justification, le parler prophétique de la relation 'cachée ou nocturne' s'exprime en communion, en partage de la même souffrance avec l'autre en la personne de la vierge Io. En la souffrance partagée, Prométhée et Io annoncent en complémentarité la fin du règne du Soi et le passage à l'« autre rive » ainsi que la promesse de l'arrivée du libérateur qui renverse tout le royaume fondé par la ruse de Gaia.

- Ensuite le passage de la genèse de l'humanité créée à l'image du cosmos dans le discours d'auto-justification de Prométhée à la genèse de l'humanité née de '*l'hymen* extra-ordinaire' entre Zeus et la vierge innocente Io. De ce passage surgissent des contradictions :

- Contradiction entre un Zeus vu à la lumière du jour, intronisé par la ruse de Gaia pour un cosmos, avec un Zeus imprévu venant à la rencontre de l'homme dans les songes nocturnes.
- Contradiction entre le feu volé qui aide en même temps l'homme à dominer la terre, mais qui est aussi abusé par l'homme en vue de reproduire de différentes formes d'humanités, avec le feu (le désir *Ἴμερος*) de Zeus qui les détruit en proposant une nouvelle génération:

Io : « *Et pourtant, j'hésite, honteuse, à vous dire seulement d'où est venue la tourmente divine qui, détruisant ma forme première, s'est abattue sur moi, misérable ! Sans répit, des visions nocturnes visitaient ma chambre virginale et, en mots caressantes, me conseillaient ainsi : « O bienheureuse jeune fille, pourquoi si longtemps vierge, quand tu pourrais avoir le plus grand des époux ? Zeus a été par toi brûlé du trait du désir, il veut avec toi jouir des dons de Cypris : garde-toi, enfant, de repousser l'hymen de Zeus... »* » (V. 642-651).

- Contradiction entre le signe donné en vue de la reconnaissance du sens de l'humanité, d'un côté, par le temps exprimant l'ordre immobile du cosmos ou les lois de la nature, dont l'image littéraire ici est Gaia prise pour Thémis (la Justice) et par lequel la souffrance est mesurée comme un passif, un non-être, une humanité encore sensible, donc malheureuse et ignorante, et de l'autre côté par le Cronos caché, Temps donné en souffrance, signe propre et unique de l'humanité, qu'est la '*piqûre de taon*' comme '*aiguillon divin*' exilant l'homme hors de chez Soi, du sol des humains, en attente de l'Autre en vue d'une autre relation. Ce signe propre de reconnaissance de l'humanité authentique (qui *était*) ne se détache jamais de l'homme malgré toute atteinte de la part « du fils de la Terre ou de la Présence à la lumière du jour » ; ce signe reste à jamais inaccessible à la mesure du dernier :

Io : « *Docile à de tels oracles, émanés de Loxias, mon père (Inachos) me bannit et me ferme à jamais sa demeure – malgré lui-même autant que malgré moi : mais le frein de Zeus le forçait d'agir contre sa volonté. Et aussitôt ma forme et ma raison s'altèrent à la fois ; des cornes me viennent, ainsi que vous voyez, et, taraudée par un moustique à la morsure aiguë... Un bouvier, fils de la Terre, dont rien ne tempérait l'humeur, m'escortait, attachant ses yeux innombrables à chacun de mes pas. Une mort imprévue soudainement le prive de vie, tandis que moi, piquée du taon, je cours toujours sous l'aiguillon divin, chassée de pays en pays...* » (V. 669-682).

- Contradiction entre le mal d'une humanité 'abandonnée' en marge du cosmos constitué par la justice de Gaia et de l'autre côté le mal comme l'acte de prendre cette justice mesurant les choses de la terre en vue de mesurer le chemin de l'humanité.

Io : « *Il n'existe point de mal plus repoussant qu'un langage trompeur* » (V. 686).

Cette phrase d'Io est mentionnée suite à la mort du bouvier, fils de la Terre, lui qui a tenté de s'approcher de Io souffrante. Et de plus, à la demande de Io adressée à Prométhée de lui annoncer les souffrances qui lui restent à subir, ce dernier conseille à la vierge de quitter le lieu d'*ici* pour atteindre le pays *Scythe*, pays étranger évoqué dès l'entrée de la pièce tragique (Cf. V. 2) comme le ciel et la terre du principe *qui était*, séparé du parler humain.

Prométhée : « *...Et toi, sang d'Inachos, fixe bien mes mots dans ton âme, si tu veux connaître le terme de ta route. En partant d'ici, tourne-toi d'abord vers le soleil levant et va par les plaines sans labour, jusqu'au moment où tu atteindras les Scythes nomades, qui habitent des demeures d'osier tressé juchées sur des chars à bonnes roues et suspendent à leurs épaules l'arc à long portée...* » (V. 706-711).

L'apparition de l'homme ou la première genèse de l'humanité fondée sur la justice de Gaia se révèle à la fin comme l'acte originel de déviation du sens de la souffrance en désir de Soi. Le mal radical mentionné comme langage trompeur y est l'ensemble des auto-justifications du premier Prométhée honorant les oeuvres venant de ce désir. Dans ce contexte et en complémentarité avec l'exposé sur le sens de la souffrance subie par Io, à son tour, Prométhée propose à Io ainsi qu'à lui-même de passer à l'« autre rive » du langage trompeur par le retour à la souffrance commune cachée donnée dès l'origine. La nouvelle genèse de l'humanité révélée dans la souffrance de Io n'en est pas une métamorphose de plus dans la continuité de la prolifération des humanités à partir du désir de Soi, mais l'unique humanité liée au Cronos qui *était*.

- Enfin le passage des '*aveugles espoirs*' (Cf. V. 250) ou de l'illusion des projections des humanités à construire, chacune sa finalité, à l'imprévu de l'avènement de la vérité de l'humanité comme l'*éthos*, qui est l'engagement à la lutte à mort entre la vérité et le Soi. Les '*aveugles espoirs*' sont des formes multiples d'humanité produites par le feu de Prométhée, symbole du désir de l'homme de se faire en complicité avec la nature Gaia offerte comme la Grande Norme. Comme la Nature est le Grand Soi en tant qu'elle reste toujours elle-même en ces mouvements multiformes selon ses rythmes (= le cosmos), l'homme comme être naturel, fils de la Terre (Cf. V. 677, γηγενής), cherche à s'y identifier en vue de se faire

une identité. Mais, l'écho de Cronos exprimé en souffrance rappelle à la Mémoire que ce Grand Soi, le Zeus intronisé comme modèle est l'acte de la ruse de Gaia qui fausse le chemin menant à Thémis, la vraie mère de l'humanité. Aussi l'intronisation de Zeus ainsi que la révolte contre le même Zeus sont-elles, toutes les deux, des jeux de la ruse de Gaia, des 'aveugles espoirs'. Ces jeux là ignorent absolument la séparation entre l'enfant de Gaia et l'enfant fait de l'hymen extraordinaire de Zeus Inconnu avec la vierge Io. Ces aveugles espoirs sont de l'autre côté du passage de la condition humaine oublieuse de son identité au destin heureux de l'humanité de la promesse, humanité qui était et qui doit l'être¹⁴⁸ selon le signe caché Cronos et selon l'oracle de la Justice Thémis¹⁴⁹.

Le passage des aveugles espoirs à la vérité ne propose pas autre chose qu'un retour au principe 'qui était', qu'une écoute attentive de l'écho de Cronos de l'« autre rive » :

Prométhée – *Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort.*

Le Coryphée. – *Quel remède as-tu donc découvert à ce mal ?*

Prométhée. – *J'ai installé en eux les aveugles espoirs.*

Le Coryphée. – *Le puissant réconfort que tu as ce jour-là apporté aux mortels*

Prométhée. – *J'ai fait plus cependant : je leur ai fait présent du feu.* (V. 248-252).

L'écho de Cronos s'offre dans la souffrance comme conscience de la mortalité en un sens paradoxal: d'abord la mort est comprise comme l'arrêt de l'aventure de l'illusion du Soi auquel l'homme s'attache; mais comme cette mort ne vient pas du Soi comme un non-être projeté par soi-même pour une synthèse quelconque, mais de l'écho de l'« autre rive » du Soi, cet écho, qui a le pouvoir de dire radicalement 'non' au Soi, ouvre donc à l'imprévu. [*Ce qui sépare fondamentalement la pensée tragique non seulement de la pensée ontologique mais aussi de tout obscurantisme ou nihilisme ontologique alors que l'être y est entendu dans la vérité comme le Soi*].

Cet imprévu ne s'entend pas comme un hasard, un accident sur un arrière-fond du *nécessairement vu* (d'où le prévu et l'imprévu) disponible à la lumière du feu de Prométhée. Il doit s'entendre par contre comme *autre* i.e. au-delà des contraires du oui et du non, de la nécessité et de la contingence, du temporel et de l'éternel du règne de la justice de Gaia en vue de la mesure des choses.

Cet imprévu de la pensée tragique annonce la genèse du fils de l'humanité et non de l'enfant de la Terre. En vertu de cette promesse, l'identité cachée de l'homme sera la nouvelle relation appelée l'hymen de l'homme avec l'Autre dans les songes nocturnes.

Mais Cronos étant caché dès l'apparition de l'homme à sa conscience, les songes nocturnes étant séparés de la réalité de l'homme attachée à la mère Gaia, de plus Zeus venant à la rencontre de l'homme étant l'Autre dont le désir contredit tout désir humain, enfin la vierge Io disponible au 'désir' de l'Autre n'étant que l'humanité originelle et innocente, donc l'humanité à venir, ainsi l'avènement de la promesse propose-t-elle à l'homme en même temps un défi ou plutôt une invitation de s'engager dans une lutte périlleuse entre l'autosuffisance du feu de Prométhée et l'ouverture au désir *autre* venant de l'Autre, passage ultime du Soi à la vérité, passage que les Anciens appellent *éthos*.

En effet Prométhée, après l'annonce de la vengeance de Cronos dans le renversement du règne de Zeus fondé sur la justice de Gaia, révèle aussi et surtout le pouvoir terrible de l'homme contre la vérité malgré la victoire finale de celle-ci :

Prométhée : « *Un jour viendra, j'en répons, où Zeus, pour opiniâtre que Soit son coeur, sera tout humble, car l'hymen auquel il s'apprête le jettera à bas de son pouvoir et de son trône, anéanti. Elle sera dès lors de tout point accomplie, la malédiction dont l'a maudit Cronos, son père, le jour où il tomba de son trône antique. Et le moyen d'éloigner tels revers, nul dieu, si ce n'est moi, ne le lui saurait*

¹⁴⁸ Cf. V. 772 : « Prométhée : *Un de tes descendants (= fruit de la relation de Zeus avec Io) doit l'être (= l'humanité libérée)* ».

¹⁴⁹ Cf. V. 871- 876 : « Prométhée : *Sache du moins que de cette souche naîtra le vaillant, à l'arc glorieux, qui me délivrera de ces maux. Tel est l'oracle que m'a entièrement dévoilé ma mère Thémis...* ».

révéler clairement. Seul je sais l'avenir et comment il se peut conjurer. Après cela, qu'il trône donc sans crainte, se fiant au fracas dont il emplir les airs, agitant dans ses mains le trait embrasé : (mais) nul secours ne l'empêchera de choir ignominieusement d'une chute intolérable... » (V. 907-919).

L'avènement de la promesse de la vérité, dont Cronos est signe, n'enlève portant pas le pouvoir qu'a toujours l'homme de résister à celle-ci. L'*éthos* sera tragique, car en cette lutte, l'homme est confronté à la non-vérité qu'il peut toujours et à la vérité promise venant de l'Autre qui, pourtant, se cache toujours.

I-B 2 Le Destin dans la pensée tragique

L'aube de la pensée philosophique, avènement du miracle grec, advient en même temps que la fin de la pensée tragique. Au croisement de ces deux chemins de pensée se séparent définitivement d'une part la parole poétique dont l'intérêt unique est le sens de l'humanité de l'homme et de l'autre côté le langage philosophique comme expression de la connaissance de la Nature. Le plus frappant des signes de cette déviation de la pensée dans l'histoire de la culture grecque se donne, à côté de la métamorphose du sens de *pathos* et *éthos*, dans l'éclipse totale de l'autorité du Destin (*Moίρα*) due à l'intronisation de celle de la *nécessité philosophique* entendue comme *ce qui va de Soi*.

I-B- 2 a Le Destin dans le contexte du problème du sens de l'humanité

Comme nous l'avons plus d'une fois remarqué, *Prométhée enchaîné* d'Eschyle est le procès sur la cause de la souffrance subie par Prométhée. Cette souffrance ne dit qu'un seul contenu qui est le problème du sens de l'humanité. Les causes avancées par Prométhée pour se justifier contre l'injustice due à la vengeance de Zeus sont uniques : Prométhée est libérateur de l'humanité par le fait qu'il donne sens à celle-ci en la faisant à l'image d'un Zeus intronisé par la ruse de Gaia. En effet, chaque fois que la souffrance advient dans ses discours auto-justificateurs, Prométhée en tant qu'enfant de Gaia se défend en évoquant son identité comme le libérateur des hommes ; et de l'« autre rive », le Pouvoir du Destin, en contradiction, juge cet acte de libération de l'humanité comme une faute à punir :

Prométhée : « - *J'ai libéré les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus, écrasés, dans l'Hadès. Et c'est pourquoi aujourd'hui je ploie sous de telles douleurs...* » (V. 235-236).

Prométhée : « *Ecoutez en revanche les misères des mortels, et comment des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée* ¹⁵⁰... *Et l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère persistante!* » (V. 442-444).

Pouvoir : « *...Qu'il apprenne donc à se résigner au règne de Zeus et à cesser ce rôle de bienfaiteur des hommes* » (V. 9-10).

Dans ce contexte concernant le problème du sens de l'humanité, nous avons d'un côté une souffrance mesurée selon la justice de Gaia, de laquelle Prométhée libère l'homme en se déclarant bienfaiteur de l'humanité, et de l'autre côté la souffrance cachée, '*misère persistante*'.

A deux sens de souffrances qui se croisent en faisant surgir l'existence tragique appelée à une lutte contradictoire, à l'*éthos*, correspondent les sens contradictoires d'autorités qui font souffrir : l'autorité d'un Zeus intronisé par la ruse de Gaia prise pour Thémis et le Destin ayant Pouvoir de renverser le règne de ce dernier.

I-B-2 b Le Destin dans le texte de ‘Prométhée enchaîné’ d’Eschyle

- Le sens paradoxal du Destin dû à la condition en lutte de l’humanité

L’avènement de cette souffrance est présenté dès l’origine comme un signe de contradiction; en fait, il annonce le sens de la vérité de l’humanité de l’homme en arrachant en même temps l’homme au sol des humains.

Cette notion de conflit, de non-continuité et de non-coïncidence, le sentiment originel de l’étrangeté, qui réveillent l’homme à la pensée sont appelés communément dans beaucoup de cultures le Destin. Ce que Hölderlin a bien rappelé : « *Les peuples somnolaient, mais le Destin prit soin qu’ils ne s’endormissent pas* »¹⁵¹ et dont Pierre Boutang dans son essai intitulé ‘*Ontologie du secret*’ a fait une description précise : « *Est pressenti ou allégué un destin lorsque surgit un élément d’expérience que ne comble pas, ne réduit pas, l’idée d’une volonté humaine en accord ou en conflit avec les causes naturelles. « Destin » vise d’abord négativement cette volonté, cette humanité, cette nature...* »¹⁵².

Mais comme l’écho de cette souffrance vient de l’« autre rive » et que présentement, sur cette rive, en son apparaître à la conscience en tant que Soi-même, l’homme s’établit fermement et en sécurité sur ce ‘*sol des humains*’, aussi à la condition paradoxale de l’homme le message du sens de la souffrance s’exprime- t-il dans un parler paradoxal.

Les paroles paradoxales (Cf. V. 9-10) du personnage *Pouvoir* dans *Prométhée enchaîné* d’Eschyle sont en effet des énigmes qui seront entendus et déchiffrés par deux Prométhée, chacun à sa manière et en contradiction l’un contre l’autre : pour le premier Prométhée la souffrance est une punition injuste contre l’auto-crédation de l’homme selon les normes de la justice permettant de mesurer les choses ; et pour le deuxième elle est signe caché d’une alliance ‘extra-ordinaire, démesurée, a-normale’ mettant fin à l’aventure de l’enfant de la Nature-Gaïa en vue de l’annonce de la nouvelle relation donnant naissance à l’enfant de Thémis, la Justice.

Pouvoir : « ... *Car de ton apanage (= celui de Haïphaïstos), du feu brillant d’où naissent tous les arts, il a fait larcin, pour l’offrir aux mortels. Pareille faute doit se payer aux dieux. Qu’il apprenne donc à se résigner au règne de Zeus et à cesser ce rôle de bienfaiteur des hommes.* » (V. 7-11).

Héphaïstos : « *Tu pourras alors lancer des plaintes sans fin, des lamentations vaines : le cœur de Zeus est inflexible ; un nouveau maître est toujours dur* » (V. 34-35).

Nous retrouverons presque les mêmes paroles à propos de Zeus et de son inflexibilité face à la souffrance humaine dans les discours de Prométhée; le seul indice qu’Eschyle nous laisse à déchiffrer les deux sens de la souffrance et les deux autorités inflexibles correspondantes c’est que dans cette introduction où parlent les agents en mission de Zeus, *Κράτος, Βία, Ηφαίστος*, Prométhée est appelé en son identité comme ‘*filis de la sage Thémis*’,

Héphaïstos : (à Prométhée) « *Fils aux pensers hardis de la sage Thémis, c’est malgré moi autant que malgré toi que je vais te clouer à ce roc désolé dans ses noeuds inextricables d’acier* » (V. 18-20).

alors que dans ses discours d’auto-justification, Prométhée parle en qualité d’enfant de Gaïa prise pour Thémis.

Prométhée : « ...*Moi, plus d’une fois, ma mère, Thémis ou Gaïa, forme unique sous maints noms divers...* » (V. 209-210).

¹⁵¹ HÖLDERLIN, *Diotima*.

¹⁵² Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, Quadrige/ PUF, Paris, 1988, p. 23.

- Le Destin entendu comme l'autorité inflexible de la justice de Gaia

Suite à l'avènement de la souffrance et aux paroles paradoxales des envoyés de Zeus, la réaction immédiate de Prométhée se fait entendre :

Prométhée : « ...*Mais que dis-je ? L'avenir, je le connais exactement d'avance et tout entier : il ne m'arrivera aucun malheur que je n'aie prévu. Il faut porter d'un coeur léger le sort qui vous a fait et comprendre qu'on ne lutte pas contre la force de la Nécessité ...* » (V. 101-105).

L'autorité qui impose la souffrance est entendue immédiatement par Prométhée comme *ce qui va de Soi* malgré lui, ce *qui va de Soi* étant connu sous le nom de la Nécessité (Cf. V. 105. ἀνάγκη). Quel est donc le sens de ce mot 'Nécessité' qui fait souffrir comme *ce qui va de Soi* ?

Nous avons effectivement les indices nécessaires dans cette déclaration de Prométhée pour situer le sens de la Nécessité dans le contexte de la tragédie *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. La Nécessité évoquée est l'autorité même de la vérité de l'humanité, laquelle vérité est préalablement posée comme objectif unique de l'enquête du procès. Alors comment la vérité de l'humanité, tout entière, ainsi que la démarche douloureuse de l'homme pour y arriver, sont-elles *déjà connues d'avance* par l'homme à travers le personnage de Prométhée?

Cette réponse sera éclairée substantiellement par le premier discours de Prométhée (Cf. V. 199-241). L'acte fondateur de cette vérité (= dès l'apparition de l'homme à sa conscience ou en sa première genèse) est relaté comme la ruse de Gaia qui se prend pour Thémis. De cet acte, un Zeus et son règne avec ses dieux sont établis au ciel en tant que des êtres en vérité séparés des hommes. Prométhée, le donateur de sens de vérité à l'humanité, est justement le voleur du feu d'un ciel de Zeus intronisé par Gaia. Mais ce ciel est pourtant l'oeuvre de la complicité de Prométhée et de Gaia, c'est-à-dire l'oeuvre *du pouvoir de l'homme de mesurer la terre*.

Cette histoire à l'accent mythologique sera interprétée d'une manière explicite dans la suite par une seule phrase :

Prométhée : « ...*des enfants qu'ils étaient j'ai fait des êtres de raison, doués de pensée.* » (V. 444).

En tant que voleur du feu du ciel, Prométhée le faiseur des *êtres de raison*, doit prendre des êtres du règne de Zeus dont il était aussi l'auteur comme modèles. Autrement dit, l'humanité de l'homme comme *être de raison* est en même temps *auteur* et *produit* de la mesure des choses. La souffrance est comprise, dans ce contexte, comme l'effet de l'arrachement de l'homme à l'enfance, à l'état sauvage et sensible en vue de son accomplissement en *être de raison*. Et cette souffrance est imposée *nécessairement* i.e. comme *ce qui va de Soi* selon l'autorité de la vérité pro-posée par la ruse de Gaia.

Prométhée : « ... *Oui, c'est pour avoir fait don aux mortels que je ploie sous ce joug de douleurs, infortuné !* » (V. 107-109).

La souffrance advenue comme condition de la grande cause en vue de l'accomplissement de l'humanité en *être de raison* s'avère nécessaire. Et en cet *être de raison* qui connaît tout et d'avance, sera *éthique* cette bonne volonté qui veut ce qui est nécessaire i.e. *conformément à la Nature* (φύσει, κατά φύσιν), à sa raison universelle :

Le Coryphée : *Ce sont là les griefs pour lesquels Zeus...*

Prométhée : *M'inflige cet opprobre, sans laisser de relâche à mes maux !*

Le Coryphée : *Et nul terme n'est proposé à ton épreuve ?*

Prométhée : *Nul autre que son bon plaisir.*

Le Coryphée : *Et ce bon plaisir, d'où naîtrait-il ? Qu'espères-tu ? Ne vois-tu pas que tu as fait erreur ? Où fut l'erreur ? Je n'aurais point plaisir à te le dire et tu aurais peine à l'entendre. Laissons cela, et cherche comment tu te peux libérer de l'épreuve.*

Prométhée : « *Il est aisé à qui n'a pas le pied en pleine misère de conseiller, de tancer le malheureux ! Mais tout cela, moi, je le savais ; voulue, voulue a été mon erreur – je ne veux point contester le mot. Pour porter aide aux hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances* ». (V. 255-267).

C'est pour la grande cause de 'porter aide aux hommes', de donner sens à l'humanité de l'homme que sont justifiées d'une part toute souffrance ou ascèse en vue d'accomplissement par Soi-même de son humanité en être de raison et d'autre part la réfutation des arguments et conseils de prudence d'Océan, un des consolateurs en cette rive:

« Océan : *Mais, à un zèle téméraire, vois-tu donc un châtement attaché ? Instruis-moi.*

Prométhée : *La honte d'une peine inutile et d'une candeur étourdie.*

Océan : *Laisse-moi alors être malade de ce mal : rien de mieux que de paraître fou par excès de bonté.*

Prométhée : *Cette faute-là paraîtra plutôt mienne !* » (V. 381-388).

La voie d'ascèse dans le sacrifice des tendances jugées inférieures pour l'accomplissement de l'humanité en cherchant à se perfectionner d'après un idéal qu'on pro-jette (Cf. V. 101-102 : *L'avenir, je le connais exactement d'avance et tout entier*) est presque le lieu commun des cultures. Mais aucune tradition de pensée n'exerce une influence aussi pénétrante et durable que l'Ecole Stoïcienne dans ses rapports avec l'histoire de la civilisation¹⁵³ de l'Occident. En effet, suite à l'introduction de la philosophie première qui ouvre la voie à l'accès à la vérité de l'humanité de l'homme dans cette phrase fondatrice du livre de la *Métaphysique* d'Aristote : « *Tous les hommes désirent naturellement savoir* » (A, 1, 980 a 21), et en présupposant que l'homme est enfant de la Mère Nature, la pensée stoïcienne de l'époque dite hellénistique¹⁵⁴ ne disparaît pas au III^e siècle après J.C., mais se développe jusqu'à nos jours de différentes manières en donnant une certaine identité culturelle à la tradition occidentale. Cette pensée pénètre dans tous les domaines d'activités, des sciences positives jusqu'aux systèmes théologiques comme l'a bien constaté Emile Bréhier : « *Au point de vue scientifique, non seulement il (le stoïcisme) recueille l'héritage des médecins et il donne l'impulsion à certaines écoles médicales, il se montre en général favorable à l'étude de toutes les sciences positives. Au point de vue théologique, les Stoïciens sont les fondateurs de la théologie rationnelle; les problèmes qu'ils se sont posés, l'ordre dans lequel ils les ont résolus, se retrouveront dans tous les systèmes de théologie, jusqu'aux temps modernes...* »¹⁵⁵. Diogène Laërce rapporte le condensé de cette conception de l'humanité de l'homme en cette phrase : « *notre nature est partie de celle de l'univers* » qui ne dit pas autre chose que la déclaration de Prométhée qui intronise un Zeus comme roi du cosmos en affirmant l'identité de l'homme comme enfant de Gaïa : « *C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité 'De la Nature de l'homme', dit que la fin est de 'vivre conformément à la nature', c'est-à-dire selon la vertu. La nature, en effet, nous conduit à la vertu ; se prononcent dans le même sens Cléanthe ('Du Plaisir'), Posidonius et Hétacon ('Des Fins'). D'autre part, 'vivre selon la vertu' veut dire la même chose que 'vivre selon l'expérience des événements qui arrivent selon la nature', comme dit Chrysippe au premier livre 'Des Fins' ; car notre nature est partie de celle de l'univers ; c'est pourquoi la fin s'énonce : 'vivre en suivant la nature', c'est-à-dire selon sa propre nature et selon celle de l'univers, ne faisant rien de ce que défend la loi commune, c'est-à-dire la droite raison qui circule à travers toute chose et qui est identique à Zeus, le chef du gouvernement de l'univers...* »¹⁵⁶. Et la Nature comme Mère, Vérité des vérités, à laquelle l'homme doit se conformer pour être en son identité se manifeste dans la stabilité du Grand Soi de l'univers: « *La Nature est une force stable qui se meut d'elle-même* »¹⁵⁷. Et l'autorité de la vérité de cette Nature entendue comme le Grand Soi peut se donner en de différents noms selon ses différentes manifestations, soit comme Zeus, Dieu, le Destin, la Providence, la Raison... : « *Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul être, et il est encore nommé de plusieurs autres noms* »¹⁵⁸. L'homme en tant que partie de la Nature doit être soumis aux lois de cette force stable et impassible qui se meut d'elle-même pour être en son identité de l'être de

¹⁵³ Dans Introduction à l'étude du stoïcisme, *Les Stoïciens*, édit. Gallimard, Paris, 1962, Emile Bréhier fait cette remarque pleine de justesse : « *L'Ecole stoïcienne n'est ni un institut scientifique où l'on poursuit des recherches désintéressées, ni une école théologique où l'on réduit en système des dogmes sur Dieu et l'Univers, ni une école juridique où l'on forme des hommes politiques, ni une simple école de Morale où l'on enseigne et où l'on pratique des exercices spirituels de l'examen de conscience et de l'ascétisme moral. Et pourtant il (le stoïcisme) est, ou du moins il veut être tout cela à la fois* » p. LVIII.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.* p. LVII.

¹⁵⁵ *Ibid.* LVIII.

¹⁵⁶ Diogène LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes*, N° 87-88, Trad. Emile Bréhier dans *Les Stoïciens*, édit. Gallimard, Paris, 1962.

¹⁵⁷ *Ibid.* N° 148.

¹⁵⁸ *Ibid.* N° 135.

l'humanité au sein de l'univers. Le Destin y est donc d'une part l'autorité de la Nature qui accorde à chaque être dans l'univers une identité et d'autre part celle qui oblige à tout égarement, à toute désobéissance de revenir à l'ordre en vue de l'harmonie universelle : « *Toutes choses ont lieu selon le Destin...Le Destin est une cause des êtres où tout est lié ou bien la raison selon laquelle le monde est dirigé* »¹⁵⁹. Le *πάθος* est entendu désormais comme un mouvement irrationnel, une folie de l'âme humaine : « *Les passions sont donc des mouvements de l'âme faisant preuve de désobéissance à l'égard de la raison* »¹⁶⁰. Le sage est l'homme qui est en lien à la raison 'naturelle', au Destin qui ordonne son identité et que 'naturellement' il 'connaît exactement d'avance et tout entier' : « *Arcésilas est de l'avis de Zénon, quand il pense que la grande force du sage, c'est de se garder d'être surpris et d'être trompé* »¹⁶¹.

Ce que les stoïciens appellent le Destin, Eschyle dans *Prométhée enchaîné* le décrit comme 'le coeur inflexible de Zeus' (Cf. V. 34-35), roi de l'univers, dont par la ruse de Gaia, Prométhée a aidé à asseoir la puissance (Cf. V. 305). Cette image mythologique fait allusion à la rigueur des lois stables de la mesure de la Terre (dans le sens symbolique du mot *géo-métrie*) que la raison possède *naturellement* selon Aristote et par la suite les stoïciens, ou *a priori* (comme le dira Kant) en vue de connaître et de produire effectivement et efficacement les choses de la Terre. Le Destin des stoïciens ou 'le coeur inflexible de Zeus' entendu exclusivement dans ce sens est justement ce qu'Aristote et après lui la tradition philosophique appellent le nécessaire (*ἀναγκαῖον*) : « *Quand une chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il en Soit ainsi. Et de cette nécessité dérive, en quelque sorte, toute autre nécessité. On dit, en effet, qu'il y a nécessité, faite ou subie, dans le sens de contrainte, quand on ne peut pas satisfaire sa tendance par suite de la violence, ce qui revient à dire que la nécessité est ce en vertu de quoi il est impossible qu'une chose Soit autrement...Concluons que le nécessaire au sens premier et fondamental, c'est le simple : en effet, le simple ne peut pas être de plusieurs façons; et par suite, il n'est pas non plus dans tel état et dans tel autre, sinon, il serait dès lors de plusieurs façons. Si donc il y a des êtres éternels et immobiles, rien ne saurait violenter ou contrarier leur nature.* »¹⁶².

'Le nécessaire au sens premier et fondamental, c'est le simple' : le nécessaire ici est l'autorité de la quiddité qui se tient stable par elle-même et pour elle-même et dont l'archétypique dans le texte de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle porte le nom de Zeus, d'un Zeus intronisé par la ruse de Gaia. C'est à l'image de cette quiddité en plénitude, ou du Grand Soi, que tout être lui étant conforme est un dieu, un être éternel et immobile ; et c'est à son image que l'homme doit être fait pour se faire une identité, que la marche en avant de l'humanité est finalisée, que le chemin de la vérité est tracé. La marche en avant de l'état de l'enfance à celui de l'être de raison, vu l'autorité de la perfection de l'humanité en sa quiddité à l'image de Zeus absolument vrai et libre en son autosuffisance, est la voie d'ascèse pleine de douleurs.

Sur ce terrain de la vérité de l'homme à l'image de cette quiddité absolument éternelle et immobile à la portée de la question posée par la raison humaine, de ce Zeus qu'on intronise selon sa lumière pour diriger son univers, le *πάθος* tragique est entendu par l'enfant de Gaia d'abord comme l'état malheureux i.e. irrationnel de l'enfance en dépendance des tendances désordonnées et ensuite comme souffrance 'voulue et prévue' (Cf. V. 265-267..pour porter aide aux hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances), sacrifice nécessaire en vue de l'accomplissement de son être à l'image parfaite déjà prévue.

Un Zeus que l'homme en sa justice de Gaia a intronisé en lui donnant existence et gloire et pourtant maintenant qui fait mal à son auteur en l'humiliant, ce Zeus devra être renversé et disparaître par l'autorité de cette même justice. C'est ce que le Coryphée annonce dans cette remarque adressée à Prométhée, le fondateur des arts (Cf. V. 505-506. *D'un mot, tu sauras tout à la fois : tous arts aux mortels viennent de Prométhée.*) :

Le Coryphée : « *Ne va pas, pour obliger les hommes au delà de ce qui convient, dédaigner ton propre malheur. J'ai bon espoir, moi, qu'un jour, dégagé de ces liens, tu pourras avec Zeus traiter d'égal à égal* » (V. 507-510).

Mais ce Zeus que Prométhée a intronisé dès l'apparition du royaume éclairé à la lumière de son feu volé est le même Zeus qui lui offre le calice; et de ce même Zeus, Prométhée en souffrance voulue, en conscience douloureuse sur la voie de l'ascèse, sera l'égal. La boucle sera par nécessité bouclée à la fin et, l'homme est enfin identifié à son ombre.

¹⁵⁹ *Ibid.* N° 149.

¹⁶⁰ CLEMENT d'Alexandrie, *Strom.*, II, p. 460 (von Arnim, III, N° 377).

¹⁶¹ CICERON, *Premiers académiques*, II, XX, 66, Trad. Emile Bréhier dans *Les Stoïciens*, édit. Gallimard, Paris, 1962. p.218.

¹⁶² ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ 5 1015 a 34 - 1015 b 3 ; 1015 b 8-15.

La description de cette démarche de la première genèse de l'humanité à la lumière du feu volé de Prométhée dans cette pièce tragique d'Eschyle nous fait penser au système de la philosophie de Hegel à propos de la marche de l'humanité qui se fait de Soi-même, en Soi-même et pour Soi-même dans la violence et dans la douleur de son histoire. Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit* conclut son oeuvre par ces vers de la poésie de Schiller, qui expriment en fait la même pensée que les paroles du Coryphée que nous venons de citer :

« *Du calice de ce royaume des esprits
Ecume jusqu'à lui sa propre infinité* ». ¹⁶³

Le rappel de ce Prométhée d'Eschyle comme porteur de la lumière volée et annonciateur du « crépuscule des dieux » et de la promotion de l'humanité inspire l'esprit des temps modernes comme l'a bien remarqué Geneviève DROZ ¹⁶⁴ depuis le dix-huitième siècle jusqu'à nos jours.

Mais rien n'est tragique dans la résonance du sens du Destin entendu comme l'autorité de la nécessité de la vérité pré-supposée comme le Soi. En ce Destin, tout est connu d'avance et entier, et tout est justifié.

En effet, tout malheur mesuré par rapport à l'image de Zeus sup-posé, tout sacrifice recherché en vue de se faire par sa propre volonté, sont tous de l'autre côté de la souffrance inscrite par le Destin, Autorité venant de la Justice Thémis ¹⁶⁵.

En effet, tout de suite après la glorification de la finalité de l'humanité promue au rang de la divinité grâce à Prométhée le fondateur des arts par la bouche du Coryphée à la fin de la première partie de la tragédie, un autre Prométhée élève la voix dans un 'NON' contredisant le sens de l'humanité de cette première genèse et annonçant en même temps un autre Destin, Destin de la pensée tragique :

Prométhée : « *Non (Oú), pour cela, l'heure fixée par le Destin (Moipá) qui tout achève n'est pas encore arrivée : ce n'est qu'après avoir ployé sous mille douleurs, sous mille calamités, que je m'évaderai de mes liens. La Τέχνη est de beaucoup la plus faible en face de la 'Nécessité'* » (V. 511-514).

La Nécessité venant du Destin de la pensée tragique ou l'Autorité de la vérité de l'humanité de l'homme en tant que fils de Thémis est au delà de la Τέχνη à la lumière du feu volé et de toute notion de nécessité en ce royaume du Soi.

- Le Destin annonçant la deuxième genèse de l'humanité

Le 'NON tragique' renverse l'édifice tout entier de la Τέχνη, de l'humanité apparue à l'homme à l'image de Zeus préconçue comme la *Quiddité* des quiddités, disponible à toute question posée par le pouvoir de la raison humaine. Il nous ramène au sens de la souffrance originelle advenue dès l'origine de la tragédie de *Prométhée enchaîné*, mais déjà déformée par « *les noeuds de la Τέχνη* » qui enchaînent l'homme par sa condition de la première genèse.

A l'écho de ce NON et à l'encontre de la Τέχνη, le vrai *Héphaïstos* exécute l'ordre d'un nouveau maître avec une autre autorité en vue de mettre fin aux rêves d'une humanité avec ses espoirs aveugles. Mais comme ce NON est au-delà de tout NON dans l'ordre de la raison, derrière la réfutation des significations de la souffrance proposées par le premier Prométhée devront être annoncés paradoxalement les signes du secret de la vérité de l'humanité.

¹⁶³ HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* **, Trad. Jean Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1941, p.313 « *aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit* ». SCHILLER, *die Freundschaft* (Schillers Werke, éd. Kürschner, I, Teil, p. 358).

¹⁶⁴ Geneviève DROZ, *Les mythes platoniciens*, éd. Seuil, 1992, p. 31.

¹⁶⁵ Cf. V. 874 : « *... Ma mère Thémis* ».

Le Pouvoir du nouveau maître ordonne en effet à *Héphaïstos* d'arrêter l'illusion de la marche en avant de Prométhée, mais il révélera par contre la vérité comme la *relation cachée* qui relie *nécessairement* le Zeus Inconnu avec l'homme en sa souffrance originelle (ou avec l'humanité en sa condition vierge dont la jeune fille Io est symbole) :

Pouvoir à Héphaïstos : « *Hâte-toi de lui passer ses liens (= de Zeus) : que Zeus ici ne te voie pas traîner* » (V. 52-53).

Il fait clouer les mains du fondateur des arts, mais il élèvera cet artisan de la Terre au point que touche le Ciel:

Pouvoir à Héphaïstos : « *Mets-lui ce lien au bras ; puis, de toute ta force, frappe du marteau et cloue-le au rocher* » (V. 58-59).

Il fait percer le coeur de celui qui installe dans le coeur de l'homme les aveugles espoirs, mais il mettra dans ce coeur '*les dons de Cypris*' en vue d'un hymen extraordinaire avec lui (Cf. 649-651).

Pouvoir à Héphaïstos : « *Et maintenant, hardi ! Enfonce en sa poitrine la dent opiniâtre de ce rivet d'acier* » (V. 64-65).

Et enfin il fait annoncer le sens de la souffrance au delà des plaintes, des lamentations et des justifications de l'enfant de Gaia en prophétisant implicitement le *pas encore* fidèlement promis au delà des faux espoirs¹⁶⁶ d'une auto-identification à Zeus qu'il projette par son propre pouvoir:

Héphaïstos à Prométhée : « *Tu pourras alors lancer des plaintes sans fin, des lamentations vaines : le coeur de Zeus est inflexible ; un nouveau maître est toujours dur* » (V. 33-35).

Littéralement, le texte de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle anticipe déjà le NON du deuxième Prométhée contredisant l'annonce faite par le Coryphée (Cf. V. 507-510) à propos de l'accomplissement à venir de l'humanité produite par le *fondeurs de tous les arts* (Cf. V. 506), en cet aveu :

Prométhée : « *Et l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère présente !* » (V. 469-471).

En effet, la souffrance donnée comme signe du sens de l'humanité persiste; et demeure un *pas encore, un secret* par rapport à tout ce que le premier Prométhée '*connaît exactement d'avance et tout entier*'¹⁶⁷.

Le *pas encore* annoncé par la pensée tragique, dont l'étymologie du nom Pro-méthée porte la trace, se révèle maintenant sous l'autorité de la vérité jusque-là inconnue. Cette autorité cachée s'impose à l'homme déjà soumis à la condition d'enfant de Gaia par le NON réfutant toute vérité proposée, et en secret lui annonce toutefois la nouvelle genèse de l'humanité née d'une nouvelle relation (= un mariage démesuré entre Zeus et Io). Cette autorité ayant le pouvoir de réfuter la vérité (en ce qui concerne le sens de l'humanité) sup-posée comme l'immobilité et la stabilité d'un objet soumis à l'autorité de la raison humaine et d'en annoncer une nouvelle, est mentionnée pour la première fois dans le texte et tout de suite après le NON de Prométhée. Elle est appelée *exclusivement* dans le texte comme le Destin (*Moipá*).

Ce Destin, par son '*implacable mémoire*', rappelle l'homme à revenir sur le principe caché i.e. masqué par sa condition de l'enfant de Gaia, qui *était* donné pourtant dès l'origine de la tragédie. Le NON qui réfute l'ancienne vérité (du chemin des humains) et le Destin qui en annonce la nouvelle avec autorité dans la réplique du deuxième Prométhée au Coryphée rejoignent en effet les deux premiers vers introduisant la problématique du sens de l'humanité dès l'entrée de la pièce de tragédie:

Pouvoir : « *Nous voici sur le sol d'une terre lointaine
Cheminant au pays scythe, dans un désert sans humains* » (V. 1-2).

¹⁶⁶ Les faux espoirs de l'auto-identification avec Zeus exprimés par le Coryphée dans les vers V. 507-510 déjà cités.

¹⁶⁷ Voir V. 101-105 déjà cités.

En tant que porte-parole de la nouvelle humanité, humanité arrachée à sa mère Gaia prise pour Thémis et étant à l'écoute de l'oracle de la vraie mère Thémis, le nouveau Prométhée de la deuxième partie de la tragédie retransmet le message du Pouvoir de l'Inconnu, vrai auteur de la souffrance donnée comme signe de la vérité, en ces vers contredisant toutes les justifications de l'enfant de la Nature:

Prométhée : « *Non (Ού), pour cela, l'heure fixée par le Destin (Μοῖρά) qui tout achève n'est pas encore arrivée : ce n'est qu'après avoir ployé sous mille douleurs, sous mille calamités, que je m'évaderai de mes liens. La Τέχνη est de beaucoup la plus faible en face de la 'Nécessité'.* »

La Coryphée : *Et qui gouverne la Nécessité ?*

Prométhée : *Les trois Parques (=Le Destin) et les Erinyes à l'implacable mémoire.*

La Coryphée : *Leur pouvoir dépasse donc celui de Zeus ?*

Prométhée : *Il ne saurait échapper à son sort » (V. 511-518).*

L'annonce de l'inflexibilité du cœur de Zeus¹⁶⁸ dans l'introduction, faite par Héphestos, l'envoyé de l'autorité de l'« autre rive », est une parole paradoxale, un oracle dont l'enfant de Gaia n'arrive pas à en connaître le sens, et pire encore il le déforme. La souffrance donnée, venant de l'« autre rive », est en fait déformée en souffrances voulues et recherchées selon la nécessité de la justice de Gaia et en faveur de la promotion de l'humanité de la première genèse: « *Pour porter aide aux hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances » (V. 267).*

Sur le terrain de l'être de raison entendu comme enfant de la Nature, apparaît la nécessité comme l'autorité d'un Zeus, Être suprême du royaume des êtres dont l'homme fait partie, d'un Zeus que l'homme peut introniser comme principe en vue de la mesure des choses et, en fin de compte, de lui-même; non seulement cette nécessité est aveugle ; mais soumise à la tentative de l'enfant de Gaia en sa volonté de se faire, elle contredit le sens du Destin (*Μοῖρά*). En effet, en soulignant la séparation entre l'enfant de Thémis et l'enfant de Gaia prise pour Thémis, Eschyle met littéralement en relief et en exclusivité '*le Destin*' (*Μοῖρά*), la nouvelle autorité de la vérité de l'homme.

En fait, suite à l'apparition de cette notion du '*Destin*' (*Μοῖρά*),

- les espoirs d'être égal à Zeus sup-posé se dévoilent comme faux (car *l'heure fixée par le Destin (Μοῖρά) qui tout achève n'est pas encore arrivée*),
- la souffrance persiste malgré l'annonce de la fin des douleurs recherchées et voulues, et l'accomplissement de l'humanité est au-delà du Soi parfaitement auto-suffisant identique à l'image de Zeus qu'on a intronisé (car *ce n'est qu'après avoir ployé sous mille douleurs, sous mille calamités, que je m'évaderai de mes liens*),
- et par l'autorité du Destin annoncé dans l'oracle de la Mère Thémis, toute justification liée au feu volé et à la *Τέχνη* de l'enfant de la Nature est inaccessible au sens de la vérité de l'humanité (car *la Τέχνη est de beaucoup la plus faible en face de la Nécessité*).

Littéralement, les termes '*Destin*' (*Μοῖρά*) [et même la Nécessité (*ἀνάγκη*)] n'existent pas dans les discours d'auto-justification du premier Prométhée. En cette introduction de la deuxième partie de la tragédie, l'apparition du Destin marque un passage sur un autre terrain. Lié au NON ouvrant la nouvelle genèse de l'humanité à l'entrée de la deuxième partie, le Destin se présente à l'homme dans sa condition d'enfant de la Terre comme une parole qui nie la vérité de l'homme selon la mesure des choses de la terre. Le Destin en ce NON ne s'arrête sur aucun 'non', ni sur aucune contrainte venant de l'autorité d'un Zeus présup-posé selon la justice de Gaia. Il ne prévoit aucune voie négative et ascétique ou transcendante en

¹⁶⁸ Cf. V.34-35 : « *Le cœur de Zeus est inflexible ; une nouvelle maître est toujours dur »*

vue d'une identification à un Grand Soi que l'homme projette comme fondement auto-suffisant et absolu; mais il dicte que toute lumière du feu volé, toute *Τέχνη* sont de l'autre côté du sens de la vérité de l'homme.

Le Destin par lequel 'tout achève' est *le pas encore*, mais *ce pas encore* 'était' par rapport à tout temps de la permanence exposée à la lumière du plein jour du feu volé. Il est en fait la voix de Cronos qu'a caché la première genèse de l'humanité dès l'apparition de l'homme à sa conscience par son propre pouvoir de mesurer la Terre ; c'est pourquoi le Destin de la pensée tragique s'exprime en paroles poétiques, inspirées de l' « autre rive » par la Grande Mémoire, autre appellation de Cronos :

Prométhée : « *Les trois Parques (= le Destin) et les Erinyes à l'implacable mémoire (μνήμονες)* » (V. 516).

Le Destin par qui 'tout achève' rejoint en effet le surgissement ou la vengeance de Cronos qui renversera Zeus comme fondement de la justice de Gaia :

Prométhée : *Un jour viendra où Zeus, pour opiniâtre que Soit son coeur, sera tout humbleElle sera dès lors de tout point accomplie, la malédiction dont l'a maudit Cronos, son père, le jour où il tomba de son trône antique.* (V. 907-911).

... ..

Prométhée : *Hélas !*

Hermès : *Voilà un mot qu'ignore Zeus.*

Prométhée : *Il n'est rien que le χρόνος n'enseigne, en vieillissant (γηράσκων)* (V. 979-981).

Tout ce qui est vu, jugé selon le feu volé et la justice de Gaia en vue de mesurer l'homme se révélera non-sens; et contresens vu la condition égarée de l'homme.

L'expression *Le Temps, en vieillissant (γηράσκων χρόνος)* est signe de contradiction. Par parallélisme littéraire amplement utilisé par Eschyle en cette pièce tragique, on peut rapprocher cette phrase de celle-ci : « *l'heure fixée par le Destin (Μοῖρά) qui tout achève n'est pas encore arrivée* (V.510-511)» pour comprendre que *γηράσκων χρόνος* est l'heure fixée par le Destin.

Selon l'interprétation de Prométhée, enfant de la Terre, dans sa première genèse où l'humanité est mesurée selon la justice de Gaia, Cronos entendu alors comme « *l'obsession de la mort* » (Cf.v. 248). Le Cronos en ce sens a été détrôné par la ruse de Gaia en faveur de la marche en avant vers les aveugles espoirs. Depuis lors, sous le règne de Zeus intronisé par la ruse de Gaia, le cosmos dont l'homme fait partie est *rythmé éternellement* selon l'ordre nécessaire du temps qui ne connaît pas de fin, et grâce auquel chaque être se tient en sécurité en son identité propre.

Ce temps comme ordre naturel des choses de l'univers sera décrit plus explicitement par Aristote dans la *Physique* : « *Le temps paraît être le mouvement de la sphère, parce que c'est ce mouvement qui mesure les autres mouvements et qui mesure aussi le temps. De là, l'idée courante, que les affaires humaines sont un cercle, s'applique aussi aux autres choses qui ont le mouvement naturel, la génération et la destruction. Et cela, parce que toutes ces choses ont le temps pour règle et prennent fin et commencement comme si elles se déroulaient selon une certaine période ; et en effet, le temps même paraît être un certain cercle.* »¹⁶⁹.

Grâce à ce temps et en ce temps qui ne connaît pas de fin, toutes choses sont coordonnées et donc mesurables. Mais dans cette pièce, de même que le Destin (*Μοῖρά*) ne s'applique jamais au sens de la nécessité des lois du cosmos que dirige un Zeus intronisé par la ruse de Gaia, Cronos, n'est pas mentionné, lui non plus, dans le contexte de ce cosmos ou dans le règne de la connaissance des choses de la Terre soumises au pouvoir de la raison humaine. Aussi l'expression *Cronos en vieillissant (γηράσκων χρόνος)* dans cette phrase de Prométhée : « *Il n'est rien que le χρόνος n'enseigne, en vieillissant (γηράσκων)* » est-elle doublement contradictoire.

D'abord, le surgissement de Cronos en cette phrase 'après' un long séjour « *dans le profond et noir repaire du Tartare* » (Cf. V. 219), dû à la première genèse de l'humanité, est justement la conscience de la mort [« *l'obsession de la mort* » (Cf. V. 248)]; mais de par l'avènement de cette première genèse même, le sens caché de Cronos comme conscience de la mort est déformé nécessairement selon la ruse de la justice de Gaia ; on peut dire autrement que c'est par cette déformation de sens de la conscience de la mort que Cronos est caché à la vue et

¹⁶⁹ ARISTOTE, *La Physique* IV 14 223 b 21-28.

inaccessible à la conscience des enfants de Gaia. En effet, dans l'absence de Cronos, *l'obsession de la mort* n'étant plus entendu dans le sens poétique comme la possibilité de perdre son identité humaine, le détronement même de Cronos est compris comme surpasser la peur de la mort physiologique grâce à la connaissance dans l'ordre intelligible, donc immortel. Par ce feu volé, Prométhée promeut l'homme au rang des dieux et se justifie devant les enfants de la Terre comme le libérateur. Or ce sens de cette mort, donc celui de la conscience de cette finitude ne sortent pas du cercle hermétique de la Nature et du pouvoir de mesurer les choses de cette Nature.

Cette fois, suite au NON imposé par le Destin, le surgissement de Cronos à la conscience de l'homme va de pair avec un '*Hélas*' (Cf. V. 879) du renversement de Zeus supposé et avec le dévoilement de l'illusion des humanités construites par l'enfant de Gaia. Le mythe Cronos interprété comme conscience de la mort selon la justice de Gaia devra être entendu dans un sens tout à fait autre, et exprimé en cette expression contradictoire '*Cronos, en vieillissant*' : comme la conscience, étant celle du sens de l'humanité, se révèle au delà de la connaissance des choses de la Terre avec son temps insensible et infini, de même *la mort* dans le contexte de la pensée tragique devra se situer au delà du sens de la cessation de la vie d'un être naturel quelconque de la Nature. La mort mentionnée dans la pensée tragique est la condition de l'homme enchaîné à l'illusion, abandonné à la séparation de la vérité de son être. C'est en cette possibilité d'*être dans l'illusion* que résonne le sens du terme '*le mortel*' attribué uniquement à l'homme comme son propre au delà des vivants de la Nature; et c'est en cette résonance que la vérité de l'humanité de l'homme dans la pensée tragique ne se détache pas de la libération.

Le parallélisme antinomique littéraire de la pièce nous ramène à une autre attitude de Prométhée dans le dialogue avec le Coryphée suite à son NON et à l'apparition du Destin (*Moipá*).

Dans la première partie, suite à la parole du Coryphée,

Le Coryphée : « *Dévoile donc tout, et répond d'abord à cette question : pour quel grief Zeus s'est-il donc saisi de toi et t'inflige-t-il cet infâme et amer outrage ...* » (V. 193-195),

sur le même terrain de la justice de Gaia où se situe la question, Prométhée se justifie. Mais dès l'entrée de la deuxième partie, le dialogue entre le Coryphée, représentant du parler humain, et le nouveau Prométhée, porte-parole du Destin, marque une séparation infranchissable :

« Le Coryphée : *Et quel est le sort de Zeus, sinon de régner à jamais ?*

Prométhée : *Sur ce point, ne m'interroge plus : va, n'insiste pas.*

Le Coryphée : *C'est donc un secret bien auguste, que tu l'enveloppe ainsi.*

Prométhée : *Parler d'autre chose : Ce secret, il n'est pas temps de le proclamer ; il faut le cacher dans l'ombre la plus épaisse : c'est en le conservant que j'échappe au jour à ces liens et à ces tourments infâmes. »* (V. 520-525).

Le passage de l'illusion à la vérité exige la séparation fondamentale entre le premier Prométhée, enfant du Gaia, et le deuxième Prométhée révélé par le Destin, entre les rapports à l'intérieur de la raison qui mesure la Terre et le 'mariage démesuré' entre 'Zeus dans les songes nocturnes' avec 'la vierge Io'. Cette séparation est soulignée par le refus de Prométhée de répondre à la question du Coryphée (Cf. V. 520: « *Sur ce point, ne m'interroge plus : va, n'insiste pas* ».), par la non complicité avec une entente implicite sur le sens de l'attitude du refus de répondre de la part de Prométhée, car le sens de l'attitude de ce refus même sera entendu *inévitablement* par le Coryphée selon sa propre mesure, donc dans l'erreur. Il y a en effet un *secret*, un *pas encore* que la Coryphée sup-pose comme une auto-sublimation, une transcendance, un passage du visible à l'invisible, de l'irrationnel au rationnel ou du non-être à l'être ou vice versa,...enfin de la parole humaine au silence entendu comme son contraire. Non, le Destin est au delà de tout 'oui' et de tout 'non' de la Justice de Gaia, de tout conflit entre les deux contraires et de toute synthèse, ce qui est dicté catégoriquement par Prométhée dans cette réplique : « *Parler d'autre chose : Ce secret, il n'est pas temps de le proclamer ; il faut le cacher dans l'ombre la plus épaisse : c'est en le conservant que j'échappe au jour à ces liens et à ces tourments infâmes* » (V.522-525).

Ces propos d'Eschyle dans cette pièce nous font penser à l'appel à la vigilance sur la séparation radicale des chemins de l'homme et du Chemin du Tao en ces paroles paradoxales de Lao-tseu et de Tchouang-tseu :

*Le Tao qu'on saurait exprimer
n'est pas le Tao de toujours.*

...

*Obscurcir cette obscurité,
Voilà la porte de toutes les subtilités »¹⁷⁰*

*La vision suprême du Tao et des êtres,
ni la parole ni le silence ne peuvent le porter.
Transcendant la parole aussi bien que le silence,
elle se situe au-delà de tout discours de l'homme.¹⁷¹*

En ce passage à l'« autre rive », avec de nouvelles oreilles, la résonance de la vérité donnée dans la souffrance, avec les mêmes mots, est annoncée par le Choeur :

Le Choeur : « *Que jamais le maître du monde, que jamais Zeus n'ait à faire entrer sa puissance en lutte contre ma volonté.... Jamais volonté mortelle ne violera l'ordre établi par Zeus* » (V. 526-527 ; 552-553).

La souffrance est entendue maintenant aussi comme signe de la lutte; mais cette fois la lutte ne s'arrête pas entre l'homme et Zeus sup-posé, mais entre les deux Prométhée, entre le Soi et la vérité.

Suite à ce dialogue contradictoire entre Prométhée et le Coryphée dans l'introduction de la deuxième partie, Eschyle recourt encore à des figures antinomiques littéraires en vue de souligner la séparation et en même temps la contradiction entre les deux relations.

Des relations fausses entre un Zeus supposé et l'homme dont le mariage 'ancien' entre Prométhée et Hésione est symbole (Cf. V. 560), seront remplacées par la proposition du mariage entre le Zeus inconnu (= à la lumière de la Nuit, dans les songes, visitant l'homme à la surprise du dernier) et la vierge Io (Cf. V. 645-651).

La souffrance comme effet d'une cause sur la base de la Justice de Gaia réclamant la vengeance contre le Zeus supposé sera remplacée par la souffrance sans cause, 'gratuitement' advenue.

Et Prométhée, enfant de Gaia prise pour Thémis (Cf. V. 209-210) représenté dans ce passage par le bouvier, fils de la Terre, lequel poursuit sans répit *Io*, est frappé par la mort imprévue (Cf. V. 677-680)..., pour être remplacé par un nouveau Prométhée, faisant partie de l'humanité souffrante dont *Io* est symbole (Cf. V. 681-682).

Littéralement, le Destin n'est mentionné dans le texte de cette tragédie que trois fois dont la première, en accompagnement du NON, arrache Prométhée au 'sol des humains' avec leur justice de la mère Gaia, et dont les deux dernières révèlent le sens de la vérité de l'humanité, déjà annoncé comme '*secret caché dans l'ombre la plus épaisse*'.

En effet, suite à ce récit de la vierge Io relatant la visite nocturne de Zeus en vue de la proposition de mariage (Cf. V. 647-652), son exil du pays (Cf. V. 647-652), la transformation de sa forme et de sa raison (Cf. V. 673), la piqûre du taon : « *moi, piquée du taon, je cours toujours sous l'aiguillon divin, chassée de pays en pays* » (V. 681-682), le Choeur confirme le sens de la souffrance subie cette fois en commun par Prométhée et par Io imposée par le Destin en vue d'une nouvelle genèse de l'humanité :

Le Choeur : « *Oh ! Oh ! Loin de moi ! Assez – Jamais, non, jamais, je n'eusse osé croire que de si étranges récits pussent venir à mes oreilles - des misères, des horreurs, des épouvantes, cruelles à voir autant qu'à subir, aiguillon à double pointe, dont mon coeur, à moi, est glacé. Hélas ! Destin (Μοῖρα), Destin (Μοῖρα) je frémis à contempler le sort d'Io!* » (V. 687-695).

¹⁷⁰ LAO-TSEU, *Tao-Tö King*, Ch. I.

¹⁷¹ TCHOUANG-TSEU, *L'Oeuvre complète*, XXV (Conclusion).

Le Destin terrible qui, réclamant la destruction de la première forme, fait mal à l'enfant de la Terre, mais qui, annonçant le mariage démesuré avec Zeus, appelle l'humanité la bienheureuse :

Io : « ...*La tourmente divine qui, détruisant ma forme première, s'est abattue sur moi, misérable ! Sans répit, des visions nocturnes visitaient ma chambre virginale et, en mots caressants, me conseillaient ainsi « O bienheureuse jeune fille.... »* (V. 642647).

Le Choeur : « ... *Ah ! Puissiez-vous ne jamais me voir, Destin (Moïpá) [vous sans qui rien ne s'achève], tenir la place d'une épouse dans le lit de Zeus ! ...* » (V. 894-896).

Ce Destin qui dicte impétueusement la vérité de l'humanité en cette nouvelle relation, en un mariage démesuré, laisse entendre à partir de et en vue de celle-ci, le sens de la lutte véridique, ou l'*éthos*, que l'homme est appelé à accomplir: lutte entre le vouloir de se faire et le 'vouloir autre' venant de l' 'Autre pour une autre relation.

Le Choeur : « ...*Pour moi, qui m'offre hymen à ma mesure, seul ne m'effraie pas. Que l'amour de l'un des grands dieux ne jette pas sur moi un de ces regards auxquels on ne se dérobe pas! C'est là une guerre dure à guerroyer, qui ne laisse espérer que le désespoir, et où je ne vois point de quelle adresse je pourrais bien user; je ne sais pas les moyens d'échapper au vouloir de Zeus ! »* (V. 901-906).

*

I-C L'EXISTENCE SOUFFRANTE ET LA VERITE LIBERATRICE

I-C-1 La condition contradictoire de l'existence souffrante

La lutte contradictoire entre l'humanité construite par le premier Prométhée et la deuxième annoncée en le personnage de la vierge Io, nous est proposée comme vitalité et *éthos* de la pensée tragique. La souffrance ayant été donnée comme objet de la problématique sur le sens de la vérité de l'humanité, toutes les deux parties avancent, par parallélisme antinomique littéraire, les mêmes mots pour défendre leur cause, mais dans l'entente des sens contradictoires.

Dans les deux parties, malgré les sens contradictoires, la souffrance est la donnée fondamentale et originelle, en laquelle surgit la problématique de la vérité et le lien inséparable de la vérité avec la délivrance.

Dans les deux parties la vérité n'est jamais entendue comme une chose, une, immobile, insensible; mais la vérité posée comme problème est celle du sens de l'humanité, et uniquement dans l'intérêt de celle-là. En fait, la vérité ne s'exprime pas littéralement dans cette pièce, mais s'entend implicitement comme une relation,

- ou bien la relation faussée de Soi à Soi et pour Soi,
- ou bien celle appelée poétiquement l'hymen démesuré entre la vierge Io et l'Autre, Zeus Inconnu.

Dans les deux parties, la marche en avant vers l'accomplissement du sens de l'humanité aboutit,

- ou bien aux aveugles espoirs du renversement de Zeus 'orgueilleux' par auto-identification au maître du monde,
- ou bien à la fin du règne de ce Zeus correspondant à la mesure de la Justice humaine, et (sur un autre terrain) à l'attente du règne de la vérité libératrice, du fruit de la relation d'un Zeus '*au coeur*

humble (Cf. V. 908-909) et d'une humanité « *qui choisira d'être appelée lâche plutôt que meurtrière* » (V. 866).

I-C-2 La vérité libératrice

Au bout de l'aventure de la marche en avant de l'enfant de la Nature sous l'autorité de la nécessité de la vérité selon la justice de Gaïa prise pour Thémis, la souffrance persistante force Prométhée à avouer : '*Et l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère persistante*' (V. 469-471). Mais le Destin (*Moipá*), qui cache hermétiquement le secret à l'enfant de la Nature, nous révèle que, par l'autorité de la vérité dont il est le porte-parole, la conscience de la séparation de deux justices ou de deux mesures concernant le sens de l'humanité de l'homme est la clé de la bonne voie vers la délivrance :

Prométhée : « *Parlez d'autre chose : ce secret, il n'est pas temps de le proclamer ; il faut le cacher dans l'ombre la plus épaisse : c'est en le conservant que j'échapperai un jour à ces liens et à ces tourments infâmes* » (V. 522-525).

Le sens de la vérité de l'humanité reste le secret pour le règne d'un Zeus orgueilleux intronisé par l'homme en vue de satisfaire à sa volonté, mais se révélera à la vierge souffrante Io :

Io : *Est-il possible que Zeus tombe un jour du pouvoir ?*

Prométhée : *Ta joie est grande, je pense, à voir telle aventure;*

Io : *Certes, quand c'est par Zeus que je souffre de telles misères.*

Prométhée : *Eh bien ! Tu peux l'apprendre : c'est ce qui sera.*

Io : *Et qui lui ravira le spectre tout-puissant ?*

Prométhée : *Lui-même et ses vains caprices.*

Io : *Comment ? Dis-le moi, s'il se peut sans inconvénient.*

Prométhée : *Il contractera un hymen dont il se repentira un jour...*

Io : *Hymen divin ou mortel ? Si la chose peut se dire, réponds.*

Prométhée : *Qu'importe quel il Soit ! Il n'est point permis de le dire.*

Io : *Est-ce son épouse qui le chassera de son trône ?*

Prométhée : *En lui enfantant un fils plus fort que son père.*

Io : *N'a-t-il pas un moyen de détourner le sort ?*

Prométhée : *Aucun, sauf Prométhée délié de ses chaînes.*

Io : *Qui serait donc capable de te délier en dépit de Zeus ?*

Prométhée : *Un de tes descendants doit l'être.*

Io : *Que dis-tu ? Un fils sorti de moi t'affranchirait de tes maux ?*

Prométhée : *Oui, trois générations après les dix premières.*

Io : *Cet oracle là n'est plus aisé à comprendre.*

Prométhée : *Ne cherche pas davantage à connaître à fond tes propres misères...*

Et cet oracle de Prométhée en toute sa profondeur rejoint enfin l'oracle de la mère Thémis :

Prométhée : « *...Et pour rappeler comment Zeus l'a mis au monde, celui que tu enfanteras ...Une seule (parmi cinquante), enivrée du désir d'être mère, se refusera à tuer le compagnon de son lit et laissera s'éteindre son vouloir. Entre deux maux, elle choisira d'être appelée lâche plutôt que meurtrière. Et c'est elle qui, dans l'Argos, enfantera une lignée royale. ... Sache du moins que de cette souche naîtra le vaillant, à l'arc glorieux, qui me délivrera de ces maux. Tel est l'oracle que m'a entièrement dévoilé ma mère Thémis...* » (V. 850 ; 864-874).

La finalité ou le fruit de l'hymen entre Zeus et Io suite à tant de souffrances de celle-ci, annoncée comme la plénitude de la vérité de l'humanité, repoussera définitivement l'illusion de la première genèse en renversant l'orgueilleux Zeus, les aveugles espoirs ou les finalités des règnes du vouloir de l'homme, en l'honneur de Cronos longtemps mis en oubli (Cf. V. 911), en rendant à l'humanité sa vraie mère, la Justice

Thémis et en révélant enfin un autre visage de Zeus, un Zeus 'humble' et 'serviteur' voulant être parmi les hommes:

Prométhée : « *Un jour viendra où Zeus, pour opiniâtre que Soit son coeur, sera tout humble, car l'hymen auquel il s'apprête le jettera à bas de son pouvoir et de son trône, anéanti....Le jour où il butera contre ce malheur, il apprendra quelle distance sépare 'régner' de 'servir' »* (V. 907-910; 926-927).

En cette humilité provoquée par la force inflexible de la nouvelle relation de deux partenaires, le 'vouloir' au sens de la Justice de Gaia i.e. le désir venant du Soi est écarté en vue d'en faire surgir le nouveau sens. Alors que le 'vouloir' n'implique plus le sens de 'se vouloir', mais s'annonce comme le 'désirer ou avoir la soif de l'Autre', le chant paradoxal du Choeur dès l'apparition du Destin: « *Que jamais le maître du monde, que jamais Zeus n'ait à faire entrer sa puissance en lutte contre ma volonté »* (V. 526-527) ne résonne pas seulement dans la souffrance comme une lutte contradictoire, mais plutôt comme le bonheur d'être en relation avec l'Autre et en accueil de l'Autre.

A l'écoute de l'oracle de l'avènement de la deuxième genèse de l'humanité, le Coryphée représentant du parler humain, de la pensée de la 'place publique', fait allusion à l'arrivée du règne de l'Humanité à la lumière du feu 'diurne' de Prométhée pour en finir avec l'époque mythique des dieux:

Le Coryphée : *Ce sont tes désirs dont tu fais des oracles pour Zeus.* (V. 928).

A la fin de la partie (Cf. 507-509), le même Coryphée a honoré les exploits de Prométhée l'enfant de Gaia comme sauveur de l'humanité en la faisant égale à Zeus ; sur ce le deuxième Prométhée a répondu NON en le repoussant à l'accès du secret dont le Destin détient la clé. Ici, sur le même terrain de la justice Gaia, dans l'ignorance totale d'un Zeus à la lumière 'nocturne' à la rencontre avec la vierge Io, le Coryphée prend tout de suite les prophéties de Prométhée sur la nouvelle genèse comme des fantasmes d'un révolté anarchique, donc hors du chemin officiel de la sagesse 'des communs', ce qui explique son conseil :

Le Coryphée : « *Ceux-là sont sages qui s'inclinent devant Adrastée* » (V. 936).

Concernant le Zeus que l'homme a intronisé par ruse pour assurer la victoire de sa propre volonté et que le Coryphée adore, Prométhée redit le NON qui sépare 'ce Maître du jour' de l'Inconnu qui vient à la rencontre de la verge Io :

Prométhée : « *Adore, implore, flagorne le Maître du jour. Pour moi, je me soucie de Zeus moins que de rien. Qu'il agisse et règne à sa guise pendant ce court délai : il ne sera pas longtemps le maître des dieux.. »* (V. 937- 940).

En déchirant le voile dont le Destin garde le secret pour interdire à l'enfant de Gaia l'accès au sens de la vérité de l'homme, Prométhée, porte-parole de l'humanité de la deuxième genèse s'affirme en faisant résonner un écho étrange de bonheur, de délivrance de toute souffrance:

Prométhée : « *Je dis ce qui sera, mais ce qu'aussi je souhaite.* » (V. 929).

Le secret du sens de l'humanité est révélé en cette phrase comme la nouvelle relation qui ne suppose pas *a priori* l'opposition des deux partenaire en ennemis, éléments contraires en vue d'un seul maître absolu en dernière synthèse, relation au delà de toute approche du sens de l'humanité fondée sur la vérité comme la quiddité, sur la question '*quid, quoi*' prédestinée à soumettre l'homme et l'Autre au pouvoir de la mesure des choses de la Terre ; mais, '*en laissant s'émousser leur vouloir*', '*en choisissent d'être appelés lâches, humbles plutôt que meurtriers*', au delà de la ruse de Gaia, l'un et l'Autre s'apprêtent à l'hymen qui réalise la nouvelle relation, nouvelle genèse de l'humanité, qui, selon l'oracle de la mère Thémis et selon l'annonce de Cronos, délivrera Prométhée au bout de ses souffrances comme *il le souhaite*, et en qui Io, dès l'approche de l'Autre, a été appelée par l'Autre *heureuse jeune fille*.

I-C-3 La conscience de la finitude et le secret de la délivrance

A la lumière du feu volé, le premier Prométhée interprète que le *Cronos* détrôné par la ruse de Gaia est justement le mythe de la peur de la mort, du sentiment d'horreur de ce qui *passé*, de la conscience du non-être, de la contrariété à la volonté qui se veut toujours éternelle et éternellement elle-même par elle-même et pour elle-même, autrement dit qui se veut soi-même en sa parfaite autonomie, enfin en sa liberté. L'intronisation d'un Zeus qui assure le cycle éternel du monde au-delà de l'apparence changeante de la vie et de la mort et dont l'homme sera l'égal ne sera-t-elle pas le meilleur remède contre la peur de la mort ? L'auteur de cette lumière qui éclaire ce monde en élevant l'humanité vers son modèle qu'il projette, en traçant le chemin vers cette éternité en parfaite autonomie ne méritera-t-il pas d'être honoré comme le sauveur ?

Mais cette mesure de l'humanité donnant à l'interprétation du premier Prométhée à propos de Cronos implique déjà le renversement du trône de Cronos, autrement dit la déformation du sens de Cronos le donateur du nom '*le mortel*' à l'humanité.

C'est seulement avec le NON du Destin (*Moipá*) venant de l'autre côté du monde que le sens de la souffrance inspire la conscience de la vraie maladie qui réclame le vrai remède. Comme le premier Cronos interprété par le premier Prométhée suppose l'intronisation de Zeus et ses dieux en attribuant à Prométhée lui-même le rôle de médecin, de sauveur, le Cronos de la deuxième genèse, par contre, appelle ce dernier 'le malade', et révèle la vraie maladie qui mène à la mort du sens de l'humanité :

Prométhée. - *Je suis franc : je hais tous les dieux ; ils sont mes obligés, et par eux je subis un traitement inique !*

Hermès. - *Je comprends : tu déliras ! La maladie est grave.*

Prométhée. - *Maladie, soit ! S'il faut être malade pour haïr ses ennemis.*

Hermès. - *Tu eusses été intolérable, si tu avais réussi.*

Prométhée. - *Hélas !*

Hermès. - *Voilà un mot qu'ignore Zeus.*

Prométhée. - *Il n'est rien que Cronos n'enseigne, en vieillissant. (V. 975- 981).*

Le Cronos qui enseigne le vrai chemin aide en effet le deuxième Prométhée à éteindre la lumière du feu volé pour être hors de l'autorité de Zeus vu à cette même lumière :

Prométhée : « *Adore, implore, flagorne le maître du jour. Pour moi, je me soucie de Zeus moins que de rien. Qu'il s'agisse et règne à sa guise pendant ce court délai: il ne sera pas longtemps le maître des dieux.* » (V. 937- 940).

La mort dont Cronos caché incite l'homme à être conscient c'est justement l'insensibilité de l'humanité dans sa première genèse à la souffrance que partagent en commun Prométhée et la vierge Io. De cet écho de Cronos, l'homme est reconnu comme abandonné et *jeté là* non seulement hors de sa patrie mais hors même de nostalgie de celle-ci. Dans ce cercle de ce cosmos insensible à la souffrance originelle et cachée, toute auto-justification est de l'autre côté de la justice Thémis, la vraie mère de l'humanité.

Mais cette mort est l'aveu de l'homme à l'écoute de l'écho du NON venant de Cronos. Tandis que le NON de Cronos, dans son sens caché, promet la mort de cette mort, la fin du règne de l'illusion où règne l'enfant de Gaia, c'est en la souffrance de cette mort qu'annonce en même temps l'hymen donnant naissance au véritable enfant de l'humanité :

Io : *Est-ce son épouse qui le chassera de son trône ?*

Prométhée : *En lui enfantant un fils plus fort que son père.*

Io : *N'a-t-il pas un moyen de détourner le sort ?*

Prométhée : *Aucun, sauf Prométhée délié de ses chaînes.*

Io : *Qui serait donc capable de te délier en dépit de Zeus ?*

Prométhée : *Un de tes descendants doit l'être (= χρεών : ainsi veut la Nécessité). (V. 767-772).*

A l'écoute du NON du Destin, Prométhée est transporté sur le terrain de la Nécessité entendue comme parole de l'autorité de la vérité. Face à la souffrance de Io, image de l'humanité originelle, il annonce l'humanité délivrée (laquelle, dans la pensée tragique, s'avère la vérité en plénitude) comme le fruit de l'hymen entre le Zeus Inconnu et la jeune fille vierge. Cette humanité sera accomplie par Nécessité (= χρεών) ou par autorité de la vérité de l'humanité en sa deuxième genèse.

Cette Nécessité nouvelle, ce Destin (*Μοῖρά*) sur le terrain du sens caché de la souffrance de Prométhée en partage avec la vierge Io ne contredit en rien le souhait de l'homme souffrant :

Prométhée : « *Je dis ce qui sera, mais ce qu'aussi je souhaite* » (V. 929).

Car c'est par le Destin (comme autorité du fruit de la relation entre l'absolument Autre, qu'est Zeus Inconnu, avec l'homme souffrant de la soif de ce Dernier en vue de l'accomplissement de son humanité), que la vierge Io est appelée la *bienheureuse jeune fille* (V. 647 : « ὦ μέγ' εὐδαιμον κόρη... »).

Mais en cette annonce de la plénitude du sens de la vérité de l'humanité, de la délivrance (entendue comme la fin et aussi comme la finalité de la souffrance), le Destin ou l'autorité de la vérité doit faire face à une exception : '*Sauf Prométhée délié de ses chaînes.* (V. 770)'

Cette exception sera répétée avec insistance dans la description de la chute définitive du royaume de la *Τέχνη* avec son Zeus supposé :

Prométhée : « *Un jour viendra où Zeus....sera tout humble, car l'hymen auquel il s'apprête le jettera à bas de son pouvoir et de son trône, anéanti. Elle sera dès lors de tout point accomplie, la malédiction dont l'a maudit Cronos, son père, le jour où il tomba de son trône antique. Et le moyen d'éloigner tels revers, nul dieu, si ce n'est moi, ne le lui saurait révéler clairement. Seul, je sais l'avenir et comment il se peut conjurer...* » (V. 907-913).

En annonçant la chute d'un Zeus orgueilleux mesuré selon la ruse de Gaïa en vue de l'avènement d'un autre Zeus venant à la rencontre de l'homme en qualité de serviteur, ainsi que la fin de l'humanité fondée sur la vérité comme le Soi en vue de l'avènement de l'humanité comme fruit de la relation de l'homme en son humilité avec l'Autre, le Prométhée de la deuxième genèse révèle aussi le vrai visage de Cronos, la condition de l'humanité en sa propre temporellité.

Inséparablement de l'intuition de l'avènement de la deuxième genèse, Cronos réapparaît et réclame son titre de père de Zeus en se révélant tel qu'il est. En effet, l'avènement de la deuxième genèse met fin à la justice de Gaïa, du raisonnement de cause à effet et ouvre la vision de l'*éthos*, de la tâche en commun de deux partenaires en vue de l'accomplissement de la relation qui donne sens à la vérité (de l'homme). En cet *éthos*, Cronos est donné comme *condition préalable* à l'humanité pour l'accueil de la visite de l'Autre, de Zeus Inconnu.

Pour la pensée tragique, le seul temps qui mène à la relation véridique, relation entre la vierge Io et le Zeus Inconnu, laquelle est la vérité de l'humanité, est Cronos ; et c'est dans le sens caché du temps Cronos qu'il obtient le titre de père de Zeus, entendu non pas comme la cause dans l'ordre de la justice de Gaïa, mais comme la condition de l'accomplissement de la vérité de l'humanité.

Ce Cronos, en détrônant le Zeus supposé à la lumière du feu diurne de la raison, révèle en même temps la deuxième chaîne la plus terrible qui attache l'homme à l'illusion; en effet, en ces paroles de Prométhée (Cf. V. 907-913) que nous venons de citer, Cronos, en son surgissement, annonce non seulement la chute de Zeus orgueilleux, mais aussi le pouvoir secret qu'a Prométhée de sauver ce Zeus et le cosmos d'illusion où règne à toujours ce dernier. En l'absence de Cronos, le premier Prométhée a une fois déclaré avec orgueil: '*Tout entier, d'avance, sais-je pas l'avenir ? Nul malheur ne viendra sur moi que je*

n'aie prévu...' (V. 101104), mais maintenant, dès le surgissement de Cronos, le deuxième Prométhée répète presque les mêmes mots, mais dans l'écho de la souffrance :

« ...Elle sera dès lors de tout point accomplie, la malédiction dont l'a maudit Cronos, son père, le jour où il tomba de son trône antique. Et le moyen d'éloigner tels revers, nul dieu, si ce n'est moi, ne le lui saurait révéler clairement. Seul, je sais l'avenir et comment il se peut conjurer... » (V. 910-915).

Le surgissement de Cronos, à la chute de Zeus intronisé par la volonté de l'homme, indique cette fois qu'au delà de la conscience de la mort entendue comme la fin de la vie de n'importe quel vivant de la nature, lui-même le Cronos, le temps propre de l'humanité est la conscience de la finitude, conscience de la possibilité de perdre l'humanité, sa propre identité, autant par la condition originellement oublieuse de l'homme que par le pouvoir de ce dernier de demeurer en plein gré en cet oubli. Cronos inspire donc la pensée tragique, dont le seul intérêt est la problématique de l'humanité de l'homme, en cette conscience qu'*en vérité* l'homme est mort et peut mourir.

L'annonce à Io à propos de la nouvelle de l'accomplissement de la vérité qui délivre et qui doit arriver par le Destin de l'humanité, a été marquée par l'exception : '*Sauf Prométhée délié de ses chaînes.*' (V. 770). Or ce qui est annoncé en faveur de la vierge *Io*, de l'humanité humble, cachée et originelle, doit arriver le selon le Destin, mais l'exception est faite pour Prométhée. Cette exception sera ensuite relatée comme le pouvoir de Prométhée de demeurer volontiers dans l'illusion, pouvoir propre du deuxième Prométhée dès le surgissement de Cronos comme nous l'avons constaté. Prométhée a en effet le pouvoir d'être délié des chaînes (celles qui relient la vierge *Io* au Zeus Inconnu) en demeurant sous l'emprise de son feu volé en honneur de la gloire de son Zeus supposé, non pas par le manque du 'souhait ou désir' de la vérité libératrice (Cf. V. 929), mais par le secret des chaînes terribles de ce nouveau pouvoir.

C'est en tout cela que Cronos résonne dans le terme de finitude comme conscience de l'humanité mortelle.

Cette finitude sera plus tragique à la fin de la pièce *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. La vérité comme accomplissement de l'union de Zeus Inconnu avec *Io* est une ferme promesse du Destin, mais elle est le *pas encore*. Ce que Prométhée de la deuxième genèse connaît d'avance c'est que, lui seul en tant qu'être humain, il peut sauver à tout moment le Zeus supposé et demeurer de bon plein gré sur le terrain de la justice de Gaïa : « *Et le moyen d'éloigner tels revers, nul dieu, si ce n'est moi, ne le lui saurait révéler clairement. Seul, je sais l'avenir et comment il se peut conjurer* » (V. 913-915), alors que l'hymen qui ouvre la plénitude de la vérité de l'homme ne se révèle à lui que comme un souhait, une soif, un manque ou souffrance !

Ce sens ultime de la finitude humaine révélée par Cronos, qui constitue la conclusion de la tragédie, s'exprime en la lutte ultime entre la dernière tentation de Zeus supposé, symbole du maître du cosmos de l'illusion, et le Prométhée qui se tient ferme en sa souffrance.

Par la voix de son envoyé Hermès, le Zeus gérant l'autorité de la nécessité de la Justice de Gaïa pousse le souffrant Prométhée à dévoiler en paroles humaines l'hymen qui renverse son pouvoir :

Hermès : « *Toi – Oui, toi, le malin, le hargneux entre les hargneux, l'offenseur des dieux, qui as aux éphémères livré leurs privilèges, le voleur du feu – écoute ! Mon père t'ordonne de parler : quel est cet hymen, dont tu fais un épouvantail ? Et par qui doit-il être jeté à bas de son pouvoir ? Cette fois, plus d'énigmes ! Appelle chaque chose par son nom ...* » (V. 944-951).

Cette enquête sur la relation qui donne sens à la vérité de l'homme, enquête ordonnée par l'autorité d'un Zeus intronisé par la ruse de Gaïa, exige que cette vérité en soit mesurée et exprimée non par énigmes mais par le langage qui indique une chose qu'à la lumière du feu volé on peut voir.

Dans la conscience de la finitude de l'humanité dont Cronos est symbole, Prométhée confirme cette fois les phrases de l'introduction de la deuxième genèse de l'homme en réponse au Coryphée :

Prométhée : « Parlez d'autre chose : ce secret, il n'est pas temps de le proclamer ; il faut le cacher dans l'ombre la plus épaisse : c'est en le conservant que j'échapperai un jour à ces liens et à ces tourments infâmes » (V. 521-525).

Et ce secret, le non-vu de la relation cachée, la séparation exclusive entre la mesure de la Terre et la vérité concernant le sens de l'humanité de l'homme ne dépend en aucune manière de la ruse de Gaia. Si l'apparition de la première humanité a été due à la ruse de Gaia en détrônant Cronos, cette fois dès le surgissement de Cronos, la deuxième humanité advient 'ni par outrage ni par ruse' en la conscience de la séparation de l'illusion à laquelle l'homme est lié, avec la vérité que l'homme souhaite mais ne peut pas atteindre.

Prométhée : « Il n'est outrage ni ruse par quoi Zeus puisse me décider à déclarer ce qu'il désire, avant qu'il n'ai d'abord desserré ces infâmes liens. Ainsi, qu'on lâche donc sur moi la flamme dévorante ! que sous la neige à l'aile blanche, au fracas d'un tonnerre souterrain, Zeus confonde et bouleverse l'univers ! Rien ne me pliera à lui révéler le nom de celui qui le doit chasser de sa puissance....» (V. 991-996).

La seule réponse de Prométhée, enfant de la Justice Thémis, à l'interrogation sur l'hymen ouvrant la voie à la vérité qui délivre l'homme, c'est la souffrance. En vérité, Prométhée souffre d'une part par l'arrachement à Soi, d'autre part par la Soif de l'Autre, par le manque et le désir de la vérité qu'il ne peut atteindre par Soi-même.

En fait, le Prométhée de la pensée tragique d'Eschyle ne peut être compris qu'en cette souffrance que le dernier accepte de subir à la fin de la pièce *Prométhée enchaîné*, tant que son nom est donné comme symbole de la problématique sur le sens de la vérité de l'homme.

Et c'est en ce sens caché de cette souffrance donnée comme signe du sens de la vérité de l'homme que Prométhée d'Eschyle sera rejoint par Oedipe de la tragédie de Sophocle, l'homme exilé, souffrant et aveugle sur le chemin de la vérité.

*

Chapitre II

LE SENS DE L'HUMANITE

DANS

LA TRAGEDIE *ŒDIPE-ROI* DE SOPHOCLE

Dans *Œdipe-roi*, Sophocle n'a plus recours aux mythes, mais il utilise les personnages de la vie courante de la société d'Athènes pour exprimer la condition humaine¹⁷². Et plus le problème de la vérité s'approche de la réalité humaine (surtout en confrontation avec le courant des Sophistes qui est en vigueur¹⁷³), plus les arguments sur ces fondements deviennent radicaux.

Les activités de la cité d'Athènes au temps de Sophocle connaissent un tournant dont les auteurs de la tragédie grecque ne sont pas les porte-parole ; au contraire, ils y sont la voix marginale appelant leurs contemporains à être conscients du risque d'oubli du sens de l'humanité de l'homme. Le tournant de la culture qui se révèle comme problème pour les auteurs de la tragédie grecque est le développement intense de la culture *homo sapiens* honorée par le courant des Sophistes : les Sophistes que Platon décrira d'une manière très explicite dans ses œuvres à travers les personnages appelés par Socrate comme des 'savants', surtout Protagoras. L'homme y est reconnu comme un *être vivant qui parle*. Et la parole est comprise comme « la mesure des choses » et accorde à toutes choses une identité, un nom. De par la conviction de cette spécificité de l'homme comme un être vivant qui sait parler, on croit avoir les fondements de la justice en mains pour constituer la communauté démocratique d'Athènes. Le rapport entre *Gaia* et *Thémis*, entre la possibilité de *mesurer la terre et la justice* a été remis en question par Eschyle dans la pièce *Prométhée enchaîné*. A l'époque de la rédaction d'*Œdipe-roi*, trente ans après, Athènes connaît une démocratie plus organisée et des connaissances beaucoup plus avancées, mais doit subir en même temps des troubles sociaux et de graves catastrophes naturelles. La mise en garde de Sophocle (*à travers l'image de l'homo sapiens Œdipe, père d'une humanité nouvelle, maître d'une nouvelle société et en même temps auteur de crimes et souffrances*¹⁷⁴) s'élève comme l'ultime défi de la conscience du sens de la vérité de l'humanité de l'homme.

¹⁷² Sauf la Sphinx, symbole de la tentation poussant l'homme à tomber dans le chemin de l'erreur, l'ensemble de la pièce reflète l'activité d'Athènes au temps de Sophocle.

¹⁷³ Les historiens occidentaux baptisent souvent l'émergence de ce courant comme *miracle grec*.

¹⁷⁴ Cf. V. 1364-1365, Œdipe : « ... *S'il existe un malheur au-delà du malheur, c'est là le lot d'Œdipe !* ».

II – A LE COMBAT CONTRADICTOIRE ENTRE DEUX TYPES DE RELATION

II – A -1. Le combat glorieux

Par la particularité¹⁷⁵ du genre littéraire de la tragédie grecque, par les expériences personnelles de Sophocle¹⁷⁶ et les situations historiques d'Athènes en son temps et aussi par la problématique fondamentale de la vérité de l'humanité de l'homme, *Œdipe-roi* est considéré comme la pièce typique de la pensée tragique grecque. J.P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET font cette remarque à propos d'Oedipe :

« L'ambiguïté de ses propos ne traduit pas la duplicité de son caractère, qui est tout d'une pièce, mais plus profondément la dualité de son être. Oedipe est double. Il constitue par lui-même une énigme dont il ne devinera le sens qu'en se découvrant en tout point le contraire de ce qu'il croyait et paraissait être »¹⁷⁷.

Si le problème de la vérité de l'humanité dans la tragédie d'Eschyle se concrétise dans le titre de la pièce *Prométhée enchaîné* comme nous avons vu, l'intention en est plus marquée dans *Œdipe-roi* de Sophocle .

La signification des expressions *Œdipe* et *roi* (= tyran), le lien entre les deux, tout implique une opposition, une contradiction. *Œdipe-roi* représente la condition de l'homme qui se considère comme civilisé, habitant de la cité d'Athènes, surpassant les autres par la connaissance, le pouvoir et la renommée, mais en même temps témoignant de la condition de l'homme oublieux de la pensée, de la vérité de son humanité comme le remarquera Socrate¹⁷⁸ devant le tribunal qui le condamne à mort. Mais au-delà des limites historiques de son temps, Sophocle veut aborder le problème de la condition universelle¹⁷⁹ de l'homme lié à son destin d'égarement à travers le personnage d'Œdipe-Roi : tenant en main la lumière de la connaissance, mais aveugle par rapport à son identité, à la vérité de son être, laquelle est toujours mentionnée par les penseurs de la tragédie grecque comme une relation, une alliance, un 'mariage' donnant sens à son humanité.

Oedipe :

Oïdî est l'image de l'homme savant : *Oida* étant la connaissance (Cf. V. 397-398). *Πους* est le pied qui marche, image de l'homme qui accomplit son humanité; on pense au « chemin » dont font allusion les langues de différentes cultures. *Oïdîπους* comme *homo sapiens*, comptant sur la lumière de la connaissance qui est son pouvoir de mesurer les choses, tente de définir son humanité dans le cadre de cette lumière. Son destin est d'oublier sa propre identité cachée tout en recréant à sa place un nouveau rapport (un faux mariage selon le vocabulaire d'*Œdipe-roi*), une nouvelle ère, une nouvelle humanité obéissante à la volonté toute puissante de l'*homo sapiens*.

¹⁷⁵ J.P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Ibid*, p. 101 : « Aucun genre littéraire de l'Antiquité n'utilise aussi largement que la tragédie les expressions à double sens et Oedipe-roi comporte plus de deux fois autant de formules ambiguës que les autres pièces de Sophocle ».

¹⁷⁶ Sophocle, ami de Périclès, assiste aux hauts et aux bas de ce dernier et aussi aux guerres et aux catastrophes naturelles d'Athènes (la peste) au temps de la rédaction de la pièce. (Voir Robert PIGNARE in Introduction, *Théâtre Complet de Sophocle*, GF Flammarion, Paris, 1964 : « C'est Périclès, à travers ses amis, qu'on vise. Au printemps de 431, prenant l'offensive sur mer, Athènes laisse ravager l'Attique. Et cela recommence l'année suivante. Dans la ville aux rues tortueuses et sales, encombrées de réfugiés, la peste se déclare, Périclès doit se démettre, condamné à son tour pour détournements... », p. 10; in notes « L'épidémie de 430 a pu suggérer au poète l'idée de son pathétique prologue et de son chant d'entrée du chœur », p. 341.

¹⁷⁷ J.P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Ibid*. p. 105.

¹⁷⁸ Voir PLATON, *Apologie de Socrate*, 29, d-e.

¹⁷⁹ Cf. V. 1400-1401, Oedipe : « ...vous qui avez bu le sang de mon père versé par mes mains. » V. 1186 – 1188, Le Chœur : « Générations des mortels, c'est néant, à mes yeux, que votre vie. ».

Mais *Oïdos* a aussi un sens d'enflé, blessé dans l'image un Œdipe souffrant et abandonné dans le désert (Cf. V. 713-714, Jocaste : « ...l'enfant une fois né, trois jours ne s'étaient pas écoulés, que déjà Laïos, lui liant les pieds, l'avaient fait jeter sur un mont désert' ». ». La lumière de l'aveugle, lumière que l'*homo sapiens* Œdipe ne connaît pas, et en plus, n'accepte pas, lui montrera pourtant le chemin menant à sa patrie, à la source, c'est-à-dire au « mariage originel » qui donne sa vraie identité (Cf. V. 436), Tirésias : « ...J'étais sage aux yeux de tes parents... » (V. 450-456), Tirésias: « *Le meurtrier de Laïos que tu recherches est ici même...il mendiera et, tâtant sa route devant lui avec son bâton, il errera en terre étrangère... ».*

Tyran :

Œdipe appartenait à la famille royale, fils de Laïos et Jocaste, mais il l'ignore. Œdipe, aujourd'hui, est connu seulement comme fils du roi Polybe et de la reine Mérope, dans un pays étranger qu'il prend pour le sien.

Œdipe est roi de Thèbes : le prêtre de Thèbes appelle Œdipe maître suprême (Cf. V. 14, *κρατῦνον*) et le peuple par la bouche du chœur l'appelle Zeus (Cf. V. 903). Ce prêtre l'honore aussi comme sauveur (Cf. V. 48, *σωτήρ*) qui a délivré le peuple de Thèbes de la peste et du dérangement de la Sphinx, comme juge qui éclaire (Cf. V. 132, *εγω φανω*) le chemin d'enquête pour dépister l'assassin de Laïos Mais le devin aveugle Tirésias (qu'Œdipe considère comme fils des ténèbres¹⁸⁰) lui révélera qu'il est un moins que rien,¹⁸¹ un assassin (Cf. V. 1397), un pollueur de Thèbes (Cf. *Ibid*), un malheureux (Cf. V. 1306), un souffrant¹⁸², un abhorré des dieux (Cf. V. 1345), un exilé (Cf. V. 455-456, 1529, *απολιζ*).

Chaque détail de la pièce s'avère une contradiction et un combat exclusif. La spécificité du genre littéraire de la tragédie grecque avec des expressions à double sens est liée à la problématique de la vérité de l'humanité de l'homme comme le constate J-P. VERNANT et P. VIDAL –NAQUET :

*« A travers ce schème logique de l'inversion, correspondant au mode de penser ambigu propre à la tragédie, un enseignement d'un type particulier est proposé aux spectateurs : l'homme n'est pas un être qu'on puisse décrire ou définir ; il est un problème, une énigme dont on n'a jamais fini de déchiffrer les doubles sens. La signification de l'oeuvre ne relève ni de la psychologie ni de la morale ; elle est d'ordre spécifiquement tragique ».*¹⁸³

Le contenu des œuvres de la tragédie grecque tout comme le sens de l'humanité de l'homme n'est autre chose que le combat incessant, une tension qui donne vie comme dit Héraclite¹⁸⁴. Ce combat est le sens¹⁸⁵ qui implique la vitalité et la tâche à accomplir (*ηθοζ*). Ce combat-là est la demeure de l'homme. La pensée tragique reflète le sens de l'humanité à travers l'aspiration ultime du Chœur face à l'impasse de l'*homo sapiens* :

Le Choeur : « *C'est la lutte glorieuse pour le salut de la cité qu'au contraire je demande à Dieu de ne voir jamais s'interrompre.* » (V. 879-880).

¹⁸⁰ V. 374-375, Oedipe – : « *Tu ne vis que de ténèbres : comment donc me pourrais-tu nuire, à moi, comme à quiconque voit la clarté du jour ? ».*

¹⁸¹ V. 1186-1188, Le Choeur – : « *Pauvres générations humaines, je ne vois en vous qu'un néant ! ».*

¹⁸² V. 1415 : « *Mes maux à moi, il n'est point d'autre mortel qui soit fait pour les porter ».*

¹⁸³ J-P. VERNANT et P. VIDAL –NAQUET : *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p. 110.

¹⁸⁴ Cf. HERACLITE, Fg. 48 « *L'arc a pour nom βιοζ (la vie) et pour oeuvre, sa mort ».*

¹⁸⁵ La langue chinoise et la langue vietnamienne, pour exprimer le sens de l'humanité de l'homme, le comprennent toujours comme un chemin à suivre, une tâche à accomplir.

II – A – 2. L'exclusion réciproque entre la vérité et le Soi

II- A – 2 a Le sens de l'humanité de l'homme

Pour expliciter le sens de l'humanité de l'homme dans « *la lutte glorieuse pour le salut de la cité* », Sophocle nous montre la réalité humaine comme un croisement de deux chemins¹⁸⁶ où la vérité et le Soi se confrontent en s'excluant mutuellement :

Oedipe: « *Au moment où, suivant ma route, je m'approchais du croisement des deux chemins, un héraut, puis, sur un chariot attelé de pouliches, un homme tout pareil à celui que tu me décris, venaient à ma rencontre. Le guide, ainsi que le vieillard lui-même, cherche à me repousser de force. Pris de colère je frappe, moi, celui qui me prétend écarter de ma route, le conducteur. Mais le vieux me voit, il épie l'instant où je passe près de lui et de son chariot, il m'assène en pleine tête un coup de double fouet. Il paya cher ce geste là ! En un moment, atteint par le bâton que brandit cette main, il tombe à la renverse et du milieu du chariot il s'en va rouler à terre – je les tue tous...* » (V. 800- 813).

Le chemin de Laïos révélant l'identité originelle de l'homme est un chemin caché, chemin 'étroit' par la conscience de l'absence et de la séparation, par l'écoute attentive à la parole qui dit 'Non' à toute modalité du Soi (*Laïos ayant arrêté l'avancée d'Œdipe*). Il ne fait signe que dans la souffrance (*la tête de l'homme savant Œdipe ayant reçu des coups de fouet*). Ce chemin là n'est pas un chemin parallèle, ni un prolongement, ni une majoration du chemin d'Œdipe. Et le chemin d'égarement emprunté par Œdipe n'est pas non plus une analogie du chemin de la vérité oubliée. Ces deux chemins se croisent dans le sens d'un conflit d'élimination mutuelle¹⁸⁷.

Le sens de la vérité de l'homme, la tension qui donne gloire à la condition humaine, pour la pensée de la tragédie grecque est ce combat en ce croisement de ces deux chemins. Le vrai Cronos, le Temps propre de l'humanité est compris par Sophocle comme le temps de ce combat, le temps «de souffrance et de contradiction». Chaque détail de la pièce *Œdipe-roi* sous-tend la lutte entre les deux chemins, entre les deux relations dont Sophocle utilise l'image du vrai mariage et du faux mariage pour les illustrer.

Dès l'origine, l'oracle, d'après Jocaste, annonce que : «*Le sort qu'il (Laïos) avait à attendre était de périr sous le bras d'un fils qui naîtrait de lui et de moi.*» (V. 713-714). Mais aussi dès l'origine (c'est-à-dire

¹⁸⁶ Cf. V. 1398, Oedipe : « *Ô triple chemin !* »

¹⁸⁷ Presque contemporains à l'époque de la tragédie grecque, les sages de la tradition culturelle chinoise comme Lao Tseu, Confucius, tout comme un autre sage, sur le territoire de l'Inde, le Bouddha ont transmis le message de la séparation entre le Soi et la vérité comme l'écho de la parole qui vient de l' « autre rive ». En effet, on peut lire dès le début du livre *Tao Tō King* de Lao Tseu ces phrases :

« *Le Chemin (Tao) qu'on peut faire, n'est pas le vrai Chemin,
Le Nom qu'on peut nommer, n'est pas le vrai Nom.* » (*Tao Tō King*, Ch 1).

Confucius, pour sa part, a fait remarquer ce message dans le *Livre de l'Histoire* :

« *Le cœur de l'homme est corrompible, le Cœur de Tao est parfaitement subtil* » (*Livre de l'Histoire*, III, 15).

« *Le Chemin ne peut pas se séparer de l'homme un seul instant, mais l'homme peut s'écarter du Chemin, et le chemin de l'homme n'est pas le vrai Chemin... C'est pourquoi l'homme de vérité doit faire attention à ce qu'il ne voit pas et doit avoir peur de ce qu'il n'entend pas.* » (*Le Livre de l'Invariable Justice*, Ch.1).

Chez le Bouddha, nous reconnaissons les deux chemins, chemin de celui qui cherche la voie et chemin de la rencontre de la Lumière Imprévue. Le premier marque la première étape où Siddhârta décide par lui-même de s'éloigner de la société humaine, d'entrer dans la forêt déserte pour pratiquer l'ascèse, mais ce chemin mène à l'impasse. Le second en est la rencontre, c'est à ce moment-là qu'il a été illuminé : la souffrance originelle advient comme temps originel qui donne sens à tout mortel. La pensée Bouddhique vient de l'éveil qui permet d'être conscient de la séparation de la voie de la recherche et de la rencontre, de celle du désir originel qui veut se faire et la souffrance qui appelle le salut.

dès la naissance d'Œdipe), Laïos lui a lié les pieds et l'a fait jeter sur un mont désert¹⁸⁸, loin des chemins de l'homme, afin de le délivrer du parricide..

A Corinthe, pays de Polype et Mérope, parents adoptifs, pays de '*apparaître du paraître*', pour la première fois, Œdipe est surpris par la parole d'un homme ivre (étant hors de la sagesse de l'*homo sapiens*) et par l'oracle venant de Phoebos :

Œdipe : « *Dans l'ivresse, un homme m'appelle 'enfant supposé' (V. 779-780). Phoebos...prédit à l'infortuné que j'étais... : 'j'entrerai au lit de ma mère, je ferais voir au monde une race monstrueuse ; je serais l'assassin du père dont j'étais né' (V. 791-793).* »

Mais dès l'avènement des paroles imprévues, par le contact du parler humain elles sont déformées. Le préjugé que Polype est son père, que Mérope est sa mère, que Corinthe est sa vraie patrie, s'avère évident pour Œdipe, symbole de la clarté de la connaissance que l'homme possède à sa portée. En cette évidence (ou *naturellement* comme dira Aristote dans la parole d'introduction du livre *Métaphysique*), Œdipe questionne ses parents adoptifs pour connaître sa vraie identité ; et aussi en cette évidence, Œdipe décide-t-il de quitter Corinthe pour se préserver du mal. Mais le chemin de recherche de son identité, le sacrifice tel l'exil en vue de la perfection..., toutes prétentions de la voie de l'*homo sapiens* Œdipe, sans exception, étaient déjà une atteinte à la relation avec Laïos.

Le combat devient extrême au croisement des deux chemins, lieu où Œdipe rencontre, pour la première et dernière fois, Laïos et où, par ignorance 'fondamentale', il commet le parricide. Le coup de fouet sur la tête de l'*homo sapiens* a pour réponse immédiate des coups de bâtons qui mettent fin à la relation qui donnent sens à la vérité de l'homme.¹⁸⁹

Ce même croisement, ce même combat se réalise aussi dans les relations entre Œdipe et Jocaste. Dès la naissance d'Œdipe, en qualité de fils, il est obligé d'être séparé de sa mère Jocaste. Et coexistants, ils deviennent un couple criminel. Et enfin, à l'instant où Œdipe reconnaît sa mère en Jocaste, elle est de l'autre côté de la vie.

II-A-2 b L'avènement de la vérité dans la négation du Soi

Ce combat contradictoire implique une négation mutuelle, une obligation inévitable, une souffrance. Les concepts tels que le *Destin*, le *Néant*, la *Souffrance* ayant lien avec le sens de la vérité de l'homme dans la pensée tragique ne peuvent être compris, en effet, que dans le contexte de ce combat.

Ces deux chemins, ces deux mariages ou encore ces deux types de relation (*ou bien* le Soi, *ou bien* la vérité de l'homme) ne promettent aucune synthèse possible. Au contraire, dans le sens de l'humanité de l'homme, la totalité du temps ainsi que chaque minute de l'homme sont un '*même temps*' de combat contradictoire où les deux adversaires se nient mutuellement. Sophocle exprime le sens de cette humanité tragique dans le dialogue entre Tirésias, porte-parole de la vérité, et l'*homo sapiens* roi-Œdipe :

Tirésias : « *Je t'apparais donc sous l'aspect d'un sot ? Pourtant j'étais un sage aux yeux de tes parents ?*

Oedipe : *Quels parents ? Reste là. De qui suis-je le fils ?*

Tirésias : *Ce jour te fera naître et mourir à la fois.*

Oedipe : *Tu ne peux donc user que de mots obscurs et d'énigmes ?... » (V. 435-439).*

Le sens de l'homme se révèle ici comme '*l'en même temps*' de deux temps : le temps de l'apparition (*φύσει*) de l'homme lié à sa condition inévitable d'oublier son identité, et le temps où ses pieds sont blessés et que la vraie identité est rappelée dans la souffrance.

¹⁸⁸ Cf. V. 713-714, Jocaste : « *L'enfant une fois né, trois jours ne s'étaient pas écoulés, que déjà Laïos, lui liant les pieds, l'avait fait jeter sur un mont désert* ».

¹⁸⁹ Cf. V. 800-813.

Mais ce *en même temps* contradictoire, Œdipe, soumis à son destin de l'*homo sapiens*, ne peut pas s'en approcher. La totalité de la clarté du jour avec ses modalités mobile/ immobile, vivant/mort, actif/passif...est, en fait, un oubli fondamentale (= de par sa condition humaine comme telle) de la vérité de l'homme, une négation radicale de ce temps de combat contradictoire.

Dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, Prométhée vante ses exploits dont le premier est de détrôner Cronos et de faire oublier les terreurs de la mort. Le temps de l'histoire, qui implique une humanité se faisant en se développant par Soi-même et pour Soi-même, est séparé radicalement du temps originel Cronos.

Sophocle, dès le début d'*Œdipe-roi*, décrit la gloire et le pouvoir suprême d'Œdipe face à la souffrance et au danger dont la cause lui est cachée. L'état d'inaccessibilité au sens de la souffrance et du danger vient d'une méprise originelle illustrée par la Sphinx :

Créon : « *La Sphinx, aux chants perfides, la Sphinx, qui nous forçait à laisser là ce qui nous échappait, afin de regarder en face le péril placé sous nos yeux* » (V. 130-131).

La souffrance que subit le peuple de Thèbes, élevant la voix pour rappeler une relation rompue par l'absence totale de Laïos, est immédiatement comprise par tout le peuple de Thèbes, femmes, hommes, enfants jusqu'au prêtre de Zeus, comme une situation négative extérieure, un défi évidemment résoluble par le pouvoir de son roi Œdipe. En son pouvoir qui est l'évidence de la connaissance, Œdipe accède au sens de la souffrance de Thèbes à sa manière et se déclare même le plus souffrant des hommes :

Œdipe : « *Vous souffrez tous, je le sais ; mais quelle que soit votre souffrance, il n'est pas un de vous qui souffre autant que moi* » (V. 59-60).

Œdipe souffre, Œdipe envoie Créon consulter les dieux¹⁹⁰... ; mais cette souffrance, ces dieux d'Œdipe sont dans la vision de la clarté du jour et restent en dehors du sens de la vérité de l'homme, en dehors du combat contradictoire originel.

Le Chœur a décrit cet Œdipe-Roi, homme en dehors de ce combat contradictoire en ces mots à double sens :

Le Chœur : « *Il avait visé au plus haut. Il s'était rendu maître d'une fortune et d'un bonheur complets. Il avait détruit, ô Zeus, la devineresse aux serres aigues. Il s'était dressé devant notre ville comme un rempart contre la mort. Et c'est ainsi, Oedipe, que tu avais été proclamé notre roi, que tu avais reçu les honneurs les plus hauts, que tu régnaï sur la puissante Thèbes* » (V. 1195-1203).

La réalité humaine est déjà la réalité de l'*homo sapiens* Œdipe, ne connaissant d'autre dimension que le royaume de Thèbes sous la clarté de la raison faisant d'elle le maître omniprésent et omnipotent. L'*homo sapiens* Œdipe étant, par son pouvoir, un et en même temps tout, toute relation devient auto-identification: il s'ouvre et il se retire de par lui-même et pour lui-même, il se crée et il se nie, il s'égare et il se sauve : cette réalité prévoit que toute relation autre que celles de la raison stipulant la vérité comme le Soi, n'est que néant¹⁹¹ (*ὁ μὴδὲν εἰδὼς Οἰδίπους*).

En réponse à la négation du Soi niant toute autre relation que lui, la parole de la vérité dit NON à la totalité de cette réalité par une négation fondamentale et radicale.

Le Chœur : « *Pauvres générations humaines, je ne vois en vous qu'un néant !* » (V. 1186-1188).

Ce néant n'entre jamais dans le cadre du oui et du non basés sur les critères et les jugements de l'*homo sapiens*, tels que existant ou non existant, juste ou injuste, positif ou négatif...Le néant est ici la négation définitive de toute confirmation de la part de l'*homo sapiens* sur la vérité comme le Soi. Ce néant est le renversement du roi Œdipe, le coup de fouet sur la tête de l'*homo sapiens*:

¹⁹⁰ Cf. V. 70.

¹⁹¹ V. 397, Oedipe : « *Moi, Oedipe, ne voyant rien....* ».

Le Choeur : « ... *La démesure enfante le tyran. Lorsque la démesure s'est gravée follement, sans souci de l'heure ni de son intérêt, et lorsqu'elle est montée au plus haut, sur le faite, la voilà soudain qui s'abîme dans un précipice fatal, où dès lors ses pieds brisés se refusent à la servir* » (V. 872-878).

Le néant, comme la parole de la vérité niant le Soi, advient de manière imprévisible, c'est-à-dire au-delà de tout pouvoir du parler humain. Ce refus de la vérité de l'homme définie par la raison humaine s'appelle *Destin*.

Cette parole est sans concession et pleine d'autorité. Le personnage Tirésias, à qui l'auteur d'*Œdipe-roi* laisse jouer le rôle de porte-parole du *Destin*, n'a d'autre rôle que de nier catégoriquement les propos d'*Œdipe* en dénonçant son crime :

Le Choeur : « *Mais il est quelqu'un qui peut le confondre : voici que l'on t'amène l'auguste devin, celui qui seul parmi les hommes, porte en son sein la vérité !* » (V. 297-299).

Par différentes manières, Sophocle exprime cette séparation absolue entre la vérité de l'homme et le Soi, ce combat contradictoire et sans concession, dans les dialogues entre Tirésias et *Œdipe*.

II-A-2 c Le 'silence absolu' de la vérité au sein du parler humain

Le signe de cette séparation est marqué dans le refus de la vérité d'être complice du jeu du parler humain, même face au défi, à la supplication, ainsi qu'à la critique, à la condamnation, et enfin à la négation de l'homme :

Tirésias : « *Va, laisse – moi rentrer chez moi : nous aurons, si tu m'écoutes, moins de peine à porter, moi mon sort, toi le tien* » (V. 320-321).

Oedipe : « ... *Nous sommes tous ici à tes pieds, suppliants.*

Tirésias : « *C'est que tous, vous, vous ignorez...* » (V. 327-328). « ...*De moi, tu ne sauras rien* » (V. 333).

Oedipe : « *Eh bien soit ! Dans la fureur où je suis, je ne célerai rien de ce que j'entrevois. Sache donc qu'à mes yeux, c'est toi qui as tramé le crime, c'est toi qui l'as commis – à cela près seulement que ton bras n'a pas frappé. Mais, si tu avais des yeux, je dirais que même cela, c'est toi, c'est toi seul qui l'as fait* » (V. 345- 349).

II-A-2 d L'autorité de la vérité

La vérité par contre, de son propre chef et de sa propre autorité, se révèle comme autre que le parler humain; elle est un commandement, autre nom du *Destin*, car la vérité ne concède rien d'autre qu'elle. Cette autorité s'exprime dans le silence implacable devant tout défi de la part de n'importe quelle volonté, de n'importe quel pouvoir du Soi. Elle se tient dans le statut de la vérité comme relation *autre* que celle qui forme le Soi, et non pas un élément contraire au sein de la même relation. La vérité, par son autorité, n'entre pas dans n'importe quel jeu de la relation formant le Soi en vue d'une synthèse quelconque. Face au parler de l'homme dans sa condition de l'*homo sapiens*, la parole de la vérité ne se révèle pas comme la perfection ou même le contraire, mais toujours comme son contradictoire qui implique l'exigence de la mort, de la fin de celui-ci.

En fait, en dépit de la négation de la vérité fondée sur le parler humain, Tirésias, silencieux, ne révèle rien sur la vérité, tant qu'elle a été évoquée par préjugé dans le sens d'un 'faux mariage', d'une non-vérité:

Tirésias : « *Oui, de par l'autorité de la vérité* » (V. 369). « ...*Je demeure hors de tes atteintes : en moi vit la force du vrai* » (V. 356). « *Je dis que c'est toi l'assassin recherché* » (V. 362).

L'approche de la pensée de la tragédie grecque veut dire maintenant la conscience du fondement caduc du préjugé que la vérité est le Soi ; autrement dit, selon le langage bouddhique, la pensée tragique est

le rappel à l'écoute attentive de la vérité disant 'Non' à tout pouvoir de l'*homo sapiens* régnant sur Thèbes, image de notre condition humaine *déjà là*.

*

II - B L'HOMO SAPIENS ET LE SOI

La pensée unique de la tragédie grecque est le problème du sens de la vérité. Et la vérité mentionnée ici est l'humanité de l'homme.

Ainsi l'interrogation sur la vérité de l'homme posée à l'homme n'est-elle pas le « *se connaître soi-même* » ?¹⁹² Œdipe, l'*homo sapiens*, n'est-il pas l'archétype de l'homme qui accomplit en vérité le sens de son humanité ? Notre problème est aussi celui de la pensée de la tragédie grecque; et dans l'inspiration de cette pensée, nous le découvrirons par la suite dans les dialogues entre Socrate et les Sophistes, surtout dans le *Charmide* de Platon.

Le combat qui donne sens à l'humanité de l'homme ne consiste pas à entendre ou ne pas entendre la parole de vérité. Œdipe a entendu, en fait, l'annonce de la vérité de la bouche de l'homme 'ivre' lors d'un banquet à Corinthe et aussi l'oracle au temple, mais sans les comprendre. Entendre sans comprendre car il y a chez l'homme la capacité de s'égarer (illustrée par les chants perfides de la Sphinx), qui déforme le sens de la vérité. Toute trace de la relation cachée qui donne signe de la vraie identité de l'homme, en un clin d'œil, s'efface¹⁹³ (*ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπου*), et en ce clin d'œil même apparaît l'humanité nouvelle, le *homo sapiens* établi en sécurité dans le Soi.

II - B - 1. Se connaître et être homme

Dans *Prométhée enchaîné*, Eschyle utilise le titre *Prométhée*¹⁹⁴ (capacité de prévoir), la terme *Τεχνη*¹⁹⁵ pour représenter la nouvelle humanité de l'homme qui s'édifie et se développe¹⁹⁶. Les mains¹⁹⁷ qui créent cet édifice seront clouées par le *Destin*; le cœur qui nourrit cette intention sera transpercé¹⁹⁸ par le glaive de la vérité. Mais dans le contexte de la création de la nouvelle humanité, Prométhée a encore besoin de recourir au vol du feu du ciel, d'évoquer le nom de Zeus comme une idée régulatrice... Or dans *Œdipe-roi* de Sophocle, dès le début, nous nous sommes installés dans un contexte d'un *aujourd'hui*¹⁹⁹ où Œdipe seul prend tout le pouvoir, où il est la lumière et le sauveur. Œdipe se tient déjà sur le faite, arrive au point d'accomplissement illustré dans l'expression *roi* (Cf. V. 1196-1203). Zeus (à travers l'image de Laïos) est mort. Œdipe n'a plus besoin d'être égal aux dieux, il est le maître des hommes²⁰⁰ et du monde.

¹⁹² Cette question a été traitée dans *Charmide* de Platon. Selon les différentes approches de ce livre, on aura deux images contradictoires de Socrate : un Socrate comme penseur tragique, et un autre Socrate comme maître pionnier de la pensée philosophique.

¹⁹³ Cf. V. 397.

¹⁹⁴ Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 85-87, Pouvoir : « C'est bien à tort que les dieux t'appellent Prométhée ; c'est toi-même qui as besoin d'un Prométhée pour savoir comment tu te dégageras de ces noeuds savants (*Τεχνη*) ».

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.* V. 50-60, « Tous les arts (*πασα τεχναι*) aux mortels viennent de Prométhée...., » V. 514 : « Le faire (*Τεχνη*) est de beaucoup le plus faible en face de la Nécessité ».

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.* V. 209-213.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.* V. 55-56, Pouvoir : « Passe les-lui autour du bras et frappe de toutes tes forces avec le marteau et cloue-le aux rochers ».

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.* V. 64-65, Pouvoir : « Maintenant, hardi ! Enfonce-lui hardiment la dent de ce coin d'acier à travers la poitrine, ... »

¹⁹⁹ L'expression *ἄνθρωπος* répétée plusieurs fois dans le texte comme l'état actuel de l'homme : Cf. V. 47-48, Le prêtre : « ...Ce pays *aujourd'hui* t'appelle sauveur... », Cf. V. 106-107, Créon.- « Il (*Laïos*) est mort, et le dieu *aujourd'hui* nous enjoint nettement de le venger et de frapper ses assassins, » Cf. V. 1204, Le Choeur – « Et *aujourd'hui* qui pourrait être dit plus malheureux que toi ?.. », Cf. V. 1360, Oedipe – « ...*Aujourd'hui*, je suis un sacrilège, fils de parents impies... ».

²⁰⁰ Cf. *Œdipe-roi*, V. 31-32, Le prêtre : «...Nous ne t'égalons pas aux dieux, mais nous t'estimons le premier de tous les mortels ».

Τεχνη dans *Prométhée enchaîné* et *Οίδα* dans *Œdipe-Roi* ne sont-ils pas des précurseurs hésitants de l'*homo faber* et de l'*homo sapiens* à côté d'autres comme *homo politicus*, *homo religiosus*, *homo ludens*... qui font l'image des modes de culture des temps à travers l'histoire et selon lesquels les chercheurs des sciences humaines d'aujourd'hui font des classifications ? Dans la pensée de la tragédie grecque dont la seule préoccupation est le problème du sens de la vérité de l'homme, *Τεχνη* ou *Οίδα* sont en fait le même contenu qui s'exprime en des modalités différentes: en effet, chez Eschyle, Prométhée nous a dévoilé, dans son discours vantant ses exploits, que *Τεχνη* implique tous les talents de l'homme qui peut se faire : talents exprimés dans des connaissances professionnelles,²⁰¹ sociales ou religieuses²⁰²..., et dans *Œdipe-Roi* de Sophocle, Œdipe, en qualité de tout *homo religiosus*, envoie aussi Créon aller consulter le dieu Phoebos²⁰³... Certes, à travers l'expression *Prométhée* avec l'accent porté sur le terme *Τεχνη*, les chercheurs des sciences humaines peuvent découvrir des indices précieux sur les données historiques de l'époque où la pièce a été écrite; et c'est le cas également d'*Œdipe-roi* de Sophocle. Face à la réalité sociale honorant telle ou telle modalité de l'activité humaine comme fondamentale pour définir l'humanité de l'homme, telle que les talents professionnels, les rituels religieux, les institutions sociales,²⁰⁴ la volonté individuelle²⁰⁵..., les penseurs de la tragédie grecque ne sont pas pour autant des porte-parole de n'importe quelle mode de ces types d'homme ; au contraire, ils contribuent à déclencher le combat contradictoire entre le sens de la vérité de l'humanité de l'homme et la représentation d'une certaine idée de l'homme en vigueur à leur époque.

Pour Sophocle, l'*homo sapiens* est l'homme qui entend l'interrogation sur le sens de la vérité de son humanité, mais par son destin tragique il l'a mal comprise. Cette idée est illustrée par le personnage de « *la Sphinx aux chants perfides, qui forçait à laisser là ce qui nous échappait, afin de ne regarder en face que le péril placé sous nos yeux* » (V. 130-131). Sophocle n'évoque pas explicitement le contenu du défi de la Sphinx, mais par la justification d'Œdipe devant Tirésias, l'homme qu'habite une autre lumière, nous pourrions témoigner du tournant de la compréhension du sens de la vérité de l'humanité de l'homme à travers ce défi :

Oedipe : « *Et alors j'arrive, moi, Oedipe, ne voyant rien, et c'est moi, moi seul, qui lui ferme la bouche, sans rien connaître des présages, par ma seule présence d'esprit* » (V. 396-398).

II-B-1 a Le tournant entre 'la rencontre et la recherche'

Le problème du sens de la vérité de l'humanité advient dans une rencontre imprévue entre une étrange parole d'un 'ivre' et Œdipe au banquet à Corinthe, patrie d'*aujourd'hui* où l'*homo sapiens* Œdipe est le premier citoyen.

Oedipe : « *... Mon père est Polybe – Polybe de Corinthe. Mérope, ma mère, est une Dorienne. J'avais le premier rang là-bas, parmi les citoyens, lorsque survint un incident, qui méritait ma surprise sans doute, mais ne méritait pas qu'on le prit à coeur comme je le pris. Pendant le repas, au moment du vin, dans l'ivresse un homme m'appelle « enfant supposé ». Le mot me fit mal ; j'eus peine ce jour-là à me contenir, et dès le lendemain j'allai questionner mon père et ma mère... »*. (V. 774-781). « *Puis, j'allai à Delphes. ..Phoebos... prédit à l'infortuné que j'étais le plus horrible, le plus lamentable destin : j'entrerais au lit de ma mère, je ferais voir au monde une race monstrueuse, je serais l'assassin de mon père dont j'étais né ! Si bien qu'après l'avoir entendu, à jamais, sans plus de façons, je laisse là Corinthe et son territoire, je m'enfuis vers des lieux où je ne pusse voir se réaliser les ignominies que me précisait l'effroyable oracle. Et en marchant, j'arrive à l'endroit même où tu prétends que ce prince aurait péri... »* (V. 789- 797).

²⁰¹ Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 457-459: « *Ils faisaient tout sans recourir à la raison (γνῶμηζ), jusqu'au moment où je leur appris la science ardue des levers et des couchers des astres* ».

²⁰² Cf. *Ibid*, V. 484-500.

²⁰³ Cf. SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, V. 69-72.

²⁰⁴ Cf. Lao Tseu distingue le Tao que l'homme doit pratiquer pour accomplir son humanité et le chemin que trace les hommes selon les mœurs et les rites de la société.

²⁰⁵ Cf. *Le Livre canonique de l'Histoire* de la culture chinoise distingue le cœur de l'homme et le Cœur de Tao.

La parole de l'homme ivre²⁰⁶ est la parole venant de l' « autre rive » du monde éclairé par la raison humaine. L'avènement de cette parole fait taire la sécurité et la joie du monde d'*aujourd'hui* en éveillant une certaine angoisse à propos du sens de la vérité de l'homme. L'humanité y est entrevue comme une blessure qui fait mal. Mais cette rencontre, dont la résonance est le *non* à toute prétention de définition de la vérité de la part de l'homme, est vite détournée en un défi en vue de la recherche de Soi-même par Soi-même. En effet, avec tous les talents en main, Œdipe prend l'initiative de se poser les questions d'après les coordonnées que, *par évidence*, il peut découvrir: Polype et Mérope comme parents à ses yeux auront *évidemment* une réponse adéquate ! Si Corinthe est cause du risque de contre-vérité, par principe de causalité, il n'y aura *évidemment* pas d'autre solution plus efficace pour éviter le risque du mal que l'exil fait par Soi-même.²⁰⁷

La voie de la rencontre illustrant la relation avec l'Autre, voie qui fait souffrir, est mystérieusement anéantie par l'*homo sapiens*; une méprise originelle plonge l'homme dans la lumière du jour (= l'évidence), le force à prendre le chemin de l'objectivation en vue de l'auto-identification, à mesurer tout ce qui est en son contact pour le soumettre en son monde dont il est le maître absolu. L'enquête de son identité auprès des parents Polype et Mérope ainsi que son exil d'Œdipe hors de Corinthe s'y présentent comme une recherche assidue de la vérité, un sacrifice, une ascèse en vue de préserver du mal, une auto-élévation vers la perfection. Or cette recherche assurée *a priori* par l'évidence de cette lumière diurne est justement une recherche de Soi-même pour Soi-même. Cette voie en implique en fait la mort de Laios, l'élimination de l'Autre qui a offert la grâce de la rencontre et la vraie relation.

II-B-1 b La relation qui constitue l'identité de l'homme et celle qui fait la connaissance

Dans toute la pièce *Œdipe-roi*, le problème de la vérité de l'homme est toujours mentionné dans le cadre de la relation. La relation avec Laios et avec Jocaste constitue l'identité d'Œdipe et lui donne la vie. Le crime, la justice, la souffrance ou le salut ne peuvent être compris qu'à la lumière de cette vérité comme relation.

Mais comment le sens de vérité se manifeste-t-il dans la réalité humaine ?

En réponse, Tirésias, porte-parole de la vérité, dit à Œdipe sur son identité en ces mots :

Tirésias : « *Ce jour te fera naître et mourir à la fois* » (V. 438).

Cette parole est obscure (Cf. V. 439) et reste toujours obscure pour l'*homo sapiens* Œdipe qui dit que oui est oui, non est non de par sa propre lumière (Cf. V. 1183 *φως*, V.132 *εγω φανω*). Ce qui est caché (*διαφθερει*) par rapport à cette lumière est identifié par cette lumière même comme négatif c'est-à-dire un rien du tout :

Œdipe : « *Et cependant, j'arrive, moi Œdipe ne voyant rien (ο μηδεν ειδως)* » (V. 396-397).

L'*homo sapiens* Œdipe est celui qui voit le néant (*ο μηδεν ειδωζ*). Cette idée sera expliquée par la phrase suivante comme '*voir sans rien connaître des présages, voir par la seule présence d'esprit*' (Cf. V. 399-400). La lumière qui s'allume à partir du néant, cela veut dire implicitement que toute relation avec l'Autre n'a plus de raison d'être.

En effet, Créon a reçu l'oracle révélant la réalité de Thèbes sous le pouvoir de l'*homo sapiens* Œdipe à travers cette affirmation :

Créon : « *Maintenant, il (Laios) est mort* » (V. 106).

²⁰⁶ Par une image analogue, Socrate définit dans *Ion* 534 b la parole poétique comme celle faisant perdre la tête et l'esprit.

²⁰⁷ On cherche le contraire pour oublier l'insécurité du contradictoire.

L'apparition de l'*homo sapiens* Œdipe en pleine autorité grâce à la lumière de la connaissance de Soi *ferme la bouche* (V. 398) à toute autre interrogation sur la vérité de l'homme. Cet *homo sapiens* est un acte autosuffisant qui se crée, un acte (= *le Karma originel*) primordial donnant naissance au Soi. Il est Un qui se tient dans la sécurité et la stabilité, et Unité qui se présente comme l'origine et la fin, le fondement de tous les éléments, de toutes les activités de la cité de Thèbes : il est *Roi*. Le problème de la vérité n'a plus de sens, car la vérité est manifeste dans le Soi, pleinement donné dans cet apparaître.

De Soi-même en Soi-même et pour Soi-même (*auto*) étant la Loi (*nomos*) originelle, la Grande Norme, par là, l'auto-nomie est le principe de la vérité et le sens de l'humanité : dans la pensée de la tragédie grecque, ce principe d'identité est le fondement de la justice du roi Œdipe, et en même temps, c'est la violence suprême (*Υβρις*).

Cet acte de violence contre la vérité, maintes fois mentionné par Tirésias, par le Chœur et aussi par un Œdipe souffrant, ne sort jamais du contexte de la relation d'Œdipe avec ses parents, Laïos et Jocaste :

Tirésias : « *Et, du même coup, il se révélera père et frère à la fois des fils qui l'entouraient, époux et fils ensemble de la femme dont il est né, rival incestueux aussi bien qu'assassin de son propre père !* » (V. 456-460).

Le Chœur : « *(Le Temps) condamne l'hymen, qui n'a rien d'un hymen, d'où naissaient à la fois et depuis tant de jours un père et des enfants* » (V. 1214-1215).

Oedipe : « *...Maintenant, je suis un sacrilège, fils des parents impies, qui a lui même des enfants de la mère dont il est né !* » (V. 1360).

L'*homo sapiens* 'Oedipe approche, il voit le néant' (V. 396-397): Dans la résonance de cette parole à double sens, *voir le néant* (*ο μηδεν ειδωζ*), implique que le sens de la vérité de l'humanité comme relation cachée est nié. Ce néant, qui exclut toute relation cachée, anéantit tout ce qui n'est pas éclairé par l'évidence ou la lumière de la connaissance. Cet acte est double : - détruire l'ancienne humanité de par Soi-même selon sa propre volonté et - en reconstruire une nouvelle avec une nouvelle relation qui se compose d'une part, de 'moi, Œdipe, Roi absolu', et d'autre part, de tout ce qui appartient à 'moi' en tant que *Roi*.

II-B-2. Le Soi comme vérité de la nouvelle humanité pour les temps nouveaux

En effet, dès que l'oracle révèle la mort de Laïos comme origine de la peste, l'*homo sapiens* Œdipe a immédiatement une solution :

Oedipe : « *Eh bien ! Je reprendrai l'affaire à son début et l'éclairerai* (*εγω φανω*) » (V. 132).

L'*homo sapiens* repousse la dimension cachée de la vérité de l'humanité en en reproduisant une autre comme à partir de 'l'ignorance', de 'ne voyant rien' (*ο μηδεν ειδωζ*): apparaît donc une nouvelle humanité pour les temps nouveaux²⁰⁸.

Les temps nouveaux, l'humanité nouvelle dans le langage poétique et tragique désigne celui de la réalité humaine d'aujourd'hui, dont le parler²⁰⁹ est séparé 'déjà et toujours' de la Parole qu'Héraclite appelle *Logos*.

L'usage du langage poétique pour suggérer le combat contradictoire qu'est la demeure ou *sens*²¹⁰ (*ηθοζ*) de l'homme, combat entre les *temps anciens* et *aujourd'hui*, est le lieu commun de la pensée de Confucius, de Lao Tseu en Chine et de la pensée tragique grecque. En effet, la pensée de Confucius et de Lao Tseu rappelle l'*ηθοζ*, c'est-à-dire la tâche d'accomplissement de l'humanité de chacun dans la lutte entre son *aujourd'hui* avec le *Jadis* où l'homme était lié au Tao, c'est-à-dire le Chemin qu'il ne peut pas tracer par Soi-même.

²⁰⁸ Cet *apparaître* est évoqué dans la pensée de Heidegger comme un *apparaître le paraître*.

²⁰⁹ Voir HERACLITE, Fg D. 1 : « *Le Logos, les hommes ne le comprennent jamais, ni avant de l'avoir entendu, ni une fois qu'ils ont entendu* ».

²¹⁰ Cf. Le sens (*ηθοζ*) qu'illustre Jean-Paul RESWEBER dans *Le questionnement éthique*, éd. Cariscript, Paris, 1990, par cette phrase : « *La condition éthique est celle de tout sujet touché par la grâce de l'Autre qui le fait s'étonner de lui-même* » p. 49.

Chaque réalité humaine dans l'histoire est un temps nouveau qui est en péril par l'oubli de sa vraie identité comme le cas de Thèbes ; et chaque réalité implique aussi la capacité de souffrir dans sa blessure originelle signée dans les pieds Œdipe en vue de la relation cachée avec Laïos.

L'humanité nouvellement reproduite est donc le Soi.

Eschyle parle du processus de se faire en une humanité qui, étape par étape, construit son édifice du progrès de l'humanité. Et dans ce processus d'auto-crédation, d'auto-développement, le nom de Zeus est encore mentionné comme une idée régulatrice (selon le langage philosophique de Kant) qui sert de fondement. Cette idée régulatrice change selon chaque période des *temps nouveaux*, liée à telle culture, à tel projet de l'histoire : il y a Zeus élevé par Prométhée comme Dieu Suprême des dieux et de l'univers, il y a un Zeus injuste et cruel, et il y a un Zeus menacé d'être renversé.

Dans *Œdipe-roi*, Sophocle parle du Soi au faite de la lumière de la connaissance.

Le Choeur : « ...*Très haut vers le zénith, cet homme avait lancé sa flèche, et d'un bonheur sans ombre il était Maître* » (V. 1196-1197).

Les temps nouveaux d'Œdipe Roi sont l'eschatologie des temps, la parousie, le temps où l'homme atteint l'absolu, où il est *Roi*. Laïos est mort, et la mort liée à l'homme a été vaincue :

Le Choeur : « ...*Il s'était dressé devant notre ville comme un rempart contre la mort* » (V. 1200-1201).

En bref, tuer Laïos, occuper la place de Laïos en devenant roi, père d'une nouvelle génération, tout cela est acte originel du Soi comme le révèle Œdipe après son éveil :

Oedipe : « *Maintenant, je suis un sacrilège (αθεοζ), fils des parents impies (ανοσιων)* » (V. 1360).

En effaçant les traces de relation avec Laïos, Œdipe n'est plus un égal de Dieu, mais son remplaçant.

Après la réponse définitive au défi posé par la Sphinx, Œdipe est roi à la place de Laïos. Le peuple de Thèbes allume l'encens pour lui implorer le salut, le prêtre de Zeus s'agenouille devant lui en proclamant qu'il est le Maître absolu...

Et l'acte de faire taire le Ciel en le remplaçant est plus explicite dans le « mariage anormal »²¹¹ entre Œdipe et Jocaste.

Si la relation entre Laïos et Jocaste est l'illustration de l'identité d'Œdipe, alors la recréation de l'humanité par sa propre lumière (Cf. V. 132) re-produit cette relation originelle. Laïos *caché*, ayant été tué, déformé en *néant*, va de pair avec une mère Jocaste déformée en épouse.

Dans *Prométhée enchaîné*, Eschyle nous a légué une anecdote similaire dans l'histoire de Prométhée détrônant Cronos en entrant dans le complot de Gaia sa mère pour introniser un Zeus selon sa volonté.

La mère Jocaste, image du Temps originel des mortels, coupée de sa relation avec Laïos, est dégénérée en temps de l'imagination productrice²¹², en voile de Maya au service du désir d'Œdipe. Dans sa nouvelle condition, elle ne reçoit de la nouvelle lumière, du nouveau germe de vie que de la part d'Œdipe pour mettre au monde des enfants d'une génération obéissante à la volonté du nouveau roi.

²¹¹ Cf. V. 1214 (τόν άγαμον γάμον).

²¹² Cf. Voir l'interprétation de Heidegger à propos du temps kantien et de l'imagination productrice dans *Kant et le problème de la métaphysique*.

De par lui seul pour apparaître, ensuite de par lui seul pour s'agrandir, pour s'allonger jusqu'à l'infini afin de ramener tout à lui, le Soi est Un et Tout.

L'humanité nouvelle, les temps nouveaux dans la pensée tragique, sont le pouvoir de l'homme qui se définit par ses propres talents ; ils sont ordinairement baptisés l'humanité à l'ère de la Lumière Du Jour. Cette humanité déforme le sens de la souffrance entendue comme manque de la source originelle cachée (Laïos), et remplace la soif ou l'attente de l'Autre par le désir du Soi.

Et le principe d'identité compris comme un fondement de la vérité, c'est-à-dire le sens de l'humanité, est une illustration de ce désir radical.

*

II- C LE TEMPS (CRONOS) ET L'HUMANITE

II- C- 1. Le Temps et la vérité de l'homme

Le Choeur : « *Le Temps (Cronos) qui voit tout malgré toi l'a découvert ! Il condamne l'hymen, qui n'a rien d'un hymen, d'où naissaient à la fois et depuis tant de jours un père et des enfants* » (V. 1213-1215).

A l'instar d'Eschyle dans *Prométhée enchaîné*, Sophocle dans *Œdipe-roi* nous propose d'écouter le sens de *Cronos* dans le contexte du sens de l'humanité de l'homme.

Dans *Prométhée enchaîné*, nous avons une phrase similaire où se trouve le mot *Cronos* quand Prométhée a répondu à Hermès, le messager de Zeus diurne, fondement de la connaissance de toutes choses :

Prométhée : *Hélas !*

Hermès : *Voilà un mot qu'ignore Zeus.*

Prométhée : *Il n'est rien que le Temps (Cronos) n'enseigne, en vieillissant.*²¹³

Prométhée prononce ces mots après avoir annoncé à Io (- la vierge qui souffre parce que l'Inconnu, Zeus, aime à être dans son lit-) qu'elle mettra au monde une progéniture qui devra renverser Zeus immortel et maître de l'ordre de la Nature, du temps cosmique, temps de la connaissance de toutes choses. Par ces mots, Prométhée, en ce moment là, joue le rôle de prophète pour un Temps autre que le temps de la connaissance, un Temps autre que l'histoire de l'humanité civilisée dont lui-même était le porte-parole.

Il y a donc un Cronos caché (*que l'homme lié à sa propre lumière ne reconnaît pas*), un Cronos contre qui le prophète Prométhée a comploté avec l'aide de sa mère Gaïa pour le détrôner. Ce Cronos est absent dans la marche en avant du savant Prométhée, dans une humanité qui s'agrandit sans cesse sans connaître la vieillesse.

Il y a un *Cronos en vieillissant* (*ο γηρασκων χρονος*), un temps qui surprend, un temps de la conscience de la *finitude*, autre que tous les temps de la connaissance des choses. Le temps révèle l'identité de l'homme avec une appellation spécifique de *mortel*. Et le temps de cet être mortel, le temps en vieillissant fait voir tout : pour Eschyle, *voir tout* veut dire ici que Zeus sait le mot *Hélas!* Zeus, fondement projeté pour la stabilité et la marche illimitée en avant du Soi, sera renversé par la conscience du temps de la finitude, du temps vieilli, du temps dévoilant après coup la mort au sein de la vie, condition de l'humanité 'en possibilité et en réalité' d'être dans la mort, dans la perte de son identité, de sa vérité.

Lié au temps de la finitude, à la conscience d'être hors de la vérité, l'homme est surpris par la promesse d'un temps étrange qu'Eschyle appelle *mariage qui n'est pas à sa mesure* :²¹⁴

²¹³ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 980- 981.

²¹⁴ Cf. *Ibid.* V. 901- 906, Le Choeur : « *Pour moi, qui m'offre hymen à ma mesure, seul ne m'effraie pas. Que l'amour de l'un des grands dieux ne jette pas sur moi un de ces regards auxquels on ne se dérobe pas ! C'est une guerre dure à guerroyer, qui ne laisse*

Après que le Chœur a parlé du mariage qui n'est pas à sa mesure entre Zeus et la vierge Io (Cf. V. 897-906) et de la lutte inévitable et pleine de souffrance, Prométhée proclame :

Prométhée : *Un jour viendra, j'en répons, où Zeus, pour opiniâtre que soit son coeur, sera tout humble, car l'hymen auquel il s'apprête le jettera à bas de son pouvoir et de son trône, anéanti. Elle sera dès lors de tout point accomplie, la malédiction dont l'a maudit Cronos, son père, le jour où il tomba de son trône antique...Le jour où il butera contre ce malheur, il apprendra quelle distance sépare « régner » de « servir ».*²¹⁵

Toutes les idées supposées sur un Zeus lointain et arrogant auparavant s'estompent. Cronos ici apparaît comme une promesse d'un mariage étrange où on reconnaîtra le visage d'un Zeus tout proche, aimant avec passion et humilité et au service de l'homme.

Ce temps est le Cronos délivré du complot de la mère Gaïa et de Prométhée, un Cronos reconnu dans la restauration de l'identité de Prométhée comme fils de la mère Thémis (*Justice*), laquelle justice n'est pas fondée sur le principe d'identité et de causalité, mais sur l'oracle promettant le fruit de la relation entre Zeus Inconnu et la vierge Io.

Prométhée : *Une seule, enivrée du désir d'être mère, se refusera à tuer le compagnon de son lit et laissera s'émousser son vouloir. Entre deux maux, elle choisira d'être appelée lâche plutôt que meurtrière. Et c'est elle qui, dans Argos, enfantera une lignée royale. – Il me faudrait un long récit pour dire clairement tout cela. Sache du moins que de cette souche naîtra le vaillant, à l'arc glorieux, qui m'a entièrement dévoilé ma mère, Thémis, la sœur des Titans.*²¹⁶

Ce Temps étrange relie tous les temps, relie la Parole de l' « autre rive » avec le parler humain et réalise la Grande Harmonie cachée²¹⁷ :

Prométhée : *Je dis ce qui sera, mais ce qu'aussi je souhaite.*²¹⁸

Dans *Prométhée enchaîné*, par le lien entre l'homme et Gaïa, le temps Cronos a été renversé pour donner naissance à l'homme comme le Soi autosuffisant: le temps apparaît ici comme une humanité qui s'agrandit sans cesse, une histoire de l'homme qui s'accomplit en se projetant en avant à la lumière du feu que l'homme a volé du ciel. Le temps retrouve son identité dans un mariage extra-ordinaire, mariage qui n'est pas à la mesure d'homme entre Zeus et la vierge *Io*, le mariage non reconnu par la lumière du jour mais entrevu dans un songe. Le temps est restauré dans le sens de la souffrance et de l'espérance d'être sauvé, ce temps lié à la finitude comme trace unique de la vérité dans le destin de l'homme abandonné (Cf. *Œdipe-roi* de Sophocle, V. 231-234).

Dans *Œdipe-roi* de Sophocle, le temps est aussi en lien avec un mariage. Mais si le mariage venant de l'initiative de Zeus pendant le songe nocturne a aidé l'homme civilisé d'Eschyle à retrouver les traces de la vérité, le mariage dont parle Sophocle dans *Œdipe-roi* par contre, est un mariage diurne, un mariage anormal (*τον αγαμον γαμον*). Ce faux mariage ne révèle pas le Temps mais c'est au contraire le Temps qui le condamne.

Aux temps où Prométhée et le monde se projettent dans l'avenir, le mariage entre Zeus et *Io* accorde le Temps en *vieillissant* lié à la promesse de salut. Mais *l'homo sapiens* Œdipe de Sophocle n'est plus un Prométhée qui marche vers un futur lumineux de l'humanité, mais il est lui-même la lumière, le rempart contre la mort, le fondement solide de la présence d'une humanité nouvelle et accomplie. Ainsi le Temps Cronos ne se révèle-t-il pas dans *Œdipe-roi* comme un *temps en vieillissant* annonçant un renversement inévitable du Soi à venir. Mais Cronos y surgit dans la mort immédiate du Soi, dans la négation radicale

espérer que le désespoir, et où je ne vois point de quelle adresse je pourrais bien user ; je ne sais pas de moyens d'échapper au vouloir de Zeus ! ».

²¹⁵ *Ibid.* V. 907-912, 926-927.

²¹⁶ *Ibid.* V. 865-874.

²¹⁷ Cf. HERACLITE, Fig. 54: (*ἀρμονία ἀφανής φανερέως κρείττων*), **L'harmonie (ἀρμονία) cachée (ἀφανής) vaut mieux (κρείττων) que l'harmonie ouverte (φανερέως).** (Burnet, traduit par Reymond), (Fig. Cité par Hippolyte, *Réfutation des toutes les hérésies*, IX, 9, 5).

²¹⁸ *Ibid.* V. 929.

rendant aveugle toute lumière du jour, dans l'expulsion de l'homme hors de son pays natal pour ouvrir le chemin de l'exil.

Ce faux mariage date pourtant depuis les temps anciens (*παλαι*), c'est-à-dire dès l'origine quand l'homme est l'homme, car dès son apparaître par son propre pouvoir, le vrai mariage, la vraie alliance qui donne sens à son être, a été rompue :

Tirésias : « *Ce jour te fera naître et mourir à la fois* » (V. 438).

Cronos qui voit tout est ici un Cronos que l'aveugle Tirésias révèle en décrivant l'identité d'Œdipe: le Temps de l'humanité est le jour où la vie implique la mort et la mort implique la vie. Cette vie et cette mort sont le combat entre le mariage originel de Laïos et de Jocaste et le faux mariage d'Œdipe et de Jocaste, ces mariages étant tous deux dans les temps anciens, c'est-à-dire au-delà des temps encadrés dans le monde de *l'homo sapiens*.

Cronos est toujours lié à Ethos, temps de contradiction entre la vie et la mort, entre le mariage originel et le faux mariage, entre la vérité et le Soi..., temps tendu comme un arc où demeure l'homme en tant que guerrier.

Chaque instant de ce temps voit tout, quand tout sera remis dans le combat :

Tirésias : « *L'homme que tu cherches depuis quelque temps avec toutes ces menaces, ces proclamations sur Laïos assassiné, cet homme est ici même. On le voit un étranger, un étranger fixé dans le pays, il se révélera un Thébain authentique – et ce n'est pas cette aventure qui lui procurera grande joie. Il y voyait : de ce jour il sera aveugle ; il était riche ; il mendiera, et tâtant sa route devant lui avec son bâton, il prendra le chemin de la terre étrangère...* » (V. 449-456).

Le temps est le combat (*παλαισμο*) de dépassement du Soi, le combat qui donne *sens* à l'humanité de l'homme, un combat glorieux :

Le Choeur : « *...Et lorsqu'elle (la violence) est montée au plus haut, sur le faite, la voilà soudain qui s'abîme dans un précipice fatal, où dès lors ses pieds brisés se refusent à la servir. Or, c'est la lutte glorieuse pour le salut de la cité qu'au contraire je demande à dieu de ne voir jamais s'interrompre.* » (V. 876-880).

Le vrai mariage et le faux mariage sont tous les deux liés au destin de l'homme, aux temps anciens où l'homme ne connaît pas encore le temps, c'est pourquoi le temps de l'homme est maintenant de mettre en œuvre ces deux temps dans le conflit qui fait son être. La vérité ou le sens de l'homme n'est autre que ce combat. En effet, le combat du dépassement du Soi ne prévoit pas en vérité de repos tant que le Soi est lié à l'homme comme sa condition inévitable; et l'autre rive reste toujours autre dans la résonance de la réponse *non* de la part de la vérité, dans la lumière des yeux aveugles, dans la proximité grâce à la conscience d'un manque, d'une séparation, d'une soif insatiable.

II-C-2. Le Temps à travers l'image de la mère Jocaste

II-C-2 a Le Temps et la conscience de la finitude

En dehors de Tirésias, porte-parole de la vérité dénonçant le faux mariage et révélant des traces de l'identité de l'homme dans le Temps, Jocaste, elle, est image vivante du Temps.

Le recours aux termes de père et de mère, ainsi que de l'enfant pour parler de la relation, des dimensions essentielles de l'humanité de l'homme s'avère presque omniprésent dans les cultures. Dans *Œdipe-Roi* de Sophocle, Laïos est l'image du père céleste incarnant la dimension cachée, la source originelle et transcendante de l'humanité. Jocaste en est la temporelité, la dimension 'terrestre'. Cette illustration maternelle et terrestre dans ce contexte tragique est double : elle est le temps qui engendre la souffrance et la soif de l'Autre caché, mais elle est aussi l'image du temps de la connaissance, le matériau originel qui permet à l'homme de s'ouvrir par ses propres talents. Selon les paroles d'un Œdipe éveillé, c'est-à-dire souffrant : « *A cette heure (νῦν), je suis un a-thée, enfant de parents impies* » (V. 1360-1361), la réalité humaine est en danger car elle est dans la condition de perte de relation avec Laïos (*a-thée*) comme son père et, par suite, avec Jocaste comme sa mère.

La ville de Thèbes, réalité dominée par l'*homo sapiens* Œdipe représente la réalité humaine formée par le faux mariage. Le mariage originel entre Laïos et Jocaste par rapport à cette réalité n'est qu'une trace du passé (signée dans la blessure aux pieds d'Œdipe); de plus cette trace est oubliée comme une cicatrice qui ne fait plus souffrir. Le mariage qui donne l'identité de l'homme se révèle donc dans le monde d'*aujourd'hui* comme un temps de l'« autre rive » ; il est un temps *imparfait (il était)* par rapport au temps présent ouvert à la connaissance humaine.

Dans *Œdipe-Roi*, Jocaste joue le rôle du personnage qui incarne les deux temps contradictoires. Elle est la réponse oui à Laïos pour donner la vraie identité à Œdipe. Mais elle est aussi la réponse oui à Œdipe pour faire naître le Soi et une nouvelle humanité en se transformant en des temps nouveaux.

La réalité humaine est la condition de Thèbes en danger de mort quand les traces de Laïos sont effacées, quand Jocaste est en fait épouse d'Œdipe. Le seul remède pour le salut est de découvrir l'assassin de Laïos et de l'éliminer. C'est l'oracle que Créon rapporte à Œdipe et qu'Œdipe lui-même répète dans le dialogue avec Tirésias :

Oedipe : « ... *Un seul moyen nous est offert pour nous délivrer du fléau : c'est de trouver les assassins de Laïos, pour les faire ensuite périr ou les exiler du pays* » (V. 1360).

Mais en dehors et contre la volonté même d'Œdipe et contre aussi celle de Jocaste en qualité d'épouse de ce roi, il y a une Jocaste nostalgique du temps originel où elle était en relation avec Laïos :

Le Choeur : « *Le Temps qui voit tout malgré toi l'a découvert ! Il condamne l'hymen, qui n'a rien d'un hymen, d'où naissaient à la fois et depuis tant de jours un père et des enfants* » (V. 1213-1215).

Cette Jocaste-Cronos n'appelle plus Œdipe roi ou époux, mais le malheureux (*δυστηνοζ*) :

Jocaste : « *Hélas ! Hélas ! Malheureux, c'est là le seul nom dont je peux t'appeler. Tu n'en auras jamais un autre de ma bouche* » (V. 1071-1072).

Mais, de même qu'il était une fois sur le chemin de l'aventure hors de Corinthe où Œdipe, malgré le coup frappé à la tête par son père Laïos, n'arrivait pas à se ressaisir, maintenant, non plus, les paroles de la mère Jocaste n'ont pas de pouvoir pour réveiller cet *homo sapiens* de son ignorance. Voici sa réponse :

Oedipe : « ...*Laissons-la se vanter de son riche lignage* » (V. 1070).

On voit par là que la pensée tragique à travers la pièce *Œdipe-roi* ne remet pas en question²¹⁹ de l'existence ou de la non-existence de Laïos et de Jocaste, même de celle de leur proximité avec Œdipe, et surtout de la possibilité de l'avènement des paroles de vérité à destination de ce dernier. La préoccupation unique de la pensée tragique est en effet le problème du sens de la vérité de l'homme dans sa condition en danger (en crise) qui donne à penser. Cette crise est la réalité humaine soumise au Soi, incapable d'être en relation avec l'Autre, insensible à sa proximité et inattentif à sa parole.

²¹⁹ En fait, cette caractéristique de la non remise en question de rien d'autre que la problématique du sens de l'humanité est le lieu commun de la pensée Anciens.

Jocaste étant femme de Laïos et en même temps celle d'Œdipe, joue de rôle d'intermédiaire entre le Logos et le parler humain, entre le 'naturel dans l'évidence de la lumière diurne' et la vérité cachée. Elle joue le rôle de Cronos caché et en même temps de la ruse Gaïa dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle.

Œdipe en tant qu'*homo sapiens* a entendu plus d'une fois la parole de Jocaste, temps originel, l'appelant *malheureux*, mais à la lumière de ses yeux, Jocaste est 'aveuglement' vue comme son épouse, ce qui fait que cette parole de l'« autre rive » est entendue sur le terrain trop plat du parler humain.

Aristote, dans *La Physique* et *La Métaphysique*, n'a-t-il pas entendu les paroles des penseurs tragiques et poétiques avant lui de cette manière ? Les penseurs poétiques depuis Homère jusqu'à Parménide, les sages des traditions culturelles autres que la pensée philosophique ne sont-ils pas jugés comme des auteurs à paroles balbutiantes d'enfants²²⁰ ? Et les temps anciens évoqués comme Temps propre de l'humanité ne sont-ils pas compris que comme la période où l'humanité n'avait que des connaissances élémentaires ?

Jocaste, épouse d'Œdipe, voile Maya qui cache tout lien entre Œdipe et Laïos, est le néant permettant à Œdipe d'être origine, premier fondement de lui-même, père d'une nouvelle humanité, roi d'une nouvelle cité... Cette Jocaste ne peut aider en rien l'homme à découvrir l'assassin de Laïos, à être délivré du danger de se perdre, c'est-à-dire sortir de l'ignorance.

Entre cette Jocaste, temps de la connaissance et Jocaste Cronos, il y a une séparation infranchissable que Sophocle s'emploie à souligner en utilisant le maximum des figures littéraires spécifiques à cet effet :

Le Messager : « ... *A peine a-t-elle franchi le vestibule que, furieuse elle court vers le lit nuptial, en s'arrachant à deux mains les cheveux. Elle entre et violemment ferme la porte derrière elle. Elle appelle alors Laïos, déjà mort depuis tant d'années ; elle évoque « les enfants que jadis il lui donna et par qui il périt lui-même, pour laisser la mère à son tour donner à ses propres fils une sinistre descendance ! »* (V. 1241-1250).

Jocaste *furieuse*, violente avec elle-même pour se détacher de la condition d'être épouse d'Œdipe, court vers le lit nuptial où elle était en relation avec Laïos. Elle ferme la porte derrière elle pour séparer les deux mondes, elle la franchit²²¹ et entre dans la pièce pour évoquer les temps anciens (originels).²²²

Etant la nostalgie de Laïos non seulement caché, mais tué, Jocaste Cronos réalise la vengeance de celui-ci en le faisant présent dans la pensée, annulant le mariage incestueux et ramène l'homme à redécouvrir sa vraie identité.

Cette nostalgie va de pair avec l'élévation du corps de Jocaste et de sa mort. Le chemin de la vérité exige donc le passage du temps du roi Œdipe à la temporellité originelle. Mais ce passage est impensable et irréalisable pour l'homme dont la réalité est enchaînée à sa condition d'avoir les yeux ouverts, la réalité liée au Soi, par le fait que ledit passage exige la fin de la lumière du jour, la mort du Soi, alors que, de par le statut de la constitution du Soi, le Soi ne peut pas se donner la mort par Soi-même, la lumière du jour ne s'éteint pas par Soi-même. Au-delà de tout passage, de toute transcendance sur le sol de la pensée identifiant la vérité et le Soi, le passage à l'« autre rive » illustré dans le personnage de Jocaste ne peut être entendu que par la grâce de la parole poétique nous annonçant d'avance la séparation du Logos et le parler humain. (Voir infra II-C-2/ b *Le temps et le sens de l'humanité*).

Ce passage de la porte séparant Jocaste, épouse d'Œdipe, de Jocaste en nostalgie de *Laïos absent*, est le centre de la tragédie. Ce Temps, instant de la *lutte glorieuse* (Cf. V. 878-880), sommet de la souffrance et

²²⁰ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 10 993a 15 : *La Philosophie des premiers temps, du fait qu'elle est jeune encore et à ses débuts, semble, en effet, balbutier sur toutes choses.*

²²¹ Cf. εσω = franchir pour entrer à l'intérieur, répété deux fois à la fin des versets 1241, 1244.

²²² Cf. παλαι au verset 1244.

en même temps sommet de la gloire du sens de la vérité, est l'*en même temps* de la mort du Soi et de la restauration du sens de la vérité. Il est le centre, la source et la finalité de l'humanité dans la tragédie grecque. Il est l'instant ultime du Temps « *qui voit tout, malgré toi, l'a découvert* » (V. 1213), qui déchiffre le sens de l'énigme de la rencontre entre Œdipe et Laïos au croisement des chemins et le sens obscur de la phrase de Tirésias à propos de l'identité d'Œdipe : « *Ce jour te fera naître (φύσει) et mourir à la fois (διαφθερεται)* » (V. 438).

Cette phrase ne dit pas que l'homme est né et ensuite mourra comme une évidence dans le cadre de la vie de la nature, mais cette phrase au sens obscur dit que le jour fera naître et mourir *à la fois*.

Il y a 'un jour' de l'homme soumis au Soi, coupé de toute relation qui fait son identité.

A la fois, il y a 'un jour obscur', temps d'élévation et de mort, temps où le sens de vérité vient à l'homme afin qu'il puisse retrouver sa vitalité dans le combat de dépassement du Soi.

Ce temps *en même temps*, temps du combat pour accomplir le sens de l'humanité de l'homme, ne se révèle que dans la mort de la condition d'épouse d'Œdipe de la part de Jocaste. En ce temps d'élévation et de mort, l'homme retrouve le lait maternel de sa mère originelle Jocaste et son appellation de *mortel*. Cette appellation unique réservée à l'homme implique un sens caché dans la parole énigmatique de Tirésias, et elle sera profondément comprise par Œdipe quand il embrasse le cadavre de sa mère Jocaste morte et suspendue au toit de la pièce. Dans cette mort de Jocaste, le Temps originel se manifeste comme la finitude, c'est-à-dire la sensibilité à la vérité qui nie radicalement le monde lié au faux mariage, et aussi la sensibilité à la *souffrance*, à la soif de l'Autre dont il n'est jamais maître.

Ce Temps-finitude dans ce combat est la blessure au pied d'Œdipe, la conscience de la condition d'abandonné, qui se réveillent dans la nostalgie de Laïos caché.

II-C-2 b Le Temps et le sens de l'humanité

La mort de Jocaste, liée à la nostalgie de Laïos, liée à la relation cachée qui donne sens à l'humanité de l'homme, est un imprévu pour tout le peuple de Thèbes :

« Le Messager : *Un mot suffit, aussi court à dire qu'à entendre : notre noble Jocaste est morte.*

Le Choeur : *La malheureuse ! Et qui causa sa mort ?*

Le Messager : *Elle - même... »* (V. 1234- 123).

L'avènement du Temps originel ne vient d'aucune cause, ne répond à aucune attente, ne se tient sur aucun fondement soi-disant solide du faux mariage ; autrement dit, ce Temps est sans fondement tant que fondement est préjugé comme le Soi, le désir de se faire. Ce désir de se faire doit mourir *en même temps* que se manifeste la nostalgie de Laïos: le messager annonce que Jocaste est la cause même de sa mort. Cette mort ne dépend pas de l'autorité de l'*homo sapiens* Œdipe, du désir de se faire; elle se révèle comme la négation de la condition d'être obéissante à la volonté de cet *homo sapiens*, de par l'autorité d'être en relation avec Laïos, son ancien (ou caché) époux.

C'est de cette souffrance extrême illustrée par Jocaste Cronos comme la nostalgie de Laïos *déjà mort depuis tant d'années* (Cf. V 1245), comme le manque, la soif de l'Autre, qu'advient un autre imprévu qui est le réveil d'Œdipe:

«...*Comment elle périt ensuite, je l'ignore, car à ce moment Oedipe, hurlant, tombe au milieu de nous, nous empêchant d'assister à sa fin : nous ne pouvons plus regarder que lui. Il fait le tour de notre groupe ; il va, il vient, nous suppliant de lui fournir une arme, nous demandant où il pourra trouver l'« épouse qui n'est pas son épouse, mais qui fut un champ maternel à la fois pour lui et pour ses enfants ».* Sur quoi, un dieu sans doute dirige sa fureur, car ce n'est certes aucun de ceux qui l'entouraient avec moi. Subitement, il poussa un cri terrible et, comme mené par un guide, le voilà qui

se précipite sur les deux vantaux de la porte, fait fléchir le verrou qui saute de la gâche, se rue enfin au milieu de la pièce... La femme est pendue ! Elle est là, devant nous, étranglée par le noeud qui se balance au toit...Le malheureux, à ce spectacle pousse un gémissement affreux. Il détache la corde qui pend, et le corps tombe à terre... C'est un spectacle alors atroce à voir. Arrachant les agrafes d'or qui servaient à draper ses vêtements sur elle, il les lève en l'air et il se met à en frapper ses deux yeux dans leurs orbites... » (V. 1251-1267).

L'*homo sapiens*, par une seule réflexion, se faisant à partir du néant en mettant fin à toute interrogation sur le sens de la vérité de son humanité, s'établissant heureux et en sécurité permanente chez Soi, est subitement terrassé face au retrait et à la mort de son épouse Jocaste. Le roi heureux qui tenait la lumière de la connaissance dans sa main, par cette rencontre « *s'abîme dans un précipice fatal, où dès lors ses pieds brisés se refusent à le servir* » (Cf. V 876-878) pour renaître par sa mère Jocaste Cronos qui se révèle comme le Temps dénonçant l'illusion des temps qui font croître le Soi, et aussi comme le Temps souffrant qui désire insatiablement la source de l'« autre rive ».

Cet homme éveillé, Œdipe le souffrant :

- n'est plus le sauveur, le rempart contre la mort, mais il demande à ses proches une arme pour se défendre,
- n'éclaire plus tout, mais prie les autres de lui montrer le chemin à la rencontre de son identité,
- ne s'identifie plus comme vérité par une seule réflexion, mais frappé par le contact avec l'inspiration divine, il connaît le fureur qui le dépouille de toute illusion de sa tête connaissante,
- n'apparaît plus à partir de '*ne voyant rien*', du néant, mais a besoin d'un guide pour se précipiter sur les deux vantaux de la porte, faire fléchir le verrou, se ruer enfin au milieu de la pièce - reconnue maintenant comme sa terre natale et en même temps comme le champ de reproduction criminelle des humanités nouvelles-, n'utilise plus Jocaste en tant que voile *Maya* avec le pouvoir de l'illusion, de métamorphose, comme le temps et l'espace pour créer une multitude de générations humaines, de mondes à volonté, mais il est face à une Jocaste pendue et morte comme face à un *non* terrible de la part de la vérité qui élève la voix pour nier toutes les idées de l'homme, tous les horizons, tous les chemins de l'*homo sapiens*,
- n'est plus le roi seul et insouciant au faite de sa gloire, mais il est le participant à la souffrance, au manque de l'autre.

Bref, le sens de la vérité de l'homme n'est plus le Soi, mais le manque de relation avec l'Autre en sera la source cachée.

La souffrance dans la tragédie grecque résonne comme la souffrance salvatrice qui vient de la mort de Jocaste : Œdipe arrache les agrafes d'or qui servent à draper les vêtements de Jocaste, et avec ces agrafes, il frappe ses deux yeux dans leurs orbites. Œdipe reçoit la souffrance venant de la mère Jocaste pour être sensible à la blessure de ses pieds et être conscient de sa condition d'abandonné dans un lieu désert. Cette souffrance donne vie à la relation qui constitue l'identité de l'homme, dans la conscience de la séparation et du manque. Elle est le signe indélébile de la présence de la vérité de l'humanité de l'homme dans la réalité humaine.

Au contact de la souffrance à l'instant du réveil, la réalité insensible semble devenir un passé. Mais ce passé récent implique un passé beaucoup plus lointain, le passé qui est le Temps originel.

En effet, le messager annonçant la mort de Jocaste et décrivant l'instant de réveil d'Œdipe, fait cette remarque à la fin de son rapport :

Le Messager : « *Leur bonheur d'autrefois était hier encore un bonheur au sens vrai du mot : aujourd'hui, au contraire, sanglots, désastre, mort et ignominie, toute tristesse ayant un nom se rencontre ici désormais ; pas une qui manque à l'appel !* » (V. 1282-1285).

Dès la naissance, la souffrance étant *déjà là* signée dans les pieds, le bonheur d'hier du roi Œdipe étant un *autrefois*, la réalité humaine implique donc par son origine ces passés inévitables. Mais seule la réalité d'un *aujourd'hui* souffrant peut les révéler et les actualiser en combat contradictoire. Cette souffrance est le Temps accompli, le centre du sens de l'humanité.

Ce temps de souffrance est Cronos, le Temps caché, à l'intérieur, au-dessus, derrière, au centre... selon les langages poétiques de chaque auteur, de chaque culture ; il est séparé des temps de la réalité humaine liée au Soi, par les vantaux de la porte, par des rives évoquant deux milieux (vérité et illusion) toujours en conflit : ce conflit est le sens de l'humanité.

*

II-D LA VERITE LIEE A LA SOUFFRANCE ET AU SALUT

II-D-1. La souffrance salvatrice

Sophocle souligne que le Temps de souffrance, ou l'*aujourd'hui* de l'homme réveillé, se trouve derrière la porte bien fermée. Cette souffrance ou ce Temps d'aujourd'hui qui voit tout est l'inspiration originelle et aussi l'accomplissement. Le sens de l'humanité de l'homme dans la pensée de la tragédie grecque ne peut que se développer dans le cadre de cette souffrance.

Nous serons étonnés en découvrant que la voix de la vérité vient à l'homme non pour annoncer l'accomplissement du bonheur dont l'homme est en train de jouir, mais pour faire souffrir :

A Corinthe l'identité d'Œdipe étant mise en interrogation par un homme ivre, l'acte accompli par Œdipe étant annoncé par l'oracle comme un crime horrible, ces paroles de vérité bouleversent Œdipe et le font souffrir.

Mais l'homme capable d'être au contact avec la souffrance est aussi en danger de ne pas comprendre cette souffrance, c'est-à-dire en danger de se tromper : Œdipe utilise la lumière de son propre chef, sa lumière qui lui permet de dominer la nature, et d'appeler les choses à sa portée pour comprendre le sens de cette souffrance qui annonce le sens de l'humanité. Par cet acte même, acte de se sauver, la relation qui donne sens à la vérité de l'homme est anéantie : Laïos est tué par Œdipe qui a la volonté de faire le bien. Cet acte de se sauver est aussi un acte de transformer la souffrance en un défi qui sert de tremplin pour l'auto-réalisation ; cette transformation est illustrée dans la question de la Sphinx.

Cependant, si l'homme est capable de détourner le sens de la souffrance dans l'oubli radical de la vérité de son humanité par un acte même de bonne volonté de se sauver, alors la souffrance comme une voix de vengeance de la part de la vérité exige la mort, l'anéantissement total du monde fondé sur le Soi : la souffrance est venue pour mettre Thèbes en garde contre le danger de mort dont la cause est Œdipe lui-même : « Oedipe :...*Vous souffrez tous, je le sais ; mais quelle que soit votre souffrance, il n'est pas un de vous qui souffre autant que moi....Mon coeur à moi gémit sur Thèbes et sur toi et sur moi tout ensemble* » (V. 59-64).

La souffrance est liée nécessairement à un état de crise et à un besoin d'être sauvé. La pensée de la tragédie grecque ne se détache pas de ce problème de vérité et de besoin de salut. Ces deux contenus sont

inséparables. La vérité n'est appelée vérité que dans ce sens qu'elle est capable de sauver l'homme dans son état de crise, dans le danger de mort.

Mais de quel danger cette vérité salvatrice sauve-t-elle l'homme ?

Et quel salut apporte-t-elle?

Le danger dans *Œdipe-roi* est Œdipe roi lui-même, danger ultime décrit comme violation contre la justice.

Le crime, le danger ne sont pas seulement l'oubli du signe de la vérité représenté par les blessures aux pieds d'Œdipe, mais encore l'acte de recréer sa propre identité de par cet oubli.

Œdipe essaye d'éviter ce qui est injuste et criminel par la voie de l'exil, de l'ascèse, du Non-Soi avec toute sa volonté ; Œdipe utilise le maximum de ses talents, de sa réflexion pour répondre au défi de la Sphinx en apportant la paix à Thèbes; Œdipe appelle le secours des dieux en envoyant Créon consulter l'oracle de Phébos ... Mais la totalité de ces actes salvateurs de la part d'Œdipe vient du Soi. Pour éviter les crimes prédits, il tue tragiquement Laïos, il transforme Jocaste en épouse, il dénature le mariage originel qui donne l'identité de l'homme. En fin de compte, la réalité en danger est justement l'homme soumis au Soi.

La vérité salvatrice est la vérité qui fait sortir l'homme du Soi pour le faire demeurer dans la relation qui donne sens à son humanité. Cette vérité est révélée dans la mort de Jocaste - temps du Soi, dans le Temps souffrant capable de faire renaître Œdipe dans la souffrance qui est la nostalgie de Laïos. Souffrir est habiter dans la nostalgie, dans le manque, dans la soif de la relation par la conscience d'en être séparé.

Plus d'une fois, nous avons insisté sur le fait que le centre de la tragédie se trouve dans le passage de la mort de Jocaste et du réveil d'Œdipe. Le Temps révélé dans ce passage est le Temps qui vient de l'« autre rive », qui vient d'une manière imprévue comme une nouvelle lumière rendant aveugles les yeux du roi Œdipe, le Temps qui élève les temps de *l'homo sapiens* et les fait disparaître.

Œdipe sauvé, Œdipe demeurant dans la vérité, l'homme originel, l'homme accompli n'est pas un auto-nome indépendant de tout lien avec l'Autre pour jouir de la liberté comprise comme autonomie ; mais au contraire, il est l'homme sauvé, participant à la souffrance de la mère Jocaste pour être sensible à la nostalgie de Laïos absent et lié aux autres comme autres que lui-même.

Œdipe roi n'a besoin de personne pour vaincre le défi de la Sphinx ; il est le maître *seul* qui s'établit comme fondement de toutes ses propres activités ; il transforme tous les autres en objets de sa connaissance, toujours disponibles à ses projets et à ses actes ; en effet, pour Œdipe, toutes les paroles de Jocaste, de Tirésias, de Créon...et même les oracles des dieux doivent correspondre *a priori* à sa volonté. Dans son royaume, tout ce qui est autre, contradictoire, doit être détourné en contraire, en négatif, en 'infernale' en vue d'anéantissement.

Par contre, Œdipe réveillé retrouve le Temps qui fait souffrir, qui va à l'encontre de sa volonté (Cf. V. 1213, *ακονθ*), pour être ouvert à l'Autre. Participant à ce temps de souffrance, Œdipe réveillé entre dans le sens de cette parole : « Elle appelle alors Laïos, déjà mort depuis tant d'années »²²³. Et dans l'inspiration de cette parole, Sophocle nous montre que non seulement Œdipe est relié à Laïos, mais encore aux proches en tant que les autres : devant le vestibule qui mène à la pièce intérieure, au temps du salut, Œdipe n'est pas seulement inspiré par les dieux mais conscient aussi du besoin de l'aide des siens (Cf. V. 1255-1258).

La relation avec Laïos 'déjà mort depuis tant d'années' et avec les autres est ici encore révélé comme le sens de la vérité; et cette relation ne peut être renouée et accomplie que dans la souffrance, Temps fondamental.

²²³ (V. 1245).

Dès l'origine, Œdipe était lié déjà au danger de parricide et la souffrance salvatrice était déjà donnée dans la blessure au pied. En cet instant de réveil comme temps accompli, cette même souffrance sauve l'homme du danger de se couper de sa source.

La pensée de la tragédie grecque et spécialement la pensée de Sophocle dans *Œdipe-roi* ne séparent jamais la vérité du Temps, ni ne proposent de voie de salut autre que le lien de la vérité liée avec ce Temps.

II-D-2. La souffrance et l'éthique

Jusqu'ici on se demande : la pensée de la tragédie grecque ne pose-t-elle pas le problème du sens de l'humanité de l'homme, en peignant sa condition tragique pour ne proposer qu'une théorie pessimiste, doloriste ou nihiliste comme la littérature philosophique le baptise ?

Cette question a été pourtant soulevée par Sophocle lui-même à travers la parole du Chœur suite au rapport du messager sur l'instant tragique de l'éveil d'Œdipe :

Le Chœur : « *A présent (νῦν), le misérable jouit-il de quelque relâche à sa peine ?* » (V. 1286).

L'expression '*à présent*' dans cette question du Chœur vient immédiatement après '*à présent*' le temps souffrant de l'éveillé que le Messager, porte parole de la vérité, annonce à la communauté humaine :

Le Messager : « *... A présent, au contraire, sanglots, désastre, mort et ignominie, toute tristesse ayant un nom se rencontre ici désormais ; pas une qui manque à l'appel !* » (V. 1283-1285).

La juxtaposition de ces deux temps '*A présent*' sous la même expression soulève un conflit.

Le Chœur comprend les deux temps '*A présent*' sur le même registre comme deux moments homogènes; et le repos, selon le principe de causalité, semble ici justifiable pour Œdipe qui a tant souffert pour sa dette due à son crime.

Mais le Messager n'entre pas dans le jeu de cette question piège comme Œdipe une fois l'a fait en répondant à la Sphinx ; par contre, en rapportant la réaction d'Œdipe après son éveil en guise de réponse, le Messager nous ouvre une vision tout autre sur le sens de la vérité de l'homme :

Le Messager : « *Il demande à grands cris « qu'on ouvre les portes et qu'on fasse voir à tous les Cadméens celui qui tua son père et qui fit de sa mère... » - ses mots sont trop ignobles, je ne puis les redire. Il parle 'en homme qui s'apprête à s'exiler lui-même du pays, qui ne peut y demeurer, puisqu'il se trouve sous le coup de sa propre imprécation'. Pourtant il a besoin d'un appui étranger, il a besoin d'un guide... On pousse justement le verrou de sa porte* » (V. 1287-1295).

La souffrance (*τλημων*) est comprise en effet par le Chœur comme une dette à payer en compensation du crime (*κακων*) ; cela explique sa réflexion, qu' '*à présent*', Œdipe pourra jouir du repos. Mais Œdipe à *grands cris* demande qu'on ouvre la porte et qu'on fasse voir aux enfants de Cadmos, à tout le peuple de Thèbes le criminel qu'il est. En contradiction avec un Œdipe-roi qui, dès la réponse à la Sphinx, s'établit dans le repos du bonheur du tyran solitaire, l'éveillé Œdipe, par contre, est relié à ses parents cachés et à ses proches par la participation à la souffrance active de la mère Jocaste-Cronos en la mort du Soi et en le manque de l'Autre. Ce souffrant ne peut pas être en repos, mais demeure dans la relation par le partage de la souffrance, de la com-passion, souffrance partagée.

Par le partage de la souffrance originelle, de Jocaste-Cronos, Mère souffrante, Œdipe éveillé devient sensible à la parole de celle-ci qui le nomme le *malheureux* :

Œdipe : « *S'il existe un malheur au-delà du malheur, c'est le lot d'Œdipe !* » (V. 1364-1366).

Ce réveil, cette conscience de la souffrance, autre que celle de l'*homo sapiens* roi-Œdipe, le dominateur du monde des objets de connaissance, pousse Œdipe à sortir même de sa condition confortable d'être sur sa terre natale, dans la pièce fermée où il retrouve son identité. De par la vitalité de la souffrance, il accomplit son humanité dans la relation souffrante avec les Cadméens. Ces derniers ne sont plus ses gouvernés, soumis à sa volonté, mais désormais ils sont les autres, ses proches qui partagent la même souffrance, le même manque de l'Autre.

Le souffrant, cet humble mendiant de la vérité est actif par son exil de son bon gré du pays où il est en sécurité apathique en son auto-suffisance, actif dans la soif de Laïos comme absolument Autre, dans le *besoin d'un guide*, dans le partage de la soif de la vérité avec ses proches ; cet accomplissement actif de cette vérité de l'homme est l'éthique²²⁴ (*ἠθoς*) dans le sens d'assumer sa condition souffrante (*παθoς*) de mortel comme un guerrier dans une lutte contradictoire et glorieuse. Dans ce contexte, la pensée de la tragédie grecque n'est pas dans le registre de n'importe quelle théorie portant sur la réalisation ou la non-réalisation des projets de l'homme *homo sapiens* pour dominer l'univers. C'est une éthique, qui, loin d'être la morale²²⁵, le code de conduite dicté par la connaissance, incarne essentiellement, par contre, la tâche d'être vigilant à l'interrogation sur le sens de la vérité de l'humanité.

II- D- 3. L'auto-libération ou le salut ?

Le sens de l'humanité est compris comme une éthique, une tâche à accomplir dans la lutte glorieuse et contradictoire chez l'homme ; cette tâche n'est-elle pas en fin de compte l'acte de se sauver ?

A propos de ce thème, la pièce *Œdipe-roi* expose des actes, des paroles similaires mais contradictoires ; cela nous montre que ce problème est particulièrement préoccupant dans la pensée de la tragédie grecque.

Nous avons assisté à un *homo sapiens* Œdipe qui s'exile de son propre chef en vue de se sauver du danger de parricide. Mais le drame ultime est que, comptant sur cette bonne volonté à la lumière du jour, ce chercheur de la perfection est sur le chemin même de se couper de la source de la vérité: ce chemin de recherche de la vérité est lié à l'acte de tuer Laïos.

A présent, en contradiction avec la première expérience, nous assistons à un Oedipe éveillé, souffrant, aveugle; et chose étonnante, cet Oedipe éveillé s'exile aussi pour accomplir sa tâche d'être homme dans la vérité !

Œdipe a entendu l'homme ivre parler de sa vraie identité et l'oracle sur ses crimes, a réalisé ce que dicte sa raison éclairante pour éviter le mal, a reçu les paroles de l'oracle par la bouche de Créon : « *Ce qu'on cherche, on le trouve ; c'est ce qu'on néglige qu'on laisse échapper* » (V. 110-111), et a mis en œuvre tous ces efforts pour rechercher l'assassin en vue de sauver Thèbes..., mais qu'est-ce qui ne va pas dans l'aveu de l'impuissance de l'homme face au *sens* de la vérité salvatrice ? :

Oedipe : « *Ah ! Ne me dis pas que ce que j'ai fait n'était pas le mieux que je pusse faire ! Epargne-moi et leçons et conseils !...* » (V. 1369-1370).

²²⁴ C'est dans ce sens de l'éthique qu'il faut s'approcher de la pensée de Socrate à travers cette remarque d'Aristote dans *Métaphysique* A, 6, 987 b 1-2 : « *Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses d'éthique, et nullement sur la Nature dans son ensemble ...* ». C'est dans le combat contradictoire que se trouve la demeure (*ἠθoς*) de la vérité de l'homme, c'est pourquoi, Lao tseu dans le Tao Tö King rappelle que par oubli du sens de cette éthique l'on s'expose au danger de se détacher du Grand Chemin en croyant « *ce qui est bien (selon les mœurs et les jugements humains) comme bien* ». (*Tao Tö King*, Ch. II).

²²⁵ Cf. Voir Jean-Paul RESWEBER, *Le questionnement éthique*, éd. Cariscript, Paris 1990, Ch.1, La situation de l'éthique, p. 10.

Pourquoi chercher sans trouver ! De plus à force de chercher, on tombe dans la voie de l'injustice. Pourtant à présent l'oracle affirme paradoxalement: « *Ce qu'on cherche, on le trouve ; c'est ce qu'on néglige qu'on laisse échapper* » ?

Nous revenons à notre problématique soulevée par la pièce *Œdipe-roi* sur la vérité de l'homme. La vérité ici est illustrée par le problème de l'identité d'Œdipe. Cette identité est toujours liée à un mariage, une relation, une alliance. Et l'unique dénonciation de Cronos est l'illusion dans la relation du Soi considérée comme la vérité, laquelle relation est appelée faux mariage (*τον αγαμον γαμον*). Tout ce qui est dans le monde de ce faux mariage est détournement de la vérité ; ce *tout* est le même tout que Cronos voit au moment du renversement total du roi Œdipe. Le texte explique ensuite le processus de ce détournement de sens de vérité, commencé par le questionnement de la vérité dans la bouche de la Sphinx et par là dans la solution définitive du problème par Œdipe. Sophocle nous dit que ce questionnement connaît seulement le danger en face et en oublie l'essentiel ; la réponse d'Œdipe à Tirésias²²⁶, en vantant ses exploits, témoigne de ce faux pas originel. D'après cette réponse, la vérité n'est plus la relation entre Œdipe et Laïos (essentiellement absent, dépassant toute réflexion et tout horizon de la connaissance d'Œdipe) mais devient un acte qui provient de l'initiative exclusive d'Œdipe. Cet acte est la relation entre le sujet et l'objet désiré, vu, connu. Les dieux, les hommes sont transformés en objets répondant à un maître absolu *homo sapiens* Œdipe roi. Tout ce qui est autre que la relation correspondant à la volonté d'Œdipe est prévu comme *néant*, comme non vérité.

Avant l'éveil, Œdipe a entendu les paroles de l'homme ivre qui évoque son identité, et s'est exilé de Corinthe. Mais ce pays, ces parents Polype et Mérope...*tout* était déjà lié à la lumière et au regard de l'*homo sapiens*. Ce tout est soumis au pouvoir du roi Œdipe, lié au faux mariage qui exclut toute relation avec Laïos.

Par contre, après avoir été mis en contact avec Jocaste-Cronos dans la souffrance, le même acte de se faire aveugle, de s'exiler pour devenir mendiant de la vérité dans un pays étranger devient les pas de l'éveillé sur le chemin de la vérité. En fait, le texte souligne qu'Œdipe « *arrachant les agrafes d'or qui servaient à draper ses vêtements sur elle, il les lève en l'air et il se met à en frapper ses deux yeux dans leurs orbites.* » (V. 1268-1269).

L'illusion n'est pas en fait dans tel ou tel acte d'Œdipe mais provient de la fausse relation qui prévoit le Soi comme vérité. La souffrance de Jocaste déracine le caractère *auto* dans la condition d'autosuffisance de l'homme, fait renaître Œdipe dans la nouvelle relation avec Laïos. **C'est pourquoi la souffrance salvatrice ne peut pas advenir à Œdipe quand les deux participants de la relation (Laïos ainsi qu'Œdipe) n'entrent pas en activité.** La souffrance n'advient jamais sans que Jocaste soit élevée et morte ; mais la souffrance n'arrive jamais à Œdipe si lui-même n'arrache pas les agrafes sur les vêtements de Jocaste pour en frapper ses yeux :

Oedipe : « *Apollon, mes amis ! Oui, c'est Apollon qui m'inflige à cette heure ces atroces disgrâces qui sont mon lot, mon lot désormais. Mais aucune autre main n'a frappé que la mienne, la mienne, malheureux !* » (V. 1329-1333).

Oedipe rappelle comment il a répondu à la Sphinx, comment par sa seule présence d'esprit il a défini son identité: « *Et cependant, j'arrive, moi, Oedipe, ignorant de tout, et c'est moi, moi seul, qui lui ferme la bouche, sans rien connaître des présages, par ma seule présence d'esprit* » (V. 397-398). C'est sur le sol de cette vérité fondée sur le Soi que la conquête de la vérité ou l'effort de s'illuminer commence et s'accomplit. Cet acte salvateur est donc une agitation au sein du royaume d'un Œdipe roi, étrangère à toute relation avec l'Autre, insensible à toute souffrance salvatrice à laquelle Œdipe éveillé a participé.

L'oracle par la bouche de Créon « *Ce qu'on cherche, on le trouve ; c'est ce qu'on néglige qu'on laisse échapper* » (V. 110-111), au contraire rapporte la parole prometteuse de l' « autre rive ». Cet oracle est

²²⁶ Cf. V. 397-398.

accompli en Jocaste-Cronos: « *Le temps qui voit tout malgré toi l'a découvert* » (V. 1213), en Cronos souffrant qui ramène l'errant Œdipe à son berceau natal en vue d'être en relation avec son identité cachée et d'être délivré de l'illusion du Soi. En étant la suite de la rencontre avec sa mère souffrante Jocaste, l'acte d'Œdipe de se faire aveugle pour participer à cette souffrance, doit être compris à la lumière nocturne déjà accordée par l'Autre, autre que celle des yeux du savant Œdipe.

A présent cet acte n'en est plus soumis aux préjugés d'être fondé sur un Apollon ou sur un Œdipe comme deux entités, deux 'Soi' indépendants et autosuffisants. Sur le sol de la vérité révélée comme relation, la souffrance salvatrice ne peut s'accomplir donc sans la participation mutuelle de l'un et de l'autre.

*

La lutte glorieuse pour le salut dans la tragédie grecque

Les deux œuvres typiques de deux penseurs exceptionnels Eschyle et Sophocle de l'époque de la tragédie grecque contribuent à nous rappeler que la tâche unique et essentielle de la pensée est la problématique du sens de l'humanité de l'homme. La pensée, la culture de la tragédie grecque ne peuvent être comprises et interprétées que dans le cadre de cette problématique.

La réalité humaine dans la totalité (*c'est-à-dire sans s'arrêter sur n'importe quel domaine, individuel, familial, civique, religieux, régional ou mondial*) y est consciente comme en danger, ou plutôt dans un défi de vie et de mort. La réalité exposée en danger dans *Prométhée enchaîné* est le rêve vers un avenir lumineux d'une humanité civilisée édifiée par le feu qui permet à l'homme de mesurer les choses (= grâce à la relation entre Prométhée et sa mère Gaia) ; cette réalité dans *Œdipe-roi* est le faux mariage entre le sujet unique, maître absolu de l'homme qu'est *homo sapiens*, et ses objets (dieux, hommes, et toutes les activités possibles) prédestinés à obéir à sa volonté. Derrière l'homme prophète Prométhée avec ses divers projets pour l'humanité, derrière l'*homo sapiens* et la volonté de puissance d'Œdipe roi, c'est la réalité de tout homme de toutes les époques.

Les personnalités de Prométhée et d'Œdipe témoignent, certes, des aspects particuliers d'un citoyen d'Athènes à l'époque de la tragédie grecque, mais le problème essentiel que soulève la pensée tragique grecque ne se limite pas à les mentionner en les définissant comme rationnel ou émotionnel, actif ou passif, optimiste ou pessimiste, moral ou amoral, civil ou religieux, ... Deux personnages typiques Prométhée et Oedipe connaissent le même destin humain dans le sens de la souffrance (*παθοζ*), dans la tâche d'accomplissement de l'humanité de l'homme (*ηθοζ*) par le combat incontournable entre la vérité et le Soi.

C'est de la souffrance originelle et de ce combat contradictoire que jaillit la source de la pensée et du sens de l'humanité. Dans ce contexte, la pensée tragique grecque dont la préoccupation unique est le problème de la vérité de l'homme, dépasse en effet les limites d'une époque historique, d'une institution culturelle d'un peuple, d'un genre littéraire ou d'une forme artistique.

L'appellation *tragédie grecque* provient de la conscience commune du sens de cette souffrance originelle. Cela lui permet d'être archétype d'une culture et d'une pensée qu'Aristote baptisera un jour la pensée des Anciens, c'est-à-dire de ceux qui ont choisi les éléments opposés comme principes.²²⁷ La pensée de ces anciens ne cherche aucune connaissance autre que le sens de la vérité de l'homme, pressenti comme le combat contradictoire auquel il doit participer. Ce que traduit la supplication du Chœur dans *Œdipe-roi* de Sophocle :

Le Chœur : « *C'est la lutte glorieuse pour le salut de la cité qu'au contraire je demande à Dieu de ne voir jamais s'interrompre* ». ²²⁸

*
* *

²²⁷ ARISTOTE, *Physique*, 188 b 26 : « Tous (les anciens), en effet, prennent pour élément et, comme ils disent, pour principes les contraires, encore qu'ils les adoptent sans motif rationnel, comme si la vérité elle-même les y forçait. ».

²²⁸ SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, V. 879-880.

Partie II

La conscience du sens de l'humanité

et

l'égarement du Soi

La séparation

Entre

la pensée des Anciens Grecs et la philosophie

La tragédie grecque apparaît dans l'histoire à la même époque des penseurs appelés conventionnellement les *présocratiques* (les Anciens 'αρχαίων'²²⁹ d'après Aristote). Selon les historiens, par l'avènement de leurs pensées commence la période nommée hellénique²³⁰ et que se lève l'aube de la grande époque de la philosophie²³¹.

Et pourtant, dès les premiers temps de la littérature philosophique, i.e. dans les oeuvres de Platon et Aristote, les penseurs présocratiques sont mentionnés comme des auteurs tout à fait étrangers à la pensée de la tragédie grecque.

Si *ce qui nous donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore*²³², comme le suggère M. Heidegger, alors dans notre époque de mondialisation où les démarches d'universalisation des cultures en chantier semblent être guidées par la pensée philosophique, *ce qui nous donne le plus à penser* n'est-il pas ce que cette pensée philosophique ne pense pas encore à propos de sa propre naissance même, en ce qui concerne le problème de la séparation, de la discontinuité entre la pensée tragique et la philosophie ?

Ce qui sépare en effet la pensée tragique de la philosophie, ce n'est pas que la pensée tragique des Anciens ne connaît pas encore le fondement que prendra la philosophie pour fonder la vérité²³³. Mais, c'est qu'en le *pathos* et en l'*ethos* au delà de la souffrance sensible et de la morale définies par la pensée philosophique, les Anciens sont conscients que ce fondement dégrade d'une part l'homme en enfant de Gaïa, et d'autre part en cette déchéance, l'humanité une fois 'fondée' sur ce fondement restera à jamais inaccessible au sens caché de sa vérité.

En cette *séparation* venant du NON prononcé par l'Autre, au-delà de toute division faite avec le recours de la mesure de la Terre, de l'autre côté du terrain de la vérité comme le Soi, advient *le pas encore* qui nous donne à penser par ces interrogations :

- Tandis que d'un côté, le problème du sens de l'humanité advenu dans l'oracle '*connais-toi, toi-même*' inspire la pensée des Anciens, dont les auteurs de la tragédie grecque, et que de l'autre côté, dans la présupposition que la vérité est le Soi, l'humanité de l'homme se cherche dans l'exploitation à fond de

²²⁹ Cf. ARISTOTE, *Physique* 185 b 25 ; 191 a 23 : « ... αρχαίων. ».

²³⁰ Cf. Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, I, Quadrige/PUF, 2^e édit. 1983, Paris, p. 37 : « Dans la première période, la période hellénique, qui s'achève avec la mort d'Alexandre (323), la philosophie s'est développée en pays grec et successivement en divers centres... ».

²³¹ Les conventions académiques veulent que la philosophie commence au VI^e siècle avant J.C. et que l'âge d'or de celle-ci se situe au IV^e siècle avant J.C. Voir G. GUSDORF, *Les Origines des sciences humaines*, Payot, Paris, 1985, p. 18 : « ...l'âge d'or de la philosophie grecque, décalé par rapport à celui des arts et de la politique athénienne, se situe dans le temps qui sépare la mort de Socrate (399) de la mort d'Aristote (322) ».

²³² M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys BECKER et Gérard GRANEL, PUF, 1959, p 24.

²³³ Nous avons eu l'occasion de constater le problème de la tentative de fonder le Soi comme la vérité en relisant la tragédie grecque dans la première partie.

cette formule des sophistes : *'l'homme est la mesure de toutes choses'*²³⁴, ces deux côtés connaissent-ils la même conscience²³⁵ de l'identité de l'homme? Ou bien par leur séparation et par leur contradiction, ne sont-ils pas témoins de la lutte exclusive entre la vérité et l'illusion dont les signes se révèlent dans le rejet et dans la mort de Socrate par Athènes ainsi que dans l'absence de la pensée tragique dans la pensée philosophique ?

- Héraclite et Parménide étant appelés par Aristote comme *physiciens* (*φυσικοί*) ou *physiologues*²³⁶, et considérés par le 'Philosophe' comme les penseurs débutants qui semblent *'balbutier sur toutes choses'*²³⁷, ne sont-ils pas arrivés encore à saisir les principes et les premières causes qui fondent la vérité ? Ou bien dès la naissance de la pensée philosophique où la question sur la vérité est déjà de l'autre côté du sens de l'humanité, les paroles inspirées des penseurs présocratiques annonçant le secret de la dignité des *mortels* sont faussement entendues comme des balbutiements des enfants de l'époque primaire de l'histoire humaine ?

*

Selon la convention admise par la tradition philosophique, Georges Gusdorf aborde la culture grecque dans ce contexte de l'histoire de l'humanité en ces termes :

*« La culture grecque n'est ni la seule ni la première à avoir affronter la tâche commune de l'humanité...Mais si la pensée grecque, à ses débuts, ne représente nullement le degré zéro de la connaissance, il n'en reste pas moins que là même où elle ne fut que continuatrice ou médiatrice, la Grèce demeure l'institutrice de la conscience occidentale, l'origine d'une tradition maintenue jusqu'à nos jours »*²³⁸.

La culture grecque et la conscience occidentale, selon l'auteur de cette remarque, sont donc inséparablement liées à un événement exceptionnel appelé 'le miracle grec', explicitement entendu comme la *mise en oeuvre systématique de la raison réfléchie* ou l'avènement de la *conscience de l'homme par l'homme* :

*« Le Ve siècle grec dans l'histoire de la culture occidentale consacre la première mise en oeuvre systématique de la raison réfléchie ... L'âge des Sophistes a été, dans l'histoire de la culture, le premier moment où se trouvèrent réunies les conditions de possibilité d'une connaissance positive de l'homme par l'homme »*²³⁹.

Et sur le terrain de la culture où l'humanité de l'homme est honorée en la connaissance positive de l'homme par l'homme, le personnage de Socrate se présente comme l'image symbolique du miracle grec :

*« Les conventions régnaient appellent donc philosophie un exercice spirituel caractéristique de l'homme d'Occident, la mise en oeuvre d'un pouvoir rationnel selon des catégories réflexives. En ce sens, mais en ce sens seulement, on comprend que l'ère philosophique soit placée sous l'invocation de Socrate »*²⁴⁰.

Socrate ne doit et ne peut être compris dans le contexte du miracle grec que comme le maître qui statue l'humanité dans l'acte de se définir en *la mise en oeuvre d'un pouvoir rationnel selon des catégories*

²³⁴ Cf. Georges GUSDORF, *Les origines des sciences humaines*, éd. Payot, Paris, 1985, p. 29 : « L'affirmation sophiste peut être résumée par la formule de Protagoras : « l'homme est la mesure de toutes choses », dont le précepte socratique dégage la conséquence : « Connais-toi, toi-même ».

²³⁵ Cf. *Ibid.* p. 23 : « Le Ve siècle grec dans l'histoire de la culture occidentale consacre la première mise en oeuvre systématique de la raison réfléchie ».

²³⁶ ARISTOTE, *Physique*, 187 a 12.

²³⁷ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 10, 993 a 15 : « La Philosophie des premiers temps, du fait qu'elle est jeune encore et à ses débuts, semble en effet, balbutier sur toutes choses ».

²³⁸ Georges GUSDORF, *Ibid.* p., 41.

²³⁹ Cf. *Ibid.* pp. 23, 29.

²⁴⁰ G. GUSDORF, *Traité de métaphysique*, Armand Colin, Paris, 1958, p. 8.

réflexives. Et cette définition s'impose désormais comme la Grande Norme de la vérité, de la pensée, de la classification et l'évaluation des cultures:

« L'intellectualisme grec est l'aboutissement d'une série de cheminements grâce auxquels la connaissance, immergée dans les prénotions mythiques, se dégage de son substrat, pour devenir conscience de la conscience, et affirmation de l'autonomie du jugement. 'Sans vouloir diminuer l'importance de la révolution socratique, écrit René Schaerer, reconnaissons cependant qu'elle érige en méthode et transpose sur le plan rationnel certaines démarches qui s'effectuent depuis longtemps déjà sur le plan du mythe avec toute la rigueur intuitive des associations poétiques (René SCHAERRER, L'Homme antique et la Structure du monde intérieur d'Homère à Socrate, Payot, 1958, p.170). ' Le mérite reste acquis à Socrate, ou plus exactement aux Sophistes, d'avoir opéré, à leurs risques et périls, le passage à la limite d'un mouvement qui n'a atteint que grâce à eux sa pleine signification....L'affirmation sophiste peut être résumée par la formule de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses », dont le précepte socratique dégage la conséquence : « connais-toi toi-même. » Autrement dit, selon la parole admirable de Hegel : « la conscience de soi est la terre natale de la vérité ». Toute affirmation de l'homme est en dernière analyse une affirmation humaine. Elle doit faire retour à l'homme dont elle est partie ; alors seulement elle aura acquis la plénitude de son sens. Le jugement humain possède un droit de juridiction universel ; son devoir est de remettre, en question tout ce qui paraissait ne pas faire question, de refuser l'évidence qui n'est qu'apparence. La vérité n'est pas dans le repos d'un dogmatisme quel qu'il soit ; la vérité se trouve d'abord et surtout dans la recherche même de la vérité »²⁴¹.

Les deux termes 'la raison' et 'le Soi ou conscience de la conscience' s'accroissent comme caractéristiques du miracle grec. Et la formule : « la vérité se trouve d'abord et surtout dans la recherche même de la vérité » s'affiche comme le dynamisme permanent et universel de la culture née de ce miracle.

Pourtant, aucune notion ne s'avère plus problématique, sinon plus 'énigmatique' que 'la raison' à l'aube même de la philosophie et au sein de chaque courant philosophique. La question est de savoir si la raison est entendue comme le Logos de la pensée tragique d'Héraclite, ou si elle est préconçue comme le pouvoir de mesurer toutes choses en se mesurant selon la vision philosophique !

Et n'est-il pas trop subjectif de soutenir que la pensée admise généralement comme conscience du sens de l'humanité (même en ce qui concerne la systématisation de cette conscience réfléchie) est un événement exceptionnel et exclusif de la Grèce à un moment particulier de son histoire? Que signifie la culture quand on parle de cultures différentes dans le monde depuis l'apparition de l'homme sur terre, sinon des modes d'expression différentes de cette conscience réfléchie ? Et la tragédie grecque que le miracle grec ignore, n'a-t-elle pas d'autre intérêt que le rappel de la conscience du problème de l'identité de l'homme?

Néanmoins, la pensée réfléchie que la philosophie définit et utilise comme la Grande Norme des activités culturelles depuis sa naissance jusqu'à nos jours est-elle celle de la tragédie grecque et des autres cultures, dans toute son ampleur et sa profondeur? Et la *raison*, une notion donnée en toutes cultures sous des dénominations différentes pour désigner l'essentiel, le propre de l'humanité de l'homme, est-elle entendue nécessairement et exclusivement comme 'le pouvoir de mesurer les choses de la Terre et de se mesurer avec la même mesure' selon la conception des sophistes (*dont Socrate est supposé faire partie*) ?

Deux phrases dans cette citation de G. Gusdorf sur le miracle grec, qui s'expliquent mutuellement : « La vérité n'est pas dans le repos d'un dogmatisme quel qu'il soit ; la vérité se trouve d'abord et surtout dans la recherche même de la vérité », semblent mettre en garde contre le sommeil du dogmatisme, le préjugé et l'intolérance, en rappelant en même temps la tâche d'être homme dans la recherche sans relâche de la vérité. Cependant, cette investigation n'en implique-t-elle pas le dogme d'un préjugé, et d'autant plus le préjugé absolument le plus grave, à savoir que le Soi est *a priori* la vérité et que cet *a priori* est indiscutable ?

Le cercle du Soi et le chemin de l'exploration de la vérité en la pensée réfléchie du miracle grec se décrivent plus explicitement dans ce passage: « Toute affirmation de l'homme est en dernière analyse une

²⁴¹ G. GUSDORF, *Les origines des sciences humaines*, Payot, Paris 1985, pp. 28, 29.

affirmation humaine. Elle doit faire retour à l'homme dont elle est partie ; alors seulement elle aura acquis la plénitude de son sens. Le jugement humain possède un droit de juridiction universel ».

L'ultime interrogation qui se pose donc à cette conception de l'humanité présupposant que la vérité est le Soi, peut s'exprimer ainsi : La pensée entendue comme la mise en oeuvre de la raison 'qui se mesure en mesurant les choses de la Terre' est-elle accessible à l'écoute de la vérité autre que le Soi ? Pourquoi l'homme en sa dignité est-il piteusement enchaîné par le dogme que le sens de son humanité est nécessairement entendu et fondé sur la même *quiddité* des choses de la Terre ?

Or, dans la première partie, nous avons constaté que les personnages Prométhée d'Eschyle et Oedipe de Sophocle, par une autre conscience réfléchie, nous enseignent que non seulement l'homme à cette raison (Cf. le feu de Prométhée et la lumière en la main d'Oedipe) entendue comme la ruse de Gaia, qu'il peut faire des recherches de la vérité à partir de la question posée par le Coryphée²⁴² et la Sphinx à propos de la souffrance et le meurtre de Laïos, mais qu'au delà de cet *être de raison*, advient aussi l'homme qui souffre encore par le manque d'une autre Raison, d'une autre relation et par la soif d'une autre vérité.

Dans cette 'soif' de la vérité autre que le désir du Soi, l'homme est tiré du sommeil de la naïveté dans la poursuite des enquêtes sur le sens de l'humanité (*à l'image des enquêtes ordonnées par le savant Oedipe*) en comptant uniquement sur son propre pouvoir de mesurer toutes choses, afin d'avoir le courage de reconnaître en toute humilité sa finitude en cet aveu de Créon :

Créon: *La Sphinx, aux chants perfides, la Sphinx, qui nous forçait à laisser là ce qui nous échappait, afin de regarder en face le péril placé sous nos yeux.*²⁴³

Dans la même soif de la vérité autre que le Soi, la séparation entre les deux consciences du sens de l'humanité nous frappe par les paroles paradoxales de l'aveugle Tirésias et du savant Oedipe :

Tirésias : *Ce jour te fera naître et mourir à la fois*

Oedipe : *Tu ne peux donc user que de mots obscurs et d'énigmes ?*²⁴⁴

Et dans cette même soif de la vérité autre que le Soi, nous sommes dans la possibilité d'entendre ces interrogations:

- Héraclite, surnommé l'Obscur par ses paroles paradoxales, ne nous fait-il pas penser au Prométhée souffrant d'Eschyle, prophète de l'hymen démesuré entre Zeus et Io à la lumière nocturne, à l'aveugle Tirésias de Sophocle ? Ou bien doit-il être regardé comme un philosophe débutant qui s'exprime en balbutiements sur les principes de la vérité à la lumière de la justice de Gaia en vue de la maîtrise des choses de la Terre?
- Parménide, le poète, n'est-il pas le porte-parole de la Vérité de l' « autre rive » qui impose son autorité inflexible, qui dit NON à toute vérité mesurée par la raison humaine? Ou bien, doit-il être exploité comme le penseur qui, à l'opposition d'un Héraclite supposé préconiser l'expérience directe et sensible, invente 'la méthode rationnelle et critique'²⁴⁵ ouvrant la voie à 'toute la dialectique philosophique en Grèce'?
- Par l'intuition que la conscience du sens de l'humanité de l'homme est l'unique intérêt de la pensée, Socrate, en son rappel répété, '*connais-toi, toi même*', n'est-il pas le visage concret d'un Prométhée souffrant, d'un Oedipe aveugle et exilé ? Ou bien incarne-t-il l'image d'un Prométhée enfant de Gaia, d'un Oedipe le savant ?

²⁴² Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 192-196.

²⁴³ SOPHOCLE, *Oedipe-roi*, V. 130-131.

²⁴⁴ *Ibid.* V. 438-439.

²⁴⁵ Cf. Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie I*, édit. Quadriga/ PUF, 1983, p. 56 : « A la voie de l'opinion, qui sous la conduite des sens et des habitudes de langage, qui mène la cosmologie ionienne, il (= Parménide) oppose la voie de la vérité, qui conduit à une tout autre conception du réel. La nouveauté de la pensée de Parménide est dans cette méthode rationnelle et critique, qui est le point de départ de toute la dialectique philosophique en Grèce ».

Dans son livre intitulé *Les Présocratiques*, Jean Brun observe: «*Toutes les oeuvres des présocratiques sont aujourd'hui perdues ; seuls les fragments plus ou moins importants nous ont été transmis au cours des siècles par différentes voies* »²⁴⁶. D'autant plus que, ces fragments ont été, d'une part, modifiés d'une manière ou d'une autre par les disciples mêmes de ces penseurs, d'autre part classés et interprétés différemment à chaque fois selon une vision philosophique. A ce propos, Jean Brun souligne: «*Il semble bien que toute interprétation rigoureusement objective soit impossible par suite de l'état lacunaire dans lequel les rares textes sont parvenus jusqu'à nous, et surtout parce qu'un **texte philosophique** ne cesse de nous parler et de nous poser des questions* »²⁴⁷.

En tout cas, sur le plan historique les penseurs présocratiques ne sont connus qu'à travers les citations mentionnées par les auteurs post-socratiques, plus précisément par Platon²⁴⁸ et Aristote, et ensuite par ceux qui ne pensent qu'à la lumière de la vérité de l'option philosophique.

'Un texte philosophique' prévoit que la problématique du sens de la vérité de l'homme doit être nécessairement posée à la manière de Socrate que Georges Gusdorf a plus d'une fois classé à juste titre comme l'éminent sophiste adoptant la formule 'l'homme est la mesure de toutes choses' de Protagoras.

'Un texte philosophique' que Nietzsche dans son oeuvre *La naissance de la tragédie*, appelle le *socratisme* ou une vision tout à fait étrangère à la pensée tragique²⁴⁹ ; il s'exprime ainsi: «*Mais Socrate ne croyait même pas que la tragédie put 'dire la vérité' ; sans compter qu'elle s'adresse à l'homme 'de peu d'esprit' et non au philosophe, double raison pour la tenir à distance* »²⁵⁰.

Socrate est-il le fondateur de la philosophie ? Est-il la cause du retrait de la pensée tragique ? La pensée de la tragédie grecque est-elle le *dyonysisme*²⁵¹ inventé de toutes pièces par le philosophe moderne Nietzsche ? Nous y reviendrons dans les prochains chapitres, mais la constatation faite par Nietzsche concernant l'absence de la pensée tragique dans la philosophie est un fait irréfutable.

Les historiens de la culture grecque nous révèlent que la tragédie *Oedipe-roi* de Sophocle est représentée aux environs de 430 à 420 avant J.C.²⁵², i.e. plus ou moins vingt-cinq ans avant la condamnation à mort de Socrate (*en 399 avant J.C.*). Ce qui nous étonne c'est que même dans les premières oeuvres de Platon, écrites dans les années proches²⁵³ de la date de la mort de son maître, on ne trouve nulle trace de la résonance de la pensée de la tragédie grecque dans les dialogues des contemporains d'Athènes. La tragédie *Oedipe-roi* de Sophocle n'est-elle pas déjà une parole dans le désert où la lumière de l'homme savant *Oedipe* couvre déjà toutes les activités officielles: culturelles, religieuses, politiques... de la Grèce des dernières décennies du V^e siècle avant J.C. ?

Si à l'époque de la naissance de la philosophie, les auteurs de la tragédie grecque ne sont plus reconnus comme les penseurs, les présocratiques, eux non plus, de leur côté, ne sont entendus qu'à travers *une question philosophique* sur la vérité, i.e. à travers la question qui introduit *l'homme savant Oedipe*, question que Sophocle suggère à travers l'image du chant fracassant et trompeur de la Sphinx dans *Œdipe-roi*.

²⁴⁶ Jean BRUN, *Les Présocratiques*, PUF, Paris, 4^e édit. p. 8.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 12.

²⁴⁸ On peut dire que les paroles d'Héraclite historiquement les plus anciennes parvenant jusqu'à nous sont les citations que Platon a relatées dans *Le Grand Hippias* :

Le Grand Hippias, 289 a : « *Le plus beau des singes est laid, si on le compare à l'espèce humaine* » (Fg. D.82)

Ibid., 289 b : « *Par rapport à Dieu, le plus savant des hommes devra paraître un singe, tant pour le savoir que pour la beauté et pour tout le reste de ses caractères.* » (Fg. D.83).

Ces propos qui suggèrent la séparation entre l'enfant de Gaïa avec l'enfant de Thémis et font penser à la pensée tragique de Pascal, sont en fait situés dans les premiers dialogues de Platon, à l'époque où l'inspiration de la pensée de Socrate n'est pas déformée par la philosophie de Platon.

²⁴⁹ Cf. Fr. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N° 12-N° 16, Trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris 1949.

²⁵⁰ Fr. NIETZSCHE, *ibid.* N° 14, p. 94.

²⁵¹ Cf. Fr. NIETZSCHE, *ibid.* N° 12, p. 84 : « *Euripide lui-même, en un sens, n'était qu'un masque : la divinité qui s'exprimait par sa bouche n'était ni Dionysos ni Apollon, mais un démon tout nouveau, appelé Socrate. Telle est l'antinomie nouvelle : **dyonysisme et socratisme**, et la tragédie grecque est morte de cette antinomie.* »

²⁵² Cf. Robert PIGNARRE, notes in *Théâtre complet de Sophocle*, éd. Flammarion, Paris 1964, p.341.

²⁵³ Cf. Léon ROBIN, Avant-propos, *Oeuvres complètes de Platon*, Gallimard, Paris 1950 p. XIII : « *Quelques-uns sont peut-être même écrits du vivant de Socrate* ».

De toute façon, les premiers indices de la pensée des présocratiques découverts dans les oeuvres de Platon et d'Aristote ne se révèlent qu'à l'intérieur des débats sur la connaissance des choses, sur leur immobilité ou leur mobilité, sur la possibilité ou de l'impossibilité de les mesurer: ce qui suppose que le problème du sens de la vérité est entendu exclusivement sur le terrain de toutes choses dont l'homme fait partie, et de la mesure de toutes choses dont l'homme est le maître.

Dans *Cratyle* de Platon, Cratyle, présenté comme disciple d'Héraclite, nous rapporte en effet la pensée de son maître comme une théorie de la 'mobilité de l'être'²⁵⁴, du changement perpétuel des choses sensibles, en sous-entendant que cette théorie préconise le devenir ou le non-être en opposition à l'Être préjugé comme la quiddité, la substance derrière l'apparence mobile des choses :

Socrate : « *De connaissance non plus il ne peut être probablement question, Cratyle, si tout se transforme, et rien ne demeure* »²⁵⁵.

Et chez Aristote, l'image d'Héraclite comme maître en théorie de la connaissance, de la mesure des choses de la nature s'avère beaucoup plus explicite. Dans la *Métaphysique* il écrit : «...avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles, toutes les choses sensibles étant en mouvement perpétuel, elles ne peuvent pas être saisies par la science »²⁵⁶.

Les mêmes approches sont appliquées aux autres auteurs présocratiques.

La connaissance signalée par Platon ou par Aristote est en fait l'une parmi des réponses sans nombre à la question posée par la Sphinx dans la tragédie *Oedipe-roi* de Sophocle. A ce propos, Georges Gusdorf a raison de constater que historiquement, avant Platon même, les penseurs sophistes ont déjà établi la base de cette question, et que sur cette base, la connaissance de Platon ainsi que toute autre forme de réponse de ce genre se révèlent comme des voies multiformes de la vérité ; c'est ce qu'il assure avec force en ces termes: « *la vérité se trouve d'abord et surtout dans la recherche même de la vérité* ».

Mais quel est le sens de la vérité qui se cache derrière chaque question philosophique dont les fondements ont été systématiquement jetés par les sophistes? La réponse de Georges Gusdorf ne peut être plus claire : « *L'affirmation sophiste peut être résumée par la formule de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses », dont le précepte socratique dégage la conséquence : « connais-toi toi-même. » Autrement dit, selon la parole admirable de Hegel : « la conscience de Soi est la terre natale de la vérité ».*

C'est justement sur ce *texte philosophique* que les penseurs présocratiques, les 'Anciens' sensibles à la souffrance imposée par la Grande Mémoire, par le *Cronos caché*, sont classés parmi les chercheurs archaïques et dépassés²⁵⁷.

Dans la résonance du NON venant de l'autre côté de la question philosophique, qui arrache l'homme à sa terre natale qu'est la conscience de Soi, en lui ouvrant le *pas encore pensé* au delà de la pensée philosophique où le fondement de la vérité ne peut être que le Soi, en le faisant renaître dans la souffrance entendue dans un sens nouveau, laquelle partagent en commun Prométhée, fils de Thémis et la vierge Io, nous nous interrogeons si les présocratiques et Socrate lui-même sont les *physiologues*, les porte parole de la justice de Gaia au sein du courant des sophistes, ou s'ils sont des 'Anciens', des penseurs tragiques :

²⁵⁴ L'expression 'la théorie de la mobilité de l'être' est explicitement mentionnée par Platon dans *Théétète* où la pensée d'Héraclite est entendue comme un subjectivisme de la connaissance et un relativisme de l'être et de la vérité dans la lignée de la sophistique de Protagoras en cette phrase: « *Chacun de nous est la mesure de toutes choses, de celles qui sont comme de celles qui ne sont pas* » (*Théétète* 166 d).

²⁵⁵ PLATON, *Cratyle* 440 a.

²⁵⁶ ARISTOTE, *Métaphysique* A 6 987a 33.

²⁵⁷ En déformant le sens des paroles poétiques des anciens par leur application dans la mesure des choses de la Nature, Aristote, dans *La Métaphysique*, les juge archaïques en ces propos : « *Ces philosophes, disons –nous, ont évidemment atteint jusqu'ici deux des causes que nous avons distinguées dans la Physique, à savoir la matière et le principe du mouvement ; seulement, ils l'ont fait d'une manière vague et obscure, comme dans les combats se conduisent les soldats mal exercés, qui s'élancent de tous côtés et portent souvent d'heureux coup, sans que la science y soit pour rien : de même, ces philosophes ne semblent pas savoir ce qu'ils disent, car on ne les voit presque jamais, ou peu s'en faut, recourir à leurs principes* » *Métaphysique*, A 4 985 a 10-18.

- Le feu céleste dans la parole d'Héraclite, feu qui anéantit toute affirmation du sens de l'humanité selon la mesure des choses de la Terre, feu du tonnerre qui fait taire le parler humain, ce feu peut-il être confondu avec le feu volé de Prométhée, feu qui produit *l'être de raison* ?
- La Parole poétique de Parménide, signe de la Grande Mémoire au delà du seuil du jour et de la nuit, du bien et du mal jugés par le pouvoir de la raison humaine, Parole persistante qui dicte l'autorité exclusive de la Vérité, peut-elle être confondue avec le parler humain et 'l'ordre trompeur de ses dires'²⁵⁸ ?
- L'oracle '*Connais toi toi-même*', le Logos, la Parole imprévue, qui advient à Socrate comme une piqûre de taon, un aiguillon divin, en l'élevant au rang d'un '*toi*' dans une relation nouvelle face à l'Inconnu, en lui imposant la tâche de pousser le parler humain jusqu'à son impasse, peut-il être confondu avec la pensée réfléchie dans la formule '*se connaître soi-même*', définie explicitement par Critias dans *Charmide* de Platon comme la forme du savoir '*qui est savoir des autres formes du savoir, et qui l'est d'elle-même* »²⁵⁹.

²⁵⁸ Cf. *Le Poème de Parménide*, présenté par Jean BEAUFRET, PUF, Paris, 5^e édit. 1986, p. 97, VIII 50 :«*Apprends donc, à partir d'ici, ce qu'ont en vue des mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dires* ».

²⁵⁹ PLATON, *Charmide*, 166 c.

Chapitre III

LE LOGOS ET LE PARLER HUMAIN

III - A. LES PENSEURS PRESOCRATIQUES ET LA $\Phi\Upsilon\Upsilon\Upsilon$

La seule pensée que pensent les ‘Anciens’, comme nous l’avons constaté chez les auteurs de la tragédie grecque, c’est la problématique du sens de l’humanité.

Or, à l’aube de la pensée philosophique, période connue sous le nom de *monde présocratique*, cette problématique est pensée sur le fondement qu’est la Nature. La tradition philosophique est en effet unanime à propos de la convention disant que « ...la plupart des Présocratiques ont écrit une œuvre pour titre De la Nature et Aristote les appelle *physiologues* ou *physiciens*. »²⁶⁰.

Penser le sens de l’humanité de l’homme est alors fondé sur la base de la Nature et se développe exclusivement à l’intérieur du cercle hermétique de cette base, voilà l’héritage du monde présocratique annonciateur du miracle grec et plus précisément de la pensée philosophique.

A propos du rôle fondateur de la pensée occidentale de la part des penseurs présocratiques entendus ‘dans toute la profondeur possible’ comme *physiologues*, Jean Beaufret fait cette remarque dans un livre intitulé *Dialogue avec Heidegger*:

« Si le monde dit **présocratique** est riche en figures originales, Héraclite et Parménide sont les figures les plus radieusement centrales de ce monde. Car, avec Héraclite et Parménide, c’est **la fondation même de la pensée occidentale, qui s’accomplit**. C’est à eux que remonte comme au secret de la source ce qu’il y a d’encore vivant et de toujours vivace au fond de nos pensées. On peut dire que c’est par eux que nous pensons, même si nous ne pensons pas à eux, car ils sont la lumière où se révèle initialement la profondeur de notre monde, profondeur que nous ne cessons d’être et qui, cependant, nous demeure d’autant plus énigmatique et ainsi d’autant mieux réservée que nous lui appartenons davantage au plus intime de notre histoire jusqu’ici advenue et encore à advenir »²⁶¹.

Nous soulignons les termes ‘dans toute la profondeur possible’ pour inviter à une entente du sens de la *fondation même de la pensée occidentale*. Il faudra en effet une entente du sens de *fondation même de la pensée occidentale*, car, selon Jean Beaufret dans le dialogue avec Heidegger, dès les premiers pas de la mise en œuvre de la pensée occidentale par Platon et Aristote i.e. par la métaphysique traditionnelle, la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ posée comme fondement de la pensée, a été *méconnue, déformée et travestie*²⁶².

Cela étant, ce qui donne à penser en notre temps selon Heidegger et Jean Beaufret c’est de penser le *pas encore pensé* dans la métaphysique traditionnelle i.e. de penser la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ comme le fondement en toute sa

²⁶⁰ Jean BRUN, *Les Présocratiques*, PUF, Paris, 4^e édit., 1968, p. 5.

²⁶¹ Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, édit. De Minuit, Paris, 1973, p. 38.

²⁶² Cf. Jean BEAUFRET, *ibid.* p. 43-44 : « La pensée d’Héraclite, déjà méconnue par Platon et de plus en plus déformée et travestie, restera un secret bien gardé par l’histoire... »

profondeur, à savoir que la métaphysique traditionnelle s'établit sur une modalité propre de la φύσις, qui la déforme de par son propre destin:

« Ainsi la percée radieuse, l'ἀλήθεια de la φύσις, ne se laisse entrevoir qu'échappant à la vue, non à cause d'une paresse ou d'une négligence de notre part, mais parce que l'inapparence est la modalité même de sa manifestation. Dans l'inapparence où elle ne brille qu'en s'effaçant, elle est là cependant, discrètement insaisissable, comme étant la nature. Cette image que Heidegger nous donne à penser, c'est-à-dire à ne pas prendre pour une simple image, nous ramène au foyer où ne cesse de puiser la pensée d'Héraclite. »²⁶³

Ce foyer où ne cesse de puiser la pensée d'Héraclite, autrement dit la φύσις dans toute la profondeur possible se résume ainsi dans un passage d'un livre intitulé *Le principe de raison* (chapitre 13 : l'être, le fond et le jeu) de Martin Heidegger:

« Ce qu'Héraclite appelle λόγος, il lui donne aussi d'autres noms, qui sont les termes directeurs de sa pensée : φύσις, l'écllosion spontanée, qui est en même temps une occultation; κόσμος, qui voulait dire à la fois ordre, agencement et ornement, cet ornement qui fait briller, qui est éclat et l'éclair ; finalement ce qui révèle à Héraclite comme λόγος, comme ce « Même » que sont l'être et la raison, Héraclite le nomme αἰών. Le mot est difficile à traduire. On dit durée cosmique. C'est le monde, qui se produit comme monde et comme temps, en devenant κόσμος, (frag. 30), c'est-à-dire en rendant lumineusement, en faisant briller les dispositions prises par l'être. Ainsi par les termes λόγος, φύσις, κόσμος et αἰών, nous pouvons comprendre cette chose encore in-ouïe que nous appelons la dispensation de l'être.

Que dit Héraclite de l'αἰών ? Le fragment 52 déclare : αἰὼν παῖξ ἔστι παῖξων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆς. La dispensation de l'être est un enfant qui joue, qui pousse des pions sur un damier; c'est à un enfant qu'appartient la royauté – c'est-à-dire l'ἀρχή, ce qui fonde, constitue et gouverne : l'être pour l'étant. La dispensation de l'être : un enfant qui joue...

Pourquoi joue-t-il, le grand enfant qu'Héraclite a vu dans l'αἰὼν, l'Enfant qui joue le Jeu du monde ? Il joue parce qu'il joue.

Le « parce que » disparaît dans le Jeu. Le Jeu est sans « pourquoi ». Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure. Il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond.

Mais ce « seul » est tout. C'est l'Un, l'unique.

Rien n'est sans raison. Être et raison : le Même. L'être en tant qu'il fonde, n'a pas de fond. C'est comme sans-fond qu'il joue ce Jeu qui nous dispense, en jouant, l'être de la raison.

La question demeure, de savoir si de quelle manière, en entendant les thèmes et motifs de ce jeu, nous entrons dans le jeu et jouons le Jeu ».²⁶⁴

Ainsi, durant plus de vingt siècles depuis Platon, Aristote jusqu'à Heidegger, malgré ses différentes acceptions à travers l'histoire, φύσις se donne-t-elle toujours comme fondement de la pensée occidentale.

En effet, pour Aristote, qui est le premier à mentionner explicitement les présocratiques comme physiologues ou physiciens et par qui peut-être les œuvres des Anciens portent un titre conventionnellement commun *'De la Nature'*, penser philosophiquement c'est penser conformément à la Nature (φύσει). Dans l'introduction à la pensée la plus fondamentale, le 'Philosophe' écrit : *« Tous les hommes désirent le savoir par nature, Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει »²⁶⁵.*

Et dans les temps modernes, par suite de l'étude approfondie du travail de Kant à propos de l'instauration du fondement de la métaphysique et en voulant même de dépasser le fondement de la métaphysique, Heidegger réaffirme toujours que φύσις est le fondement de la pensée des Grecs²⁶⁶, et que la fondation de cette pensée est accomplie par les présocratiques.

²⁶³ Ibid. p.42.

²⁶⁴ Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, Trad. par André Préau et préfacé par Jean Beaufret Gallimard, Paris, 1957, chapitre 13 : l'être, le fond et le jeu, pp. 242,243.

²⁶⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, A 1 980 a 21.

²⁶⁶ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p. 109 : *« Nous savons que l'être s'ouvre aux Grecs comme φύσις ».*

Ce qui nous amène donc à nous demander :

- si, d'un bout à l'autre de la pensée philosophique, la *φύσις* de la métaphysique et aussi celle de l'ontologie phénoménologique universelle de Heidegger sont la même *φύσις* entendue dans la pensée tragique des anciens,
- si les penseurs présocratiques sont des *physiologues*, des porte parole de *λόγος* comme *φύσις* dans toute la profondeur du sens de ce terme, ou s'ils sont des penseurs tragiques inspirés de *λόγος* disant NON à *λόγος* identifié à *φύσις*.

*

III A-1. Φύσις dans la pensée tragique et φύσις posée comme le fondement de la pensée philosophique

La relecture de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle et *Œdipe Roi* de Sophocle ne nous révèle aucune notion de *Être* ou *Etant*.

Par contre dans la problématique du sens de la vérité de l'humanité de l'homme, nous y trouvons les termes poétiques Cronos, l'hymen, le Destin et aussi les traces de *φύσις* comme lumière du feu volé, comme *φανῶ* dont les yeux ouverts d'Œdipe-Roi sont symbole.

Φύσις selon Eschyle est l'auto-genèse ou l'apparaître de l'humanité de l'homme par Soi-même à la conscience dans l'oubli absolu de Cronos. Par le langage poétique, cet apparaître est représenté comme un cosmos illuminé à la lumière du feu volé d'un Prométhée, enfant de Gaia, qui par la ruse de cette mère terrestre, intronise un Zeus suprême selon son désir en vue d'être son égal.

Au sein de *φύσις*, la souffrance originelle, la voix de Cronos est déformée et sentie faussement par l'enfant de Gaia comme l'obsession de la mort, comme la conscience de finitude, d'abandon par rapport à la permanence qu'on projette déjà à l'image de Zeus Un, stable et suffisant intronisé par Soi-même au sein de son cosmos éternel²⁶⁷. A la lumière du feu volé (*φύσις*), Prométhée prend le Zeus qu'il projette comme modèle pour distinguer (séparer) ce qui est bien et ce qui est mal, manque et plénitude, et se juge d'être libérateur d'une l'humanité s'épanouissant vers le bien (= l'être de *raison*) en vue d'être à la fin l'égal de son image projetée.

Pour marquer nettement l'incompatibilité de la séparation entre le oui et le non, l'ouvert et le caché, la vie et la mort, le bien et le mal... au sein de *φύσις*, avec la séparation entre l'illusion de *φύσις* et la vérité de l'humanité de l'homme, Eschyle nous met en garde contre le piège de l'ambiguïté de la parole du Coryphée dans son entente du secret annoncé par Prométhée en sa condition d'enfant de Thémis:

Prométhée.- *Sur ce point, ne m'interroge plus: va, n'insiste pas.*

Le Coryphée :- *C'est donc un secret bien auguste que tu l'enveloppes ainsi.*

²⁶⁷ Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 228-233 : « Aussitôt assis sur le trône paternel, sans retard, il répartit les divers privilèges entre les divers dieux, et commence à fixer les rangs de son empire. **Mais aux malheureux mortels, pas un moment il ne songea. Il en voulait au contraire anéantir la race...** ».

Prométhée.- *Parlez d'autre chose : ce secret, il n'est pas temps de proclamer ; il faut le cacher dans l'ombre la plus épaisse : c'est en le conservant que j'échappe un jour à ces liens et à ces tourments infâmes.*²⁶⁸

Il n'y a donc ni pont, ni saut de par n'importe quelle initiative que ce soit de la part du parler fondé sur φύσις pour accéder à l'« autre rive » et à l'entente de la voix de Cronos.

En effet, le premier Prométhée, symbole de l'humanité fondée sur la φύσις, a plus d'une fois avoué: « *Et l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère présente* »²⁶⁹.

Et ici, en ce passage révélateur de la prétention du parler humain, fondé sur le sol de φύσις, d'ouvrir l'accès au secret du sens de l'humanité, la réponse du Destin par la bouche du Prométhée souffrant est NON : Le Coryphée n'élève-t-il pas la voix pour évoquer le secret annoncé par le deuxième Prométhée sur le renversement de l'empire du Soi, de la Τέχνη avec son Zeus intronisé par la ruse de Gaia ? Pourtant, le secret entendu par le Coryphée est absolument séparé du sens de celui de la vérité.

Jamais 'l'obsession de la mort', la conscience de finitude sentie par le Premier Prométhée lié nécessairement à la Τέχνη, au Grand Artifice, à l'illusion de l'homme qui se fait, bref à φύσις, n'est accessible à l'entente du sens de la souffrance annonciatrice de la vraie identité de l'homme dans la nouvelle relation, dans l'hymen caché et démesuré liant l'Autre avec lui.

A la lumière de cette séparation du feu volé de Prométhée avec la vérité s'annonçant dans la souffrance originelle de la pensée de la tragédie grecque, se révèle enfin l'hymen (γάμος) comme le terme directeur de la pensée tragique d'Eschyle:

Prométhée: *Un jour viendra, j'en répons, où Zeus pour opiniâtre que soit son cœur, sera tout humble, car l'hymen (γάμον γαμειν) auquel il s'apprête le jettera à bas de son pouvoir et de son trône, anéanti* »²⁷⁰.

L'hymen (γάμον γαμειν), relation cachée et originelle, relation démesurée entre le Zeus Inconnu et la vierge Io à la lumière nocturne, principe de vérité de l'homme est le λόγος advenant dans le NON à toute relation de φύσις, ruse de Gaia prise pour Thémis.

Φύσις, pour les Grecs anciens, s'entend comme le monde de la relation de Prométhée avec son image projetée, le Zeus qu'il projette pour être son égal, le cosmos intronisé par la déformation de Cronos, temps propre de l'humanité, en temps générateur des humanités monstrueuses et sans nombre. Φύσις est le sol où le λόγος est identifié au discours d'auto-justification, au parler humain (δόξα). Bref, à l'écoute du NON de Logos, φύσις est à jamais entendue comme la condition de l'égarement et de l'illusion.

C'est à la lumière de cette séparation entre λόγος et φύσις (ladite séparation donnant sens à la pensée tragique, à la parole poétique et à πόλεμος de la sagesse d'homme des Anciens) que la fondation de la pensée occidentale, entendue exclusivement dans l'identification apriorique de λόγος avec φύσις, s'avère donc comme un tournant décisif de la pensée grecque.

Depuis cet événement, appelé plus tard le miracle grec, le λόγος, hymen (γάμον γαμειν) dictant l'identité cachée de l'homme lié à Cronos, est à jamais le *pas encore pensé* en vertu de son incompatibilité par rapport à la pensée hermétiquement fermée dans l'horizon de la philosophie.

Depuis cet événement, l'histoire de plus de vingt quatre siècles de la pensée occidentale se profile à nos yeux comme deux étapes d'un déploiement de φύσις dans les premiers discours d'auto-justification d'un Prométhée, fils de Gaia prise pour Thémis :

²⁶⁸ ESCHYLE, *Ibid.* V. 520-525.

²⁶⁹ *Ibid.* V. 469-471.

²⁷⁰ *Ibid.* V. 907-910.

- Sur le sol de la φύσις et à la même lumière feu volé, la première étape en parle d'un cosmos mythique où règne un Zeus heureux, un Être suprême au milieu des êtres dieux séparés des êtres sensibles malheureux.
- Sur le même sol et à la même lumière, en se débarrassant de ce langage mythique sur les dieux et les choses, la deuxième étape parle ouvertement de l'humanité de l'homme et de son monde en marche en avant.

Si dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, le mythe d'un cosmos où règne le Zeus diurne est tout de suite interprété (Cf. V. 254) et découvert à la lumière du feu volé comme la Grande Τέχνη i.e. l'Humanité se faisant à l'image de ses aveugles espoirs, par contre l'histoire de la pensée philosophique a mis plus de vingt siècles pour connaître le passage de la question : '*qu'est-ce que l'étant?*' à celle : « *qu'est-ce que l'homme?* ».

A l'aube de la pensée philosophique, en effet, en intronisant les idées Unes, autosuffisantes et suprasensibles dans un monde permanent, dont fait partie l'humanité à travers l'image d'un 'androgyné' d'Aristophane, un 'artiste professionnel', ivre au sens réel²⁷¹ du terme (= de ce côté-ci du monde), la pensée philosophique nous présente l'homme dans la réalité comme un être-là pauvre et malheureux dans l'apparence multiple et changeante par rapport à l'idée de l'homme originelle en sa plénitude, à l'androgyné d'une seule pièce:

*«Il existait alors en effet un genre distinct, l'androgyné »*²⁷².

*«En voilà effectivement la raison : notre antique nature était celle (= androgyné) que j'ai dite, et nous étions d'une seule pièce ! Aussi bien est-ce au désir et à la recherche de cette nature d'une seule pièce qu'on donne le nom d'Eros »*²⁷³.

Par Eros, '*entre les dieux, le plus ancien..., Eros sans parents*'²⁷⁴ en tant que désir venant de rien²⁷⁵ d'autre que de Soi, l'homme en son apparence sensible et multiple se désire en vue de s'identifier à son idée originelle Une et supra sensible derrière ou au-delà de son apparence.

La relation de l'homme dans sa réalité avec son idée d'homme, 'androgyné', dans le mode des idées, relation fondamentale tissée par Eros platonicien est la même²⁷⁶ relation de l'homme désirant sa quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) dans la métaphysique d'Aristote.

Ainsi la question de l'identité de l'homme se cache-t-elle derrière le mythe des idées de Platon et des êtres d'Aristote.

Kant, l'inspirateur de ce passage du mythe de la question de la métaphysique d'Aristote 'qu'est-ce que l'étant?' à l'audace du discours direct : « *qu'est-ce que l'homme?* », ramène en effet le sens de φύσις dans l'ontologie traditionnelle à l'approche du sens de φύσις dans la tragédie grecque. En effet, φύσις de la métaphysique moderne se rapporte explicitement l'apparaître de l'homme à sa conscience, et de ce fait, la φύσις porte désormais l'ère de l'Humanité.

En s'approchant plus près de la pensée de la tragédie grecque, les temps modernes donnent plus de place au πάθος et au Cronos dans la pensée philosophique.

²⁷¹ Notons la séparation d'Aristophane ivre avec un autre homme 'ivre', porte-parole de la parole de l'« autre rive », dénonçant Œdipe comme enfant supposé, dans la *Banquet* décrit par Sophocle dans *Œdipe-roi*.

²⁷² PLATON, *Le Banquet*, 189, e.

²⁷³ *Id.* 192 e - 193 a.

²⁷⁴ *Id.* 178 a, b.

²⁷⁵ Cf. Sophocle dans *Œdipe-roi*, V. 395, décrit l'avènement de l'homme savant 'Œdipe' par cette expression : 'Moi, Œdipe, ne voyant rien...' (ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπῳ).

²⁷⁶ A propos de la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) d'Aristote, Jean BRUN dans *Aristote et le Lycée*, PUF, 6^e édit. 1988, fait une note à la page 37: « ...Cette dernière formule a été traduite par Bréhier : « le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était »...

En son sursaut imprévu hors du sommeil dogmatique, Kant comprend d'abord le πάθος au sein du déchirement terrible entre la Raison qui accable l'homme de questions dépassant ses pouvoirs et d'autre part la raison humaine dans son pouvoir confirmé par l'efficacité de l'expérience et des connaissances scientifiques :

« La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la Raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine »²⁷⁷.

Or, ce combat terrible entre le Logos dépassant tout parler humain et le logos exprimant le pouvoir de la raison humaine, exprimé dans les premières lignes de la première Préface de son œuvre principale La critique de la raison pure, s'estompe dans un clin d'œil.

Suite à ces lignes, la pensée ne s'avère plus comprise comme l'appel à l'accomplissement de l'humanité, à l'éthos, au combat entre les deux raisons contradictoires; mais elle chute on ne sait pourquoi sur le sol de φύσις, dans l'autolimitation de la raison humaine et du discours d'auto-justification. Et à partir de cette chute, la philosophie se donne désormais la tâche de se poser, par Soi-même la question sur le fondement et la possibilité du pouvoir de sa raison. Sur ce terrain limité du discours d'auto-justification, le πάθος kantien n'est plus à la hauteur de l'écoute de Logos au-delà du pouvoir de l'homme et advenu dans l'imprévu à l'homme.

Loin du combat tragique dans la pensée d'Eschyle entre le πάθος originel et la conscience de la finitude dans l'expression 'l'obsession de la mort' ouvrant l'horizon des aveugles espoirs, le πάθος de Kant rejoint Eros 'la pauvre en quête de la richesse auprès des dieux' dans le Banquet de Platon ou désirer par nature dans la phrase d'introduction de la Métaphysique d'Aristote. Mais ce qui distingue le πάθος kantien de celui de la métaphysique traditionnelle, c'est que l'horizon ouvert par le πάθος kantien n'est pas le cosmos mythique de l'univers naïvement entendu comme détaché de l'homme, mais l'existence humaine en sa totalité.

Le πάθος qui ouvre l'horizon du monde en vue de l'apparaître de l'homme à lui-même (l'apparaître entendu comme épanouissement de l'humanité de l'homme), est nommé par Kant la sensibilité a priori, l'intuition pure de la raison, en fin de compte le temps. Kant décrit l'entente du sens de son πάθος comme temps dans ces trois propositions :

« ... le temps n'est que la condition subjective sous laquelle toutes les intuitions peuvent avoir lieu en nous » [A. 33].

« Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur » [A. 33].

« Le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général » [A, 34].

Et après quoi, il ajoute que *« si nous faisons abstraction de notre mode d'intuition interne et de la façon dont nous nous intuitions intérieurement nous-mêmes.... alors le temps n'est rien » [B. 51].*

Le temps comme condition de l'apparaître de l'homme à lui-même revient donc sur l'essentiel du sens de φύσις de la pensée tragique dans la tragédie grecque.

Toutes les intuitions i.e. toutes les réceptions de tout autre sont conditionnées par le temps ou soumises à son intérêt, ainsi que tous les phénomènes en général qui doivent apparaître suite à la question quid dans leur quiddité ou dans leur objectivité sont liés à l'intérêt du même temps posé comme forme²⁷⁸ de l'intuition de nous-mêmes. Tous les intérêts des questions métaphysiques sont enfin ramenés à l'intérêt unique posé dès le début : se connaître soi-même qui se révèle dans la question ultime de la philosophie transcendantale de Kant : Qu'est-ce que l'homme ? A ce propos Heidegger fait cette remarque :

«L'instauration kantienne du fondement fait découvrir que fonder la métaphysique est une interrogation sur l'homme, est anthropologie....

L'essence fondamentale de la raison humaine se manifeste dans les 'intérêts' qui, en tant que raison humaine, la préoccupent constamment.

[Tout intérêt de ma raison (spéculatif aussi bien que pratique) est contenu dans ces trois questions :

1° Que puis-je savoir ?

2° Que dois-je faire ?

3° Que m'est-il permis d'espérer ? (Critique de la raison pure, A 804 sq., B 832 sq.) ...

²⁷⁷ KANT, *Critique de la raison pure*, [AVII] Préface de la première édition (1781).

²⁷⁸ Le terme *forme* dans *forme de l'intuition de nous-mêmes* employé par Kant est implicitement entendu comme *forme* dans la pensée de la métaphysique traditionnelle i.e. l'idée, la quiddité.

Or, ces trois questions sont celles que l'on assigne comme objet aux trois disciplines de la métaphysique proprement dite, c'est-à-dire de la *metaphysica specialis*. Le savoir humain concerne la nature, c'est-à-dire ce qui est donné au sens le plus large du mot (cosmologie) ; l'activité de l'homme concerne sa personnalité et sa liberté (psychologie) ; enfin son espoir se concentre sur l'immortalité comme béatitude, c'est-à-dire comme union avec Dieu (théologie)....

4° *Qu'est-ce que l'homme ?* [Oeuvres de Kant (Cass.)VIII, p. 343]...

Une quatrième question s'ajoute ici aux trois questions déjà citées...

[Au fond, on pourra mettre tout ceci au compte de l'anthropologie puisque les trois premières questions se rapportent à la quatrième (Op. cit. 344)]²⁷⁹.

L'anthropologie remplace désormais la métaphysique traditionnelle; l'ère de l'Homme succède donc à celle de l'Être Suprême. Mais de la quiddité en général à la quiddité d'où jaillit et où se retourne l'humanité de l'homme, les modalités de φύσις changent, mais le fondement en est le même qui est le Soi²⁸⁰.

L'humanité que préconisent les auteurs des temps modernes après Kant ne sort jamais des limites de ce fondement. Par la lecture de Kant et à travers les approches de la tragédie grecque, des présocratiques, des sages des autres cultures, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche... chacun exploite le sens de l'humanité à sa manière, soit dans le devenir du Soi, soit dans l'auto négation du Soi, soit dans l'auto affirmation du Soi, mais tous, à la suite de Kant, ne peuvent penser autrement qu'à l'intérieur de la sphère de φύσις où la vérité doit être supposé comme le Soi. Sur ce, Hegel a raison de dire que le Soi est et reste la terre natale de la vérité philosophique.

Au cours de ses deux étapes de développement, l'histoire de la philosophie mentionne le nom des penseurs présocratiques pour fonder la pensée ou en restaurer le fondement ; et à chaque étape comme l'a exprimé Jean Beaufret, elle reconnaît que les présocratiques tels que Héraclite et Parménide, sont des fondateurs de la pensée. La reconnaissance en eux comme fondateurs de la pensée ne dit rien d'autre qu'en tant que penseurs, ils pensent à partir de la φύσις à la lumière du feu volé de Prométhée dans la présupposition que la vérité est le Soi.

Or nous assistons par contre à un cas particulier qui veut d'abord confirmer que les présocratiques sont des penseurs de φύσις où le Soi est posé comme fondement, et qui veut en même temps suggérer que **de par φύσις ainsi pensée peut jaillir la question sur l'imprévu**, sur l'Être non fondé sur le Soi, semble-t-il !

Ce cas particulier, un cas limite, est proposé par Heidegger dans son approche de la pensée de Héraclite dans le passage que nous avons mentionné au début de ce chapitre. En ramenant presque tous les termes directeurs de la pensée grecque à la notion φύσις, il ne dit pas autre chose que φύσις est le Soi en son ouverture impliquant en même temps son retrait : « **φύσις, l'éclosion spontanée, qui est en même temps une occultation** ».

²⁷⁹ HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Trad. Alphonse de WAELHENS et Walter BIEMEL, éd. Gallimard, Paris, 1953, pp. 263, 264.

²⁸⁰ Sur les modalités de déploiement du soi dans le temps kantien, on peut lire ces phrases de HEIDEGGER dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Trad. Alphonse de WAELHENS et Walter BIEMEL, éd. Gallimard, Paris, 1953, p. p.244 : « *Le temps n'est intuition pure que parce qu'il préforme de lui-même la vue de la succession et se pro-pose à lui-même (en tant qu'activité réceptive et formatrice) cette vue comme telle. Cette intuition pure se sollicite elle-même par (l'objet) qu'elle intuitionne, en le formant sans le recours de l'expérience. Le temps est, par nature, pure affection de lui-même. Bien plus, il est justement ce qui forme la [visée] qui, partant de soi, se dirige vers... [so etwas wie das « Von-sich-aus-hin-zu-auf... », de telle manière que le but ainsi constitué jaillit et reflue sur cette visée.*

Le temps comme affection de soi n'est pas une affection effective qui touche un soi concret ; en tant que pur, il forme l'essence de toute auto-sollicitation. Donc, s'il appartient à l'essence du sujet fini de pouvoir être sollicité comme soi, le temps, auto-effection pure, forme la structure essentielle de la subjectivité.

C'est seulement en tant qu'il se fonde sur une telle ipséité que l'être fini peut être ce qu'il doit être, un être soumis à la réceptivité

...

p. 246 : « *Le temps et le « je pense » ne sont plus désormais inconciliables, ne s'opposent plus par une différence de nature mais ils sont identiques* ».

Si on arrête là, sur cette manifestation de *Être* comme le Soi et son refus de *Être* dans cette manifestation même, la pensée de Heidegger n'a rien de spécial par rapport à celle de Schopenhauer dont le livre *le monde comme volonté et comme représentation* l'impressionne beaucoup, à telle enseigne que la φύσις décrite par Heidegger reflète plutôt le voile de Maya des sagesse de l'Inde dont s'inspire Schopenhauer que la φύσις grecque. Ce qui peut se lire dans ce passage, surtout dans l'expression *l'apparaître paraissant* :

« Nous savons que **l'être** s'ouvre aux Grecs comme φύσις. La prédominance de ce qui perdure dans l'épanouissement est **en même temps** en elle-même **l'apparaître paraissant**. Les racines de φύ- et φα- désignent la même chose. Φύειν, l'épanouissement reposant en soi, est φαίνεσθαι, se mettre à luire, se montrer, apparaître. »²⁸¹

Mais vu le cercle hermétique de l'identification de λόγος à φύσις qui s'ouvre et se retire, la question se pose: d'où vient la résonance du NON qui dicte que l'apparaître se donne comme *paraissant* ? Avec des mots plus clairs de Descartes, on pourrait dire: d'où vient le doute sur la validité et sur le fondement de la vérité apparue comme le Soi ?

Pour Heidegger, l'écho jaillissant de l'intuition que φύσις est le jeu d'enfant, est la source de tout questionnement possible de la pensée. Cet écho, il l'appelle la question qui demeure: « **La question demeure**, de savoir si de quelle manière, en entendant les thèmes et motifs de ce jeu, nous entrons dans le jeu et jouons le Jeu »²⁸².

Dans son œuvre capitale *Être et Temps*, 'la question qui demeure', une pierre de trop de l'édifice du monde ou plus clairement de l'humanité comme φύσις, est proposée dans sa pensée comme *le point d'où tout questionnement philosophique jaillit et celui auquel il remonte*, comme la question ultime : « *Le temps se manifeste-t-il lui-même comme horizon de Être ?* » :

« La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle, issue de **l'herméneutique** du Dasein qui, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique **le point d'où il jaillit et celui auquel il remonte**. »²⁸³

« La constitution ontologique existentielle du Dasein tout entier se fonde sur la temporellité. Aussi est-ce une forme originale de temporation de la temporellité ekstatique elle-même qui doit rendre finalement possible la projection ekstatique de l'être en général. Comment interpréter ce mode de temporation de temporellité ? Y a-t-il un chemin qui conduise du temps original du sens de être ? **Le temps se manifeste-t-il lui-même comme horizon de être ?** »²⁸⁴

Ce point limite où le Dasein, au sein du déploiement de la φύσις de la pensée heideggérienne, se trouve dans l'impasse en se reconnaissant comme finitude extrême, est mentionné dans son analytique de l'existence comme *l'expérience de l'angoisse devant la mort* :

« La mort est la possibilité la plus propre du Dasein. L'être vers elle découvre au Dasein son pouvoir-être le plus propre où il y va par excellence de l'être du Dasein »²⁸⁵ ... « Dans l'angoisse devant la mort le Dasein est mis en face de lui-même en tant qu'il est livré à la possibilité indépassable »²⁸⁶ ... « Atteindre à la mort son entier, c'est, pour le Dasein, perdre d'un seul coup l'être du là. Passer au n'être-plus-Dasein enlève justement au Dasein la possibilité de ressentir ce passage et de l'entendre comme ce dont il a eu l'expérience »²⁸⁷.

²⁸¹ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p. 109.

²⁸² Cité supra.

²⁸³ HEIDEGGER, *Être et Temps*, p. 436.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 437.

²⁸⁵ HEIDEGGER, *Être et Temps*, p. 263.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 254.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 237.

Néanmoins, la mort dont Heidegger parle dans *Être et Temps*²⁸⁸ est le terme de la vie au sens le plus vulgaire du terme c'est-à-dire la mort *naturelle* identifiée à n'importe quel terme de vie des animaux de la nature. Il semble qu'en un clin d'œil, Heidegger veuille faire table rase de toute idéologie liée à des humanités sans nombre, et donc à leurs morts correspondantes.

Or, on n'est pas aveugle pour ne pas avoir l'expérience que même chez les animaux, la vie biologique tout entière n'est pas spontanément préférable parfois à quelque autre instinct ou autre chose on ne sait quoi. Et chez l'homme, c'est choquant de dire que la mort n'est pas tout, mais c'est vrai que des riens auxquels les idéologies à travers l'histoire des siècles témoignent de leur attache, peuvent être préférables à la vie naturelle, de telle sorte qu'on peut répéter avec les mêmes mots de Heidegger « *l'angoisse devant la perte d'un rien auquel l'homme s'attache, l'homme est mis en face de lui-même en tant qu'il est livré à la possibilité indépassable* ». Pourquoi donc l'arrêt de Heidegger sur cette mort dans le sens vulgaire du terme? Se veut-il être penseur 'exilé' par rapport à son temps qui préconise le salut et l'être dans la poussée aveugle et vitale de la nature? Ce qui est certain c'est que, par la réduction phénoménologique, toute idéologie, depuis celle de Platon jusqu'à celles des philosophes modernes tels que Hegel, Schopenhauer et Nietzsche, étant mise entre parenthèses, Heidegger revient au sol le plus vierge de l'apparaître de l'homme à son sens de l'humanité où le parler humain, semble-t-il, reste encore endormi, où on peut espérer l'avènement de l'Inconnu, pour tenter l'expérience la plus spontanée, la plus fraîche autant que possible.

Et du coup, le point d'où jaillit le questionnement philosophique dans la philosophie de Heidegger rejoint la parole du premier Prométhée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle :

« *Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort....
J'ai installé en eux les aveugles espoirs* ».²⁸⁹

De cette coïncidence jaillit notre question à savoir si l'écho ou le point qui éveille l'homme à sentir le sens caché et tragique du jeu de φύσις, à 'intuitionner' le monde comme le voile de Maya, à rendre possible l'avènement de la conscience de l'impasse et enfin de l'angoisse devant l'Inconnu, vient du Dasein dans sa condition liée à φύσις ou s'il vient *prioritairement* de l'autre côté du terrain de la vérité fondée sur le Soi.

Dans l'horreur de la séparation, il semble que, par l'exaltation d'un romantisme naturaliste allemand des temps modernes dans la mise en valeur de la formule 'l'Un-Tout'²⁹⁰, la pensée de Heidegger veut englober dans un tout complexe la vérité et l'illusion, fourrer dans la même φύσις l'apparaître du soleil et l'apparaître de l'homme à sa conscience, intégrer spontanément la constance de Soi-même comme résolution en marche et la conscience d'être abandonné dans le Dasein. En fait, cette ambiguïté vient de cette affirmation 'tout à fait philosophique selon une interprétation personnelle' de Heidegger :

« *Or ce-tenir-en-soi ne signifie pour les Grecs rien d'autre que se-tenir-là, se tenir dans la lumière. « Être » veut dire « apparaître ».....Car, pour les Grecs, l'essence de la vérité n'est possible qu'en accord avec ce qu'est pour eux l'estance de l'être comme φύσις. C'est en se fondant sur la connexion d'essence, unique en son genre, entre φύσις et ἀλήθεια, que les Grecs peuvent dire : l'étant est, en tant qu'étant, vrai. Le vrai, en tant que tel, est étant.* »²⁹¹

Pour les Grecs ? Nous nous étonnons de cette affirmation originale, mais 'gratuite !', car de prime abord *Être* et *Etant* utilisés comme termes directeurs de la pensée et de la vérité sont étrangers aux Grecs anciens avant Parménide ou plus concrètement avant la période 'particulièrement philosophique' de la pensée de Platon. Dans les œuvres de la tragédie grecque, au moins dans ses deux pièces typiques *Prométhée*

²⁸⁸ Cf. *Id. Deuxième section*, Dasein et temporellité, § 47 La mort des autres en tant qu'expérience possible et la possibilité de saisir un Dasein entier.

²⁸⁹ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 248, 250.

²⁹⁰ Voir la description du surgissement de la pensée d'Héraclite en Allemagne faite par Jean Beaufret dans *Dialogue avec Heidegger*, p. 43 : « *La pensée d'Héraclite, déjà méconnue par Platon et de plus en plus déformée et travestie, restera un secret bien gardé par l'histoire, et il nous faudra attendre plus de deux millénaires pour que quelque chose enfin en revienne aujourd'hui. C'est en effet voilà à peine deux siècles que sont nés les trois amis, qui partageant à Tübingen cinq années durant la même chambre d'étudiant, Hölderlin, Hegel et Schelling, prirent pour thème d'une méditation à l'origine commune l'Un-Tout d'Héraclite, en se libérant pour la première fois de toute interprétation simplement mobiliste d'une telle pensée* ».

²⁹¹ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, pp. 110, 111.

enchaîné d'Eschyle et *Œdipe-Roi* de Sophocle, nous ne trouvons aucune trace de *Être* ou *Etant*. Et cette constatation vaut aussi pour les fragments de la pensée d'Héraclite. Ensuite si le terme *Être* s'applique à l'essentiel de la pensée grecque, la trace de cet essentiel se révèle explicitement chez Eschyle et Sophocle en ce terme *l'hymen* (γάμος) que φύσις déforme, et qui par là se sépare de celle-ci. Vu que l'intérêt unique de la pensée des Anciens grecs²⁹² (dont les auteurs de la tragédie grecque font partie) est le problème du sens de l'humanité de l'homme, le terme φύσις ne désigne donc rien d'autre que *Gaia prise pour Thémis*, entendue comme l'apparaître *paraissant* de l'humanité de l'homme à sa conscience. Mais φύσις ne peut être entendue comme apparaître *paraissant* que par une entente préalable de sa séparation radicale avec *l'hymen originel* (γάμος). Sans le NON venant de l' « autre rive », de *l'hymen originel* (γάμος), φύσις s'obstinerait à apparaître comme vérité absolue en Soi, l'Oedipe de Sophocle serait le Roi pour l'éternité et, n'advierait jamais le Πόλεμος. Autrement dit, par le statut de la constitution même, φύσις, chez les Grecs anciens, n'arrive jamais à se ressaisir comme le *paraître* dans son apparaître.

Aussi le terme 'les Grecs' plus d'une fois mentionné par Heidegger dans ses œuvres comme l'expression d'un mythe de la parole universelle de l'humanité 'pensante' témoigne-t-il une fois de plus de la tentative d'intégration culturelle sur la base de la vérité comme la φύσις suite à celle d'Aristote.

Et, en ce qui concerne l'approfondissement du sens de la vérité en se référant à la pensée des Anciens, surtout de la tragédie grecque, à *la sagesse d'homme*, Heidegger, par la nostalgie de l'ontologie d'Aristote et par un certain attachement au courant romantique allemand, semble faire un pas en arrière par rapport à ses prédécesseurs comme Hegel, Nietzsche, surtout par rapport à Schopenhauer. En effet, on peut relire chez Schopenhauer, par exemple, une interprétation du sens de φύσις strictement limitée dans la problématique du sens de la vérité de l'homme:

*« Le monde est ma représentation.... Cette vérité est d'ailleurs loin d'être neuve. Elle fait déjà le fond des considérations sceptiques d'où procède la philosophie de Descartes.... Le grand tort de Kant, comme je l'expose dans l'Appendice qui lui est consacré, a été de méconnaître ce principe fondamental. En revanche, cette importante vérité a été de bonne heure admise par les sages de l'Inde, puisqu'elle apparaît comme la base même de la philosophie védanta, attribuée à Vyâsa. Nous avons sur ce point le témoignage de W. Jones, dans sa dernière dissertation ayant pour objet la philosophie asiatique : 'Le dogme essentiel de l'école de védanta consistait, non à nier l'existence de la matière, c'est-à-dire de la solidité, de l'impenétrabilité, de l'étendue (négation qui, en effet, serait absurde), mais seulement à réformer sur ce point l'opinion vulgaire, et à soutenir que **cette matière n'a pas une réalité indépendante de la perception de l'esprit**, existence et perceptibilité étant deux termes équivalents' (W. JONES, *Asiatic researches*, vol. IV, p. 164.) ».*²⁹³

En effet, après Kant, bien que la pensée ne sorte pas du terrain de la φύσις, de la question de la vérité sur la base de la quiddité (= *qu'est-ce que l'homme ?*) menant à l'anthropologie et aux sciences humaines, mais son intérêt ne revient plus sur le mythe ontologique de Platon et d'Aristote, sur l'étant comme fondement de toutes choses dont l'homme fait partie, mais plutôt sur la problématique de la vérité de l'humanité de l'homme.

Or dans la pensée de Heidegger, l'intérêt de la pensée, comme il l'affirme lui-même²⁹⁴, c'est la compréhension de *Être*, mais *Être* pour lui c'est l'Unité qui englobe Tout dans son 'tri-monde' où se meut l'homme :

« L'apparence appartient à l'être lui-même considéré comme apparaître. L'être comme apparence n'est pas moins puissant que l'être comme non-latence.... C'est parce que l'apparence se dissimule ainsi elle-même essentiellement, en couvrant et en dissimulant, que nous disons à bon droit : l'apparence trompe. Cette tromperie réside dans l'apparence même. Ce n'est que parce que l'apparence même trompe, qu'elle peut tromper l'homme, et ainsi le transporter dans une illusion. Mais le se-faire-illusion n'est

²⁹² Cf. La plus ancienne source concernant la pensée des sages grecs qu'on a jusqu'à maintenant, se trouve dans ce passage *Protagoras* 343 a-b de Platon. Et selon cette source, les sages grecs ne se préoccupent rien d'autre que le contenu de cet oracle : « *Connais-toi, toi-même* » et « *Rien de trop* ».

²⁹³ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, PUF, Paris, 12^e éd. 1989, pp.25-26.

²⁹⁴ HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284 : « *L'existence n'est possible que fondée sur la compréhension de l'être* ».

qu'une des manières, parmi d'autres, selon lesquelles l'homme se meut dans le « tri-monde » où s'entrelacent l'être, la non-latence et l'apparence. »²⁹⁵

« **Pensons au soleil. Il se lève et se couche tous les jours...** Cependant l'apparence que prennent le soleil et la terre – par exemple les premiers rayons sur la campagne, la mer au crépuscule, la nuit – c'est un apparaître. Cette apparence n'est pas rien. Elle n'est pas non plus non-vraie. Elle n'est pas non plus une simple apparition de rapports qui en réalité sont constitués autrement dans la nature....

C'est uniquement en soutenant le combat qui se livre entre l'être et l'apparence qu'ils ont arraché l'être à l'étant, qu'ils ont amené l'étant à la stabilité et à la non-latence : les dieux et la cité, les temples et la tragédie, les jeux et la philosophie ; mais tout cela au sein de l'apparence, qui guette partout, et que les Grecs prenaient au sérieux, conscients de sa puissance. Ce n'est que dans la sophistique et chez Platon que l'apparence est déclarée trompeuse et, comme telle, abaissée. Du même coup l'être est élevé, comme *idéa*, en un lieu suprasensible. La cassure, *χωρισμός*, est marquée entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être réel quelque part là-haut ; c'est dans cet intervalle que s'installera plus tard la doctrine du christianisme, qui en même temps, selon un changement de perspective, interprétera l'inférieur comme le créé, et le supérieur comme le Créateur ; et c'est avec les armes de l'Antiquité ainsi refondues que le christianisme se fera contre celle-ci (conçue comme paganisme), et de cette façon la dissimulera. Nietzsche a donc raison de dire : le christianisme est un platonisme pour le peuple.

En revanche, la grande époque de l'être-Là grec est une **affirmation de soi créatrice unique** dans l'enchevêtrement confus que nous présente l'antagonisme d'Être et Apparence, ces puissances. »²⁹⁶.

Entre Être, le monde comme son apparence, et la vérité de l'homme, se joue spontanément l'Un-tout dans un jeu de cache-cache. Tout s'implique : la tromperie, le bien, le mal, où le combat tragique, l'éthos qui donne sens à l'humanité est une **affirmation de soi créatrice unique** dans l'enchevêtrement confus que nous présente l'antagonisme d'Être et Apparence, ces puissances.

Est-ce en ce cercle continu de l'auto dévoilement et l'auto-retrait de ce Jeu de Être que les Grecs, au moins les auteurs de la tragédie grecque, entendent le sens de la pensée dans toute sa profondeur comme problématique de l'humanité de l'homme ?

Est-il vrai que le déchirement entre deux conditions absolument séparées entre d'un côté la fausse relation de l'homme avec son Zeus, Être projeté par son imagination et de l'autre l'hymen entre Laïos et Jocaste, le Zeus Inconnu et la vierge Io, veut dire une **une affirmation de soi créatrice unique** sur le terrain de la φύσις ?

Est-ce que l'antagonisme d'Être et Apparence dans son unité est le même antagonisme, entendu comme se niant exclusivement, entre les deux sens de la finitude, l'un senti dans 'l'obsession de la mort' ouvrant l'horizon des aveugles espoirs et l'autre dans la souffrance, voix de Cronos annonçant la possibilité de perdre à jamais son identité et exprimant la soif à jamais de la vérité ?

La séparation du platonisme entre le sensible et le supra sensible mentionnée dans cette phrase : 'La cassure, *χωρισμός*, est marquée entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être réel quelque part là-haut' est une chute de la pensée grecque. Oui, dans le premier discours de Prométhée d'Eschyle, nous avons déjà noté l'image de la cassure entre l'idée d'un Zeus comme son image idéale projetée devant pour courir après en vue d'être son égal et l'homme fini, malheureux dans l'état d'enfance et encore sensible. Mais à propos de cet arrêt de la problématique de la vérité sur la séparation fallacieuse au sein de la φύσις, la pensée des anciens Grecs est-elle déformée par Platon plutôt dans l'oubli de l'essentiel donné dans la séparation entre la fausse relation de φύσις (= le Soi) ou l'illusion et la vérité entendue comme l'hymen entre l'Inconnu et la vierge Io ? Ou l'est-elle seulement dans son oubli d'exploiter à fond le Jeu de la φύσις en son unité et en même temps dans son antagonisme ?

La Parole (Logos venant de l'autre côté) disant NON à toute tentative d'approche dans le dialogue entre Prométhée, enfant de Thémis, avec le Coryphée, porte parole du parler humain sur la base de la justice de Gaia, est-elle le même Logos identifié à φύσις, dans la description de la pensée d'Héraclite selon Heidegger ?

²⁹⁵ Ibid. p. 117.

²⁹⁶ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, pp. 113, 114-115.

Comme Aristote²⁹⁷ et ensuite Nietzsche²⁹⁸ dans leur critique contre la séparation du platonisme au sein de φύσις, Heidegger creuse encore plus profondément la φύσις, pour questionner, à partir de l'extrême possibilité de celle-ci, *la possibilité d'un saut vers l'Être caché*. Comme Aristote et Nietzsche, pour dépasser cette malheureuse séparation au sein de φύσις, au nom de l'autorité de la pensée des anciens Grecs, Heidegger propose *l'unité et l'antagonisme de l'Être et de l'Apparence* :

*« Pour le penser des premiers penseurs grecs, l'unité et l'antagonisme de l'être et de l'apparence avaient une puissance originelle.... Pensons à l'Œdipe-Roi de Sophocle.....Le chemin qui va de ce début de gloire à cette fin d'horreur est un combat absolument unique entre l'apparence (latence et déguisement) et la non-latence (l'être). La latence du meurtrier de l'ex-roi Laïos assiège, pour ainsi dire, la ville. Avec la passion de celui qui se tient dans la patence de la gloire, et est un Grec, Œdipe s'avance vers le dévoilement de ce latent. **Ce faisant il doit, pas à pas, se mettre lui-même dans la non-latence, que finalement il ne supporte plus qu'en se crevant lui-même les yeux, c'est-à-dire en se soustrayant à toute lumière, en laissant tomber autour de lui la nuit qui voile tout, et en criant ensuite, comme un homme ébloui, d'ouvrir grand toutes les portes, afin qu'un tel homme se révèle au peuple comme celui qu'il est.***

Mais, nous ne devons pas voir seulement en Œdipe la chute d'un homme, il faut le comprendre comme le type de l'être-Là grec, comme la figure où se hasarde le plus loin et dans ce qu'il y a de plus sauvage la passion fondamentale de l'être-Là grec, qui est passion du dévoilement de l'être, c'est-à-dire passion du combat pour l'être même... »²⁹⁹.

La relecture de la tragédie d'Eschyle nous a donné l'occasion de mentionner l'étonnant oubli de Prométhée en qualité de fils de Thémis, de Cronos, de la souffrance de la vierge Io, dans l'interprétation de Nietzsche sur ce qu'il appelle la tragédie grecque à travers la pièce *Prométhée enchaîné*. Par ce passage de Heidegger sur la pièce *Œdipe-roi* de Sophocle, nous assisterons à un autre oubli encore plus étonnant, oubli de l'essentiel, celui de la séparation qui arrache l'homme à la φύσις en lui proposant l'*éthos*, le combat au-delà de toute opposition et de toute synthèse au sein de celle-ci, et qui donne sens au tragique dans la tragédie grecque.

Pour mieux cerner la différence essentielle entre la φύσις de Heidegger en son rapport avec la vérité et celle de la tragédie de Sophocle, nous nous proposons de revenir sur le texte même d'*Œdipe-roi*.

Dans le texte d'*Œdipe-roi* de Sophocle, nous avons littéralement le terme 'φανῶ', dont la racine φα-, comme l'a constaté Heidegger lui-même³⁰⁰, désigne la même chose que celle de φν- dans le mot φύσις. 'φανῶ', = 'j'éclaircirai' en réponse au secret de la mort de Laïos, origine cachée de l'identité d'Œdipe :

Œdipe : *Eh bien ! Je reprendrai l'affaire à son début et j'éclaire, moi.*³⁰¹
(Ἄλλ' ἐξ ὑπαρχῆς ἀθις αὐτ' ἐγὼ φανῶ)

²⁹⁷ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 9 991 a 21 : « Dire que les idées sont des paradigmes et les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques ».

²⁹⁸ Cf. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1949, N° 15, p. 103 : « Pénétrer jusqu'au fond des choses, distinguer entre la connaissance d'une part, et l'apparence et l'erreur d'autre part, telle était pour l'homme socratique et la vocation la plus noble, la seule vraiment humaine ; aussi ce mécanisme des concepts, des jugements et des raisonnements était-il estimé par Socrate comme l'activité la plus haute et la plus admirable don de la nature, supérieur à toutes les autres facultés ».

²⁹⁹ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p. 115.

³⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p. 109 : « Nous savons que l'être s'ouvre aux Grecs comme φύσις. La prédominance de ce qui perdure dans l'épanouissement est en même temps en elle-même l'apparaître paraissant. Les racines de φν- et φα- désignent la même chose. Φύειν, l'épanouissement reposant en soi, est φαίεσθαι, se mettre à luire, se montrer, apparaître. ».

³⁰¹ SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, V.132.

Ce 'φανῶ', le porteur de lumière qui s'éclaire de par son initiative (= dès le début) en recopiant l'originel et en même temps en le tuant (= Je reprendrai l'affaire), est révélé comme 'illusion' et égarement par le porte parole de l'autre côté, par la parole autre que le parler d'Œdipe Roi, par la lumière 'aveugle' de l'inspiré Tirésias :

Tirésias.- *Ce jour te fera naître et mourir à la fois.*³⁰²
(Ἦδ' ἡμέρα φύσει σε καὶ διαφθερεῖ.)

Par la bouche aussi d'un homme ivre (= inspiré de la Parole cachée) dans le Banquet où participent les *sensés*, éclairés à la même lumière 'φανῶ' des yeux ouverts, Œdipe est dénoncé comme un fils *sup-posé* de Polyble et Mérope.

Le 'ἐγὼ φανῶ' d'Œdipe est aussi l'humanité *pro-posée* en réponse à la question de la Sphinx 'aux chants fallacieux' ne permettant absolument pas aux hommes enchaînés à l'horizon ouvert à la lumière d'Œdipe Roi, 'du monde en face', d'être à l'écoute de la vérité cachée :

Créon. – *La Sphinx aux chants perfides, la Sphinx, qui nous forçait à laisser là ce qui nous échappait, afin de regarder en face le péril placé sous nos yeux.*³⁰³ (Ἡ ποικιλωδὸς Σφιγξ τὸ πρὸς ποσὶ σκοπεῖν μεθέντας ἡμᾶς τὰ φανῆ προσήγετο)

Cet Œdipe a été maintes fois (plutôt chaque fois dans les rencontres avec les autres personnages de la pièce) visité par l'interrogation venant **de l'autre rive** sur son identité, d'abord par l'homme ivre dans un Banquet, par l'oracle de Phoebos à Pythô, puis par Créon, Tirésias et Jocaste. Or dans sa condition enchaînée aux 'yeux ouverts', il est hors de la sensibilité menant à la vérité.

Ce qui est à remarquer dans la compréhension du sens de la vérité de la tragédie grecque, c'est que la vérité parle tant que l'homme est l'homme, mais que la φύσις (= le 'φανῶ'), dans toutes ses possibilités, est séparée absolument de la vérité. Et ce qui est plus étonnant encore, c'est que, une fois relié par l'Autre et avec l'Autre à la souffrance originelle venant de l'Autre, dans le surgissement de Cronos de l'« autre rive » de la φύσις, l'homme est conscient que dans sa condition de 'φανῶ' il est non seulement hors du sens de la vérité, mais qu'il le *peut* et qu'il est acteur de la perte à jamais du sens de la vérité. En effet, de par lui-même, Œdipe **se retire** de Corinthe, de son pays natal 'sup-posé' en vue de la recherche de la vérité, de son identité, de sa patrie originelle. **Mais dans ce même auto-retrait, il se donne le coup ultime de la perte de la vérité en tuant son propre père Laïos.**

A l'interrogation sur l'auteur du meurtre de Laïos, qui, d'une part, intronise Œdipe-Roi dans un royaume 'ne connaissant pas la mort'³⁰⁴, et qui en même temps fait advenir '*la mort (qui) frappe (Thèbes) dans les germes où se forment les fruits de son sol, la mort (qui) la frappe dans ses troupeaux de bœufs, dans ses femmes qui n'enfantent plus la vie.* » (V. 25-27), Œdipe-Roi **se retire**, de par soi-même, en vue de se *poser la question*. Or dans cette question ultime, le coupable est *a priori* et *absolument* étranger au questionneur : « *Je parle ici en homme étranger au rapport qu'il vient d'entendre, étranger au crime lui-même, dont l'enquête n'irait pas loin, s'il prétendait la mener seul, sans posséder le moindre indice...* » (V. 219-221).

Un seul indice du texte d'*Œdipe-Roi* de Sophocle permettant à Heidegger de dire que la lutte des deux Œdipe pourrait être identifiée à la φύσις '*s'ouvrant et se retirant*', c'est l'acte d'Œdipe de **se crever les yeux**.

Sur ce point³⁰⁵, nous nous proposons d'étudier d'un peu plus près le texte et le contexte d'*Œdipe-roi* de Sophocle :

³⁰² SOPHOCLE, *Œdipe-roi*. V. 438.

³⁰³ *Ibid* V. 130-131.

³⁰⁴ Cf. *Ibid* V. 1198-1201: « *Il avait détruit, ô Zeus, la devineresse aux serres aiguës. Il s'était dressé devant notre ville comme un rempart contre la mort* ».

³⁰⁵ Voir notre développement de la séparation entre les deux Œdipe dans le chapitre précédent.

- D'abord cet acte de *se crever les yeux* est annoncé *d'avance* à Œdipe par l'aveugle Tirésias : « *Il y voyait : de ce jour, il sera aveugle ; il est riche : il mendiera, et tâtant sa route devant lui avec son bâton, il prendra le chemin de la terre étrangère.* » (V. 454-457).
- Surtout, le point culminant de la pièce tragique de Sophocle c'est la mort de la condition du temps de la φύσις, celle d'une Jocaste épouse soumise à la volonté d'Œdipe Roi et l'avènement imprévu de Cronos, celui d'une Jocaste épouse de Laiös. Alors, le surgissement du mariage Laiös-Jocaste de l'autre côté de la φύσις dit NON sans concession à la relation incestueuse entre Œdipe Roi et Jocaste en séparant hermétiquement la vérité et l'illusion.
- A propos de la scène où Œdipe se creve les yeux, Sophocle s'emploie à souligner cette séparation par autant de détails que possible :
 - Fermeture absolue de la condition d'une Jocaste épouse d'Œdipe au seuil du sanctuaire de la relation Laiös et Jocaste qui donne vie : « *Elle (Jocaste) entre et violemment ferme la porte derrière elle. Elle appelle Laiös, déjà mort depuis tant d'années* » (V. 1244-1245). De l'autre côté de la porte *violemment fermée*, l'entente de la vérité se révèle dans la conscience de séparation absolue avec la φύσις et, c'est de par cette entente seulement qu'advient la conscience de la finitude et de la faute.
 - C'est de par cette mort et l'élévation du temps de la φύσις à travers l'image de Jocaste épouse d'Œdipe, et de part le surgissement de la temporellité originelle (= Cronos) illustrée dans le personnage d'une Jocaste en nostalgie de Laiös, son vrai mari, que l'énigme de la parole de Tirésias, v. 438: « *Ce jour te fera naître et mourir à la fois.*³⁰⁶ (*Ἡδ' ἡμέρα φύσει σε και διαφθερεῖ.*) s'explique, v. 1246-1248: « *Elle évoque « les enfants que jadis il (Laiös) lui donna et par qui il périt lui-même, pour laisser la mère à son tour donner à ses propres fils une sinistre descendance* ». Elle gémit sur la couche « *où, misérable, elle enfanta un époux de son époux et des enfants de ses enfants !* ». En cet avènement de Cronos dans la mort et l'élévation de Jocaste-temps de la φύσις, la tragédie grecque fait surgir un autre Œdipe : V. 1258-1262, 1264-1267 « *Sur quoi un dieu (δαιμόνων) sans doute dirige la fureur (d'Œdipe), car ce n'est certes aucun de ceux qui l'entourait avec moi. Subitement, il poussa un cri terrible, et comme mené par un guide, le voilà qui se précipite sur les deux vantaux de la porte, fait fléchir le verrou qui saute de la gâche, se rue enfin au milieu de la pièce ... La femme est pendue ! ...Arrachant les agrafes d'or qui servaient à draper ses vêtements sur elle, il les lève en l'air et il se met à en frapper ses deux yeux dans les orbites* ».

Est-ce que la φύσις (*apparaître du paraître*) entendue par Sophocle comme l'homme dans son apparition par lui-même à lui-même pour lui-même, en laquelle les '*enfants des enfants*', les humanités se multiplient à l'infini en humanités³⁰⁷, se retire de par Soi même dans l'autodestruction de sa lumière pour se questionner par Soi même sur le sens de la vérité de l'homme ?

Le texte de la tragédie grecque nous enseigne en répétitions que Cronos n'advient que de l'autre côté de la porte hermétiquement fermée, qu'Œdipe dans sa condition liée à la φύσις est inspiré, guidé par l'Autre et les autres pour accéder à Jocaste-Cronos sa mère, et qu'il est libéré de la φύσις par la relation cachée entre Laiös et Jocaste, relation autre qui fait mourir l'ancienne. Le Cronos, ce Temps menant à l'entente de la vérité de l'humanité de l'homme, cette Jocaste morte et élevée à sa condition d'épouse de Laiös, est absolument séparée de tout temps de la φύσις dans toutes ses modalités et dans toutes ses profondeurs possibles : aucune initiative de la part de la φύσις, à partir de n'importe quel élément, de n'importe quelle modalité de celle-ci, ni par auto affirmation, ni par auto négation comme le proposent successivement Schopenhauer et Nietzsche, ni par auto retrait de Soi comme le décrit ici Heidegger.

L'acte d'Œdipe de prendre l'épingle sur le vêtement de Jocaste, sa mère déjà morte, pour s'en frapper les yeux, est certes le point de passage de la φύσις à la vérité. Mais ce point de passage n'advient

³⁰⁶ SOPHOCLE, *Œdipe Roi*.

³⁰⁷ Comme le dit Eschyle dans *Prométhée enchaîné*, V. 506: « *Les arts sans nombres viennent de la Τέχνη* ».

qu'en la rencontre à laquelle Cronos-Jocaste, sa mère, accorde la grâce de l'appel et où la source de la nostalgie de *l'hymen originel* en elle fait entrevoir une autre lumière. C'est à la lumière de cette nouvelle relation que la φύσις est dénoncée comme le *faux hymen* et que l'acte de se crever les yeux est exigé comme *l'éthos*, comme l'engagement responsable au combat d'accomplissement de son humanité. C'est pourquoi, l'acte d'Œdipe de se crever les yeux dans le texte de la tragédie de Sophocle ne nous permet pas de le situer sur le sol de *l'auto suffisante φύσις*:

« Le Chœur : **le Cronos qui voit tout malgré toi l'a découvert. Il condamne l'hymen, qui n'a rien d'un hymen, d'où naissaient à la fois et depuis tant de jours un père et des enfants** »³⁰⁸ (Ἐφηῦρέ ς' ἄκονθ' ὁ πάνθ' ὀρώων χρόνος· δικάζει τὸν ἄγαμον γάμον πάλαι τεκνοῦντα καὶ τεκνούμενον).

La relecture du texte et l'approfondissement du contexte de la tragédie grecque montrent que l'identification d'un Œdipe dans *Œdipe-Roi* de Sophocle à *l'être-Là grec* selon la conception philosophique de Heidegger semble l'écho du dialogue entre le Coryphée et Prométhée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, que nous avons mentionné à propos de la séparation entre les deux sens du secret de la souffrance³⁰⁹. Sur le sol de la justice de Gaia prise pour Thémis, aucune question venant de la bouche du Coryphée n'arrive à saisir le sens de la souffrance originelle et à sortir par Soi-même de l'illusion.

En effet, le royaume d'Œdipe Roi de Sophocle ne connaît pas la mort ; Prométhée fils de Gaia d'Eschyle est l'humanité en marche sans fin en avant dans la poursuite de son ombre, le Zeus supposé, et dans la multiplication illimitée de formes diverses d'humanités. Cette φύσις ne connaît pas d'impasse, ne prévoit pas de saut hors d'elle.

La question ultime évoquée par Heidegger dans son oeuvre capitale *Être et Temps*, question surgissant de *l'angoisse devant la mort* veut-elle faire allusion de l'impasse de la raison humaine à la fin des premiers *dialogues* de Platon ? Or, dans ces dialogues de Socrate avec son entourage, l'abîme surgissant à la fin du parler humain n'est pas provoqué par l'auto retrait du dernier, mais inspiré par la Parole de l'autre côté, celle qui pousse Socrate à aller à la rencontre des gens et à dialoguer.

Ainsi, par une brève révision du cas limite de la question ultime de Heidegger posée à la pensée philosophique, arrivons nous à constater qu'à deux reprises dans l'histoire, l'une au matin de la philosophie avec Platon et Aristote, l'autre à l'heure des temps modernes, au nom des présocratiques reconnus comme fondateurs³¹⁰ de la pensée occidentale, on a pensé et on a repensé toujours la vérité sur la base de la φύσις. Et les présocratiques ont été affirmés d'évidence comme des *physiologues* ou *physiciens*.

A la lumière de la pensée de la tragédie grecque où la même φύσις est entendue comme l'illusion liée à la condition humaine en tant qu'enfant de Gaia prise pour Thémis, et où la vérité est non seulement au-delà de cette φύσις mais en contradiction avec elle, nous nous demandons si l'évidence dans l'attribution du titre de penseurs de la φύσις aux présocratiques est une évidence trompeuse, et si, dans la littérature considérée comme philosophique même, il y a encore des traces qui prouvent que les présocratiques sont des penseurs tragiques au même titre que les auteurs de la tragédie grecque.

III -B -2. Les Présocratiques et la pensée tragique

« Car, avec Héraclite et Parménide, c'est la **fondation même de la pensée occidentale, qui s'accomplit** »³¹¹, la remarque de Beaufret sur le rôle prédominant des deux piliers de la pensée occidentale en se passant de la figure emblématique de Socrate ne nous étonne pas alors qu'elle se trouve dans un livre intitulé *Dialogue avec Heidegger* et que ce livre se veut une présentation de la philosophie de Heidegger.

³⁰⁸ *Ibid.* V. 1213-1215.

³⁰⁹ Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 519-522.

³¹⁰ Cf. Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, édit. De Minuit, Paris, 1973, p.38.

³¹¹ *Id.*

En fait, cette fondation de la pensée occidentale et son accomplissement ne peuvent être compris presque *a priori* que dans la vision des Grecs professée par Nietzsche qui s'impose non seulement à Heidegger mais à pas mal de générations de penseurs de notre temps. Cette vision ne se fonde pourtant sur rien d'autre qu'une interprétation particulière de ce jeune professeur de philosophie dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Dans son œuvre *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, en un saut inexplicable qu'on pourrait dire le deuxième miracle grec, n'ayant recours à aucune preuve historique, Nietzsche parle de l'histoire de la pensée occidentale et de l'humanité en imposant sa propre autorité légendaire:

« Les Grecs, parce qu'ils sont véritablement sains, ont une fois pour toutes **légitimé** la philosophie elle-même du simple fait qu'ils ont philosophé, et bien plus en effet que tous les autres peuples....

Les Grecs en revanche ont su commencer à temps ; et cet enseignement qui détermine à quel moment il faut commencer à philosopher, ils l'ont prodigué plus clairement qu'aucun autre peuple...

Ils ont en effet inventé les grands types de l'esprit philosophique, et la postérité tout entière n'a plus rien inventé d'essentiel qui puisse y être ajouté.

Tous les peuples se couvrent de honte lorsqu'on se réfère à une société de philosophes si merveilleusement exemplaire : celle des premiers maîtres en Grèce, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite et Socrate. Tous ces hommes sont taillés tout d'une pièce et dans le même roc.... Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose solitude, les seuls qui, en ce temps –là, aient vécu pour la seule connaissance. Tous ils possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils surpassent toute leur postérité, l'énergie de trouver leur forme propre, et d'en poursuivre, grâce à la métamorphose, **l'achèvement dans son plus intime détail et dans son ampleur la plus grande.** Aucune mode en effet n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. Ils forment ainsi à eux tous, ce que Schopenhauer, par opposition à la République des savants, a appelé une République des génies. Les géants s'interpellent à travers les intervalles désertiques de l'histoire et, sans qu'il soit troublé par les nains insouciantes et bruyants qui continuent à ramper au-dessous d'eux, leur sublime dialogue entre esprits se poursuit »³¹².

Cette opposition à la République des savants mentionnée ici se reprendra dans le livre *la naissance de la tragédie* de Nietzsche par la réfutation de la philosophie rationaliste traditionnelle jugée 'pensée en décadence', tendance socratique ou socratisme³¹³ dans son erreur de séparer le monde en sensible et en suprasensible, de séparer le négatif et le positif des valeurs et des êtres et dans son oubli de l'essentiel : la Nature, l'Un-Tout :

« Comme il n'appréhendait au fond qu'une unique justice au règne éternel, (Héraclite) il est allé jusqu'à s'écrier : Le combat au sein du multiple est lui-même la seule justice ! Et plus généralement : l'un est le multiple »³¹⁴.

Reprenant la terminologie d'Eschyle, nous pouvons dire que l'histoire de la pensée philosophique joue encore une fois un nouvel *art* d'entre les arts sans nombre du Grand Artifice (= la Τέχνη) sur le sol de la mère Gaia, la φύσις.

En effet, pour la première fois, afin de sortir de la séparation entre les idées et la réalité sensible³¹⁵ selon son maître Platon, qu'il juge « se payer des mots vides de sens et faire des métaphores poétiques » (*Méa*. A 991 a 21), Aristote s'appuie sur des anciens Grecs en leur attribuant le titre de *physiologues* ou *physiciens*, penseurs de φύσις pour fonder la pensée philosophique. Le même jeu se répète chez Hegel, Nietzsche et ses successeurs au nom des Grecs (le terme employé par Nietzsche sera repris tel quel par Heidegger dans ses œuvres), penseurs de la même φύσις définie presque une fois pour toutes par Aristote. En fait, pour Aristote, « Nature se dit, en un premier sens, de la génération de ce qui croît...; en un autre sens, c'est l'élément premier immanent d'où procède ce qui croît ; c'est aussi le principe du mouvement premier pour tout être naturel en lequel il réside par essence. »³¹⁶ ; et chez Heidegger le même contenu en sera exprimé

³¹² NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, N° 1.

³¹³ Cf. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N°13.

³¹⁴ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, N°6.

³¹⁵ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z Chap. 13-15 ; M Chap. 4-10.

³¹⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 4, 1014, 15-20.

ainsi : « Φύσις désigne le fait de se dresser en s'épanouissant, de se déployer en demeurant en soi. En cette perdominance, une unité originaire renferme et manifeste le repos et le mouvement. »³¹⁷.

Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les subtilités de la compréhension du sens de φύσις selon les couches plus ou moins profondes exploitées par chaque période de l'histoire de la philosophie, mais vu que φύσις est entendue par les uns et par les autres comme fondement indiscutable et fondation accomplie de la pensée occidentale, et que le titre de génies *physiologues* est gratuitement attribué à tous 'les anciens Grecs', nous nous demandons si cette attribution est bien fondée.

Sur les présocratiques, les historiens de la philosophie sont unanimes pour nous enseigner que 'toutes les œuvres des Présocratiques sont aujourd'hui perdues'³¹⁸ et que les sources les plus proches de la période des anciens Grecs sont Platon et Aristote. Or en ce qui concerne l'évidence de l'identification des présocratiques comme penseurs de φύσις, elle vient primordialement de l'autorité d'Aristote et aussi de la réaffirmation des commentaires des auteurs de notre temps sur des fragments cités par des philosophes dans différents contextes et 'transmis au cours des siècles par différentes voies'. A propos de ce fait historique, Emile BREHIER dans son œuvre *Histoire de la philosophie* écrit:

« Il est difficile de préciser la signification exacte et la portée du mouvement d'idées qui a eu lieu à Milet au VI^e siècle avant notre ère. Des trois philosophes milésiens qui se sont succédés dans la cité alors la plus puissante et la plus florissante de l'Asie Mineure grecque, le premier [ARISTOTE, Métaphysique, A,3,983 b 20], Thalès (640-562), n'a rien écrit, et il est connu par une tradition qui ne remonte pas au-delà d'Aristote ; les deux autres, Anaximandre (né vers 610 et vivant encore en 546) et Anaximène (fin du VI^e), dont chacun est l'auteur d'un ouvrage en prose, que l'on a plus tard intitulé De la Nature, ne nous sont guère connus cependant que par ce qu'en ont dit Aristote et les écrivains de son école.

Or ce qu'Aristote cherchait avant tout dans leur enseignement, c'était une réponse à cette question : quelle est la matière dont sont faites les choses ? Cette question, c'est Aristote qui la pose, et il la pose dans le langage de sa propre doctrine ; nous n'avons aucune preuve que les Milésiens eux-mêmes se soient préoccupés du problème dont on cherche chez eux la solution. Aussi quand on nous apprend que selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses, que, selon Anaximandre, c'est l'infini, et, selon Anaximène, l'air, il faut se garder de voir dans ces formules une réponse au problème de la matière [Cf. Ibid., A,3, 983 b 6-11 ; 984 a 2-7]. »³¹⁹

Et malgré son choix de considérer les anciens penseurs comme cosmologistes, J. BURNET, dans son livre *L'Aurore de la philosophie grecque*, pose le problème sur le sens du terme φύσις donné comme fondement de la pensée des anciens Grecs et sur le titre de leurs écrits :

« A ma connaissance, aucun historien de la philosophie grecque n'a clairement établi que le mot employé par les anciens cosmologistes pour exprimer cette idée d'une substance permanente et primordiale n'était autre que le mot φύσις, et que le titre de περὶ φύσεως, si communément donné à des œuvres philosophiques du VI^e et du V^e siècle avant J.C. signifie simplement : « De la substance primordiale ». (Note 1 de la même page : Je veux dire par là que les philosophes employaient eux-mêmes ce titre, car les anciens écrits en prose ne portaient pas de titres. L'écrivain mentionnait son nom et indiquait le sujet de son œuvre dans sa première phrase, comme le fait, par exemple, Hérodote.)³²⁰

Qui sont donc les présocratiques et quelles sont leurs pensées ? Avant Aristote et hors du contexte de la pensée fondée sur φύσις, pouvons-nous en avoir quelque trace révélatrice menant à une autre piste de reconnaissance ?

En fait, avant Aristote, les noms des Anciens Grecs sont déjà mentionnés dans les œuvres de Platon. Mais une lecture de Platon sans préjugé philosophique nous en entrouvrira les figures contradictoires de telle sorte que nous assistons au même combat des deux Prométhée d'Eschyle, des deux Œdipe de Sophocle en la pensée du maître de l'Académie.

³¹⁷ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 71-72.

³¹⁸ Jean BRUN, *Les Présocratiques*, PUF, p. 8.

³¹⁹ Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie I/ Antiquité et Moyen Âge*, Quadrige, PUF, 2^e édit. 1983, pp.37-38.

³²⁰ J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris 1970, pp. 12-13.

En effet, par de là des divergences à propos de l'authentification de l'œuvre de Platon et du classement chronologique de ses écrits, les historiens sont parvenus à s'accorder du moins sur la nette différence entre les deux périodes d'orientation de la pensée platonicienne : celle de la jeunesse et celle de la vieillesse³²¹.

Dans les œuvres de la première période (selon la classification proposée par les traducteurs de *Platon, Œuvres Complètes* dans la collection de la Pléiade) telles que *Le petit Hippias, le grand Hippias, Ion, Protagoras, l'Apologie de Socrate, Criton, Alcibiade, Charmide*, on ne trouve aucune trace des notions Être ou φύσις qui sont pourtant, selon Heidegger, des termes directeurs de la pensée philosophique. Le seul intérêt de ces œuvres se résume par contre dans cette remarque d'Aristote sur Socrate : « *Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la Physique (la Nature) dans son ensemble (Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν)* »³²². Ce qu'Aristote appelle les choses morales (τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου) en présupposant l'ἔθος comme une chose parmi d'autres choses de la Nature, doit s'entendre de l'autre côté de la rive de la pensée philosophique dans cette parole de Socrate adressée à l'Athénien avant sa mort :

« *Ô le meilleur des hommes, toi qui est un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible et la réputation, et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne te soucies point et n'y penses même pas !* »³²³.

L'ἔθος entendu dans cette phrase, loin d'être une chose de la Nature, est l'homme en son combat entre son apparaître en le savoir, la puissance, la plus grande fortune, la réputation et de l'autre côté la pensée, la vérité, l'amélioration de son âme, voilà l'essentiel du témoignage de Socrate. En cet essentiel, il n'y a aucune question du mouvement, ni de l'immobilité des choses et de l'univers, ni de la génération et de la corruption des choses de la Nature fondée par Aristote³²⁴, ni du lever et du coucher de soleil³²⁵ dans la φύσις comme l'apparaître paraissant de l'être de Heidegger, mais il y a la problématique unique, celle de la vérité de l'homme déjà là soumis à sa condition d'égarement par son apparaître à lui-même dans l'oubli de son identité. L'apparaître φύσις dans la pensée de Socrate, du jeune Platon n'est pas la Nature, mais la ruse de la Nature, l'erreur de prendre la Nature comme vérité, Gaia pour Thémis alors que le seul intérêt n'en est que le problème de la vérité de l'homme.

En cet ἔθος, le combat qui est aussi appelé la sagesse unique, ne se comprend pas comme le conflit des deux éléments contraires à l'intérieur de l'apparaître de l'homme à sa conscience, mais entre ce que Socrate appelle la Τέχνη (= les chemins tracés par l'homme, les arts) et l'inspiration³²⁶ (= le Chemin) venant de l'« autre rive » ((δαίμον)³²⁷ :

« *Sache-le bien cependant : c'est l'entière vérité que je vais vous dire. Si en effet, Athéniens, on m'appelle comme on m'appelle, il n'y a à cela nulle autre raison que l'existence chez moi d'une certaine*

³²¹ Voir par exemple Léon ROBIN, *Platon, Œuvres complètes*, Coll. De La Pléiade, Gallimard, Paris, 1950, in Avant-propos, ou Jean BRUN, *Platon et l'Académie*, PUF, 1960, in § II. Les œuvres de Platon pp. 8-10.

³²² ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 5 987 b 1.

³²³ PLATON, *L'Apologie de Socrate*, 29 d, e.

³²⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3,983 b 7-15: « *La plupart des premiers philosophes ne considéraient comme principes de toutes choses que les seuls principes de nature matérielle. Ce dont tous les êtres sont constitués, le point initial de leur génération et le terme final de leur corruption, alors que la substance persiste sous la diversité de ses déterminations : tel est, pour eux, l'élément, tel est le principes des êtres. Ils croient pouvoir en tirer cette conséquence qu'il y a ni génération, ni destruction, étant donné que cette nature première subsiste toujours...* ».

Ibid, A, 7,988 a 32- ...35 : « *Ces philosophes ne sont donc attachés qu'à la cause matérielle.....Mais, en ce qui concerne la quiddité et la substance formelle, aucun ne l'a clairement dégagée.* ».

³²⁵ Cf. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p 113-114 : « *Pensons au soleil. Il se lève et se couche tous les jours....Cependant l'apparence que prennent le soleil et la terre - par exemple les premiers rayons sur la campagne, la mer au crépuscule, la nuit - c'est un apparaître. .*»

³²⁶ Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 20 e : « *Pour ce qui est de ma sagesse, à supposer que j'en ai une, et du caractère de cette sagesse, le témoignage que je traduirai devant vous, ce sera celui de Dieu qui est à Delphes.* »

³²⁷ Le même (δαίμον) qui pousse Œdipe de Sophocle à entrer en contact avec Cronos Jocaste sa mère : « *Sur quoi, un dieu sans doute dirige sa fureur, car ce n'est certes aucun de ceux qui l'entouraient avec moi, Ἀποσῶντι δ' αὐτῷ δαίμονων δέκνυσί τις· οὐδέ τις γὰρ ἀνδρῶν, οἱ παρήμην ἐγγύθεν* » (*Œdipe-roi*, V. 1258-1259).

sagesse. De quelle sorte, s'il vous plaît, est cette sagesse ? Exactement ce qu'est sans doute **une sagesse d'homme** (*ἀνθρωπίνη σοφία*) ; car il y a des chances que, réellement, je sois un sage en cette sorte ! Il est fort possible, d'autre part, que ceux dont je parlais à l'instant, soient des sages d'une sagesse plus haute que celle qui est à la mesure de l'homme : autrement, je ne sais comment en parler ! Or, c'est un fait que moi, **je n'ai d'elle aucune connaissance** : quiconque le prétend au contraire, dit une fausseté, et il a dit dans l'intention de me calomnier. »³²⁸

« ...Maintes fois, en maint endroit, vous m'avez entendu dire : à savoir qu'il m'arrive je ne sais quoi **de divin et de démonique**....Les débuts en remontent à mon enfance : c'est une voix qui se fait entendre, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire **Bienheureuse opposition**, en vérité, se je m'en crois ! (*καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι*) »³²⁹ .

Porte-parole de cet *éthos*, de cette sagesse dont l'intérêt unique est le problème du sens de l'humanité de l'homme, le sage Socrate l'annonce dans le contexte de la séparation et la lutte entre l'inspiration poétique et le parler humain, entre la vérité et la Τέχνη.

Dans le dialogue *Ion*, la poésie d'Homère se décrit en effet comme les oracles d'un Prométhée, fils de Thémis, annonçant l'hymen extraordinaire entre le Zeus Inconnu et la vierge Io dans la tragédie d'Eschyle, comme les paroles énigmatiques du devin Tirésias dans la tragédie de Sophocle et surtout la voix 'démonique' adressée à Socrate:

Socrate à Ion : ...« *Ainsi donc, en tant que ce n'est pas par un effet de l'art qu'ils disent tant et de si belles choses sur les sujets dont ils parlent (ainsi tu le fais, toi, sur Homère), mais l'effet d'une grâce divine, chacun d'eux n'est capable d'une belle création que dans la voie sur laquelle l'a poussée la Muse : tel dans le dithyrambe, tel autre dans les chants d'hommage, celui-ci dans les chants qui se dansent, celui-là dans l'épopée, un dernier dans les iambes. Mais dans les autres voies, chacun d'eux ne vaut pas cher ! Ce n'est pas en vertu d'un art qu'ils tiennent leur langage, mais grâce à un pouvoir divin, car, si c'était en vertu d'un art qu'ils savaient être bien-disants en un genre de sujets, ils le sauraient aussi dans tous les autres sans exception, et voilà pourquoi la Divinité, leur ayant ravi l'esprit, emploie ces hommes à son service pour vaticiner et pour être des devins inspirés de Dieu; afin que nous comprenions bien, nous qui les écoutons, que ce n'est pas eux qui disent ces choses dont la valeur est si grande, eux de qui l'esprit est absent, mais que c'est la Divinité elle-même qui parle, qui par leur entremise nous fait entendre sa voix ! »*³³⁰

Et en ce contexte de la pensée unique qui est la problématique du sens de l'humanité de l'homme, le dialogue Protagoras (*Protagoras* 343 a-b), nous livre la plus ancienne piste pour saisir l'essentiel de la pensée des Anciens présocratiques:

« *Au nombre de ces hommes (= dont la culture a été parfaite) étaient Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Khéné, et le septième d'entre eux, disait-on, Chilon de Lacédémone. Tous, ils étaient des zéloteurs, des amoureux, des disciples de la culture lacédémonienne; et, que leur sagesse ait été de même sorte, ce qui le ferait comprendre, ce sont les courtes et mémorables sentences formulées par chacun d'eux et dont, au jour d'une commune réunion, ils vinrent faire offrande à Apollon comme des prémices de leur sagesse, dans son temple de Delphes, avec ces inscriptions universellement célèbres : « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop ».*

Ici, les deux formules « *Connais-toi toi-même* » et « *Rien de trop* », dans leur coordination, nous permettent de dire que la sagesse des anciens Grecs consiste *uniquement et exclusivement* (= rien de trop) dans « *« Connais-toi toi-même* ». Ce qui est confirmé par les paroles de Socrate sur sa sagesse unique, sagesse d'homme (*ἀνθρωπίνη σοφία*) dans l'*Apologie*.

En la parole 'démonique' qui s'adresse à l'homme comme 'toi' à la deuxième personne, par là en cette relation 'extraordinaire' par rapport à celles soumises au pouvoir de mesurer les choses dont l'homme

³²⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*, 20 d – e.

³²⁹ *Ibid.* 31 c-d.

³³⁰ PLATON, *Ion* 534 b-d.

se reconnaît comme maître, en ce message de ne pas, absolument pas se séparer de cette relation pour être en vérité, est-il possible d'attribuer aux anciens Grecs le titre de *cosmologistes*, de *physiologues* ou de *physiciens* scrutant le fondement et la stabilité de toutes choses?

Pourtant, le même Thalès de Milet, sage de la sagesse d'homme, est métamorphosé en un clin d'œil, en un astrophysicien rêveur par Platon lui-même dans *Théétète*, une œuvre de la période de vieillesse³³¹. Et ce Thalès physiologue reste à jamais dans la pensée occidentale comme le premier ancêtre de la sagesse :

« Socrate : ...Thalès, étant tombé dans un puits, tandis que, occupé d'astronomie, il regardait en l'air, une petite servante thrace, toute mignonne et pleine de bonne humeur, se mit, dit-on, à le railler de mettre tant d'ardeur à savoir ce qui est au ciel, alors qu'il ne s'apercevait pas de ce qu'il avait devant lui et à ses pieds ! »³³².

Ce Thalès astrophysicien reproduit l'image d'un Socrate ridiculisé par Aristophane dans la pièce comique les *Nuées* :

« Socrate :- *Je marche dans les airs et je contemple le soleil.*

Strepsiade :- *Alors c'est du haut de ton panier que tu regardes les dieux, et non pas de la terre, si toutefois...*

Socrate :- *Je ne pourrais jamais pénétrer nettement dans les choses d'en haut, si je ne suspendais mon esprit, et si je ne mêlais la subtilité de ma pensée avec l'air similaire. Si, demeurant à terre, je regardais d'en bas les choses d'en haut, je ne découvrirais rien. Car la terre attire à elle l'humidité de la pensée. C'est précisément ce qui arrive au cresson.*

Strepsiade :- *Que dis-tu? Ta pensée attire l'humidité sur le cresson? Mais maintenant descends, mon petit Socrate, afin de m'enseigner les choses pour lesquelles je suis venu. »*³³³.

Et, chose inexplicable, cette attitude a été la même attribuée (à tort selon le jeune Platon) à Socrate par les adversaires pour le condamner à mort :

« Socrate est coupable de travailler témérairement à scruter les choses qui sont sous la terre comme celles qui sont dans le ciel, à faire de la cause la plus faible la cause la plus forte et d'enseigner à d'autres à en faire autant. » Voilà à peu près de quelle sorte est la plainte. C'est en effet ce que vous avez vu par vous-mêmes dans la comédie d'Aristophane : vous y avez vu un certain Socrate qu'on fait circuler sur la scène, déclarant qu'il s'élève dans les airs, et racontant mille sornettes sur des sujets auxquels, ni peu, ni prou, je n'entends rien ! »³³⁴

Cet Aristophane présenté dans l'*Apologie* comme l'un des adversaires de Socrate, l'un parmi les artisans de belles paroles, de soi-disant poètes³³⁵ est considéré dans le *Banquet* comme ami du maître de Platon et poète inspirateur d'une humanité fondée sur le principe d'identité, d'une humanité faite à l'image d'un androgyne s'ouvrant par son désir en multiple et se retirant à son être 'Un' par son propre désir. La parole inspirée d'un homme 'ivre' au sens poétique³³⁶ dans le *Banquet* de la tragédie *Œdipe-Roi* de Sophocle dénonçant la fausse identité de l'homme à la lumière de la raison humaine, se dégrade en un parler

³³¹ Cf. Léon ROBIN, *Platon, Œuvres complètes*, Avant Propos, XIV: « La période de vieillesse (Platon a alors un peu plus de soixante ans) s'ouvrirait sur deux œuvres d'une remarquable fraîcheur, où s'annonce d'autre part, aussi bien que dans Parménide, une orientation nouvelle, qui se précisera dans le Sophiste (expressément lié à Théétète) et dans le Politique, qui en est la suite. ».

³³² PLATON, *Théétète*, 174 a.

³³³ ARISTOPHANE, *Les Nuées*, 225-238.

³³⁴ PLATON, *Apologie de Socrate*, 19 b-c.

³³⁵ *Ibid.* 23 b-c ; d : « Il ne me fallut donc, cette fois encore, pour reconnaître ceci, dans le cas des poètes également que ce n'était pas en vertu d'une sagesse qu'ils composent ce qu'ils composent, mais en vertu de quelque instinct et lorsqu'ils sont possédés d'un Dieu, à la façon de ceux qui font des prophéties ou de ceux qui rendent des oracles ; car ce sont des gens qui disent beaucoup de belles choses, mais qui n'ont aucune connaissance précise sur des choses qu'ils disent...Je fus cependant d'avis, Athéniens, que le faute des poètes était exactement celle aussi de ces excellents professionnels : chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance ».

³³⁶ SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, v. 779-780: « Pendant le Banquet, au moment du vin, dans l'ivresse, un homme m'appelle « enfant supposé (Ἀνήρ γὰρ ἐν δέιπνοις μὲν ὑπερπλησθεὶς μέθῃ καλεῖ παρ' οἴνω πλαστός ὡς εἶην πατρί) ».

imaginaire d'un artiste ivrogne supposant cerner le sens de la vérité de l'humanité sur la base du principe d'identité permettant de mesurer toutes choses !

La réduction inexplicable de la parole poétique dans *Ion*, où se révèle la séparation et le combat concernant le problème de la vérité de l'homme, à une sorte de 'métaphores poétiques'³³⁷ entendus comme expression imaginaire du monde de toutes choses séparées en idées et en réalité sensible, efface une fois pour toutes les traces de la pensée de la Grèce ancienne entendue comme la sagesse d'homme. Elle est l'événement appelé conventionnellement '*le miracle grec*' qui fonde la pensée occidentale en la séparant définitivement des Anciens³³⁸ au sens poétique du mot. Elle ferme désormais hermétiquement l'accès à l'entente du sens de la souffrance dans la tragédie grecque et aussi à l'essentiel des autres traditions culturelles dans leur préoccupation unique qui est la problématique de la vérité et de l'illusion concernant l'humanité de l'homme.

Et sur ce terrain de la modernisation du sens de la poésie dans les œuvres de la période de vieillesse de Platon, surgit une vague de figures présocratiques modernes en vue d'inaugurer la fondation de la pensée occidentale, comme l'entend Jean Beaufret, en commençant par Thalès. Sur ce même terrain la pensée philosophique se développe par Aristote et s'approfondit par Nietzsche et ses successeurs. Suite à un Thalès astrophysicien de Platon, nous avons un premier physicien Thalès d'Aristote³³⁹, et enfin un premier philosophe Thalès de Nietzsche. En effet, malgré des divergences superficielles, Platon et Nietzsche se rejoignent en fin de compte sur le sens de la pensée qui n'est autre que *sonder les profondeurs de la nature* :

« Thalès apparaît comme un maître inventif qui, sans l'aide de fables fantaisistes, a commencé à sonder les profondeurs de la nature. S'il a, en l'occurrence, bien utilisé la science et employé des vérités démontrables pour les dépasser aussi tôt, c'est précisément là un trait caractéristique de l'esprit philosophique ... Il pressent la solution ultime des choses et dépasse par ce pressentiment la gaucherie vulgaire des niveaux inférieurs de la connaissance. Le philosophe cherche à faire résonner en lui toute l'harmonie de l'univers et à l'extérioriser en concepts Ainsi Thalès a vu l'unité de l'être, et quand il a voulu la communiquer, il a parlé de l'eau ! »³⁴⁰

Se détachant désormais de Cronos, de la souffrance sensible au NON venant de Prométhée, fils de la juste humanité (Thémis), Platon fait naître le fils de Gaïa prise pour Thémis, fondateur d'un monde tripolaire séparant d'un côté les dieux immobiles et de l'autre les malheureux sensibles en mouvement et les unifiant en même temps par leur participation au principe d'identité. En ce sondage de la Nature selon Nietzsche, ou par la mesure de la Nature de Protagoras, Platon le penseur 'géo-mètre', le connaisseur des choses, nous présente trois figures symboliques : Héraclite le penseur du devenir, Parménide celui de l'Être immobile, et Socrate le penseur de la grande synthèse par la découverte du principe d'identité (voir *Le Sophiste* de Platon).

En effet, dans *Cratyle*, le philosophe Platon transforme la poésie, entendue dans *Ion* comme un appel inconnu venant de l'« autre rive » à la conscience du problème de la vérité de l'homme, en signe préliminaire de '*la rectitude d'un nom permettant à connaître la nature d'une chose*'³⁴¹. Désormais la vérité est entendue comme la conformité des choses à la connaissance humaine, dans la présupposition que cette conformité en est à la portée du pouvoir du 'parler humain'³⁴². Dans *Théétète* il réduit les poètes aux diseurs

³³⁷ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 9 991 a 21.

³³⁸ Les Anciens entendus ici sont des auteurs inspirés qui parlent sur le fond du principe 'qui était', d'une relation au delà de celles du soi. Ce terme indique chez le jeune Platon *les poètes*, porte-parole de la Grande Mémoire, chez les auteurs chinois comme Lao-tseu ou Confucius, *les anciens* en opposition à l'homme dans sa condition liée à son parler humain fondé sur son propre jugement. Si Confucius affirme sa mission dans la transmission des Anciens, et non dans la création de quelque chose de moderne, Lao-tseu de sa part est beaucoup plus explicite : « Les anciens qui savaient pratiquer le Tao étaient si fins, si subtils, si primordiaux et si universels, qu'on ne pouvait pas pénétrer dans leur profondeur » (*Tao-Tö-King* XV).

³³⁹ Cf. Aristote, *Métaphysique* A 3 983 b 20.

³⁴⁰ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique grecque*, N° 3.

³⁴¹ PLATON, *Cratyle* 428 e : « Socrate : La rectitude d'un nom, déclarons-nous, réside en ceci, qu'elle devra faire connaître quelle est la nature de la chose ».

³⁴² *Id* : « Donner un enseignement est donc ce en vue de quoi on énonce des noms ».

de belles paroles obscures, insignifiantes et subjectives et les identifie d'un coup aux sophistes présentés dans les œuvres de sa jeunesse comme porte-parole de la Τέχνη au sens eschyléen du terme :

«Socrate : *Laissons là-dessus s'accorder, à l'exception de Parménide, tous les doctes à la queue leu leu: Protagoras aussi bien qu'Héraclite et Empédocle, et, dans chacun des deux genres de poésie, les poètes les plus éminents, Epicharme dans la comédie, dans la tragédie Homère, lui qui a dit : Océan, origine des Dieux et Téthys, leur mère...., faisant ainsi de toutes choses une progéniture de l'écoulement et du mouvement* »³⁴³

« Socrate : ... *N'est-ce pas d'ailleurs le problème que nous avons reçu en héritage des Anciens, eux qui se servaient de la poésie pour le dissimuler à la foule en disant que la cause productrice de toutes les autres choses, c'est Océan et Téthys, par quoi ils signifiaient que celles-ci sont justement les courants et que rien n'est en repos ?... Et j'oubliais qu'il y en a d'autres en revanche qui ont émis une doctrine opposée à celle-là. Ainsi : il est, dans sa plénitude, immobile, pour la raison que son nom est le Tout...et tout ce qu'encore les Mélissos et les Parménide, s'opposent à tout ceux qui précèdent, ont soutenu avec la dernière énergie : à savoir que tout est un et en repos, soi-même en soi-même, vu qu'il n'a point d'emplacement où se mouvoir* »³⁴⁴.

La séparation entre les deux Platon et par là entre les deux identités de Socrate, deux identités des Anciens Grecs, parmi eux les deux grandes figures Héraclite et Parménide, rappelle la séparation des deux identités de Prométhée et d'Œdipe dans la tragédie d'Eschyle et de Sophocle. Enchaîné à la condition d'être enfant de la Nature, condition de se mesurer selon le pouvoir de nommer les choses à la portée, le géo-mètre de l'humanité se fait jour dans la pensée occidentale avec Platon en tant que *homo philosophicus*. Incarnant le personnage du premier Prométhée, du Roi-Œdipe de la tragédie grecque, cet *homo philosophicus*, en sa condition d'abus d'identité (Gaia prise pour Thémis), est insensible au sens de la souffrance, à l'entente de la relation absolument imprévue, de l'hymen extraordinaire advenu dans l'appel 'toi' venant de l'autre côté de la Nature.

Le *pas encore pensé* de notre temps, temps éclairé par la lumière de la vérité philosophique, qui se donne le plus à penser, n'est-il pas cette relation cachée, pourtant déjà révélée par le Prométhée, fils de la juste humanité Thémis, par un Œdipe aveugle et mendiant de la tragédie grecque ? N'est-il pas la relation révélée par la poésie sensible au 'toi' dans l'oracle « *connais-toi, toi-même* » que les anciens Grecs dans *Protagoras* professent comme unique pensée et 'rien de trop' ? N'est-il pas celle qui oblige Socrate à parler aux Athéniens, le *pas encore* qui donne sens à sa vie et à sa mort ?

Au lieu de chercher encore une fois à 'faire les Présocratiques les disciples de philosophes'³⁴⁵, nous nous proposons de revenir sur la sagesse poétique et tragique, sagesse d'homme (*ἀνθρωπίνη σοφία*) d'un Socrate dans *l'Apologie* de Platon, qui est le terrain commun de la tragédie grecque et de la pensée des Anciens dont les traces historiquement les plus anciennes nous parviennent dans les premiers écrits de Platon, en vue d'être à l'accès du sens poétique des termes tels *Raison, Combat, Vérité, Être, Connais, Toi* comme termes directeurs de la pensée occidentale dont les fondateurs sont reconnus en Héraclite et à Parménide.

Λόγος qui est la Raison, fondement et force vitale de la pensée, est-il l'autre nom de l'hymen extraordinaire d'Eschyle entre Zeus Inconnu et la vierge Io, de l'hymen caché de Sophocle entre Laïos et Jocaste, de la relation qui appelle l'homme 'toi' dans la pensée de Socrate ? Ou est-il 'le logos liant les phénomènes entre eux, en tant que phénomènes d'un Univers un, et ce qui lie le discours aux phénomènes' »³⁴⁶ ?

³⁴³ PLATON, *Théétète*, 152 e.

³⁴⁴ *Ibid.* 180 c, d, e.

³⁴⁵ Cette remarque de Jean WAHL dans *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, 1956 (pp. 102, 120, 156, 178, 255) a été répétée par Jean BRUN dans les *Présocratiques*, PUF, Paris, 1968. p 12.

³⁴⁶ Définition de Logos d'Héraclite faite par Kostas AXELOS dans *Héraclite et la philosophie*, éd.de Minuit, Paris 1962, p.57.

III-B. ΛΟΓΟΣ ET ΠΟΛΕΜΟΣ DANS LA PENSEE D'HERACLITE (né à Éphèse vers 576 av. J.-C., mort vers 480 av. J.-C.)

III-B-1. Λόγος et Πόλεμος à l'aube de la pensée philosophique

Dans le *Dialogue avec Heidegger* sur ce qu'il appelle la question unique à penser et à re-penser: « *qu'est-ce que la philosophie ?* », Jean Beaufret rappelle qu'« *avec Héraclite et Parménide, c'est la fondation même de la pensée occidentale qui s'accomplit* »³⁴⁷.

Et Socrate et son rôle à propos de cette fondation ?

Contrairement à la convention, Socrate n'y est pas mentionné, car en la révision de la question philosophique de Heidegger, suite à Kant, à Hegel, surtout à Nietzsche, la personnalité et la pensée de Socrate sont identifiées au porte-parole d'un certain platonisme abstrait qui ne pense pas encore le fondement caché de la pensée grecque et ainsi celui de la pensée occidentale.

Selon ces auteurs, le fondement n'est *pas encore pensé* à fond, non pas parce qu'il n'est pas énoncé. Mais de par le destin de la pensée comme telle, son surgissement implique son déclin³⁴⁸. Re-penser la question philosophique revient donc à s'approcher du sens caché de ce qui est déjà énoncé en toute clarté, pourtant *pas encore suffisamment pensé* par Socrate, porte parole du platonisme, et à approfondir la source fondatrice où, selon la terminologie de Heidegger, *l'éclosion en est en même temps une occultation*.

Les anciens, dont Héraclite et Parménide sont figures centrales, sont appelés présocratiques en tant qu'ils pensent la source originelle longtemps cachée par l'autorité de Socrate ; et par là ils se représentent comme de vrais fondateurs de la pensée occidentale.

Cette source s'exprime toujours comme le Principe des principes ou le Principe de raison et s'énonce ainsi : *nihil est sine ratione*. Rien n'est sans raison. *Nichts ist ohne Grund*³⁴⁹.

« *Dans la ratio... parle le Λόγος au sens que lui donnaient les Grecs. Or nous avons considéré le sens qu'à l'aube de la pensée grecque Λόγος avait pour Héraclite et, pour la première fois, nous avons vu clairement que ce mot désignait à la fois l'être et la raison, tous deux pensés à partir de leur appartenance mutuelle. Ce que Héraclite appelle Λόγος, il lui donne aussi d'autres noms, qui sont les termes directeurs de sa pensée : φύσις, l'éclosion spontanée, qui est en même temps une occultation; κόσμος, qui voulait dire à la fois ordre, agencement et ornement, cet ornement qui fait briller, qui est éclat et l'éclair ; finalement ce qui se révèle à Héraclite comme λόγος, comme ce « Même » que sont l'être et la raison, Héraclite le nomme αἰών. Le mot est difficile à traduire. On dit durée cosmique. C'est le monde, qui se produit comme monde et comme temps, en devenant κόσμος, (frag. 30), c'est-à-dire en rendant lumineusement, en faisant briller les dispositions prises par l'être. Ainsi par les termes λόγος, φύσις, κόσμος et αἰών, nous pouvons comprendre cette chose encore in-ouïe que nous appelons la dispensation de l'être* »³⁵⁰

³⁴⁷ Jean BEAUFRET, *Dialogue à Heidegger*, p. 38.

³⁴⁸ Dans l'introduction du livre *Qu'appelle-t-on penser ?* de HEIDEGGER, PUF, Paris, 1959, p. 9, Gérard GRANDEL décrit le moment du surgissement de la première pensée grecque par le jeu de mots énigmatiques suivants : « *Désormais tout fait sombre, car c'est le jour. L'aube obscure est en effet dans ombre, et le jour éclatant couche la terre sous ses ombres.... Ce qui « manque » à la première pensée grecque, ou plus exactement l'Impensé de cette Pensée, est précisément qu'elle ignore cette obscurité qui ne s'allonge sur la terre qu'au fur et à mesure que dans el ciel se lève le soleil* ».

³⁴⁹ HEIDEGGER, *Le principe de raison*, Ch. 13, p. 222.

³⁵⁰ *Ibid.* p. 242.

La relecture des premiers écrits du jeune Platon que nous venons d'effectuer révèle que Heidegger se passe complètement de la parole historiquement la plus ancienne qui définit la pensée unique des sages grecs dans l'oracle « connais-toi, toi-même » et « rien de trop » dans Protagoras de Platon.

De plus, littéralement, on ne trouve pas de trace de Λόγος et Être entendus comme termes directeurs de n'importe quels anciens penseurs grecs dans les premiers écrits de Platon, ni dans les pièces de la tragédie grecque d'Eschyle et de Sophocle, telles que Prométhée enchaîné et Œdipe Roi. Par contre dans la tragédie grecque, le terme φύσις, synonyme de Τέχνη, s'avère en contradiction avec le terme hymen (γάμος), terme directeur privilégié pour suggérer la relation identifiant l'humanité de l'homme. Et le κόσμος, ordonné par le 'feu volé' dans la séparation de deux mondes : d'un côté le royaume éternel de Zeus auto-suffisant avec ses dieux et de l'autre le monde temporel sensible et malheureux dans le contexte de φύσις de Τέχνη n'est jamais appelé Temps (Cronos) par les anciens grecs, car Cronos est détrôné et caché par la φύσις même.

Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le débat sur le sens caché ou non caché du Principe de raison, sur la différence de la métaphysique traditionnelle et l'ontologie fondamentale de Heidegger, mais de demander avant tout si le terme fondateur de la pensée occidentale, le Λόγος, la Raison, entendu comme φύσις à l'aube de la pensée occidentale marque une séparation définitive avec la pensée tragique et la sagesse d'homme des Anciens Grecs et de Socrate dans les premiers écrits de Platon.

En fait, dans les œuvres de Platon, le Λόγος n'est pas littéralement cité comme terme directeur de la pensée, mais nous avons le sort démonique (Cf. *Le Grand Hippias*, 304 c)³⁵¹ ou la parole poétique (Cf. *Ion*, 534, b)³⁵² qui fonde la sagesse d'homme de Socrate. Et la sagesse pour les Anciens, dont les Anciens Grecs, ne connaît que la relation venant de cette Parole poétique 'connais-toi, toi-même', relation appelée par le Chœur de la tragédie Prométhée enchaîné d'Eschyle le mariage (γάμος) extraordinaire, et 'rien de trop'.

Dans le rappel à l'écoute attentive de la parole poétique venant de l'autre rive, les Anciens et surtout Socrate insistent en même temps sur le fait que l'homme est déjà là, dans sa condition d'être enchaîné à quelque chose de 'trop'³⁵³. Ce 'trop' se décrit comme le pouvoir de déformer la Parole Poétique en l'art de la parole, comme la Τέχνη dans le sens de la reproduction des humanités sans nombre par la mesure des choses selon les caprices de chaque 'profession'. Cette condition énigmatique de l'homme s'énonce concrètement dans le sort tragique de Socrate :

*« Je fus cependant d'avis, Athéniens, que la fautes des (soi-disants) poètes était exactement celle aussi de ces excellents professionnels ; chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance. En outre cette prétention impertinente couvrait de son ombre l'autre sagesse si bien que je me posais à moi-même, au sujet de l'oracle, la question de savoir si je ne préférerais pas être comme je suis, ni sage de la sagesse de ceux dont je parle, ni ignorant de leur ignorance, que d'être les deux à la fois : ce qui, à eux, est leur cas ! A moi-même, comme à l'oracle, je réponds donc que mon avantage était d'être comme je suis. »*³⁵⁴.

L'aube de la pensée occidentale réduite à l'apparition de Héraclite et Parménide dans les débats sur l'identité de toutes choses et la relation fondamentale liant toutes choses en une unité, marque donc la fin de la sagesse d'homme et ouvre l'ère de la mesure de toutes choses :

*« Eu égard à toutes choses comme à chacune en particulier, n'y a-t-il pas en vérité pour nous cette double possibilité : ou bien savoir, ou bien ne pas savoir ? »*³⁵⁵

³⁵¹ « Mais moi, un sort démonique me retient autant qu'il semble : moi dont continuellement la pensée est errante et embarrassée... ».

³⁵² « Véridique langage ! Le poète en effet est chose légère, chose ailé, chose sainte, et il n'est pas encore capable de créer jusqu'à ce qu'il soit devenu l'homme qu'habite un Dieu, qu'il ait perdu la tête, que son propre esprit ne soit plus en lui ! Tant que cela au contraire sera sa possession, aucun être humain ne sera capable, ni de créer, ni de vaticiner ».

³⁵³ Le 'trop' entendu comme démesure, par contre, est évoqué par Sophocle et Héraclite sous l'appellation ὕβρις Cf. SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, V. 872 : « La démesure enfante le tyran » (ὕβρις φντεύει τύραννον), HERACLITE, Fig. 43.

³⁵⁴ PLATON, *Apologie de Socrate* 22 d-e.

³⁵⁵ PLATON, *Théétète*, 187 e -188 a.

Le fondement, l'unique intérêt de la pensée tragique des Anciens Grecs révélé dans le terme *γάμος* constituant l'identité de l'homme se dégrade en ce que Sophocle, par la voix du Chœur dans son *Œdipe-roi*, appelle *ἄγαμος γάμος*³⁵⁶, faux mariage, fausse relation. Ce faux mariage s'exprime dans la relation de l'homme à la mère Nature Jocaste prise comme épouse (Cf. *Œdipe-roi*), dans la ruse de Gaia prise pour Thémis par l'intronisation d'un Zeus selon son art en vue de courir après pour être son égal. Cette fausse relation est un trop dans le sens de fonder sur le même sol l'identité de l'homme et celle des choses, un trop dans la confusion de la sagesse d'homme avec les connaissances professionnels.

Le glissement du fondement de la sagesse d'homme à celle de la mesure des choses s'exprime dans Phèdre de Platon alors qu'il rappelle implicitement le témoignage de la pensée unique de son maître Socrate, à savoir l'amélioration de l'âme³⁵⁷ :

*« Il faut commencer par se faire une conception vraie de la nature de l'âme, tant divine qu'humaine, en considérant ses états et ses actes. Mais le point de départ, de la preuve le voici : tout âme est immortelle. Tout ce qui se meut soi-même est immortel en effet, tandis que ce qui, mouvant autre chose, est lui-même mû par autre chose, cesse d'exister quand cesse son mouvement. Seul, par conséquent, ce qui se meut soi-même jamais ne cesse d'être mû, en tant que sa nature propre ne se fait défaut à elle-même ; mais c'est là au contraire la source aussi et le principe du mouvement pour toutes les autres choses qui sont mues. »*³⁵⁸

L'âme, nom donné à l'identité de l'homme, relation cachée liant Laïos et Jocaste, le Zeus inconnu et la vierge Io, relation révélée en la Parole inspirée, en le sort 'démonique', est reproduite à l'image d'une chose divine en qualité de ce qui se meut soi-même, suffisant, donc immortel !

Et la relation originelle inspirée par la parole poétique comme le mariage de l'homme avec l'Inconnu, relation fondant l'identité de l'humanité et la pensée, fait place désormais au principe d'identité de toutes choses. Le principe, sur lequel se fondent toutes choses, dont l'homme fait partie, et aussi leur mesure, s'énonce comme la relation d'une chose avec elle-même en elle-même et de par elle-même ... ; on peut y ajouter autant de prépositions qu'on veut devant 'elle-même' : en fin de compte, comme l'exprime Hegel, la terre natale de la vérité sera désormais le Soi. C'est grâce à ce fondement en effet que toutes choses se tiennent stables en leur unité ; c'est grâce à cette matrice que toutes choses s'épanouissent, à cette mesure que toutes choses sont mesurées.

Sur cette nouvelle terre du principe d'identité, Platon fonde la pensée occidentale au nom des Anciens Grecs et de son maître Socrate.

Le dialogue entre Socrate et les sophistes ne représente plus l'éthos, le combat de Prométhée et Œdipe dans la tragédie grecque, ne marque plus la séparation absolue entre le Grand Artifice du parler humain pris pour la parole de vérité et l'entente de l'oracle. Mais il se transforme en un débat sur l'aspect des choses qu'il faut voir et juger comme essentiel pour mesurer toutes choses en leur identité.

En effet, dans les œuvres de la deuxième période de création littéraire de Platon, surtout dans Cratyle, Théétète, Parménide et le Sophiste, les sophistes, surtout Protagoras, sont identifiés désormais aux Anciens, en accompagnement de Thalès et de Héraclite dans leur appartenance commune à la famille 'des poètes' assimilés aux parleurs du langage de l'apparence et du non-être. La formule de Protagoras : « L'homme est mesure de toutes choses (= géo-mètre) »³⁵⁹ n'est plus critiquée sur le fondement de l'entente de la séparation de l'identité de l'homme révélée dans la parole véridique de la poésie, dans l'inspiration céleste dans Ion, avec celle mesurée selon la mesure des choses et exprimée par le parler 'des professionnels

³⁵⁶SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, v. 1213-1215 : « Le Cronos qui voit tout malgré toi l'a découvert. Il condamne l'hymen, qui n'a rien d'un hymen, d'où naissent à la fois et depuis tant de jours u n père et des enfants ». (*Ἐφηῦρέ σ' ἄκονθ' ὁ πάνθ' ὀρώων χρόνος· δικάζει τὸν ἄγαμον γάμον πάλαι τεκνοῦντα καὶ τεκνούμενον.*)

³⁵⁷ Cf. PLATON, *l'Apologie de Socrate* 29 d-e.

³⁵⁸ PLATON, *Phèdre* 245 c-d.

³⁵⁹ PLATON, *Cratyle*, 386 a.

ou des géo-mètres'. Mais elle devient implicitement le fondement même de la pensée dans l'identification de l'homme à une chose de la Nature : désormais l'identité de l'homme se mesure à la mesure de toutes choses.

En effet, sur le fondement de l'identification de la vérité de l'humanité de l'homme avec la nature de toutes choses s'ouvre le débat philosophique sur l'Être et le Non être, la vérité et l'illusion, la sensation et la connaissance.

Protagoras et la partie des Anciens et des poètes, dont Héraclite, n'y sont pas critiqués par l'erreur de leur affirmation de la conformité de la mesure de l'humanité avec celle des choses de la Nature, mais par leur option de l'aspect mobile de cette Nature et par la mesure des choses de la Nature fondée sur la sensation.

Ce saut imprévu d'un côté à l'autre dans la pensée de Platon explique le glissement étonnant de l'intérêt de la problématique de la vérité de l'humanité de l'homme sur le terrain de la question concernant le fondement de la mesure de toutes choses.

On voit dans les derniers dialogues de Platon, Socrate s'asseoir à côté d'Aristophane, les Anciens, les poètes et Héraclite être assimilés à la doctrine du non-être, de l'apparence sensible en opposition à un autre point de vue professé par Parménide. En fait, les participants aux premiers débats de la pensée occidentale sont, tous, bien installés sur le sol du double principe entendu comme le lien de l'Un-Tout de l'univers et l'identification de la vérité de l'homme avec la nature de toutes choses. Tous en sont des géo-mètres, enfants de Gaia, chacun, selon son 'art', sa vision, ses méthodes, mesure la nature en vue de mesurer l'homme.

Le Destin (*Μοῖρα*) séparé et en conflit avec le Grand Artifice (*Τέχνη*) de la pensée tragique s'efface devant la différence des points de vue et l'opposition des 'arts' fondés sur la même Justice de Gaia prise pour Thémis.

Dans un camp, enfant de mère Gaia vue dans sa mobilité et dans son devenir, l'homme se mesure à sa mère Nature grâce à une mesure conforme qu'est la sensation changeante et toujours nouvelle:

«La vérité, je (=Protagoras) le déclare en effet, la formule en est ce que j'ai écrit : Chacun de nous est la mesure de toutes choses, de celles qui sont comme de celles qui ne sont pas; les différences qu'il y a entre celui-ci et celui-là se comptent toutefois par milliers, pour cette raison précise, que autres sont et apparaissent les choses à celui-ci et autres à celui-là. En outre, l'existence d'un savoir et d'un savant, tant s'en faut que je la nie ; mais seulement celui que j'appelle un savant, c'est l'homme éventuellement capable d'opérer pour tel et tel d'entre nous tel changement, qui lui fasse apparaître et être bonnes les choses qui actuellement lui apparaissent et lui sont mauvaises »³⁶⁰

Dans l'autre camp, toujours en qualité d'enfant de Gaia, cette fois vue de son aspect immobile, l'homme confirme un savoir conforme à l'aspect immortel et intelligible de la Nature, qu'est la connaissance :

« - Socrate : Et maintenant quel nom attribues-tu donc à l'acte de voir, d'entendre, de respirer une odeur, d'avoir froid ou d'avoir chaud ? – Théétète : Ma foi ! J'appelle cela « sentir » : quel autre nom y donner en effet ? - Socrate : C'est donc l'ensemble de tout cela que tu appelles « sensation » ? – Théétète : Forcément ! - Socrate : Ce à quoi, venons-nous de dire, il n'est pas donné en partage d'entrer en contact avec la vérité, il ne le pourra certes pas non plus avec ce qui est. – Théétète : Non, en effet. - Socrate : Pas davantage donc, avec la connaissance. – Théétète : En fait, non. - Socrate : Il n'y aurait donc jamais, Théétète, identité entre sensation et connaissance. - Théétète : Evidemment non, Socrate. C'est même à présent qu'au plus haut point, oui, il est devenu d'une clarté sans pareil, que la connaissance est autre chose que la sensation »³⁶¹

Nous voyons clairement dans les œuvres philosophiques i.e. celles de la deuxième période de Platon que par delà les oppositions et les synthèses à propos de la mobilité et de l'immobilité, de la sensation et de la connaissance, de l'être et du non être, de la vérité et de la non vérité, toutes ces parties dans les dialogues se sont 'a priori' et implicitement mises d'accord sur des éléments essentiels :

³⁶⁰ PLATON, *Théétète* 166 d.

³⁶¹ *Ibid.* 186 d-e.

- La Nature est l'ensemble de toutes choses qui se tiennent unies sur la base du principe d'identité,
- L'homme, un être de la Nature, se mesure à elle en vue d'accomplir son identité d'homme.

Sur cette fondation bien accomplie, Héraclite, Parménide sont proposés comme les extrêmes, à l'image de deux extrêmes Zeus immortel et l'homme à l'état sensible et primaire dans la tragédie *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, pour assurer la possibilité du déploiement des débats de la pensée. Au cours du déploiement de la pensée déjà bien établie sur cette fondation 'accomplie', Platon et Aristote optent, pour leur part, la marche en avant, en regardant l'aspect immobile de la Nature et sa mesure, par le savoir des choses intelligibles. Ils ouvrent une certaine tradition que Nietzsche appelle le socratisme.

Au sein de cette tradition 'socratique', on considère Héraclite comme le premier philosophe dans le sens qu'il est déjà sur le sol de la philosophie, mais faisant les premiers pas hésitants. En adoptant la voie de Platon et d'Aristote, Emile Bréhier décrit Héraclite en cette remarque :

« Son œuvre, *De l'Univers*, écrite en prose, est la première où nous voyons nettement une véritable philosophie, c'est-à-dire une conception du sens de la vie humaine entée sur une doctrine réfléchie de l'univers »³⁶².

Mais, dans l'option 'antisocratique', à l'ère des temps modernes depuis plus de deux siècles on le considère par contre comme le premier penseur en qualité de poète, porte parole du Logos, autre nom de la Nature en toute sa profondeur et son universalité au-delà de la séparation du sensible et de l'intelligible. Dans son essai sur *Héraclite et la philosophie*, Kostas Axelos l'honore comme le penseur premier et presque le penseur unique de tout temps:

« Héraclite pense avant même la constitution de la métaphysique et la formation des écoles philosophiques ; il est présocratique, à savoir préplatonicien. Héraclite est le premier penseur qui déploie la pensée (le logos) scrutant le sens (le logos) de la nature, de la divinité, de l'homme et de la cité, modes d'être du devenir de l'être du monde total – qu'Héraclite essaie de saisir »³⁶³
 « Héraclite n'enseigne pas une doctrine, n'érige pas un système ; il offre sa pensée poétique à ceux qui veulent entendre et reconnaître la vérité, en prêtant l'oreille au son de sa voix. Plus encore qu'ami de la sagesse, il est tout simplement **penseur**, et nous ne savons pas encore bien s'il faut appeler présocratique, présophiste ou préplatonicien. Après lui, le philosophe sera le **métaphysicien** qui sépare l'intelligible du sensible et le corporel du psychique et du spirituel. Lui, penseur archaïque, ignore ces distinctions, parce que sa pensée saisit la vérité la plus vraie du logos qui est propre à l'âme vivante de l'homme ; et cet être du Cosmos qu'est l'homme se développe dans la cité et n'atteint la vérité de son existence que dans la poursuite du dialogue ininterrompu avec le logos universel »³⁶⁴.

Nous constatons enfin que depuis l'apparition de Héraclite dans les œuvres de Platon jusqu'à maintenant, Logos lié à ce penseur est toujours compris comme le lien fondamental liant la Nature avec elle-même. Et derrière ce Logos, il y a toujours une prétention implicite de ce que Heidegger appelle *la question qui demeure*, qu'Emile Bréhier appelle *une conception du sens de la vie humaine entée sur une doctrine réfléchie de l'univers*, que Kostas Axelos appelle *la pensée qui saisit la vérité la plus vraie du logos qui est propre à l'âme vivante de l'homme*.

A la lumière de la pensée de la tragédie grecque et des Anciens pensant l'unique pensée dans cet oracle : 'connais-toi, toi-même' et 'rien de trop', nous nous demandons cette fois si vraiment le Logos d'Héraclite est identifié à la Nature comme le conçoit depuis toujours la tradition philosophique, ou s'il peut être entendu comme la résonance du NON de Prométhée, enfant de la Justice Thémis, à toutes les paroles justificatrices de Prométhée enfant de Gaïa, à toutes les tentatives de réduire l'homme à un être de la Nature et même à l'effort de compter sur le pouvoir de cet être de la Nature pour l'en faire sortir.

³⁶² Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, I, p. 49.

³⁶³ Kostas AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, édit. De Minuit, Paris, 1962, Prologue p. 9.

³⁶⁴ *Ibid.* p.243.

III-B-2. *Λόγος et Πόλεμος* d'Héraclite à la lumière de la pensée tragique

Les sources les plus anciennes des présocratiques viennent de Platon. Grâce à ces sources, nous assistons, d'un côté, à un Socrate incarnant par sa vie et par son enseignement le personnage central de la tragédie grecque et, de l'autre côté, en contradiction absolue avec le premier, à un Socrate fondateur de la pensée philosophique.

Nous avons donc, dès l'apparition du premier philosophe Socrate et simultanément avec lui, les présocratiques Héraclite et Parménide co-fondateurs de la pensée occidentale, de la rationalité fondée sur la relation fondamentale qu'est le principe d'identité de la Nature, le principe de raison.

Notre question maintenant c'est de savoir s'il y a dans les œuvres de Platon quelque autre source qui nous permette, comme dans le cas de Socrate, de rapprocher les présocratiques de la tragédie grecque.

III-B-2 a *Héraclite dans le contexte d'un combat entre le parler sophiste et la parole poétique*

Dans les premiers dialogues de Platon, nous ne trouvons pas de trace de Parménide, tandis que Héraclite y est mentionné dans un dialogue appelé *Le Grand Hippias* 288 e–289b :

« Hippias: *Eh bien ! Socrate, voici, je crois, ce qui en est : même l'ustensile de ce genre est une belle chose, quand il est d'un beau travail. Dans l'ensemble, cela ne vaut pas cependant d'être jugé une belle chose, comparativement à une jument ou à une vierge, ni à tout ce qui par ailleurs est beau.*

Socrate : *Allons ! Je comprends ce qu'enfin il nous faut rétorquer à l'homme qui nous fait cette question ; voici : ' Tu méconnaiss, mon bonhomme la vérité de cette parole d'Héraclite, qu'après tout le plus beau des singes est laid, si on le compare à l'espèce humaine, et de cette déclaration du docte Hippias, que la plus belle des marmites est laide, si on compare à l'espèce virginale !'. N'est-ce pas ainsi Hippias ?*

Hippias: *Hé ! Oui, absolument, Socrate : tu as répondu comme il fallait.*

Socrate : *'Ecoute alors ! Car après cela, je le sais fort bien, il dira : 'Quoi donc, Socrate ? L'espèce virginale, mise en comparaison avec l'espèce divine ne sera-t-elle pas dans le même cas que l'espèce-marmite, comparée à l'espèce-vierge ? Une telle comparaison ne fera-t-elle pas paraître laide la vierge la plus belle ? Et Héraclite, que tu allègues en ta faveur, n'est-ce pas la même chose qu'il dit, à savoir que, par rapport à Dieu, le plus savant des hommes devra paraître un singe, tant pour le savoir que pour la beauté et pour tout le reste de ses caractères'. Nous faudra-t-il lui accorder, Hippias, que la vierge la plus belle est laide par rapport à l'espèce des dieux ? ».*

Les classifications anciennes ainsi que les études récentes³⁶⁵ des œuvres de Platon sont toutes unanimes pour dire que *Le Grand Hippias* apparaît dans la première période de sa création littéraire. De ce fait, ce passage que nous venons de citer peut être considéré comme la source la plus ancienne des fragments d'Héraclite.

Or, dans les œuvres de la première période de Platon, nous assistons à un Socrate penseur poétique et tragique en opposition à des sophistes, à l'image de la séparation et de la lutte de deux Prométhée, de deux Œdipe dans les tragédies d'Eschyle et de Sophocle. Devant le tribunal d'Athènes, Socrate en témoigne sans ambiguïté. Et ce témoignage relaté dans *L'Apologie de Socrate* est presque le même dans l'épilogue du

³⁶⁵ Cf. Jean BRUN, *Platon et l'Académie*, PUF, Paris, p. 9 sq.

dialogue *Le Grand Hippias* 304 a – e, texte où pour la première fois dans l'histoire de la littérature philosophique Héraclite parvient jusqu'à nous :

« Hippias : *Mais enfin, Socrate, que penses-tu, oui, de tout cela ? Ce sont, sans nul doute, ainsi que je le disais il n'y a qu'un instant, des raclures, des rognures, un émiettement du langage ! Le voici au contraire, ce qui est à la fois beau et de haute valeur : c'est d'être en état, quand on a mis sur pied, de bonne et de belle manière, un discours au tribunal, dans le Conseil, devant telle autre autorité à laquelle peut bien s'adresser ce discours, en état de s'en aller, après avoir produit la conviction, en remportant le prix qui n'est pas le moindre, mais le plus grand au contraire : son salut à soi, celui de ses biens et de ses amis personnels ! Ainsi, voilà à quoi tu dois t'attacher, une fois que tu auras dit bonsoir à ces broutilles verbales, afin de ne pas passer pour être par trop intelligent, et de te consacrer, comme à présent tu le fais, à des bavardages et à des sornettes !*

Socrate : *Toi, cher Hippias, tu as l'immense bonheur de savoir quel emploi un homme doit faire de son temps, et tu as employé le tien comme il le faut, à ce que tu dis ! Mais moi, un sort démonique me retient autant qu'il me semble : moi, dont continuellement la pensée est errante et embarrassée; moi, qui d'autre part, en étalant aux yeux de vous autres savants mon propre embarras, me fais en revanche insulter par vous chaque fois qu'il m'arrive de l'étaler !...C'est que, précisément, je n'ai pas de plus proche dans ma famille, et il habite la même maison que moi. Quand donc je pénètre en mon logis, chez moi, et qu'il m'entend parler de la sorte, il me demande si je n'ai pas honte d'oser disserter sur les belles occupations, moi qui me laisse si manifestement réfuter sur la question du beau, au point de ne même pas savoir quelle peut bien être la nature propre de ce beau duquel je parle ! « Et cependant, me dit-il, comment connaîtras-tu, soit quel discours a été, ou non, bien mis sur pied, soit n'importe quelle autre sorte d'activité, alors que tu ignores ce que c'est que le beau ? Et, la disposition de ton esprit étant celle-là, t'imagines-tu qu'il importe plus de vivre que de mourir ? »...En fait, Hippias, m'est avis que je vous suis, à tous deux, fort obligé pour l'entretien que j'ai eu avec vous : c'est, je crois bien, de mieux connaître la signification du proverbe : 'Difficiles sont les belles choses' ! ».*

« Et, la disposition de ton esprit étant celle-là, t'imagines-tu qu'il importe plus de vivre que de mourir ? ». Est-ce que cette question concerne la préoccupation de la stabilité et la connaissance de l'idée immobile du beau, de la substance intelligible séparée de l'apparence sensible ? Est-ce que ce passage vise à critiquer le subjectivisme de Hippias et à défendre la thèse du socratisme entendu comme un réalisme objectif du monde des idées ?

Nous nous souvenons de la plainte de Méléto dans *l'Apologie* à propos d'un Socrate, sophiste parmi les sophistes, scrutant³⁶⁶ les choses sous la terre et au ciel, et de l'affirmation du dernier sur sa sagesse d'homme.

Vu les arguments de Platon en faveur de Socrate dans son *Apologie* et contre l'accusation de Méléto, la question de la disposition de l'esprit ne s'arrête sûrement pas sur n'importe quelle chose en sa substance ou en son apparence, mais s'intéresse uniquement au sens de la vérité de l'humanité et à la condition humaine liée à l'oubli de cette vérité.

Or, dans ce passage, il y a d'un côté les paroles inspirées de Socrate mettant le jugement humain et son parler dans l'embarras, les poussant à l'impasse de la connaissance des choses en vue de l'entente de l'interrogation imprévue sur le sens de la vie et de la mort de l'homme, mais de l'autre côté il y a aussi le parler humain utile, efficace et l'immense bonheur du savoir de Hippias, du savoir des 'professionnels' dont 'chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance'. (Cf. *Apologie* 29 d).

A la lumière du feu volé, du savoir 'professionnel' dans le sens du pouvoir de mesurer l'homme selon la mesure des choses, Hippias ici et Méléto dans *l'Apologie* jugent les paroles inspirées de Socrate comme 'des broutilles verbales, des bavardages et des sornettes', car elles sont entendues comme concernant des choses sous la terre et au ciel, des 'idées' ou images mythologiques. Et, à la lumière du feu

³⁶⁶Cf. PLATON, *l'Apologie de Socrate*, 19 b-c.

volé, apparaît un Héraclite allégué en la faveur de Hippias. Nous le reconnaitrons classé parmi les partisans de Protagoras dans *Cratyle* et dans *Théétète*, et dans ce que Jean Brun appelle un *texte philosophique*.

Mais, dans le contexte de la pensée du jeune Platon dans ce passage du dialogue *Le Grand Hippias*, dont l'unique intérêt de la sagesse est la problématique du sens de la vérité de l'homme, nous constatons aussi un autre Héraclite honoré par le penseur tragique Socrate comme une autorité de la sagesse d'homme en cette parole mentionnée en passage : '*la vérité de cette parole de Héraclite*'.

Le *pas encore pensé* de la pensée philosophique à propos de l'entente de la parole des présocratiques, surtout de Héraclite, penseur grec le plus approfondi et honoré depuis Hegel, Schopenhauer, Nietzsche et Heidegger, n'est-il pas la séparation des deux visages de Héraclite, révélée en cette source la plus ancienne trouvée dans ce dialogue du jeune Platon ?

Ces deux Héraclite dans leur séparation et en leur conflit ne représentent-ils pas par eux-mêmes le Πόλεμος que le penseur Héraclite honore comme l'essentiel du sens de l'humanité ?

III-B-2 b *Λόγος donateur de sens à l'humanité*

Si Socrate, par le témoignage de sa mort et grâce à un ensemble des premiers dialogues de Platon peut encore éveiller quelque doute sur l'identification pure et simple de sa sagesse d'homme à la pensée philosophique, Héraclite, par contre, semble être reconnu depuis toujours et uniquement comme un physiologue. Ce dont Heidegger témoigne avec éloquence dans sa confirmation que *λόγος* de Héraclite est *φύσις*.

En effet, sur un texte philosophique présupposant cette évidence que *λόγος* de Héraclite est *φύσις*, nous avons des phrases relevées dans l'œuvre supposée de Héraclite et citées on ne sait dans quel contexte de son oeuvre, qu'ensuite on considère conventionnellement pourtant comme *fragments originaux* à côté des *documents doxographiques*³⁶⁷. Et n'est-ce pas à travers la lecture de quelques phrases considérées comme paradoxales par rapport au langage onto-logique traditionnel de la philosophie, qu'une biographie d'un Héraclite solitaire et hautain nous est parvenue par la plume de Diogène Laërce (début du III^e siècle P.C.), un auteur aussi 'légendaire'³⁶⁸ de plus de sept siècles après lui :

« Il (Héraclite) était d'esprit hautain, plus que personne, et méprisant, **comme il apparaît clairement d'après son livre**, dans lequel il dit : '*La multiplicité des savoirs n'enseigne pas l'intelligence ; autrement, elle l'aurait enseigné à Hésiode et à Pythagore, et encore à Xénophane et à Hécaté*' »³⁶⁹.

A propos de la biographie de Héraclite, J. Burnet, dans *L'aurore de la philosophie grecque*, fait la même remarque sur la reproduction de la personnalité à travers le temps selon les goûts de chaque interprétation au contact des citations:

« Le style d'Héraclite est proverbialement énigmatique, et il lui valut, à une date postérieure, le surnom d' « Obscur ». Les fragments relatifs au dieu delphique et à la Sibylle (fra. 11 et 12 = 9 et 92 D.) semblent montrer qu'il avait conscience d'écrire en style oraculaire... »³⁷⁰

En faisant abstraction du texte héraclitéen parvenu jusqu'à nous en fragments cités en fonction de l'intérêt de la pensée philosophique, un retour à la source chronologiquement la plus ancienne et surtout située hors du contexte philosophique (dans *Le Grand Hippias*) peut nous révéler, comme nous l'avons vu, un Héraclite parlant de la vérité à la même manière d'un Socrate, sage de la sagesse d'homme.

Une autre trace de Héraclite hors du contexte philosophique nous est parvenue aussi et cette fois dans l'imprévu par celui qu'on baptise '*le philosophe*'. En effet, sans l'intention d'interpréter la pensée d'Héraclite ou de justifier sa propre pensée en comparaison à celle de ce '*physiologue obscur*' comme dans

³⁶⁷ Cf. Kostas AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, p. 17.

³⁶⁸ Dans l'Introduction générale de la lecture de '*Vies et doctrines des philosophes illustres*' de Diogène Laërce, éd. Librairie Générale de France, Paris 1999, Marie – Odile Goulet-Cazé écrit : « *Que savons-nous de Diogène Laërce? Le paradoxe a été maintes fois relevé : de celui qui nous a transmis tant de détails sur les philosophes antiques, nous ne savons rien. Même l'interprétation de son nom suscite la discussion* » p. 11.

³⁶⁹ Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre IX.

³⁷⁰ J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, édit. Française, Payot, Paris, 1970, p 147.

les autres endroits de ses œuvres philosophiques, Aristote relate une phrase, et pas n'importe quelle phrase car c'est la phrase qui fonde la pensée de Héraclite : Dans *Rhétorique* Γ 5, 1047 b, on la trouve ainsi :

« En effet, c'est tout un travail de ponctuer Héraclite, car il est difficile de voir si le mot se rattache à ce qui précède ou à ce qui suit. Par exemple **au commencement de son ouvrage, il dit : ' Le Logos/ce qui est/ toujours/ les hommes sont incapables de le comprendre (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος (ἀεὶ) ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι)**'. Ici il est impossible de voir à quoi toujours se rattache, lorsqu'on ponctue ».

La phrase qui introduit l'œuvre de Héraclite nous arrache au sol de la φύσις, au cosmos de la connaissance des hommes, à une biographie d'un penseur hautain, méprisant et solitaire pour nous inviter à être au contact avec le Cronos, Temps des Anciens, Temps caché annonçant l'identité de l'homme, hymen extraordinaire promis aux humbles³⁷¹.

Cette phrase semble trop courte pour être à la hauteur du bavardage des connaissances 'professionnelles' multiples de Protagoras, mais assez longue pour rejoindre la pensée unique des anciens 'avec ces inscriptions universellement célèbres : « connais-toi toi-même » et « rien de trop »³⁷² comme en témoigne le dialogue *Protagoras* de Platon, une des plus anciennes sources de la pensée grecque :

« Ce qui caractérisait la pensée des Anciens, c'était une brièveté laconienne de l'expression »³⁷³.

C'est sur ce sol de la pensée des Anciens que pour la première fois Λόγος entendu comme terme directeur de la pensée apparaît chez Héraclite.

Etant penseur tragique parmi des auteurs tragiques grecs dont Eschyle et Sophocle et sage parmi des anciens grecs, Héraclite pense **l'identité de l'homme entendue comme une relation**. Et Λόγος de Héraclite indique originellement cette relation.

Dans *Prométhée enchaîné*, Eschyle pense l'éthos dans la lutte entre la fausse relation de l'homme avec son image projetée en un Zeus supposé et la vraie identité de l'homme annoncée dans l'hymen entre l'Inconnu avec la vierge Io.

Dans *Œdipe Roi*, Sophocle décrit le combat tragique qui trace le chemin de l'humanité, combat entre, d'un côté la fausse relation de l'homme qui se connaît à la mesure de la connaissance des choses, de la relation incestueuse entre Œdipe et Jocaste, et de l'autre côté l'identité cachée de l'humanité en la relation originelle qu'est le mariage Laïos avec Jocaste.

Chez les sages anciens, selon Socrate dans les premiers dialogues de Platon, l'essentiel de la sagesse en ces formules lapidaires: 'Connais toi-même' et 'rien de trop' inspire l'identité de l'homme dans la relation extraordinaire dont le toi est signe et qui arrache l'homme 'connaissant les choses' à son sol « afin qu'il soit devenu l'homme qu'habite un Dieu, qu'il ait perdu la tête, que son esprit ne soit plus en lui ! »³⁷⁴.

Λόγος, relation définissant l'identité de l'homme (laquelle était = « ἀεί ») advient (à chaque fois = « ἀεί ») en contradiction avec celles faites (toujours = « ἀεί ») par des hommes 'connaissants' (= ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι).

La parole inspirée de Héraclite, comme l'a avoué Aristote, est difficile d'être ponctuée, car les Anciens ne pensent pas l'identité de l'homme dans la distinction, d'un côté comme une chose stable et immobile, une substance, un sujet, et de l'autre côté un penser. Pour eux, l'identité de l'homme n'est pas une chose une et stable à identifier, mais une relation à accomplir. Tout terme directeur de la pensée s'intéresse alors à un contenu unique : la relation constituant l'identité de l'homme.

³⁷¹ Voir ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 867-869 « Entre deux maux, elle choisira d'être appelée humble plutôt que meurtrière. Et c'est elle qui, dans l'Argos, enfantera une lignée royale » ; V. 907-908 : « Un jour viendra où Zeus pour opiniâtre que soit son cœur, sera tout humble... ».

³⁷² PLATON, *Protagoras* 343 b.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ PLATON, *Ion* 534 b.

Dans la brièveté de la parole d'introduction, parole fondamentale de la pensée d'Héraclite, chaque élément s'insère mutuellement et, en chaque élément s'implique le souffle poétique. Le terme «*ἀεί*» s'applique à Λόγος, à *ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωπο* dans toutes les situations possibles, donc à la lutte contradictoire dans leur relation. En situant Héraclite parmi les penseurs anciens et les poètes tragiques, nous entrerons dans le vrai sens du terme «*ἀεί*» dans cette phrase.

En effet, Eschyle et Sophocle nous montrent que, tant que l'homme est l'homme, étaient (toujours = «*ἀεί*») un Prométhée enfant de Gaïa prise pour Thémis ainsi qu'un Prométhée fils de l'Homme, de la Justice et en même temps le NON, parole d'autorité fondant la lutte tragique entre eux en vue de l'accomplissement de l'humanité; qu'étaient 'l'hymen, qui n'a rien d'un hymen, d'où naissaient à la fois et depuis tant de jours (= *πάλαι*) un père et des enfants' (*Œdipe-roi*, V. 1214-1215) ainsi que le mariage caché de Laïos avec Jocaste; qu'était par là le destin du souffrant combattant Œdipe.

Tous les éléments s'embrassent dans une relation extraordinaire et réciproque en donnant naissance à la nouvelle genèse de l'identité de l'homme faite de cet *éthos*, de ce combat originaire et originel (= «*ἀεί*»). Mais Λόγος surgit pourtant en sa ferme primordialité destinale (= «*ἀεί*») pour faire valoir la fondation de la pensée en son Ancienneté fondamentale (= «*ἀεί*») et l'autorité de la vraie (= «*ἀεί*») relation dans la dispensation de l'Imprévu, de l'Inconnu venant à la rencontre.

Cette primordialité du surgissement de Λόγος, laquelle assure fondamentalement (= «*ἀεί*») la validité de la relation identifiant l'humanité de l'homme et la pensée, s'exprime dans le NON à l'encontre du monde construit par les nœuds de la connaissance, au sein duquel apparaît déjà (= «*ἀεί*») le Soi qu'est l'homme suffisant, fait de par Soi-même et pour Soi-même, autonome dans sa condition esseulée.

Le NON primordial, parole originelle parlant à l'homme dans sa condition enchaînée aux relations fondées sur la vérité comme le Soi, à l'homme en tant que son propre maître et aussi son propre produit, à l'homme insensible à la relation avec l'Inconnu et avec l'Imprévu, ce NON n'est pas un trait particulier de la pièce tragique *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, par contre il est la constance de toute pensée des sages des cultures du monde.

Chez Sophocle, le ressaisissement de l'identité d'Œdipe dans la vraie relation '*Laïos et Jocaste*' surgit dans l'autorité de la parole qui dit NON à toute attache à l'existence d'une Jocaste épouse d'Œdipe, à la lumière de la connaissance du savant Œdipe. Le NON surgit pour séparer à jamais la vérité et l'illusion. Sur le sol de la φύσις, tout oui et tout non concernant la problématique de l'humanité de l'homme n'est qu'un jeu d'illusion.

Chez Socrate, la sagesse d'homme advient primordialement dans la parole poétique, dans le NON qui fait perdre la tête et l'esprit de l'homme (Cf. Platon, *Ion*) et nie toute validité des sagesse prenant la mesure 'professionnelle' pour mesurer l'identité de l'homme (Cf. *Apologie de Socrate*).

Ce même NON est le Chemin, le *Tao* de Lao-Tseu surgissant au commencement du *Tao-Tö-King* à la rencontre de l'homme lié à ses chemins tracés par son propre pouvoir, endormi dans son parler multiforme :

*Les chemins que l'homme peut tracer ne sont pas le Chemin de toujours («*ἀεί*»)
Les noms que l'homme peut nommer ne sont pas le Nom de toujours («*ἀεί*»)³⁷⁵*

Ce NON résonne dans la pensée confucianiste comme le Destin Céleste, la Parole d'autorité qui nie toutes formes d'humanité désirée par le cœur corrompu en sa condition d'homme comme telle, en faisant advenir l'Humanité (de toujours), le Chemin et le Centre (le Cœur de Tao) duquel toutes relations humaines prennent origine, par lequel elles traversent et auquel elles convergent.

Surtout, sous l'appellation *Nirvana* dans la sagesse bouddhiste, parole silencieuse et cachée, le NON se fait entendre dans la rencontre inouïe de l'homme avec la lumière inconnue en niant catégoriquement le Soi sous toutes les formes de ses métamorphoses, en mettant en échec toute recherche de Soi quelle qu'elle soit en vue d'auto perfection.

³⁷⁵ LAO-TSEU, *Tao-Tö-King*, Ch. I.

La Parole originelle en ce NON arrache l'homme à son sol, sépare la fausse identité de l'homme de l'hymen caché, vraie relation. Et à partir de cet avènement, se séparent absolument, d'un côté la séparation des deux contraires en leur rapport de la connaissance des choses et, de l'autre côté celle entendue en ce NON qui annonce l'identité de l'homme lié à son Cronos séparé absolument de toutes formes de temps de la Nature.

Ce NON, bouleversant, renverse le Zeus diurne et connaissable, image de la stabilité des choses et de leur mesure, Grand Être proposé pour fondement de l'humanité par Prométhée maître fier de la Τέχνη en vue d'être son égal. Mais ce NON, étant en même temps générateur, annonce le Zeus Inconnu, nocturne, caché, dont le Feu, son *Désir*, fait mal à l'humble vierge *Io* en vue de l'hymen extraordinaire.

Cette double action de Λόγος nous fait penser particulièrement à la sagesse de Lao-Tseu, sage chinois dont le langage paradoxal est proche du style proverbialement énigmatique d'Héraclite.

Suite à deux phases d'introduction au Chemin, au *Tao* comme Parole disant Non au parler de l'homme dans le *Tao-Tō-King*, Lao-Tseu révèle le ciel nouveau et la terre nouvelle fondés sur ce NON :

« (Le Tao) Sans Nom (= en sa négation de l'identité de l'homme faite par l'homme) fonde le ciel et la terre (liés au Cronos, temps propre de l'homme)

(Le Tao) Ayant Nom (= de par sa dispensation, sa venue imprévue) générateur de tout.

Ainsi

C'est par le NON de toujours que nous sommes poussés à contempler son secret,

C'est par son Oui de toujours que nous sommes attirés à son accès »³⁷⁶.

Dans l'entente du NON niant les normes de la connaissance des choses, adviennent le ciel et la terre fondés par Zeus Inconnu ainsi que Cronos, Temps propre de l'humanité. Mais ce ciel et cette terre ne sont pas de l'ordre cosmique défini par la séparation du haut et du bas, ici ou ailleurs, matériel ou idéal selon *la justice de Gaia*, selon le jugement de l'homme, ni dans l'affirmation ou dans la négation de cette séparation selon ce jugement.

En effet la Divinité parlant à Socrate et lui révélant son sort démonique se sépare de la statue de pierre vénérée par les Athéniens en vue de leur propre intérêt, et au nom duquel ils jugent Socrate à mort. Mais si une pierre de rien du tout peut être intronisée en Zeus par la main de l'homme, en revanche et au-delà de ce faire, le NON, par sa grâce, nie le Zeus identifié à cette pierre en faisant advenir la conscience de l'Absence, la souffrance et le manque de l'Inconnu.

C'est en ce paradoxe que s'explique la possibilité de deux voies d'entente du sens des paroles de Héraclite, soit comme celles d'un physiologue, soit comme celles d'un poète, penseur de la sagesse d'homme. C'est en ce paradoxe que la fameuse remarque pleine d'inspiration poétique de Héraclite « *Ici aussi il y a des dieux* » indiquant le 'toujours et partout' « *ἀεὶ* » de la résonance de Λόγος, peut être déformée et platement relatée comme un discours sur l'étude de la Nature par Aristote: «...dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté » (*Parties des animaux* I, 5, 645a7-23).

Comme *'la chaleur et le feu...ayant un rôle générateur et régulateur'*³⁷⁷ de la nouvelle genèse de l'humanité, Λόγος, dans l'image poétique de la foudre, brûle et détruit le parler humain correspondant aux multiples représentations d'humanité, aux arts sans nombre fondés sur le même Grand Artifice, la même Τέχνη comme le décrit Eschyle, aux idées abstraites, mortes, immobiles d'humanité. Ce même Λόγος, Feu du ciel, apporte en même temps la vie propre aux enfants de Cronos, anime l'esprit dans la sensibilité nouvelle, la souffrance, le manque d'une vraie relation venant de l'Autre.

Mais par la condition tragique même de l'homme, ce Feu poétique, ce Λόγος fondant l'identité de l'homme chute d'un coup en un lien entre les choses en général au sein de la Nature. Le passage *Théétète*

³⁷⁶ LAO-TSEU, *Tao-Tō King*, Ch. 1.

³⁷⁷ Cf. HIPPOLYTE, *Réfutations de toutes les hérésies* IX, 10, Fr. 64 : « La foudre gouverne tout, c'est-à-dire, dirige, Héraclite donnant le nom de foudre au feu éternel. Il dit encore que le feu est doué de conscience et cause de l'ordonnance de tout ».

153a témoigne de ce virement du sens de Λόγος³⁷⁸ de la sagesse d'homme au Λόγος des connaissances 'professionnelles' des géomètres mesurant la terre :

« Socrate : ...Car voici encore d'assez significatives raisons à l'appui de la théorie d'après laquelle l'apparence de l'être, c'est-à-dire le devenir, est un produit du mouvement, et la négation de l'être, c'est-à-dire le périr, un produit de l'arrêt du mouvement : c'est que **la chaleur et le feu**, qui, à coup sûr même, **ont**, par rapport au reste des choses, **un rôle générateur et régulateur**, sont eux-mêmes engendrés à partir de la translation et du frottement ; or, ce sont l'un et l'autre des mouvements. N'est-il pas vrai que ce sont là les causes génératrices du feu ? ».

Le Feu de l'hymen entre l'Inconnu et la vierge Io est donc détrôné par l'intronisation du feu volé du maître de la Τέχνη. Alors la vie débordante de l'enfant de Thémis, faite de l'union de l'Inconnu avec la vierge Io, révélée par le NON de Λόγος et mentionnée poétiquement à travers l'image du dynamisme de l'animation et du changement des choses (πάντα ῥεῖ) est 'occidentalisée' en le devenir de la nature³⁷⁹, l'apparence de l'être, la matière sensible. La vitalité toujours nouvelle et insaisissable de l'identité de l'homme de l'autre côté de la φύσις, en contradiction à une idée aussi immobile qu'abstraite d'un cadavre d'humanité représentée par la connaissance, devient en un clin d'œil la mobilité des êtres de la Nature en correspondance à une sorte de doctrines du non-être, du devenir.

Sur le fondement de Λόγος identifié à φύσις comme l'ont affirmé les philosophes depuis Platon jusqu'à Heidegger, la pensée occidentale pense la raison et définit le propre de l'homme à partir de cette raison (Λόγος identifié à φύσις), et Héraclite en est identifié alors comme un des fondateurs de cette fondation. Et c'est sur ce fondement que Πόλεμος, autre appellation de Λόγος, est décliné en un conflit des contraires au sein la même φύσις.

Mais à l'écoute de Λόγος en sa négation radicale de φύσις, nous nous demandons quel sens de Πόλεμος d'un ancien sage Héraclite peut nous inspirer.

III-B-2 c Πόλεμος et l'accomplissement de l'humanité de l'homme

Aristote a cette heureuse remarque sur le problème du rattachement de « ἀεὶ » à des contenus différents de la formule fondamentale de la pensée héraclitéenne. En effet, ce terme se rattache à tous les éléments de la phrase : au Λόγος et aux possibilités de la connaissance humaine ainsi qu'au NON dictant le lien entre les deux.

Le Λόγος de toujours (caché), advient à chaque fois par le NON à toute reproduction d'humanité proposée par l'homme de toujours déjà là enchaîné par les nœuds de la connaissance. Autrement dit, le Λόγος de toujours, dans sa manifestation par le NON, déclenche le Πόλεμος en invitant de retour la réalité humaine à accomplir constamment son humanité en un combat.

L'identité de l'homme posée comme l'unique problématique de la pensée par des termes directeurs évoquant la relation en impliquant en même temps la lutte, est un fait universel de la sagesse ancienne des cultures.

En effet, l'Humanité originelle dans la sagesse des Anciens chinois dont Confucius est porte-parole se traduit dans l'écriture très symbolique de cette culture [(仁) = Humanité étant l'homme (人) lié au croisement de deux (二) dimensions céleste et terrestre. Mais l'homme, étant toujours là dans l'oubli de son identité attachée à la seule

³⁷⁸ A propos, on demande quel sens de Logos inspire la théologie rationnelle chrétienne et par là sur quel principe de raison elle s'appuie dans ses approches de la foi alors que l'apôtre JEAN dans l'introduction de son Evangile appelle même le Christ en ce terme Logos et que dans les Evangiles, l'expression 'Fils de l'Homme (ben- ' adam) [et non pas fils de la Nature, de la Quiddité!] se trouve à soixante-dix reprises (Voir Vocabulaire de théologie biblique, publiée sous la direction de Xavier LEON-DUFOUR, 6^e Ed. du Cerf, Paris, 1988 p. 471) !

³⁷⁹ Cf. ARISTOTE, Métaphysique, A 6 987 a 30 sq. : « Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec des opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeura par la suite fidèle à cette doctrine ».

dimension terrestre, doit entretenir, à l'appel du Destin céleste, la dimension constante et constamment cachée en vue d'être lié au Cœur de Tao, au Chemin Juste³⁸⁰ et de dépasser les chemins inspirés par le cœur des hommes: « *Le cœur humain étant constamment corrompu, le Cœur de Tao étant essentiellement subtil, (il faut) demeurer constamment dans la quintessence, constamment dans la Vérité originelle,, accomplir résolument la juste humanité (= l'éthos)* »³⁸¹.

La doctrine bouddhique s'appuie sur la vraie humanité révélée dans la rencontre inouïe avec la Lumière Inconnue. La vérité ne se révèle que par la grâce du NON, du *Nirvana* niant tout fondement du Soi dans la prétention de l'homme de 'se faire' son identité.

Et surtout, le message des Ecritures judéo-chrétiennes n'annonce rien d'autre que l'identité de l'homme en des termes directeurs de relation et de lutte. L'homme est en vie par la relation venant de l'Inconnu : « *Yahvé insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant* »³⁸². Mais l'homme dans cette relation 'spirituelle' avec l'Autre est caché en la présence de l'homme 'horizontal' avec '*les yeux ouverts sur toutes choses pour connaître le bien et le mal à l'égal des dieux*',³⁸³ à l'image d'un 'serpent' '*marchant sur son ventre et mange de la terre tous les jours de sa vie*'³⁸⁴. Cette humanité de toujours pensée en terme de relation est appelée à la lutte essentielle afin d'être élevée à un nom autre qu'est le guerrier '*de la lutte nocturne*'³⁸⁵ : « *Et cette nuit même..., quelqu'un luttait avec lui jusqu'au lever de l'aurore.... On t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu, et contre les hommes tu l'emporteras* »³⁸⁶.

Or, l'homme en tant qu'homme était « *àxi* » enchaîné à sa condition inévitable de l'égarément, à sa première genèse qu'Eschyle appelle la ruse de Gaia (*les poètes, les sages des cultures appellent souvent cette condition sous les termes Destin funeste ou Karma*). Etais donc l'identification de l'identité de l'homme à celle d'une chose de la nature ; et la problématique de l'identité de l'homme déclinait vers cette question : « qu'est-ce que l'homme ? » au même titre que : « qu'est-ce qu'une chose ? », et comment l'homme peut-il la connaître ?

Cette même question posée par la Sphinx³⁸⁷, que Sophocle, le penseur de la tragédie grecque, dénonce comme l'origine de l'oubli de l'identité cachée de l'homme, force la pensée à 'regarder en face le péril *placé sous ses yeux*'. Dans cette question, le péril en face est entendu comme le danger de l'homme en situation d'être menacé par la mobilité et le changement inconnaissable et incontrôlable de l'ordre de la génération des choses alors qu'*a priori* l'homme était en sécurité en sa substance une, conforme à son pouvoir de connaître. Le combat surgissant de cette question se traduit par là dans la confrontation de ces deux ordres immobile et mobile de toutes choses et honore ensuite l'homme savant Œdipe comme le vainqueur et le sauveur.

C'est sur le sol de ce combat proposé par la bouche de la Sphinx que, depuis le philosophe Platon, la pensée exploite Λόγος, Πόλεμος des Grecs et particulièrement de Héraclite. En effet, dans le chapitre intitulé *La naissance de la philosophie* du livre *Dialogue avec Heidegger*, Jean Beaufret nous offre l'occasion de revenir sur la fondation même de la pensée occidentale, de la compréhension des termes directeurs Λόγος, Πόλεμος des Grecs et particulièrement de Héraclite, '*occidentalisés*' par cette pensée :

« *Il est donc clair que pour les Grecs aucune barrière ne vient séparer la théorie de la pratique. Si le privilège des dieux est d'être exempts de la seconde, chez les hommes en revanche, de l'une à l'autre, le courant ne cesse de passer, et ceci à tous les nouveaux. Mais le propre de la pratique humaine est de s'établir à un niveau théorique dont est bien heureusement préservée la nature animale. C'est pourquoi, disait Sophocle :*

Si multiple est partout ce qui répand le trouble
Rien de plus étonnant que l'homme ne se dresse.

³⁸⁰ Voir le premier chapitre du livre *Tchong Yong (Invariable Justice)*.

³⁸¹ *Le Canon de l'Histoire*, livre I, Ch. 3, N° 15.

³⁸² *La Genèse* 2, 7.

³⁸³ *Ibid.* 3, 4 -5.

³⁸⁴ *Ibid.* 3, 14.

³⁸⁵ Cette même lutte est reprise dans le combat nocturne du Logos de St Jean, du Fils de l'Homme , au-delà des luttes sanglantes des hommes : « *Jésus dit à Pierre : ' remets ton glaive dans le fourreau. La coupe que m'a donnée le Père, ne la boirai-je pas ? '* » *Evangile selon St Jean* 18, 11.

³⁸⁶ *Ibid.* 33, 23...29.

³⁸⁷ SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*, v. 130-131: « *La Sphinx au chants perfides, la Sphinx, qui nous forçait à laisser là ce qui nous échappait afin de regarder en face le péril placé sous nos yeux* ».

*Cette percée de l'homme dans le monde est-elle cependant spécifiquement grecque ? L'homme n'y a-t-il pas percé un peu partout, avant la Grèce et en dehors d'elle ? Ou faut-il dire qu'il a **autrement** et peut-être **mieux** percé en Grèce que partout ailleurs ? C'était la pensée de Hegel, dans le contraste qu'il établissait, au cours de ses leçons sur l'Esthétique, entre la Grèce et l'Égypte, où la percée de l'homme n'avait encore donné lieu qu'à l'apparition de l'**énigme**, symbolisée par le **Sphinx**. Dans le mythe grec au contraire, ajoute-t-il, le Sphinx est lui-même interprété comme le monstre posant des énigmes :*

'...on sait la question énigmatique qu'il avait posée : quel est l'animal qui marche le matin sur quatre pattes, à midi sur deux, et sur trois le soir. Œdipe trouva le mot de cette énigme en disant que c'était **l'homme**, et précipita le Sphinx au bas du rocher.

*A la réponse d'Œdipe, fait écho le **connais-toi**, que Socrate, bien plus tard, lisait méditativement sur l'inscription de Delphes....Au lieu de : « porte-toi bien » le dieu dit de plus haut : « Sache te connaître » et par-là « deviens qui tu es » à savoir un homme....Si l'homme est l'homme, c'est donc par cette énigmatique « philosophie ». La question : qu'est-ce que l'homme ? nous renvoie donc à la question : qu'est-ce que la philosophie ? L'homme ne **perce** vraiment comme homme que par la **percée**, en lui, de la philosophie ! »³⁸⁸*

La question de la Sphinx cache le sens de la souffrance originelle annonçant la genèse de la vraie humanité. En effet la pensée philosophique ne sent pas la souffrance que partagent en commun la vierge *Io*, Prométhée enfant de Thémis (dans la pensée d'Eschyle) et Socrate piqué par le taon à l'écoute de la parole poétique. La souffrance n'est sentie que comme l'*Esthétique*, la sensibilité dans l'ordre de connaissance de toutes choses.

Le NON du Λόγος de Héraclite n'est plus entendu comme le tonnerre de la foudre céleste qui étonne. Il n'est plus le Feu nocturne d'un Zeus inconnu venant à la rencontre de l'homme pour l'hymen extraordinaire niant toutes relations possibles du feu volé de la lumière diurne d'un Prométhée, maître du Grand Artifice d'humanité (= la Τέχνη) construit de la main de l'homme. Le NON n'est plus la parole poétique et tragique, le souffle 'spirituel' annonçant une relation autre et cachée, mais devient la parole du non-être, de l'homme à l'état de l'enfance se contentant de la couche sensible, multiple et superficielle des choses. Enfin le Λόγος n'est plus entendu comme la relation étonnante advenue dans la séparation et la lutte avec le parler humain, mais comme le lien qui unit le multiple des apparences d'une chose à sa substance unique. Désormais la parole inspirée dont l'intérêt unique est l'identité de l'homme, est détrônée en l'expression de la mesure de toutes choses.

La raison comprise par la pensée philosophique se détache du Λόγος des Anciens, de la formule clé de Héraclite: « *Le Logos/ce qui est/ toujours/ les hommes sont incapables de le comprendre* » indiquant la même lutte des deux Prométhée d'Eschyle, des deux Œdipe de Sophocle, deux sagesse, une sagesse d'homme et une sagesse déformée prenant les connaissances professionnelles pour la pensée.

Tout travail du deuxième Platon et d'Aristote est de rendre théorique et systématique cette raison qui lie toutes choses et rend compréhensible la technique de la mesure des choses dont les dieux, les hommes font partie. En sondant toutes choses, Platon arrive à atteindre le fond des choses, le principe de raison qui dicte que la vérité d'une chose est le Soi.

Où est l'Autre qui fait signe dans le NON de Λόγος pour la relation cachée ? Cet Autre et les autres n'ont pas de place dans la question philosophique tant que l'intérêt unique est le souci de l'identité d'une chose dans sa substance une³⁸⁹ et dans ses manifestations multiples³⁹⁰. Le NON ouvrant l'accès à l'Autre et

³⁸⁸ Jean BEAUFRET, *Dialogue avec la philosophie*, pp. 21-22.

³⁸⁹ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 4 1006 b 5-..10 : « En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique ; et si on le peut, un seul nom pourra être assigné à une chose ».

³⁹⁰ Cf. Ce qui fait étonner Aristote, le questionne philosophiquement c'est la chose qui est *manifestement* ce qu'elle est : « *Tout homme commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont* » (*Méta.* A 2 983 a 12). Et cette chose en sa vérité se définit ainsi : « *Chaque chose, en effet, est une, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte ne sont en quelque sorte qu'une seule chose. Il en résulte qu'il n'y a de l'unité aucune autre cause que l'action du moteur, qui opère le passage de la puissance à l'acte. – Quant aux choses qui n'on pas de matières, elles sont toutes, absolument et essentiellement, des unités.* » *Méta.* H 6 1045 b20 sq.

aux autres est détrôné par cette question même de la philosophie en faveur du non-être entendu comme altération, aliénation de l'être défini préalablement comme le Soi. Et avec cette vacance de l'Autre et les autres, l'interrogation : *qui es-tu ?* résonnant dans l'oracle '*connais-toi, toi-même*' se retire de la question : '*qu'est-ce que l'homme ?*' de la pensée philosophique.

La découverte de cette *quiddité qui était* permettant au parler humain de questionner chaque fois sur son identité fondée sur la présupposition que la vérité est le Soi, et de la formuler en *théorie*, est une percée de l'homme, un avènement de la philosophie. Cette *percée* se manifeste dans cette question fondamentale formulée par Jean Beaufret : « *La question : qu'est-ce que l'homme ? nous renvoie donc à la question : qu'est-ce que la philosophie ?* » (Voir supra).

Ce qui se cache derrière cette question est l'acte d'identifier Λόγος au parler de l'homme : la vérité n'est plus la relation extraordinaire et étonnante entre le '*ciel*' et la '*terre*', entre deux partenaires '*NON égaux*'³⁹¹, n'est plus celle qui dépasse tout point de vue de la part de la vue humaine, mais elle consiste en l'identification de la chose à elle-même se manifestant dans la connaissance et dans le parler humain.

C'est sur ce terrain de la vérité se manifestant pleinement dans la chose et se conformant pleinement au parler humain que Λόγος se traduit en parole onto-logique. Et c'est en cette parole onto-logique d'Aristote que pour la première fois Λόγος de Héraclite apparaît dans un texte et dans un contexte philosophique :

« *...Le Logos de Héraclite dit que tout est et n'est pas, fait que tout est vrai... de sorte qu'on ne peut rien dire de vrai* »³⁹²

« *Si toutes choses sont unes par la définition, on tombe dans le Logos de Héraclite : identique en effet, seront les concepts du bien et du mal, du bien et du non-bien ; identiques, en conséquence, seront le bien et le mal, l'homme et le cheval ; et ce ne sera plus sur l'unité de l'être que portera leur Logos, mais sur le néant (μηδέν) de l'être, et les concepts de la qualité et de la quantité seront identiques* »³⁹³

Le néant de l'être (μηδέν), pour Platon, n'est pas un rien du tout, un non-existant, mais une *altération* de l'être (selon Platon) venant de l'être (Cf. anecdote de l'androgyné d'Aristophane dans *le Banquet*) en vue d'une séparation avec l'être pour un combat de retour entre l'être et le non-être. Pour Aristote, le non-être dans ce passage est l'être en puissance, l'être *indéterminé* dans le sens du *pas encore déterminé ou en lutte (= en dialectique)* en vue de s'accomplir en son entéléchie :

« *Ces philosophes paraissent ainsi traiter de l'indéterminé, et, quand ils s'imaginent traiter de l'être, ils traitent du non-être, puisque c'est l'être en puissance, et non l'être en entéléchie, qui est indéterminé* »³⁹⁴

Et c'est par la déformation du sens du NON originel provenant de Λόγος en matière sensible, en non-être entendu comme le *pas encore déterminé par la raison* que les anciens sont appelés par Aristote *physiciens* alors que les *philosophes*, '*physiciens* dans la maturité de pensée', doivent opter le point de vue tourné vers l'être entendu comme être déterminé :

« *Il y a des philosophes qui, ..., prétendent, d'une part, que la même chose peut, à la fois, être et n'être pas, et, d'autre part, que la pensée peut le concevoir. Ce langage est aussi celui d'un grand nombre de physiciens. Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il est impossible, pour une chose, d'être et de n'être pas en même temps, et c'est en nous appuyant sur cette impossibilité que nous avons montré que ce principe est le plus ferme de tous* »³⁹⁵.

De Hegel jusqu'à Heidegger, dans la remise en cause du sommeil dogmatique de la pensée philosophique traditionnelle, les options de points de vue sur *la chose* changent en de multiples façons par rapport à celle de Platon et d'Aristote. Et à chaque fois, le nom du philosophe *physicien* Héraclite y est mentionné comme le porte-

³⁹¹ A rappeler les paroles tragiques de l'hymen qui fait souffrir, chanté par le Chœur dans Prométhée enchaîné d'Eschyle, V. 901903 : « *Pour moi, qui m'offre hymen à ma mesure, seul ne m'effraie pas. Que l'amour de l'un des grands dieux ne jette pas sur moi un des regards auxquels on ne se dérobe pas !* ».

³⁹² ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 7 1012 a 24 sp.

³⁹³ ARISTOTE, *Physique* I (2) 185 b 19-24.

³⁹⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 4 1007 b 26 sq.

³⁹⁵ *Ibid.* Γ 4 1005 b 35 – 1006 a 1-5.

parole du Logos ouvrant la voie à la vérité. Et à chaque fois comme ce qui se passe déjà dans la pensée de Platon et Aristote, Λόγος et Πόλεμος sont toujours pensés sur le terrain de la φύσις.

Des interrogations nous incitent donc à penser le Λόγος et le Πόλεμος face à multiples significations de *Être* et de *Non-être* connues au cours de la tradition philosophique et à leurs modalités de relations respectives:

Λόγος et Πόλεμος de Héraclite s'entendent-ils dans le NON de la tragédie *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, niant toute identification de la parole de Prométhée, enfant de Gaïa prise pour Thémis, niant toute vérité comme φύσις, comme le Soi dans toutes ses modalités, ou bien dans un sens quelconque du non-être philosophique ?

Μηδὲν, le néant inspiré par le chœur d'*Œdipe-Roi* de Sophocle, v. 1186-1189 : « *Pauvres générations humaines, je ne vois en vous qu'un néant* » (Ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ) révélant la séparation absolue entre le parler humain comptant sur le savoir des choses à chercher l'identité de l'homme et la voix souffrante de Cronos, en nous introduisant au Πόλεμος de la pensée tragique, ce μηδὲν est-il dans l'ordre de la pensée philosophique ? Ou bien n'est-il pas le lieu commun de la pensée des Anciens (dont Héraclite) à propos de la Parole (Λόγος,) poétique venant à la rencontre de l'homme encore endormi en sécurité sur le sol de la vérité comme le Soi, en vue de l'éveiller?

Λόγος est Πόλεμος : Il est le Feu allumant une autre lumière qui rend nuits tous les jours et toutes les nuits éclairées par le feu volé. Il est la Parole inouïe à l'écoute de laquelle tout oui et tout non du parler humain prétendant toujours se donner raison n'ont plus de sens. Il annonce la vérité qui dit NON à celle identifiée au Soi. De ce NON qui annonce une vérité autre que les vérités sur le sol du parler humain selon ses points de vue, la parole de Héraclite comme celle des anciens n'est ni ontologisme, ni obscurantisme nihiliste. Elle ne vise pas à nier la valeur, la stabilité, la vérité d'aucune chose; elle ne réfute ni justifie aucune discipline du savoir des choses. Elle dit ce 'NON' que Platon dans la première période, et spécialement dans son *Apologie de Socrate* interprète fidèlement à travers le refus de prendre la mesure des choses pour mesurer d'homme, à travers le rappel de l'incompatibilité d'identifier la sagesse d'homme aux savoirs professionnels.

C'est justement de ce NON venant prioritairement (dans l'ordre de la pensée) de l'Autre côté :

- que Λόγος se sépare de φύσις, du parler humain et se présente comme Πόλεμος,
- que s'explique le langage paradoxal ou énigmatique de la pensée des Anciens,
- que le temps ou le cosmos ouvert par Λόγος entendu comme φύσις peut être ressaisi comme un jeu, une illusion tragique de la condition humaine dans l'accomplissement de son humanité,
- qu'au-delà de toute provenance des temps de φύσις, advient Cronos, le temps propre de l'humanité, la conscience de la finitude manifestée comme la soif de l'Autre, le manque incessant de la vérité, la nostalgie, l'angoisse, l'inquiétude, enfin la profonde humilité, signe de la dignité et de la noblesse de la pensée et de l'humanité en contradiction avec la suffisance et le désir de Soi.
- que Πόλεμος venant de Λόγος *de toujours*, en sa relation avec le parler humain *de toujours*, exige de part et d'autre l'accomplissement de l'humanité (= *l'éthos*) en une lutte *de toujours* ; que l'homme en tant que combattant, pour accomplir son humanité, détruira à chaque instant le Soi *de toujours* en se ressourçant *constamment* près de Cronos *toujours* caché.
- que la séparation déchirante entre Λόγος et le parler humain rend proche l'identité cachée et transcendante de l'homme, et engage l'homme par la pensée à demeurer toujours vigilant en raison de la condition dangereuse et noble de l'humanité contradictoire et en lutte.
- qu'advient la promesse de l'Imprévu qui guidera le pas d'un Œdipe mendiant aveugle en exil sur la terre étrangère, qui délivrera un Prométhée de l'illusion de tous les aveugles espoirs en vue d'unir tout mortel de toute culture dans la conscience de Cronos.

C'est justement en ce Λόγος d'un Héraclite humble et digne (*car comment peut-on imaginer un penseur de la sagesse d'homme en une personnalité méprisante et hautaine !*) qu'à la marge de la philosophie, on entend résonner de nouveau la même identité noble et transcendante de l'homme, la même pensée tragique, le même combat, le même *éthos* qui forge de vrais guerriers en ces paroles pleines d'inspiration de Blaise Pascal :

*« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est là qu'il faut nous relever et non l'espace et de la durée, que nous saurions remplir. Travaillons à bien penser : voilà le principe de la morale ».*³⁹⁶

*
* *

³⁹⁶ Blaise PASCAL, *Pensées*, ouvrage publié par M. Léon BRUNSCHVIG, n° 347.

Chapitre IV

LA VERITE DE L'HUMANITE

ET

L'EFFICACITE DE LA CONNAISSANCE DES CHOSES

Au tournant marquant la séparation des deux périodes de la pensée de Platon se dresse dans le dialogue *Théétète* la personnalité de Parménide, penseur de l'Être, figure exceptionnelle dépassant des Anciens sages grecs, des poètes et des auteurs de la tragédie, lesquels sont identifiés désormais comme parleurs du non-être, 'faisant ainsi de toutes choses une progéniture de l'écoulement et du mouvement'³⁹⁷.

Qui est donc Parménide, cette figure légendaire que Socrate évoque comme '*un héros d'Homère, à la fois vénérable et redoutable..., ayant une profondeur géniale*', et que, étant encore jeune, il a eu la chance même de voir³⁹⁸, alors que dans les œuvres de la première période de ce même Platon, on ne trouve aucune trace de sa personnalité ni celle de l'Être, terme directeur de sa pensée ?

Et quel est le sens de l'Être et de la vérité que la philosophie comprend en se référant au poème de Parménide tandis qu'avec l'avènement de celle-ci, la vérité est présupposée comme le Soi et la poésie n'a plus droit d'accéder à l'Être ?

En d'autres termes, la question est de savoir, comme dans le cas de Héraclite et de son Logos,

- si Parménide, étant penseur poète présocratique, est un Ancien parmi les sages grecs dont la préoccupation unique est la problématique du sens de l'humanité de l'homme,
- si les termes directeurs de sa pensée tels que *penser, être, vérité* n'indiquent rien d'autre que l'identité de cette humanité sous des attributions différentes,

ou si cette personnalité est le prête-nom de fondateur de la pensée occidentale, d'inspirateur de l'Être entendu comme la *quiddité* de la question philosophique sous laquelle que soit sa forme?

³⁹⁷ Cf. PLATON, *Théétète* 152 e.

³⁹⁸ Cf. PLATON, *Théétète* 183, e ; *Sophiste*, 217 c ; *Parménide* 127 a.

IV -A. PARMENIDE DANS LE CONTEXTE PHILOSOPHIQUE

« Laissons là-dessus s'accorder, à l'exception de Parménide, tous les doctes à la queue leu leu : Protagoras aussi bien qu'Héraclite et Empédocle, et, dans chacun des deux genres de poésie, les poètes le plus éminents, Epicharme dans la comédie, dans la tragédie Homère, lui qui a dit : Océan, origine des Dieux et Téthys, leur mère ..., faisant ainsi de toutes choses une progéniture de l'écoulement et du mouvement »³⁹⁹.

Nous avons dans ce paragraphe de *Théétète* de Platon la source la plus ancienne de la littérature philosophique sur Parménide. Ce penseur présocratique y est mentionné par Platon comme le pilier stable, le témoin héroïque de la vérité, seul contre tous, à l'encontre du relativisme absolu professé par ceux que Socrate appelle ici des doctes 'poètes', auteurs de belles paroles, de 'l'éloquence de place publique'⁴⁰⁰, lequel envahit la vie intellectuelle des Athéniens. Au sein de cette crise de culture menant à la perte du sens même de la vérité, Parménide en apparaît comme le sauveur dans son affirmation sur l'autorité et sur la stabilité de *Être* et de la connaissance en cette formule: « Ainsi : il est, dans sa plénitude, immobile, pour la raison que son nom est le Tout » (*Théétète*, 180 e).

Ladite crise s'exprime par ailleurs dans un extrait de *Cratyle*:

Socrate : Permits, Hermogène ! A nous de voir à présent si, pour les choses qui existent, tu as l'impression qu'il en est de même ; que ce n'est que pour chaque homme en particulier qu'elles ont leur réalité, au sens où l'a pris Protagoras quand il a dit : '**L'homme est la mesure de toutes choses**', c'est-à-dire que tels m'apparaissent à moi les objets, tels ils existent pour moi, tels ils t'apparaissent à toi, tels ils existent pour toi. Ou bien ton opinion est-elle que, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, ils possèdent une certaine constance de leur réalité ? »

Or, le même dialogue *Cratyle* rapporte que le NON de Λόγος de Héraclite est le non-être traduit par de belles paroles 'poétiques' de l'éloquence de place publique et, que par là l'inspiration poétique de ce penseur obscur est classée au côté du subjectivisme de Protagoras.

Cette identification du NON de Logos au non-être transforme Héraclite, auteur de *la parole vraie* (Cf. 289 a) dans le *Grand Hippias*, en penseur du devenir des choses dans *Cratyle* et dans *Théétète*.

Parallèlement à l'éclipse du sens de Λόγος, parole oraculaire de Héraclite, au tournant de la pensée de Platon on constate aussi la déformation de sens du terme *Sophiste*. En effet, le sophiste Protagoras, porte-parole de la Τέχνη, image du premier Prométhée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle par sa formule définissant l'humanité: « *L'homme est la mesure de toutes choses* », dans les premiers œuvres de Platon, est désormais qualifié de penseur subjectiviste, mauvais géomètre, alors que '*a priori*' la connaissance de toutes choses y est entendue comme identité de l'homme et patrie de la vérité.

Par ce détour inexplicable (qu'annonce pourtant la pensée des Anciens de toutes cultures), la séparation inspirée par la parole poétique de Héraclite entre le Logos et les connaissances de l'homme, séparation dont témoignent la sagesse d'homme de Socrate et les connaissances 'professionnels' des sophistes dans *l'Apologie*, s'effondre en une séparation du cosmos de toutes choses en deux : le sensible séparé de l'intelligible, en correspondance à une séparation de deux méthodes contraires de mesurer les choses: le subjectivisme séparé de la connaissance rationnelle. Cette déformation de sens de la séparation s'exprime d'une manière explicite quand Platon réduit la compréhension de la formule de Protagoras à une modalité de connaissance des choses en l'identifiant au subjectivisme par l'expression '*c'est-à-dire*' dans cette phrase : « *L'homme est la mesure de toutes choses c'est-à-dire que tels m'apparaissent à moi les objets, tels ils existent pour moi, tels ils t'apparaissent à toi, tels ils existent pour toi*'.⁴⁰¹

³⁹⁹ PLATON, *Théétète*, 152 e.

⁴⁰⁰ *Ibid* 162 d.

⁴⁰¹ PLATON, *Cratyle* 386 a.

La pensée des sages grecs (dont les indices sont trouvés dans les œuvres de la première période de Platon, surtout dans Protagoras), et la tragédie grecque ainsi que la formule-clé de la pensée de Héraclite nous enseignent tous que la pensée n'advient à l'homme qu'au sein d'une crise; ce qui figure en effet dans la souffrance et le dépaysement dès les premières phrases du texte *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, dans la menace de mort pour Thèbes dans l'introduction de *Œdipe –Roi* de Sophocle, dans le 'trop' déjà là lié à l'homme lors de l'entente de l'oracle « *connais-toi, toi-même* », dans le *NON* de Logos de Héraclite dénonçant l'illusion des connaissances constituant le monde et le parler des hommes.

Mais l'entente du sens de la crise d'où surgit la vraie pensée, ne peut advenir que si la parole annonciatrice, parole étonnante, vient de l'« autre rive » du sol de la mesure de toutes choses. Enchaîné à sa condition de Prométhée, enfant de Gaïa prise pour Thémis, condition d'Œdipe, fils supposé, l'homme déforme inévitablement le sens de la crise, et de par là dans l'illusion il trace différents chemins de libération.

Pour décrire la déformation de sens de cette crise originelle et cachée, dont le détronement de Cronos est le symbole, Eschyle évoque dans les premiers discours de Prométhée la méprise du sens de la souffrance 'tragique' en la prenant pour le malheur de l'homme dans sa condition sensible séparé de l'*être de raison*. De son côté, Sophocle dénonce cette déformation comme étant une tromperie de la question de la Sphinx :

« *Le Sphinx aux chants perfides, la Sphinx qui forçait à laisser là ce qui nous échappe, afin de regarder en face le péril placé sous nos yeux* » (*Œdipe-roi* V.130-131).

'Le péril placé sous nos yeux', cachant la vraie crise, y est celui de la pluralité des apparences sensibles et temporelles (qui passent) mettant en danger le pouvoir de la mesure des choses dont l'homme est maître, ainsi que la véritable identité présupposée comme une unité permanente, donc immortelle et divine⁴⁰².

C'est sur le terrain de la crise de la question de la Sphinx, question concernant la connaissance de toutes choses, qu'à l'aube de la pensée philosophique l'Être de Parménide est entendu puis posé comme fondement, comme unité formelle de toutes choses et de toute pensée.

En quittant le 'sol' de la problématique de l'identité de l'homme qui s'offre comme unique intérêt de la pensée des anciens Grecs, la philosophique, dans la présupposition que 'l'homme est la mesure de toutes choses', pense désormais l'Être dans la préoccupation d'exploiter efficacement cette mesure. Et c'est à ce titre que Parménide est reconnu comme un des premiers fondateurs de la pensée occidentale. A ce propos, l'historien de la philosophie Emile Bréhier écrit:

« *De fait, se sont les thèses fondamentales de la cosmologie ionienne, surtout sous la forme que lui avait donnée Héraclite, qui sont ruinées à fond par la doctrine de Parménide ; elles ne s'en relèveront pas. La naissance et le devenir des choses, leur séparation et leur réunion alternées, leurs oppositions, leurs divisions, leurs altérations, voilà tout ce qu'Héraclite prétendait emprunter à l'expérience directe, et tout ce que Parménide nie au nom du raisonnement. A la voie de l'opinion, qui, sous la conduite des sens et des habitudes de langage, mène à la cosmologie ionienne, il oppose la voie de la vérité, qui conduit à une autre conception du réel. La nouveauté de la pensée de Parménide est dans cette méthode rationnelle et critique, qui est le point de départ de toute dialectique philosophique en Grèce. Du réel, dès qu'on y pense, on doit dire : il est, on ne peut dire : il n'est pas ; car on ne peut ni connaître, ni exprimer ce qui n'est pas.* »⁴⁰³

Or de l'« autre rive » de la question sur la quiddité de toutes choses dont l'homme fait partie à côté des dieux et de n'importe quoi : *qu'est-ce l'être ?*, *qu'est-ce l'homme ?*, de l'« autre rive » de l'entente de l'Être comme *φύσις*, la question est de savoir si Parménide est en fait un penseur poète, et si l'Être dans son poème ne se détache pas de l'unique sens des termes directeurs de la pensée des Anciens !

⁴⁰² Dans le *Banquet* 203 b-c, Platon interprète la crise à travers le personnage de la mendiante Pénia se reconnaissant en danger à cause de son état sensible, donc temporel, va chercher sa plénitude dans l'idée intelligible et immortelle, Platon.

Cette crise, le prince Siddhârta, en sortant de son palais, la connaît par le témoignage des douleurs de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort, bref de l'humanité liée au temps qui passe, et de par cette entente du sens de celle-ci, il va à la recherche de son identité immortelle dans l'identification de son Soi au Grand Soi par la voie de l'ascèse. Mais la crise dont témoigne le prince Siddhârta est de l'« autre rive » de la souffrance de l'existence rapporté par l'homme éveillé, le Bouddha.

⁴⁰³ Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie* I, Quadrige/PUF, Paris, éd. 1983, p. 55-56

VI - B. L'ÊTRE, LA VÉRITÉ ET LE PENSER DE PARMÉNIDE DANS LE CONTEXTE POÉTIQUE

VI - B - 1 La pensée et la parole poétique

Dans *Théétète* de Platon, l'opposition entre l'être immobile et le non-être mobile dans le cadre de la mesure de toutes choses s'avère trop tentante pour masquer le rappel de Socrate à propos de la séparation de celle-ci avec la sagesse d'homme comparée à l'art d'accoucheur des hommes à la fin de ce même dialogue⁴⁰⁴.

En effet, à côté d'un Socrate géomètre professant la science des choses, se place aussi un Socrate, *savant en rien*, penseur poète nous rappelant qu'à la totalité des connaissances obtenues par le pouvoir de mesurer toutes choses, dit NON l'art d'accoucheur ou la connaissance '*reçue de la Divinité pour le lot de l'humanité*', et qu' '*elles ne sont finalement que du vent et ne méritent pas qu'on les élève*' :

Socrate : *Dieu me force à pratiquer l'accouchement, tandis qu'il m'a empêché à procréer. Ainsi donc, je ne suis précisément savant en rien*'⁴⁰⁵

Socrate : Or, *de tous ces fruits que nous avons enfantés, mon art d'accoucheur ne nous affirme-t-il pas qu'ils ne sont finalement que du vent et ne méritent pas qu'on les élève ?*

Théétète : *Hé ! Oui, parfaitement.*

Socrate : *Si donc, Théétète, tu songes à devenir gros d'autres pensées en suite de celle-là, et qu'en effet tu le deviennes, l'examen présent aura pour résultat de t'emplit de pensées qui auront plus de valeur ; mais, si tu en restes vide, tu pèseras moins à ceux qui te fréquentent et seras plus doux envers eux ; car tu auras alors la sagesse de ne pas te figurer savoir ce que tu ne sais pas ! Voilà tout ce que peut seulement mon art, et rien de plus ; point davantage ne sais-je rien de ce que savent les autres, tout ce qu'il y a et qu'il y a eu de grands et admirables personnages ! Or, cet art d'accoucher, ma mère aussi bien que moi, c'est de la Divinité que nous l'avons reçu pour notre lot...'*⁴⁰⁶

Et sans tarder, suite à ces lignes, l'auteur du dialogue *Théétète* mentionne explicitement l'accusation intentée contre Socrate par Méléto, qu'il a une fois rapportée dans le dialogue *l'Apologie* :

Socrate : '*Sur ce, il me faut aller au rendez-vous que j'ai au Portique du Roi, à propos de l'accusation intentée contre moi par Méléto.*'⁴⁰⁷

L'allusion à l'inculpation de Méléto retenue contre Socrate rappelle une fois de plus la confusion entre la sagesse d'homme, pensée poétique de Socrate et le savoir 'professionnel', 'la mesure de toutes choses' des sophistes :

« *Socrate est coupable de travailler témérairement à scruter les choses qui sont sous terre comme celles qui sont dans le ciel* »⁴⁰⁸.

Dans *la Physique* et dans *la Métaphysique*, Aristote, pour qui les métaphores poétiques sont des mots vides de sens, ne retient que la figure d'un Parménide '*scrutant les choses qui sont sous terre comme celles qui sont dans le ciel*', celle d'un penseur de la quiddité ou du principe formel de toutes choses. Et à sa suite et sur la piste de son interprétation, la pensée de Parménide sera exploitée au long des siècles de l'histoire de la philosophie :

« *Parménide paraît s'être attaché à l'unité formelle, et Mélissos à l'unité matérielle ; aussi cette unité est-elle pour le premier, finie, et, pour le second, infinie. Quant à Xénophane, le plus ancien des partisans de l'unité (car Parménide, fut, dit-on, son disciple), il n'a rien précisé, et il ne semble avoir aussi la nature d'aucune des deux*

⁴⁰⁴ Cf. Voir la première phrase de la conclusion de *Théétète*, 210 a : « *Concluons donc, Théétète, que ni la perception, ni le jugement vrai, ni, accompagnant le jugement vrai, la justification qui vient s'y ajouter, ne pourraient constituer une connaissance* ».

⁴⁰⁵ PLATON, *Théétète*, 150 c.

⁴⁰⁶ *Ibid* 210 b-c.

⁴⁰⁷ *Ibid* 210 d.

⁴⁰⁸ PLATON, *L'Apologie de Socrate* 19 b.

causes. Mais promenant sur l'ensemble de l'univers matériel, il assure que l'Un est Dieu. Ces philosophes doivent donc, comme nous l'avons dit, demeurer à l'écart de notre présente investigation, et, d'une façon absolue, deux d'entre eux, dont les conceptions sont, en vérité, par trop grossières, à savoir Xénophane et Mélissos. Au contraire, Parménide semble raisonner ici avec plus de pénétration. Persuadé que, hors de l'Être, le Non-Être n'est pas, il pense que nécessairement une seule chose est, à savoir l'Être lui-même, et qu'il n'existe rien d'autre (c'est là un point que nous avons exposé plus clairement dans la Physique) ; mais contraint de s'incliner devant les faits, d'admettre à la fois **l'unité formelle et la pluralité sensible**, il en vient à poser deux causes, deux principes : le Chaud et le froid, autrement dit le Feu et la Terre, et, de ces deux principes, il range l'un, le Chaud, avec l'Être, et l'autre avec le Non-Être. »⁴⁰⁹

Semblable au cas de Héraclite que nous avons étudié dans le chapitre précédent, Parménide est appelé physiologue, penseur de la Nature et son poème portera dans la suite par les auteurs postérieurs le titre *De la Nature*.

La question est de savoir si, l'Être étant posé comme φύσις, l'inspiration poétique d'un Parménide penseur de l'Être, résonne encore dans l'ontologie ou philosophie première, et si par là elle éveille encore la conscience de la séparation entre la sagesse d'homme et la mesure des choses !

Or, parallèlement à deux personnalités contradictoires de Socrate dans le dialogue *Théétète*, nous décelons les traces d'un Parménide autre que le fondateur de l'école éléatique :

« Mélissos, et les autres partisans de l'immobilité du Tout, n'ayons pas, sans doute, à rougir de les examiner en lourdauds ! J'en rougis moins cependant que si c'était à l'égard **rien que de Parménide, rien que de lui ! Aussi bien Parménide est-il à mes yeux, selon le mot d'Homère « vénérable et redoutable » à la fois.** »⁴¹⁰

A partir de ces indices, nous pouvons poser des questions suivantes :

- Parménide mentionné pour la première fois dans le contexte de la sagesse d'homme de Socrate comme un personnage 'vénérable et redoutable', pourrait-il être le penseur de l'Être entendu comme la quiddité de toutes choses soumises à la question : *qu'est-ce ceci ou cela ?* et exposées à la disponibilité du *désir de savoir par nature ?*
- Ou bien, n'est-il pas *vénérable* du fait qu'il est un penseur inspiré, annonciateur de la vision eschatologique et glorieuse, du Destin heureux, de la promesse imprévue accordée de toujours à l'enfant de la Justice Thémis ? Et en même temps comme porte parole de la Nécessité pleine d'autorité disant NON à toute forme d'identités produites sur le sol de la φύσις ?
- N'est-il pas *redoutable* du fait qu'à l'écoute de ce message, on risque de confronter l'abîme vertigineux séparant les deux rives, de toucher l'échec (comme le cas du prince Siddhârta) en sentant s'effondrer sur ses pieds la fondation de toute question et de toute réponse de la part du parler humain (= δόξα) à propos de l'identité de l'homme ?
- Et en fin et surtout n'est-il pas *redoutable* du fait que chacun est appelé implicitement à prendre conscience que son identité humaine est son *éthos*, accomplissement de la lutte extrêmement dangereuse mais glorieuse entre le Soi et la vérité révélée comme nouvelle relation avec l'Autre et les autres ?

Le fait que Parménide est honoré par Socrate comme penseur 'vénérable et redoutable' en référence à l'autorité du poète Homère nous invite à approcher le sens de la parole poétique selon l'auteur de cette louange dans l'espoir d'être plus près de la pensée du poète de l'Être.

Socrate présente en fait Homère dans *Ion* comme un poète emblématique. Evoquer Homère, pour Socrate, c'est évoquer une grâce divine, un état de possession, en fin de compte c'est évoquer le sens de l'inspiration poétique :

« De plus, entre les poètes, c'est à telle Muse que l'un est suspendu, un autre à une Muse différente, et, quand on appelle cela 'être possédé', on est tout près de cette idée, puisqu'en effet il est 'tenu'. Puis, à ces premiers anneaux que sont les poètes, d'autres individus sont, à leur tour, suspendus et en reçoivent

⁴⁰⁹ ARISTOTE, *Métaphysique*, A 5 986 b 18...- 987 a 1.

⁴¹⁰ PLATON, *Théétète*, 183 d.

la présence divine, chacun d'eux, suspendu à un poète différent : celui-ci à Orphée, celui-là à Musée ; mais ils sont la plupart possédés d'Homère, c'est lui qui les 'tient'. Toi, Ion, tu es de ces derniers, tu es possédé d'Homère.... C'est que, art non plus que savoir concernant Homère ne te font dire ce que tu en dis, mais bien une grâce divine, un état de possession.... Alors que, sur Homère, tu es plein de ressources, tu ne l'es pas sur les autres, elle est que ton talent à louer Homère ne se fonde pas sur un art, mais sur une grâce divine »⁴¹¹.

Loin de la poésie entendue comme l'ensemble des métaphores vides de sens, comme un parler vague du non-être ou du moins-être dans la première partie de *Théétète* de Platon et dans les oeuvres d'Aristote, nous avons les plus belles pages de la description de l'avènement de Λόγος, parole poétique, parole de vérité concernant l'identité de l'homme, dans le dialogue *Ion*, dont voici un passage :

« Ce n'est pas en effet en vertu d'un art qu'ils tiennent leur langage, mais grâce à un pouvoir divin, car, si c'était en vertu d'un art qu'ils savaient être bien-disants en un genre de sujets, ils le sauraient aussi dans les autres sans exception, et voilà pourquoi la Divinité, leur ayant ravi l'esprit, emploie ses hommes à son service pour vaticiner et pour être des devins inspirés de Dieu ; afin que nous comprenions bien, nous qui les écoutons, que ce n'est pas eux qui disent ces choses dont la valeur est si grande, eux de qui l'esprit est absent, mais que c'est la Divinité elle-même qui parle, qui par leur entremise nous fait entendre sa voix !...

C'est donc dans ce cas que, à mon avis, la Divinité, nous fait le mieux voir, voulant nous enlever à cet égard toute incertitude, qu'il n'y a en ces beaux poèmes rien qui soit humain, qu'ils ne sont pas non plus l'œuvre des hommes, mais qu'ils sont divins et l'œuvre des dieux, les poètes n'étant, de leur côté, que les interprètes de ces derniers et possédés de celui qui aura fait de chacun d'eux sa possession... »⁴¹².

Vers cette même époque du sage Socrate, à l'autre bout du monde, en Extrême Asie, un père de famille nommé Confucius transmet, lui aussi, à son propre fils Boyu le message du sens de la parole capable d'introduire l'homme à la conscience de son humanité. Le livre *Entretiens de Confucius*, XVI, 13 relate ainsi sa recommandation:

*« Ziquin demande à Boyu : votre père ne vous a-t-il pas enseigné autre chose qu'à nous, disciples ? Boyu : Pas du tout. Un jour qu'il était seul et que je traversais la cour en pressant le pas, il me demanda si j'avais étudié la Poésie. Je lui répondis que non. Il me dit alors : « **Comment peut-on parler, sans la Poésie !** »*

Après Nietzsche qui a révisé la pensée tragique grecque à la lumière d'un Prométhée enfant de Gaia prise pour Thémis, Heidegger est connu pour son approfondissement du sens de l'Être dans la résonance poétique face à la pensée métaphysique essoufflée par la course derrière les progrès de la science⁴¹³. En réponse à la question sur l'humanisme, sur l'identité de l'homme conçue à partir de l'être de la métaphysique traditionnelle, Heidegger fait cette remarque, faisant allusion à la dépossession du sens poétique dans l'entente du sens de l'Être de Parménide : *« La philosophie est poursuivie par la crainte de perdre en considération et en validité, si elle n'est science. On voit là comme un manque qui est assimilé à une non-scientificité. L'Être en tant que l'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée. La « logique » est la sanction de cette interprétation, en vigueur dès l'époque des sophistes et de Platon. On juge la pensée selon une mesure qui lui est inappropriée. Cette*

⁴¹¹ PLATON, *Ion*, 536, a, b, c, d.

⁴¹² PLATON, *Ion*, 534 c-d ; 534 e.

⁴¹³ Dans son essai *Traité sur la métaphysique*, Lib. Armand Colin, 1956, p. 81, Georges GUSDORF exprime avec beaucoup d'acuité le manque de souffle et d'intérêt de la philosophie dans notre temps, le temps qui identifie la pensée à la connaissance scientifique : *« Le philosophe moderne, surtout à partir de Descartes, est dépossédé de cette juridiction étendue. La croissante division du travail intellectuel réduit le métaphysicien, privé de tout domaine précis de référence, au rôle assez fâcheux de spécialiste des idées générales. Chaque ordre du savoir est soumis à la direction de techniciens compétents, capables non seulement de parler, mais d'agir efficacement. Le philosophe, caractérisé par son universelle compétence, parle pour ne rien dire, de telle sorte que la question se pose de savoir s'il convient de nourrir plus longtemps cette bouche inutile – question à laquelle certains régimes politiques ont d'ores et déjà donné la réponse du bon sens.... L'humanité d'aujourd'hui, devenue adulte, dispose de nouveaux moyens de connaissance et d'action. La métaphysique n'est plus désormais que la relique fossilisée d'une période révolue. Sa persistance ferait obstacle au progrès nécessaire de la civilisation. La question se pose donc de savoir si la métaphysique conserve encore aujourd'hui un sens et une fonction. »*

façon de juger équivaut au procédé qui tenterait d'apprécier l'essence et les ressources du poisson sur la capacité qu'il a de vivre en terrain sec. Depuis longtemps, trop longtemps déjà, la pensée a échoué en terrain sec. Peut-on maintenant appeler 'irrationalisme' l'effort qui consiste à remettre la pensée dans son élément ?⁴¹⁴ ... ». En fait, selon lui : « **La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Être, comme ce qui est remis à elle-même par l'Être. Cette offrande consiste en ceci, que dans la pensée l'Être vient au langage. Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veulent sur cet abri. Leur veuille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Être, en tant que par leur dire, il porte au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage. La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à... La pensée agit en tant qu'elle pense. Cet agir est probablement le plus simple en même temps que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'Être à l'homme** »⁴¹⁵.

Nous remarquons dans cette longue citation, l'énoncé important : « **La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme** », qui marque le côté 'moderne' de Heidegger par rapport aux Anciens Grecs parmi lesquels se situe le penseur poète Parménide, à savoir la séparation de l'Être et de l'essence de l'homme en deux entités différentes, alors que pour les présocratiques l'intérêt unique de la pensée est l'identité de l'homme. Tout terme directeur de la pensée ancienne dont l'Être de Parménide, ne dit 'rien de trop' que cette identité humaine.

Et ce qui de beaucoup plus important à remarquer c'est que, dans l'inspiration poétique de la pensée des Anciens, l'Être en tant que terme directeur pour indiquer l'identité de l'homme ne peut être que la relation cachée qui dit NON à toute identification avec la φύσις.

La question se pose donc en dernière instance relative à la parole poétique préconisée par Heidegger en vue de remettre la pensée dans son élément, c'est de savoir si, suite au tournant de la pensée grecque survenue dans les œuvres de la deuxième période de Platon, la pensée occidentale depuis un siècle, dans cette identification de l'Être et de λόγος avec φύσις, ne transforme une fois de plus les poètes anciens en techniciens de paroles obscures sondant le fondement des fondements de toutes choses de la Nature jusqu'à l'indifférence de fondement.

Dans le contexte de la sagesse d'homme de Socrate où Parménide nous est présenté comme un penseur, selon le mot d'Homère, « vénérable et redoutable à la fois », on peut dire sans faute qu'avant l'avènement de l'Être, du penser, de la vérité donnés comme termes directeurs de la pensée mentionnés dans son poème, se produit déjà l'inspiration poétique qui, en tant que Parole 'digne de foi'⁴¹⁶, nous ouvre les yeux pour voir⁴¹⁷, nous montre la bonne route en nous offrant un cœur débordant de joie et de ferme confiance en le *pas encore* à accomplir.

« Les cavales qui m'emporteront m'on conduit aussi loin que mon cœur pouvait désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui, franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait.

*C'est par cette route que j'ai été porté ; car c'est sur elle que m'on conduit les très prudentes cavales qui tiraient mon char, et des jeunes filles montaient la route »*⁴¹⁸

Nous trouvons également dans le texte du poème de Parménide la même clé qu'utilisent les Anciens Grecs afin de nous proposer d'entrer dans la demeure de la vérité et de la pensée. Elle est souvent présentée par la teneur du sens du titre de l'ouvrage, ou presque toujours par un événement étonnant exprimé dans la parole d'introduction. Sans cette clé d'accès au contexte de la pensée de l'auteur, l'œuvre n'aurait plus de sens. En effet, hors de la mise en garde de la séparation et du conflit entre Logos et la connaissance des hommes, une lecture des fragments de Héraclite mènerait à détourner la pensée poétique sur la conscience de l'identité de l'homme en un discours de belles paroles sur toutes choses. De même, par l'oubli de l'événement étonnant arrachant l'homme au sol des humains, l'interprétation de la tragédie d'Eschyle

⁴¹⁴ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (bilingue), Trad. Roger MUNIER, Nouvelle édition revue, éd. Montaigne, Paris, 1964, P. 31, 33.

⁴¹⁵ *Ibid.* p. 27,29.

⁴¹⁶ La parole poétique, séparée du parler humain, est digne de foi et cerne la vérité, ce qui est indiqué dans la phrase qui marque la fin de l'ordre de la poésie : « Ici je mets fin à mon discours digne de foi et à ma considération qui cerne la vérité » (*Le poème de Parménide*, Fg. VIII, 50).

⁴¹⁷ Les yeux de l'homme qui voit, Cf. *Ibid.* Fg. I, 3 (*εἰδότα* = qui voit). Cette même lumière venant d'ailleurs qui illumine la vision de l'homme en lui permettant d'accéder à la vérité, se trouve dans *Ion*, 534 e de Platon : 'La Divinité nous fait le mieux voir, voulant nous enlever à cet égard toute incertitude'.

⁴¹⁸ *Le poème de Parménide*, l'introduction, Fg. I, 1-5.

Prométhée enchaîné se tournerait dans le labyrinthe de la justice de Gaia prise pour Thémis. Surtout sans l'inspiration poétique des premières œuvres de Platon, Socrate serait un sophiste médiocre parmi les sophistes de son temps. Et en ce qui concerne Parménide, sans la clé des premiers vers rappelant l'avènement prioritaire et imprévu de la Parole autre que le parler humain, *rencontre inouïe* accordée par l'Inconnu, ainsi que le *Pathos*, humble réception de la part de l'homme, alors le texte, dépossédé de son inspiration poétique, serait une description de *trop* d'un Œdipe savant, d'un Prométhée voleur du feu, d'un géo-mètre.

En fait sans tenir compte de l'élément essentiel de l'inspiration poétique du texte, le changement de style littéraire chez Parménide par rapport à la tragédie grecque nous poserait la question si ce poème plein d'enchantement marque effectivement le tournant décisif de la pensée grecque vers '*la méthode rationnelle et critique, un point de départ de toute la dialectique philosophique*' comme le conçoit, parmi tant d'autres, Emile Bréhier dans son traité sur l'histoire de la philosophie.

Le ciel dégagé de tout nuage dans ce poème n'est-il pas le contraire du milieu nocturne où Zeus Inconnu va à la rencontre de la vierge *Io* ? Le cœur en joie n'est-il pas le contraire du cœur transpercé d'un Prométhée souffrant ? La route abondante en révélations de la divinité ne ressemble-elle pas à la marche en avant d'une fausse humanité produite par Prométhée, enfant de Gaia et ne contredit-elle pas la soif incessante de la vérité d'un Prométhée souffrant '*dans les profondeurs où mugit la voix du tonnerre*'⁴¹⁹ ou le chemin d'un Œdipe aveugle, mendiant, tâtonnant, exilé en terre étrangère?

Pareille question a été également posée par les disciples de l'Ecole Taoïste à Confucius quand celui-ci transmet encore le message du sens de l'humanité et de l'*éthos* : comment pouvez-vous encore parler de l'humanité alors que Lao-Tseu et vous-même, vous avez dit que *longtemps déjà* l'homme s'écartait de Tao, du vrai chemin ?

Effectivement, tandis que la sagesse de Lao-Tseu, que beaucoup assimilent à la pensée de Héraclite, insiste plutôt sur la condition trompeuse de la connaissance et du jugement humain à propos de l'accès à la vérité et du bon chemin, par contre, dès les premières lignes d'introduction du livre *l'Invariable Justice*, reconnu comme un condensé du confucianisme, l'humanité de l'homme se révèle en une parole rassurante et affirmative, ce qui nous fait penser en réalité à l'enseignement de Parménide :

« *Le Destin céleste est appelé l'Être (l'identité de l'homme) ; accomplir l'Être est appelé Chemin (=Tao) ; entretenir le Chemin est appelé Enseignement. Le Chemin ne peut pas être séparé (de l'identité l'homme, par l'homme), pas même un instant; étant séparable, il n'est pas le Chemin. C'est pourquoi, l'homme de bien fait attention à ce qu'il ne peut pas voir, a peur de ce qui ne peut pas être entendu* »⁴²⁰.

Le monde poétique parménidien dans l'introduction de son poème évoque d'ailleurs le paradis terrestre de *La Genèse* où l'homme était en parfaite relation avec Dieu. Il aborde le temps « *il était* », temps *des Anciens* souvent mentionné dans la littérature de la sagesse chinoise, temps originel de l'« autre rive » de tout passé et de toute mémoire liés à l'imagination humaine, temps où l'homme était vertueux, où était la vérité de l'humanité que Confucius a la mission de transmettre, temps vers lequel Lao-tseu appelle le retour.

Ce monde de la parole poétique rapproche l'instant de rencontre avec la lumière inouïe, temps exceptionnel survenu comme le havre de salut que, selon l'enseignement du Bouddha, l'homme est appelé à *tourner la tête pour voir*.

Il éveille surtout le temps eschatologique, le *pas encore* au-delà de tout l'avenir et de toute attente liés au temps donné en vue de la connaissance de toutes choses ; le *pas encore* qu'un fragment de la pensée de Héraclite appelle *espérance*⁴²¹ et qui, sous le terme de *promesse*, marque l'essentiel du message des prophètes dans l'Ancien Testament.

C'est sur le terrain de *ce pas encore* que Parménide rejoint les poètes anciens de toutes cultures. En voici des exemples présentés par le prophète Isaïe et le sage Lao-Tseu :

⁴¹⁹ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné* (paroles de Prométhée dans la conclusion de la pièce), V. 1082.

⁴²⁰ Le Livre de *l'Invariable Justice*, Ch. I.

⁴²¹ Cf. HERACLITE, Fg. 18 (*Clément, Stomates, II, 24, 5*) : *Sans l'espérance (ἔλπιται)*, vous ne trouverez pas l'inespéré qui est introuvable et inaccessible (traduction de Tannery).

« Car je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et on ne souviendra plus le passé, qui ne remontera plus au cœur. Qu'on soit dans la jubilation et qu'on se réjouisse de siècles en siècles de ce que je vais créer, car je vais créer Jérusalem 'Joie' et son peuple 'Allégresse'...Le loup et l'agnelet paîtront ensemble...On ne fera plus de mal ni ravages sur toute ma sainte montagne...» (Isaïe, 65, 17-1; 25)

« Celui qui a la plénitude de la vertu
Est comme l'enfant nouveau-né ;
Les insectes venimeux ne le piquent pas,
Les animaux sauvages ne le griffent pas,
Les oiseaux de proie ne l'enlèvent pas » (Lao-Tseu, *Tao-Tö-King*, Ch. LV)

Le monde débordant de clarté de cette vision eschatologique dans le poème de Parménide en contraste avec la vallée de larmes et de souffrance de la réalité des mortels dans les œuvres d'Eschyle et de Sophocle pousse tant de commentateurs à écarter d'une part la tragédie grecque de la pensée identifiée depuis trop longtemps à la philosophie (laquelle, dépossédée de l'inspiration poétique, honore l'Être parméniénien comme fondement), et d'autre part à identifier le Oui et le Non de Logos, Parole poétique à l'être et le non-être interpellés dans *Théétète* à propos de la connaissance de toutes choses.

En réponse à cette question de la séparation de la pensée poétique avec la pensée des Anciens, dont la tragédie grecque, laissons intervenir Parménide :

« Ce n'est tout un par où je commence, car là même à nouveau je viendrai en retour⁴²².

Bien sûr, tant que la pensée reste la parole poétique, parole séparée du parler humain, la vision du jour illuminé par la Grande Mémoire, le bonheur débordant chez la Patrie de la promesse inattendue, n'impliquent-ils pas déjà la nuit de la réalité humaine enchaînée à la condition de l'enfant de Gaia prise pour Thémis? Ne témoignent-ils pas déjà la séparation qu'aucun pouvoir humain ne peut unifier? Par là n'appellent-ils pas déjà ceux qui écoutent à accomplir leur humanité (=l'*éthos*), à s'engager à la lutte dans la résonance du terme 'il faut' (*Xpñ*) advenu chaque fois que l'Être et le non-Être sont évoqués?

Inversement, dans la tragédie grecque, l'identité de l'homme, donnée comme signe dans la Grande Mémoire du mariage heureux de Laïos et Jocaste 'qui était', et fermement promise dans le *pas encore* du fruit victorieux de l'hymen entre le Zeus Inconnu et la vierge *Io*, n'inspire-t-elle pas le sens de la souffrance et n'intensifie-t-elle pas la lutte?

En réalité, l'avènement de 'l'hymen de Laïos et Jocaste qui était' dans *Œdipe-roi* de Sophocle lors du passage de Jocaste liée à Œdipe en tant qu'épouse vers l'autre côté de la porte hermétiquement fermée, est la source la plus originelle de la pensée tragique et trace le chemin d'Œdipe errant. Et dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, l'annonce du *pas encore*, la ferme promesse de l'accomplissement de l'hymen de Zeus humble avec la descendante de la vierge *Io* qui 'choisira d'être appelée humble plutôt que meurtrière' (V.868) en 'le vaillant, à l'arc glorieux, qui délivrera l'homme de ces maux' (V.872 sq.), donne un sens ultime à l'identité de Prométhée souffrant, le fils de Thémis.

Au propos du poème parméniénien dans le fragment V sur la plénitude 'englobante' de la vérité accordée à l'homme au-delà de la connaissance liées nécessairement à ses cordonnées telles que l'espace et du temps, au-delà des critères des points d'approche et de modalités d'expression..., le penseur poète chinois Tchouang-Tseu s'associe dans un petit dialogue sur l'universalité inestimable du Tao suprême :

- « Tong-kouo-tseu demanda à Tchouang-tseu : « où est donc ce que vous appelez le Tao ?
- Partout, dit Tchouang-tseu.
- Il faut le localiser, répartit Tong-kouo-tseu.
- Dans cette fourmi, dit Tchouang-tseu.
- Plus bas ?
- Dans ce brin d'herbe.
- Plus bas ?
- Dans cette tuile.

⁴²² Fg. V. Nous utilisons dans ce chapitre la traduction de Jean BEAUFRET dans le *Poème*, PUF, Paris, 1955.

- Plus bas encore ?
- Dans ce purin, dit Tchouang-tseu. »

Tchouang-tseu lui dit : « Vos questions ne vont pas au fond du problème. Un inspecteur interrogeait le conducteur du marché sur la manière d'éprouver des porcs gras en leur marchant dessus : plus le pied descend bas, plus l'épreuve est probante. Ne vous posez pas de questions trop précises. Ainsi vous ne laisserez rien échapper, car tel est le Tao suprême et telles sont ses grandes désignations : englobant, universel et complet. Ce ne sont là que trois termes différents qui ne visent qu'une seule et même chose. »⁴²³

A la réalité humaine endormie dans l'autosuffisance du soi, Logos l'arrache à son sol en disant le Non plein d'autorité dans la pensée tragique de Héraclite et dans la tragédie grecque. A la même réalité humaine qui se cherche sans savoir où aller, le même Logos dicte de préférence le Oui prometteur de la plénitude de la vérité 'qui était', de la vérité eschatologique promise dans la pensée poétique de Parménide. Cependant, le Oui et le Non de Logos se séparent absolument de tout être et tout non-être du parler humain comme l'inspire Parménide :

« Tous (= βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, les mortels qui ne savent rien) sans exception, le sentier qu'ils suivent est labyrinthe »⁴²⁴.

Et cette séparation entre le Logos et le parler humain se révèle dans la pensée des anciens Grecs à travers la séparation des intérêts de la pensée, lesquels se portent, soit uniquement et directement sur l'identité de l'homme⁴²⁵ et rien de trop, soit sur le trop advenu dans la déviation du terme poétique l'Être évoquant l'identité de l'homme en l'Être entendu comme la substance et la quiddité de toutes choses.

En fait, le tournant de la pensée grecque et la fin de la pensée tragique ne se trouvent ni dans le contexte poétique ni dans le texte du poème de ce penseur, mais se produisent dans le détournement du sens poétique de ses paroles en signes de la mesure de toutes choses.

Et nous avons la marque de ce détournement de sens dès la première citation de sa parole dans une interprétation donnée par les partisans de l'école éléatique dans *Théétète*.

On constate que Platon y cite d'abord la parole de Parménide :

« Ainsi : il est, dans sa plénitude, immobile, pour la raison que son nom est le Tout... »⁴²⁶

Et immédiatement à la suite de cette parole, le rapprochement entre la pensée de Parménide et l'option des partisans de l'universelle immobilité de toutes choses fait tarir la source poétique de la phrase. Par ce coup fatal, *'la pensée est échouée en terrain sec'*⁴²⁷ comme l'a bien constaté Heidegger :

« ... et tout ce qu'encore les Mélissos et les Parménide, s'opposant à tout ceux qui précèdent (= les partisans de l'universelle mobilité), ont soutenu avec la dernière énergie : à savoir que tout est un et en repos, soi-même en soi-même, vu qu'il n'a point d'emplacement où se mouvoir »⁴²⁸.

L'Être, autre appellation de l'homme qui sait (ou voit), apparu dans la pensée poétique de Parménide comme terme directeur de l'identité de l'homme est déplacé sur le terrain sec de l'être, comme substance, idée, forme..., pro-jeté comme fondement supposé en fonction des visions et des désirs de chacun, de chaque époque, de chaque mode de culture en vue de la mesure de toutes choses.

⁴²³ TCHOUANG-TSEU, *L'œuvre complète*, XXII.

⁴²⁴ Fg. VI, 9.

⁴²⁵ Socrate dans *l'Apologie* 29 e confirme explicitement l'intérêt de la pensée des anciens dans ces trois termes différents mais indiquant le même contenu : « la pensée, la vérité, l'amélioration de ton âme ».

⁴²⁶ PLATON, *Théétète*, 180 e.

⁴²⁷ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p 33.

⁴²⁸ PLATON, *Ibid.*

L'homme, unique intérêt de la pensée des Anciens et des poètes, est désormais pensé à partir de *cet être*, de cette quiddité soumise préalablement à la question 'qu'est-ce' que la Sphinx, symbole de l'intelligence humaine dans *Œdipe –Roi*, peut poser et que Œdipe, le penseur savant, 'par sa seule présence d'esprit'⁴²⁹ peut répondre.

Au tournant de la pensée grecque dont le dialogue *Théétète* de Platon est signe, la parole annonciatrice de l'identité de l'homme, parole poétique de Homère évoquée dans le dialogue *Ion*, parole honorant Parménide penseur *vénérable et redoutable*, 'chute' d'un coup en une sorte de paroles sensationnelles sur l'apparence des choses. En effet, dans le même texte, le poète Homère 'chute' en un parleur de belles paroles sur l'apparence des choses :

« ...Homère, lui qui a dit : Océan, origine des Dieux et Téthys, leur mère..., faisant ainsi de toutes choses une progéniture de l'écoulement et du mouvement.. »⁴³⁰.

La poésie, parole annonciatrice de l'identité *mystérieuse* de l'homme devient maintenant la littérature mythologique et mythique, un ensemble de signes fantaisistes de l'imagination, discours du non-être ou du moins-être par rapport à la parole philosophique, discours de l'Être (= l'onto-logie). Ce qui atteste que dans les oeuvres de Platon se croisent en même temps la parole poétique sur le mystère de l'identité de l'homme et tant de métaphores mythiques sur le monde des êtres suprasensibles, unités formelles de toutes choses.

Sur le sol de la mesure de toutes choses, Parménide est désormais entendu comme penseur *vénérable* en tant qu'il professe l'unité formelle sup-posée comme le fondement des choses en vue de la possibilité et de la sécurité de la connaissance ; et *redoutable* du fait que l'Être immobile donné comme *idée* est séparé du non-être, entendu comme la réalité mobile des choses, de telle sorte 'qu'il n'a point d'emplacement où se mouvoir'. L'Être et le non-être, *to be or not to be*, la pensée philosophique se déploie sur le terrain de la séparation, de la synthèse, de la co-appartenance, de la fusion ou de l'indifférence ...de cet être et de ce non-être, de ce cosmos dépossédé de son souffle venant d'Ailleurs.

Penseur de l'Être entendu comme unité formelle, comme quiddité de toutes choses, et maître professant la vérité en tant qu'équation entre le parler humain et ladite quiddité, Aristote fait remarquer que la séparation entre les deux mondes sensible et suprasensible de Platon n'est qu'une métaphore 'poétique' vide de sens. Dans un certain sens, Aristote a raison. Certes, sur le plan de la connaissance des choses, de la mesure de la Terre, la séparation de Platon évoquée par Aristote n'est qu'un mythe, un discours balbutiant sur la science fondée sur la question : *qu'est-ce... ?*. Et de l'autre côté, sur le terrain de la pensée qui pense l'identité de l'homme, cette séparation est justement la marque de la perte du sens de l'Être inspiré par la parole poétique. Désormais la philosophie ne pense plus l'unique pensée des Anciens qu'est le mystère de l'homme advenu dans la parole poétique. Mais se pose la question sur la quiddité des choses selon la mesure du parler humain. La pensée philosophique se sépare donc à jamais de la parole mystérieuse de la poésie des Anciens.

C'est pourquoi, en réponse à la remarque d'Aristote il convient de dire que, si l'Être dans le poème de Parménide est entendu comme l'identité de l'homme, la séparation professée par son maître Platon ne constitue pas la source première de l'erreur menant la pensée vers un monde abstrait, théorique et imaginaire, mais, elle est, au fond, la conséquence inévitable de la désertion préalable de la pensée hors du sens de la vérité inspirée par la parole poétique. Il est nécessaire de revenir sur le terrain de la parole poétique même pour comprendre que cette désertion en est liée à la condition humaine comme telle, dont la séparation platonicienne ne représente qu'un signe, le plus visible certes, mais un signe parmi d'autres dans toute histoire de l'humanité.

En effet, penser en fonction de l'espace et de la durée, de la chose corporelle en faute et séparée par rapport à l'âme sacrée en son intelligibilité insensible, n'est pas le lot réservé à la pensée occidentale, mais c'est la condition de Prométhée, enfant de Gaïa prise pour Thémis, la condition de tout homme. Ce qui fait dire au penseur poète Blaise Pascal à ce sujet qu'une fois de plus il est urgent de rappeler :

⁴²⁹ Cf. SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, v. 398.

⁴³⁰ PLATON, *Théétète* 152 e.

« Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est là qu'il faut nous relever et non l'espace et de la durée, que nous saurions remplir. Travaillons à bien penser: voilà le principe de la morale ». ⁴³¹

Depuis presque trois siècles, le retour aux présocratiques et l'ouverture aux autres cultures commencent trop souvent par la mise en cause de la pensée de Platon dans cette séparation entre le sensible et l'intelligible. Or avant et au-delà de cette 'occidentalisation' de la pensée dont la séparation de Platon se donne comme signe, Parménide annonce déjà et explicitement même dans la parole poétique que de l'autre côté de la séparation du jour et de la nuit (Cf. Fgt. I, 11) dans l'ordre trompeur du parler humain [qui définit les choses, qui oppose, sépare 'les structures' en 'leur attribuant des signes qui les mettent à part l'une de l'autre' (Cf. Fgt. VIII, 50-59)], une lumière étonnante porte *l'homme qui sait* (εἰδότα φῶτα) et une Parole pleine d'autorité dicte qu'il ne faut pas plier *l'Être* (εἶναι) à la multitude des *non-êtres* (μὴ ἔόντα).

IV- B-2 'L'homme qui sait' dans le contexte poétique

De même qu'un Prométhée d'Eschyle, blessé par la souffrance provenant de Cronos, en détourne à ce même moment le sens et se situe immédiatement sur le sol de la justice de Gaia, Platon, de son côté, dès l'entente de la parole poétique qui résonne dans ses premières œuvres, identifie en un instant la lumière de l'« autre rive » à l'acte d'intelligence. Ce tournant s'exprime concrètement dans le dialogue *Phèdre* 249 b, c, d où, une fois l'inspiration poétique n'étant plus à jour, il reproduit succinctement le poème de Parménide en ces termes :

« Il faut, en effet, chez l'homme, que l'acte d'intelligence ait lieu selon ce qui s'appelle Idée, en allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion. Or c'est là une remémoration de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis, quand elle cheminait en compagnie d'un Dieu, quand elle regardait de haut ces choses dont à présent nous disons qu'elles existent, quand elle dressait la tête vers ce qui a une existence réelle! Voilà donc pourquoi, à juste titre, est seule ailée la pensée du philosophe ; car ses réalités supérieures auxquelles par le souvenir elle est constamment appliquée dans la mesure de ces forces, c'est à ces réalités mêmes que ce qui est Dieu doit sa divinité. Or c'est en usant droitement de tels moyens de se souvenir qu'un homme qui est toujours parfaitement initié à de parfaites initiations, devient, seul, réellement parfait. Mais, comme il s'écarte de ce qui est l'objet des préoccupations des hommes et qu'il s'applique à ce qui est divin, la foule lui remontre qu'il a l'esprit dérangé ; mais il est possible d'un Dieu, et la foule ne s'en doute pas ! ».

Ce passage révèle les deux langages, les deux manières d'exprimer, qui désignent une même chose: celle, par son style directe, appelée plus tard par les philologues le Logos, introduisant l'homme à la connaissance des choses par l'acte de l'intelligence, et celle appelée le Mythe, évoquant un contenu identique dans un style indirect mais plus imagé, plus sensationnel qu'Aristote considère dans sa critique comme 'métaphore poétique'.

Dans *Prométhée enchaîné*, Eschyle met en garde la conscience contre ce tournant en soulignant la position prédominante du NON séparant l'ouvrage en deux parties en contradiction, du Non séparant la question du Coryphée et le secret de l'identité de l'homme annoncé par le fils de Thémis. Sophocle, dans *Œdipe-roi*, évoque ce tournant comme le croisement de deux chemins ⁴³² (celui de Laïos venant à la rencontre de l'homme en confrontation avec celui d'Œdipe guidé par la lumière de ses propres yeux à la recherche de son identité), et aussi comme le lieu de crime où le savant Œdipe, par un coup fatal, élimine Laïos, source cachée de la vérité, de son Être. Ce même détour se réalise historiquement dans la culture grecque dans la réduction de Logos de Héraclite en une relation du pouvoir de l'homme dans la mesure des choses, de l'identification

⁴³¹ Blaise PASCAL, *Pensées*, ouvrage publié par M. Léon BRUNSCHVIG, n°347.

⁴³² SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, v. 1398-1399: « Ὁ double chemin ! val caché ! bois de chênes ! ô étroit carrefour où joignent deux routes » (Ἔ τρεῖς κέλευθοι καὶ κεκρυμμένη νάπη, δρυμός τε καὶ στενωπὸς ἐν τριπλαίς ὁδοῖς).

du feu du tonnerre céleste, de la lumière inouïe de la parole poétique de Parménide à l'acte de l'intelligence de l'homme.

L'identité de l'homme inspirée dans la séparation, déchirure entre deux conditions (de toujours comme l'a évoqué Héraclite), dans le combat dangereux pour faire mourir constamment le Soi et pour recevoir humblement l'Autre, cède la place au principe d'identité de toutes choses dans leur réalité séparée en sensible et en intelligible, principe de l'Idée 'allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion', principe, appelé dans un terme plus courant le Soi qui définit l'essence de l'homme comme une âme autosuffisante. Le Soi, étant l'identité que cherche l'homme qui sait entendu dans le sens d'un Œdipe 'savant', est à juste titre la terre natale de la pensée philosophique.

Suite à l'appel de ses prédécesseurs au retour à la pensée des anciens Grecs, Heidegger insiste, comme Aristote d'ailleurs, sur le faux pas dans la séparation de Platon et propose une approche de la pensée tragique et poétique dans la coappartenance de l'être et du non-être. En insistant tellement sur le faux pas de la séparation platonicienne qui constitue la norme de toute activité intellectuelle et même spirituelle du monde occidental traditionnel, Heidegger se passe de ce qui est essentiel, de ce qui fait que la pensée des Anciens, et pas seulement celle des Grecs, soit poétique et tragique. Dans un passage faisant allusion à Héraclite et à Parménide, dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, il identifie le Λόγος à la parole qui parle de « l'être primitif » entendu comme φύσις :

« Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire **apparaître le paraître** et ce qui est dans le paraître, ce qui est dans son Epiphanie ... Μῦθος et Λόγος n'entrent aucunement, comme le tout-venant de l'histoire de la philosophie le croit, dans une opposition due à la philosophie elle-même ; et précisément les premiers penseurs parmi les grecs (Parménide, fragment 8) emploient Μῦθος et Λόγος dans le même sens. Μῦθος et Λόγος se s'écartent l'un de l'autre et ne s'opposent l'un à l'autre, que là où ni Μῦθος ni Λόγος ne peuvent garder leur être primitif. C'est ce qui est déjà accompli dans Platon. C'est un préjugé de l'histoire et de la philosophie, hérité du rationalisme moderne sur la base du Platonisme, que de croire que le Μῦθος, a été détruit par le Λόγος. Le religieux n'est pas jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que le Dieu se retire»⁴³³.

Et Gérard Granel, dans son introduction à la lecture de M. Heidegger, parle sur le même ton de la relation de ce Λόγος et la lumière de l'homme qui sait (εἰδῶτα φῶτα) quand il commente le poème de Parménide:

«Ce qui 'manque' à la première pensée grecque, ou plus exactement l'Impensé de cette Pensée, est précisément qu'elle ignore cette obscurité qui ne s'allonge sur la terre qu'au fur et à mesure que le ciel se lève au soleil.... Le bonheur matinal de Parménide et d'Héraclite est de se mouvoir dans la Simplicité de cette Duplicité comme dans leur premier patrimoine, c'est-à-dire de la voir et de la lire simplement comme Simplicité, et d'autre part simplement de la voir et de la dire comme Duplicité».⁴³⁴

La proposition 'Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire **apparaître le paraître** et ce qui est dans le paraître, ce qui est dans son Epiphanie' situe explicitement que l'Être de Parménide, le Logos de Héraclite sont justement l'identité d'un Prométhée enfant de Gaia prise pour Thémis, la lumière qui fait voir les 'yeux ouverts' d'Œdipe, la parole du savant décrit par Sophocle dans cette phrase (*Œdipe-roi*, V.397-398): 'Et cependant, j'arrive, moi, Œdipe, ne voyant rien, et c'est moi, moi seul, qui lui (=la Sphinx) ferme la bouche, sans rien connaître des présages, par ma seule présence d'esprit' (ὁ μῆδὲν εἰδῶς Οἰδίπους, ἔπασσά νιν, γνώμη κυρήσας οὐδ' ἅπ' οἰωνῶν μαθῶν). Heidegger n'entre pas dans le sens de l'inspiration poétique du Dire des Anciens Grecs exprimée par l'aveugle Tisérias, et ne connaît pas le sens du terme 'voir, connaître' dans cette expression μῆδὲν εἰδῶς, tant insistée par Sophocle avant de présenter le visage du savant Œdipe. Comme Nietzsche qui ignore complètement deux personnalités absolument séparées et contradictoires de Socrate dans les œuvres de Platon, deux Prométhée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, Heidegger interprète le 'voir= εἰδῶς' poétique de Sophocle dans ce passage et l'homme qui sait (εἰδῶτα φῶτα) dans le poème de Parménide sur le même sol de l'Idée de Platon et la forme, le savoir d'Aristote. Dans la pensée des Anciens, donc des présocratiques, pour être au courant de la lumière (=trompeuse) des yeux ouverts qui cache la vraie lumière cachée, il faut être soutenue (portée) préalablement par la grâce de la lumière cachée venant de l'« autre rive » du sol de la vue présente. La formule 'Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire **apparaître le paraître** et ce qui est dans le paraître, ce qui est dans son Epiphanie' limite d'un seul coup la tragédie grecque sur le sol illuminé du feu volé de Prométhée, et par là elle déforme le message poétique du sens de Ἀληθεία la vérité, et surtout de celui de Χρῆ.

⁴³³ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 29.

⁴³⁴ *Ibid.* p. 11.

Le Dire poétique, le Logos des Anciens, n'étant jamais un mythe, indique par contre l'identité *mystérieuse* de l'homme à laquelle (**de toujours**, par la condition même de l'homme) le parler humain est inaccessible, ce qui explique pourquoi Parménide est *vénérable et redoutable*. L'Être et Ἄληθεια indiquent rien de plus que cette identité *mystérieuse* de l'homme. Le Mythe et le Logos entendus comme des modalités différentes d'exprimer l'Idée que nous pouvons lire textuellement dans les extraits de *Phèdre* et dans la littérature philosophique de la deuxième période de Platon, sont étrangers à la pensée des Anciens et se situent de l'autre côté du sens de la parole poétique.

Reprenant les mêmes termes de Gérard Granel: « *Le bonheur matinal de Parménide et d'Héraclite est de se mouvoir dans la Simplicité de cette Duplicité comme dans leur premier patrimoine, c'est-à-dire de la voir et de la lire simplement comme Simplicité, et d'autre part simplement de la voir et de la dire comme Duplicité* », nous pouvons exprimer dans un sens contradictoire que l'unique pensée de Parménide et d'Héraclite, comme celle de tous les Anciens des cultures de l'humanité, c'est de rappeler constamment l'identité mystérieuse de l'homme dans sa condition déchirée par la séparation entre le Dire venant de l'Autre dictant la vérité et le parler humain enchaîné à des productions du paraître du Soi.

Certes, l'Être, le penser, la vérité et surtout *l'homme qui voit* (εἰδὸτα φῶτα) sont depuis trop longtemps pensés philosophiquement sur le sol de l'acte d'intelligence. Aristote parle d'une manière plus définitive et plus explicite de ce sol par le rapprochement, par la continuité de chaque terme dans la phrase d'introduction de la *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21 : *Tous les hommes désirent savoir (voir) par nature* (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει). Et c'est sur le fondement stable du *désir de savoir par nature* (εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), que le savoir de l'être appelé plus tard l'ontologie joue les jeux de séparation et de synthèse. Nous avons l'occasion d'assister à ces mêmes jeux en relisant le monde du Prométhée enfant de Gaïa d'Eschyle, le royaume éclairé par la lumière que porte le savant Œdipe de Sophocle.

Reste à savoir si dans le poème parméniénien d'où viennent les termes directeurs de la pensée, avec une entente du sens de l'Être séparé et en contradiction avec la φύσις⁴³⁵ il existe des indices permettant de reconnaître son appartenance à la lignée des Anciens Grecs, à la pensée unique donnée dans l'oracle '*connais-toi toi-même*' et '*rien de trop*', et particulièrement à la pensée des auteurs de la tragédie grecque.

D'abord, nous y trouvons les mêmes figures littéraires marquant la séparation exclusive entre le Dire poétique et le parler humain:

- Sans doute, non seulement la forme poétique dans la composition du texte, mais le contenu de l'introduction du poème confirment une rencontre imprévue avec l'Inconnu où l'homme est arraché à sa condition présente, qu'il est élevé au-delà de l'ordre de '*l'espace et de la durée*' comme le dit Blaise Pascal en vue d'être à l'écoute d'un Dire autre que le parler humain. Cette introduction énonce le même message de la pensée, décelé dans les introductions des œuvres de la tragédie grecque et de Héraclite.
- Dans la partie '*cernant la vérité*', nous découvrons aussi des termes directeurs, des images littéraires, correspondants à ceux utilisés des auteurs de la tragédie grecque afin d'évoquer l'identité vraie et cachée de l'homme:
 - Au-delà des chemins de la Nuit et du Jour (Fig. I, 11), de la séparation dans l'ordre de la connaissance et de la question de la Sphinx dans *Œdipe-roi* de Sophocle.
 - Les portes dont la Justice aux nombreuses rigueurs détient les clés ((Fig. I, 14) évoquant la porte hermétiquement fermée séparant les deux identités de Jocaste et d'Œdipe.
 - Les termes θέμις (Fig. I, 28 ; VIII, 33), μοῖρα ((Fig. I, 26 ; VIII, 37), ne se trouvant que dans la deuxième partie de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle et indiquant l'identité authentique de l'homme de l'autre côté du sol illuminé par le feu volé ; surtout l'expression Χρῆ répétée sans cesse (Fig. I,

⁴³⁵ En référence à la première partie de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle ou à la phrase d'introduction de la *Métaphysique* d'Aristote : « Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει ».

28 ; II, 5 ; VI, 1 ; VIII, 9, 11) correspondant à la nécessité de la promesse accordée à la vierge *Io* dans la tragédie d'Eschyle v. 772: « *Un de tes descendants doit l'être (= délier les chaînes) (τῶν σῶν τιν' αὐτὸν ἐγγόνων εἶναι χρεῶν)* ».

- Le Dire poétique, relation révélée venant de l'autre côté de l'ordre trompeur des dire humains τὸ λέγειν (Fg. VI, 1 : *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι*) évoquant l'hymen caché de Laïos avec Jocaste dans *Œdipe –Roi* de Sophocle, l'hymen extraordinaire entre le Zeus Inconnu avec la vierge *Io* dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, en leur séparation et leur contradiction respectives avec le mariage incestueuse liant Œdipe à Jocaste ainsi qu'avec le rapport entre le Zeus céleste intronisé par Prométhée avec l'homme à l'état sensible et terrestre.
- La proposition '*Ici je mets fin à mon discours digne de foi et à ma considération qui cerne la vérité*' (Fg. VIII, 50-51) suivie tout de suite par une autre : « *A partir d'ici, apprends donc ce qu'ont en vue les mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dire* » (Fg. VIII, 51-52) ne peut pas être plus claire pour fixer le tournant, la marque de séparation dont on trouve de même la correspondance dans le NON séparant les deux parties de la tragédie d'Eschyle, dans l'image de la porte violemment fermée derrière le dos de Jocaste dès son entrée en nostalgie de son mari Laïos, en fin dans l'incompatibilité de la connaissance humaine avec le Logos chez Héraclite.

Ensuite l'exclusion entre l'Être et le Non-être (Fg. VI, 1-2 ; VII), l'écart entre 'la vérité révélée à l'homme qui sait' (*εἰδόμενα φῶτα*) (Fg. I,3) et 'l'illusion des mortels qui ne savent rien, doubles têtes' (*ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι*) (Fg. VI 4-5) ainsi que l'opposition entre la voie de la Justice (θέμις) et le sentier des hommes (Fg. I, 27) ..., toute cette série de séparation et d'opposition, accompagnée chaque fois de 'il faut' (Χρὴ) dans la première partie, est cette fois séparée et mise en opposition de l'ordre trompeur des dire. En effet, dans l'ordre des dire humains i.e. dans la deuxième partie du texte, en parallèles antinomiques à la première partie, sont relatés aussi, le terme Χρὴ ('*οὐ χρεῶν, (il ne faut pas)*') (Fg. VIII, 54), l'opposition et la séparation (*χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων*, Fg. VIII, 56) des phénomènes des choses, la nomination des choses selon la distinction et la relation de leurs formes contraires '*lumière et nuit*' [Fg. IX : *Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται, καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς. Mais puisque tout a été nommé lumière et nuit, ce ceci par des noms attachés à telles ou telles choses suivant leurs puissances.*]

Toutefois, en dehors de la séparation et de l'opposition liées essentiellement à l'Être, au penser marqués par les deux termes πίστις ἀληθεια (Cf. Fg. I, 30 ; VIII, 50 ; 51), il y a un *mais aussi* (Ἄλλ' ἔμπης, Fg. I, 31) de l'instruction de *δοκοῦντα* (Fg. I, 31). Ce *mais aussi* s'y révèle comme une note importante rappelant que l'instruction de *δοκοῦντα* (Fg. I, 31) est mise en dehors de l'opposition entre l'Être et le Non-être.

Dans les œuvres de la première période de Platon, nous constatons la même mise en garde de la séparation entre la sagesse d'homme de Socrate et la connaissance de toutes choses (= le talent professionnel) des sophistes prise pour celle-ci, et en même temps des louanges *sincères* (et non pas ironiques comme on le croit) sur les talents professionnels de leurs adversaires, lesquels correspondent parfaitement à *δοκοῦντα* dans ce poème de Parménide.

Or, cette note qui semble complémentaire est aussi une parole poétique dans le sens que, vu la réalité humaine enchaînée à l'acte d'identification inévitable de la mesure de toutes choses à la mesure de l'humanité de l'homme, vu la condition de Prométhée, enfant de Gaïa prise pour Thémis, l'instruction dans son état 'innocent, hors de cause' de *δοκοῦντα* (Fg. I, 31) *n'existe pas*. Elle est exprimée, en toute sincérité, par Socrate, mais un Socrate porte-parole de l'oracle ; elle est un conseil de *l'homme qui sait*, homme 'exceptionnellement' porté par la parole poétique. Sur le sol des dire humains dont parle tout homme en tant qu'homme, cette note est une parole, qui 'était' comme était '*l'homme qui sait*', évoquée dans le texte poétique.

En lisant *Qu'appelle-t-on penser ?* de Heidegger, à propos du sens de 'voir', i.e. de la manifestation de l'Être dans une parole poétique et ensuite à propos du sens de 'il faut' (Χρὴ), Gérard Granel nous livre ces interprétations :

« Ce pendant, la première pensée des Grecs est la première qui ne pense pas encore. Mais, c'est à l'inverse de nous. Elle pense trop près. Il y a une sorte d'indifférenciation, ou plutôt d'écrasement gigantesque de l'Êtant contre l'Être, et comme une paralysie hiératique de la pensée. Elle est comme le Christ Grec, le Παντοκράτωρ dont un seul mouvement précipiterait le proche et le loin, immobile. Elle est en gloire. C'est pourquoi elle ne peut faire que le poème de la pensée. Que l'œuvre du penseur Parménide soit « le poème de Parménide », c'est en quoi se marque pour la première pensée grecque le fait qu'elle ne pensait « pas encore »....

Ce qui « manque » à la première pensée grecque, ou plus exactement l'Impensé de cette pensée, est précisément qu'elle ignore cette obscurité qui ne s'allonge sur la terre qu'au fur et à mesure que le ciel se lève le soleil. Sans doute même faut-il dire autrement, « Ignorer cette obscurité » ne saurait être absolu : il n'y aurait pas alors de pensée. Il est seulement vrai de dire que l'ébranlement même de la première pensée consiste à pressentir, et même à faire venir, à « appeler » ce lever du jour qui fait du monde une caverne. Χρή. Il est d'usage. La chose se révèle ainsi ; elle ne peut être prise en main qu'ainsi. Χρή. Il faut y prendre garde.

Le sens de cette prise en garde - νοεῖν - dépend seulement d' ἐὼν ἔμμεναι. Or le sens d' ἐὼν ἔμμεναι est sa Duplicité et sa Simplicité. Le bonheur matinal de Parménide et d'Héraclite est de se mouvoir dans la Simplicité de cette Duplicité comme dans leur premier patrimoine, c'est-à-dire de la voir et de la lire simplement comme Simplicité, et d'autre part simplement de la voir et de la dire comme Duplicité⁴³⁶.

Dans l'oubli de la pensée unique des Anciens Grecs dont l'intérêt se porte sur l'identité de l'homme, ces lignes font

- la confusion de l'Être parméniénien avec la φύσις d'Aristote,
- la confusion de la parole poétique annonçant l'unique message sur l'identité mystérieuse de l'homme avec une modalité du Dire humain faisant allusion au mythe platonicien concernant le soleil illuminant l'acte d'intelligence en vue de mesurer toutes choses,
- la confusion ensuite de Χρή 'il faut' au sens de l'éthos, touchant l'exigence de la lutte d'accomplissement de l'humanité, impliquant la coopération de l'autorité de la Parole venant d'ailleurs et de l'obligance du Dire humain, avec la nécessité dans l'ordre de l'efficacité de la mesure des choses,
- la confusion du sens de 'ἐὼν ἔμμεναι' introduit par Χρή 'il faut' dans la phrase : 'Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι' évoquant 'la réalité humaine devant être accomplie selon son Être, identité humaine 'qui était', avec 'il est d'usage' à savoir qu'il est 'normale' de présupposer l'Être comme l'unité formelle [soit l'idée platonicienne (εἶδος), soit l'étant en tant qu'étant⁴³⁷ (ὄν ὅπερ ὄν)] pour que la connaissance des choses puisse être fondée.

Ce que Heidegger et Gérard Granel évoquent comme *le pas encore pensé* dans la pensée des présocratiques, c'est justement le retrait de l'Être dès son apparaître, tant que le Dire de l'Être se repose sur l'apparaître du paraître. Dans le contexte de l'entente de la parole poétique des présocratiques se rapportant à l'Être entendu comme φύσις, la vérité Ἀληθεια selon les Grecs Anciens est interprétée d'une manière tout à fait 'originale' comme auto-dévoilement sans-retrait:

« L' « être vrai » du Logos en tant qu' Ἀληθεύειν veut dire : l'étant **dont** il est parlé, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'extraire de sa retraite et le faire voir comme sans-retrait (Ἀληθέζ), le **dévoiler**. Pareillement l' « être faux » ψεύδεσθαι veut dire quelque chose comme tromper au sens de **voiler** : placer quelque chose devant quelque chose (de façon à le faire voir) et par là le faire passer **pour** quelque chose qu'il n'est pas. »...⁴³⁸

« **Que la déesse de la vérité, qui guide Parménide, le place devant deux chemins, celui du dévoilement et celui du retrait, ne signifie rien d'autre sinon que le Dasein est chaque fois déjà dans la vérité et la non-vérité.** Le chemin du dévoilement ne se gagne que dans le κρίνειν λόγῳ, dans la distinction ententive des deux et qu'en se décidant pour le premier »⁴³⁹.

En faisant abstraction de la séparation de la parole poétique avec les dires humains, séparation dont témoigne pourtant le texte même du poème parméniénien, par une entente de '*la déesse de la vérité*' dans le sens du mythe du Soleil de Platon (Cf. Mythe de la caverne) et du '*Dasein chaque fois déjà dans la vérité et la non-vérité*' dans

⁴³⁶ Gérard GRANEL, Introduction, in *Qu'appelle-t-on penser ?* de HEIDEGGER, pp. 8, 9.

⁴³⁷ Cf. Critique de l'Être parméniénien par Aristote dans *Physique* 186 a 33.

⁴³⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, 33.

⁴³⁹ *Ibid.* 222-223.

le sens de l'homme connaissant le vrai et le faux selon l'acte d'intelligence (Cf. *Phèdre*), Heidegger fixe son regard uniquement sur *le pas encore pensé* de la tradition philosophique, dû à l'éblouissement du soleil platonicien et par là à la vision (εἶδος) du penseur philosophique, et ne tient pas compte d'un autre sens de la vision des penseurs poètes grecques. Son interprétation sur le Dire des présocratiques, sur le sens de la vérité comme l'ouvert sans-retrait révèle que « *l'être vrai* », *l'être de l'homme qui sait* ne se détache pas d'un être vu c'est-à-dire illuminé par le soleil mythique platonicien i.e. par l'acte d'intelligence.

Or *l'homme qui sait* dans le poème de Parménide, dans les premiers dialogues de Platon, dans la tragédie grecque est l'homme illuminé par la lumière de l'aveugle Tirésias, par l'annonce nocturne de la rencontre de l'homme avec l'Inconnu, dans l'exigence de l'éclipse absolue de la lumière des yeux ouverts du savant Œdipe, du feu volé. Cet *l'homme qui sait* est un Bouddha grec séparé du terrain du Soi limité dans la suffisance de sa connaissance du vrai et du faux, du bien et du mal selon sa propre lumière.

Nous disons que *l'homme qui sait* de Parménide est un Bouddha grec, un Oedipe aveugle pour voir, un Prométhée illuminé à la lumière nocturne ; car, par la même séparation et la même opposition entre le Soi et la vérité, présentes dans le texte et dans le contexte du poème, le 'voir', le 'savoir', porté par la lumière de l'« autre rive », rend aveugle la vision de l'intelligence humaine et révèle l'ignorance de l'acte d'intelligence lié originellement (*de toujours* si on utilise le vocabulaire de Héraclite) à l'homme.

Par le recours à la parole poétique, par l'insistance répétée de la séparation entre la parole cernant la vérité et les dires humains, le Dire parménidien révèle, en même temps que l'identité de l'homme qui était, la conscience de la finitude du Dasein, de la fausse vision des yeux d'Œdipe-Roi (Cf. V. 397 : *ne voyant rien, μηδὲν εἰδώς*) i.e. de tout homme que nous sommes.

Au contraire de ce que Gérard Granel décrit en ces termes: « *Le bonheur matinal de Parménide et d'Héraclite est de se mouvoir dans la Simplicité de cette Duplicité comme dans leur premier patrimoine, c'est-à-dire de la voir et de la lire simplement comme Simplicité, et d'autre part simplement de la voir et de la dire comme Duplicité* », la parole poétique des présocratiques arrache l'homme au bonheur naïf et trompeur de se mouvoir dans la simplicité de connaître et de dire le oui et le non, le bien et le mal, la vérité et la non-vérité comme ce qui va de soi, toujours en adéquation entre son désir et son pouvoir, comme par nature selon l'expression *φύσει* d'Aristote dans l'introduction de la *Métaphysique*. Ce que Parménide exprime en son poème :

'*L'illusion des mortels qui ne savent rien, doubles têtes*' (*ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι*) (Fg. VI 4-5)

« *Tous sans exception, le sentier qu'ils suivent est labyrinthe* » (*πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος*) (Fg. VI, 10), cette parole englobe le Dasein, non en ce qui concerne son ignorance des choses en leur substance ou en leur apparence, mais dans sa condition 'mortelle' de prendre Gaïa pour Thémis, de prendre la mesure des choses pour mesurer l'homme.

Loin du sens de 'Χρη' interprété comme : *Il est d'usage. La chose se révèle ainsi; elle ne peut être prise en main qu'ainsi*, le terme *Χρη* incarne l'autorité de la vérité séparée de tout usage dans l'ordre de la mesure des choses et des dires humains. Dans la résonance de cette parole poétique pleine d'autorité, 'Χρη' se reconnaît par contre comme un appel à la réponse obligeante de la part de ceux qui l'écoutent, un appel à l'engagement dans un combat dangereux et exigeant pour accomplir l'humanité de l'homme.

VI- B-3 Le cœur, l'être et la vérité

VI- B-3 a Le cœur de 'l'homme qui sait' et Eros

Dès le début du poème de Parménide, le cœur désirant de *l'homme qui sait* est en plein d'élan (Cf. Fg. I, 1 ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι). A ce cœur éveillé, en extase correspond une identité de l'homme décrite dans sa condition eschatologique à travers le terme directeur *être* (εἶναι) au-delà de toute coordonnée de l'espace et de la durée, dépassant toutes catégories possibles de la connaissance des choses (Cf. Fg. VIII).

Par parallélisme antinomique, dans la deuxième partie du texte, nous trouvons d'abord et surtout le terme Eros (Cf. Fg. XIII : *Le premier, de tous les dieux, c'est Eros qu'elle conçut. Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντω*), ensuite la Divinité au centre des anneaux de feu, principe d'enfantement et d'union entre le mâle et la femelle (Cf. Fg. XII) ainsi que les puissances (*δυνάμεις*) respectives de telles ou telles choses les reliant en des rapports réciproques (Cf. Fg. IX).

Platon évoque Eros de Parménide dans *le Banquet*, 178 b comme le désir spontané de la substance idéale chez l'âme, lequel Eros est philosophe⁴⁴⁰; Aristote redit la même pensée de son maître en insérant dans la phrase d'introduction de la *Métaphysique* le désir du savoir *par nature* comme souffle vital de la pensée.

De toute façon, dans *le Banquet*, par la bouche d'un Aristophane, reconnu dans ce contexte comme penseur poétique de la même école de pensée d'un Socrate fondateur de la philosophie, Eros est présenté en qualité de « rassembleur de notre primitive nature ; Eros qui, de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature ! Chacun de nous est donc la moitié complémentaire d'un homme, qui, coupé comme il l'a été, ressemble à un carrelet ; un être unique dont on a fait deux êtres »⁴⁴¹. La même idée est reprise par Socrate dans son discours sur l'interprétation du mythe d'Eros, faite par Diotime de Mantinée, une femme 'savante' sur beaucoup de sujets :

« Chez tous les hommes, Socrate poursuivit-elle, il y a, sache-le, une fécondité, et selon le corps, et selon l'âme ; de plus, une fois que nous avons atteint un certain âge, notre nature a le désir d'enfanter....⁴⁴²

C'est que l'immortalité est l'objet de leur Eros ! Cela étant, dit-elle, ceux qui sont féconds selon le corps se tournent plutôt vers les femmes, en leur façon d'être amoureux c'est, en engendrant des enfants, de se procurer eux-mêmes, pensent-ils, pour toute la suite des temps, le bonheur d'avoir un nom dont le souvenir ne périsse pas. Quant à ceux qui sont féconds selon l'âme..., car en fait, il en existe, dit-elle, dont la fécondité réside dans l'âme, à plus haut degré encore que dans le corps, pour tout ce donc il appartient à une âme d'être féconde et qu'il lui appartient d'enfanter. Or, qu'est-ce, cela qui lui appartient ? C'est la pensée, c'est toute autre excellence ! De ces hommes, féconds selon l'âme, sont précisément tous les poètes qui sont à cet égard générateurs, et, parmi les praticiens des arts, tous ceux dont on dit qu'ils sont inventeurs »⁴⁴³

Parallèlement donc à Eros sensible, rassembleur des êtres séparés et contraires de l'ordre de la génération en un univers corporel et sensible, il existe un Eros philosophique (séparé de Eros sensible dans le sens de la différence de degré), un amour platonique rassembleur des sensations corporelles en une unité intelligible, appelée aussi l'âme qui "se meut soi-même"⁴⁴⁴, donc immortelle en vertu de la stabilité du Soi. Cet Eros, amour platonique, pouvoir propre de l'âme dans la condition temporelle de l'homme, étant philosophe, se dissipe en sa condition eschatologique.

« Parmi les dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher, aucun qui ait envie de devenir sage, car il l'est ; ne s'emploie pas non plus à philosopher, quiconque d'autre est sage »⁴⁴⁵.

Ainsi les dieux et les sages ne connaissent-ils que soi-même, et n'aiment pas.

⁴⁴⁰ Cf. PLATON, *Le Banquet* 204 b : « *Amour est philosophe* ».

⁴⁴¹ *Ibid.* 191 d.

⁴⁴² *Ibid.* 207 c.

⁴⁴³ *Ibid.* 208 e-209 a.

⁴⁴⁴ Cf. PLATON, *Phèdre* 245 e-246 a.

⁴⁴⁵ PLATON, *Le Banquet* 204 a.

Nous constatons que dans ce *Banquet* de Platon, la parole poétique se réduit au discours philosophique rassemblant les sensations à une unité intelligible. *Eros* qui inspire le chemin de la transcendance vers la vraie identité de l'homme est le même des soi-disant poètes dont Aristophane, des professionnels (*les praticiens des arts*) évoqués dans l'*Apologie*, des générateurs de l'identité humaine à l'image la génération de toutes choses de la Nature. Loin de l'inspiration poétique révélant cette identité de l'homme dans la relation de ce dernier avec l'Inconnu, loin de la pensée d'un Socrate confessant que « *Le Dieu me force à pratiquer l'accouchement, tandis qu'il m'a empêcher de procréer* »⁴⁴⁶, *Eros* inspiré dans ce mythe de Platon donne naissance à une tradition de pensée fondée sur la stabilité de la relation de l'homme avec soi-même en la suffisance de l'acte d'intelligence, laquelle porte désormais le nom d'immortalité :

« *Parce que la procréation, c'est ce que peut comporter d'éternel et d'impérissable un être mortel. Or Eros de l'immortalité, d'après ce dont nous sommes convenus, va forcément de pair avec Eros de ce qui est bon, s'il est vrai que l'objet de l'amour soit la possession perpétuelle de ce qui est bon. Ainsi donc, d'après ce raisonnement, l'objet de l'amour c'est aussi, forcément, l'immortalité* »⁴⁴⁷.

Scrupuleusement fidèle à l'entente du sens de l'Être de Parménide selon l'*Idée* de Platon, Nietzsche lit la pensée des présocratiques et concrètement de Parménide à la lumière du feu volé de Prométhée, de l'homme savant qui jauge l'homme avec la mesure des choses. Dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, en identifiant l'Être de Parménide à l'*Idée* de Platon, à l'être en tant qu'être d'Aristote, Nietzsche juge sévèrement Parménide comme un penseur stérile :

« *Parménide a pu saisir un moment l'abstraction la plus pure mais totalement exsangue et qu'aucune réalité ne vient troubler ; et ce ne fut vraisemblablement qu'à un âge très avancé ; ce moment- le moins grec de toute l'époque de la tragédie qui s'étend sur des siècles – et dont a procédé la doctrine de l'être devint la ligne de partage qui a divisé sa propre vie en deux périodes....*⁴⁴⁸
Parménide, dans sa philosophie, laisse pré luder le thème de l'ontologie. L'expérience ne lui a fourni nulle part être semblable à celui qu'il imaginait, mais du seul fait qu'il pouvait le penser, il a conclu qu'il devait exister. Cette conclusion repose sur le présupposé que nous possédons un instrument de connaissance qui pénètre l'essence des choses, et qui est indépendant de l'expérience. La substance de notre pensée n'est, selon Parménide, donnée en aucune façon dans l'intuition, mais provient d'une autre origine, d'un monde extra-sensible auquel nous avons, par la pensée, un accès direct. »⁴⁴⁹.

L'Être étant conçu comme essence des choses, le désir du cœur dans la première phrase du poème de Parménide n'est qu'une autre appellation du terme mythique *Eros* dans la deuxième partie, et reste absolument étranger à la sensibilité philosophique de Platon et de Nietzsche.

« *Parménide fait appel à une faculté occulte, à un penchant mystique des contraires à se rapprocher et à s'attirer ; et il symbolise cette opposition par le nom Aphrodite, ainsi que par la relation empirique évidente du masculin au féminin. C'est le pouvoir d'Aphrodite que d'accoucher les contraires, l'être au non-être. C'est le désir qui rapproche les éléments qui sont en lutte et se haïssent ; il en résulte un devenir. Quand le désir est assouvi, la haine et la contradiction interne séparent à nouveau l'être et le non-être – et l'homme dit alors : « une chose meurt... »*⁴⁵⁰.

Nous retrouvons dans ce passage de Nietzsche la même interprétation de *Eros* de Parménide dans le *Banquet* de Platon sauf la dernière phrase où l'être, au lieu d'être appelé l'immortalité, sera désormais envisagé par le penseur dionysiaque comme la mort. Et contrairement au choix platonicien de marcher sur le chemin des valeurs transcendantes inspirées par *Eros* de l'âme, la pensée nietzschéenne tend à dépasser cette voie apollinienne par le renversement des valeurs en s'ouvrant à celle de *Dionysos*, *Eros* plutôt sensible de la Nature, vers le '*le noyau intime de des choses*', vers la jubilation dionysiaque :

« *Apollon m'apparaît comme la vertu de transfiguration inhérente au principe d'individuation, qui seul permet une rédemption par l'apparence, tandis qu'à l'appel mystique de la jubilation dionysiaque le lien d'individuation se rompt et la voie s'ouvre qui mène aux Mères de l'être, au noyau intime des choses* »⁴⁵¹.

⁴⁴⁶ PLATON, *Théétète* 150 c.

⁴⁴⁷ PLATON, *Le Banquet* 207 a.

⁴⁴⁸ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, N° 9.

⁴⁴⁹ *Ibid.* N° 11.

⁴⁵⁰ *Ibid.* N° 9.

⁴⁵¹ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N° 16.

Or, tandis que dans la pensée tragique, Eschyle évoque deux sens contradictoires de la souffrance, la pensée poétique de Parménide inspire deux sens contradictoires du cœur débordant de joie : - d'un côté, la joie liée à la promesse venant de l'Autre, à la plénitude de l'Être entendu comme la relation extraordinaire entre l'homme avec l'Inconnu, à l'eschatologie de l'humanité, la joie de l'homme (= *qui sait*) illuminé par la Lumière inouïe, transporté par la Parole poétique pour voir, pour savoir, et – de l'autre côté, la 'jubilation dionysiaque', selon la terminologie de Nietzsche, joie de se fondre dans la Mère Nature, de l'identification du désir humain à Eros de la Nature, du microcosme avec Macrocosme, du Soi au Grand Soi de l'Univers.

Au fond, le Logos de Héraclite, de par son autorité, dit NON à la réalité humaine qui parle *déjà*, en la faisant souffrir. Ce même Logos du poème de Parménide, de par sa promesse, dit Oui au pèlerin souffrant (à l'image d'un Œdipe mendiant) dans son attente de l'humanité cachée, en faisant exulter le cœur humble de *l'homme qui sait*, et en révélant en même temps l'illusion du gai savoir apporté par le désir de Soi.

VI- B-3 b L'Être et les Non-êtres dans le poème parménidien

Dans la tradition de l'entente de l'Être platement limité au sol des dires humains, Simplicius de Cilicie, philosophe grec du début du VI^e siècle après J.-C, nous présente un condensé de la pensée des présocratiques lorsqu'il cite des vers du poème de Parménide :

« Ces célèbres penseurs posaient la réalité d'une substance double: l'une étant celle de ce qui est au sens fort de l'être, à savoir l'intellect, l'autre celle de ce qui est engendré et sensible, dont ils n'estimaient pas qu'elle puisse être dire un être au sens absolu, mais simplement un opinable. C'est pourquoi il déclare que l'être est la vérité, et l'engendré l'opinion. Parménide dit donc..... »⁴⁵²

En effet, depuis *Théétète* de Platon jusqu'à Nietzsche, l'Être, le Non-être sont entendus dans l'intérêt de la question de l'essence des choses et de la mesure des choses, laquelle question sous-tend la définition préalable de l'identité de l'homme comme la mesure de toutes choses selon la formule de Protagoras. Et cet Être, selon l'expression de Nietzsche, 'laisse pré luder le thème de l'ontologie'.

Or, de l' « autre rive » de l'Être de l'ontologie, de la question qui fait surgir un Œdipe *Œdipe-Roi* de Sophocle, homme qui sait tout, maître de son univers (= roi, tyran) mesurant, jugeant toutes choses par sa seule présence d'esprit (Cf. v. 398, γνώμη κρηίσας), mais ne voyant pourtant rien (Cf. v. 397, ó μηδέν ειδώς), il y a l'Être du penseur poète Parménide, l'Être de *l'homme qui voit* grâce à la lumière inouïe qui le porte partout (Cf. Fig. I, 63 : δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει ειδότα φῶτα).

La parole poétique étant parole étonnante, oraculaire, étrangère au parler humain, le 'voir', ou le 'penser' fait *'perdre la tête, et arrache l'homme à son propre esprit'*⁴⁵³. A la lumière de ce feu du tonnerre du ciel, Héraclite indique la réalité de l'homme ayant toute sa tête comme le Non-être. Par l'inspiration de la parole étonnante, Parménide dit l'identité cachée de l'homme dans son origine qui était et dans la promesse inattendue, comme l'Être.

- **De toujours les non-êtres**

Dans la lignée des Anciens Grecs dont la pensée ne pense que l'humanité de l'homme et rien de trop, à la lumière venant d'Ailleurs, *l'homme qui sait, homme illuminé* (ou le Bouddha grec) du poème de Parménide se ressaisit de sa réalité humaine (le Da-sein, l'être-Là grec selon la terminologie heideggerienne). L'Être et les Non-êtres, la vérité et l'illusion qui s'y présentent comme termes directeurs de la pensée, indiquent exclusivement cette réalité humaine et rien d'autre. Tout le texte du poème ne s'évade pas de cette unique préoccupation de l'humanité de l'homme dans sa condition d'être-Là. Ils ne visent ni Dieu, ni homme, ni quelque chose d'autre dans la présupposition que l'intérêt de la pensée consiste à connaître toutes choses et à choisir quelle chose parmi elles pour substance primordiale.

⁴⁵² SIMPLICIUS de Cilicie, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 557, 20.

⁴⁵³ Cf. PLATON, *Ion* 534 b.

Or, à l'aube de la philosophie, concrètement dans *Cratyle* et dans *Théétète* de Platon, Héraclite n'est perçu sur le sol de la connaissance que comme penseur du Non-être, et Parménide penseur de l'Être, et cela sans tenir compte du surgissement de Logos de Héraclite comme l'avènement de l'identité cachée de l'homme au sein de la réalité humaine, et de la présence des non-êtres liés à celle-ci dans la pensée de Parménide.

Cependant, le même contenu de la formule de Héraclite : « *Le Logos /ce qui est / toujours/ les hommes sont incapables de le comprendre* » s'exprime dans le poème de Parménide en ce vers :

« *On n'arrivera jamais à plier l'être au multiple des non-êtres* » (Fig. VII, 1) (*Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ εἶντα*).

En tout cas, dans le poème de Parménide, le message de l'Être est inséparable de l'appel à la conscience de la présence des non-êtres. Le multiple des non-êtres (μὴ εἶντα) est la réalité humaine ayant mille bras et mille mains pour se faire en multiple d'idées d'humanité à sa volonté. A chacun, à chaque instant de sa vie, à chaque désir..., selon sa volonté et son pouvoir de mesurer toutes choses, l'homme peut 'se faire' en produisant sans cesse des mondes et des discours d'auto justification correspondants. Ce multiple d'humanités que la réalité humaine 'de toujours' peut produire est le *trop* dans l'oracle 'rien de trop' rappelé par les sages grecs, la ruse de Gaia⁴⁵⁴, la démesure ("Υβρις)⁴⁵⁵, ultime danger pour l'humanité de l'homme selon Héraclite⁴⁵⁶.

Ce multiple d'identités humaines faites par le pouvoir de la connaissance est le même multiple des arts sans nombre produits par la Τέχνη de Prométhée, enfant de Gaia se prenant pour Thémis dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, le même multiple des générations sans nombre nées d'une union incestueuse dans *Œdipe-Roi* de Sophocle.

Aussi, dans l'intérêt unique de 'connais-toi, toi-même' et 'rien de trop' dont se préoccupent les Anciens Grecs, les non-êtres (μὴ εἶντα) n'ont-ils rien à voir avec la multitude des choses sensibles ni avec le devenir changeant de la nature. Par contre, les humanismes qui se développent sans nombre depuis l'avènement de l'ère de l'Humanité fondée sur la question « *qu'est-ce que l'homme ?* », question fondamentale pour la pensée suite à la philosophie de Kant, et dont chacun, en sa propre idéologie, se déclare chemin unique à l'exclusion des autres, témoignent historiquement du sens de la crise des non-êtres, laquelle est saisie par les Anciens Grecs, et parmi eux Héraclite et Parménide, comme ultime danger pour l'humanité de l'homme.

Et parallèlement, le parler des humains (δόξα) [dans Fgt. VIII, 51 : (δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας)] n'indique pas du tout l'opinion, modalité du parler de l'homme de la rue, de celui du sensible en opposition à celle cernant la quiddité, la substance des choses. Δόξας est justement le Dire qui fait apparaître le paraître que Heidegger identifie indûment au Logos, à la parole poétique. Δόξας dans le contexte d'un poème, qui traite de l'identité de l'homme, ne s'intéresse ni au parler exprimant la relation constituant la connaissance des choses comme telle, ni *a fortiori* à la différence du parler vulgaire de l'opinion, du parler mythique ou émotionnel...par rapport à une modalité plus performante, plus adéquate pour exprimer une connaissance scientifique. Elle est en fait le parler humain dans tout son pouvoir, qui prétend faire apparaître l'identité de l'homme à sa conscience. Elle est le paraître du Logos, le discours d'un savant Œdipe de Sophocle, le discours d'auto justification de Prométhée enfant de Gaia se prenant pour Thémis, de l'abus de la connaissance 'professionnelle' se jugeant la sagesse d'homme, enfin le parler de la vérité de l'humanité de l'homme fondée sur le principe d'identité, sur le Soi. En ce sens, elle est justement le langage philosophique !

⁴⁵⁴ Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 213.

⁴⁵⁵ SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*, v. 872 : « *La démesure enfante le tyran* » ("Υβρις φντεῖται τύραννον).

⁴⁵⁶ HERACLITE, Fg. 43, « *Mieux (μᾶλλον) vaut (χρητὴ) étouffer (σβεννύναι) la démesure (ὑβριν) qu' (ἢ) un incendie (πυρκαϊήν). (Tannery). Le dérèglement doit être éteint, plus encore qu'une maison en feu. (Burnet, traduit par Reymond) » . (Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, IX).*

Tandis que dans le contexte du poème de Parménide, Δόξα n'est pas le parler quotidien de tout le monde dans sa différence par rapport au langage de la conscience de Soi, mais le parler humain *toujours lié à sa prétention de définir le sens de l'humanité de l'homme*, la seconde partie du poème de Parménide n'a non plus aucun intérêt d'exposer les principes de la nature ou la constitution de ses éléments. Elle évoque par contre la φύσις dans la résonance poétique du terme, i.e. la φύσις prise pour εἶναι (= *identité de l'homme*), Gaia prise pour Thémis selon la terminologie d'Eschyle dans *Prométhée enchaîné*. [Sinon, on retomberait dans l'erreur de considérer les présocratiques comme des physiologues !].

Δόξα, étant le Dire de l'apparaître paraissant, parole de φύσις prise pour εἶναι, discours auto-justificateur de l'enfant de Gaia prise pour Thémis, se situe donc *absolument* de l'autre côté de la relation qui constitue le secret de l'humanité. L'enfant de Thémis dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle dit NON à toute tentative d'approche de la part du Coryphée à ce secret. La porte menant à la nostalgie de la relation de Laïos avec Jocaste est hermétiquement fermée à différentes générations d'humanité reproduites par le couple Œdipe-Jocaste. Logos de Héraclite est *toujours* au-delà des relations de la connaissance humaine. Dans la même résonance du NON connu par la pensée des Anciens, dont les auteurs de la tragédie grecque et les présocratiques, Parménide redit dans son poème la même séparation radicale entre l'illusion et la vérité:

« La seconde voie, à savoir qu'il n'est pas et que le non-être est nécessaire, cette voie, je te le dis, n'est qu'un sentier où ne se trouve absolument rien à quoi se fier. Car on ne peut ni connaître ce qui n'est pas ; il n'y a pas là d'issue possible ; ni l'énoncer en une parole » (Fg. II, 5-8 = ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστί μὴ εἶναι, τὴν δὲ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν οὔτε γὰρ ἄν γνοιῆς τό γε μὴ ἔόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - οὔτε φράσαις.)

« Le non-être n'est pas » (Fg. VI, 2 : μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν).

« Tous sans exception, le sentier qu'ils (= les mortels ne voyant pas, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) suivent est labyrinthe » (Fg. VI, 9 πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος).

• De toujours l'Être

Si c'est à l'entente du NON dans la pensée des Anciens dictant la séparation absolue entre l'humanité 'cachée, inconnue' et la Τέχνη, (*le Karma*) acte multiplicateur d'innombrables faux espoirs, fausses humanités que Parménide met en garde à l'encontre des non-êtres, ce penseur poétique de l'Être, à la suite ses prédécesseurs, annonce aussi la ferme promesse de l'avènement de la vérité révélée dans l'authentique relation qui sauve. En fait, pour les Anciens, non seulement sans conscience de la crise et mais surtout sans confiance (Cf. Fg. VIII, 28 *πίστις ἀληθῆς*, VIII, 50, *πιστόν λόγον*) à la promesse, il n'y aurait pas de pensée.

De l'autre côté des faux espoirs que l'homme cherche toujours en comptant sur son pouvoir de connaître en vue d'oublier l'obsession de la mort entendue comme terme de la vie physiologique de tout être vivant de la nature, Eschyle évoque la promesse du sauveur, fruit de l'union très lointaine entre l'Inconnu avec la vierge Io. Et Héraclite de sa part, dans le rappel de la crise de la réalité humaine plongée dans l'illusion de son savoir, n'oublie pas de confirmer le OUI accordé par Logos dans cette promesse que Clément d'Alexandrie a citée « Sans l'espérance, vous ne trouverez pas l'inespéré qui est introuvable et inaccessible »⁴⁵⁷.

Mais dès l'annonce de la première parole de Parménide relative à cette promesse digne de foi, comme nous avons eu l'occasion de le constater plus d'une fois, elle est tout de suite déclinée en un parler intronisant le Zeus supposé, dont parle le Prométhée enfant de Gaia dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, substance immobile et immortelle assurant le fondement du cosmos de la connaissance des hommes :

« Ainsi : il est, dans sa plénitude, immobile, pour la raison que son nom est le Tout... »⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ HERACLITE, Fg. 18 : (Clément d'Alexandrie (vers 150-215) a citée dans *Stromates*, II, 24, 5): « Sans (ἐὼν μὴ) l'espérance (Ἐπιπῆται), vous ne trouverez (ἔξευρήσει) pas (οὐκ) l'inespéré (ἀνέπιστον) qui est (ἐὼν) introuvable (ἀνεξερεῦνητον) et inaccessible (ἄπορον). [ἐὼν μὴ Ἐπιπῆται, ἀνέπιστον οὐκ ἔξευρήσει, ἀνεξερεῦνητον ἐὼν καὶ ἄπορον]. (Trad. Tannery).

⁴⁵⁸ PLATON, *Théétète*, 180 e.

Cette phrase, étant la plus ancienne de Parménide apparue dans les œuvres de Platon, selon Léon ROBIN dans sa note⁴⁵⁹ de la traduction de *Théétète*, est la citation du vers 38 du fragment VIII (de Diels), mais elle est en fait le condensé de tout ce que Parménide veut signaler à propos de l'Être. Pourtant, par l'introduction de cette phrase dans son contexte du poème, le sens de la phrase nous semble plus fidèlement accessible :

« Or, c'est **le même** (Ταὐτὸν), penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser ; - Car rien d'autre n'était, n'est ni sera à côté et en dehors de l'être, puisque **le Destin** l'a enchaîné de façon **qu'il soit d'un seul tenant et immobile** (ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι).

- En conséquence de quoi (τῷ), sera nom tout ce que les mortels ont bien pu assigner, persuadés que c'est la vérité: naître aussi bien que périr, être et aussi bien n'être pas, changer de lieu et varier d'éclat en surface » (Fig. VIII, 34-41).

Ce passage résume en effet tout le poème.

Nous avons d'abord **Ταὐτὸν** qui fait référence à la phrase unique du fragment III :

« Le même, lui, est penser et être. » (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι).

Pour faire une approche du sens de **τὸ αὐτὸ** parménidien entendu par la philosophie, et de son rôle déterminant dans la pensée occidentale, on peut relire les lignes suivantes de Heidegger quand il traite de *l'identité* et de la parole de Parménide la concernant :

« *Après du principe d'identité lui-même, si nous écoutons attentivement sa base fondamentale et si nous accordons notre pensée, au lieu de réciter au petit bonheur la formule « A est A ». A proprement parler, il faudrait dire : A est A. Qu'entendons-nous alors ? En ce « est » le principe nous révèle la manière d'être de tout ce qui est, à savoir : **Lui-même le même avec lui-même**. Le principe d'identité nous parle de **l'être de l'étant**. S'il est valable comme loi de la pensée, c'est seulement dans la mesure où il est une loi de l'être, une loi qui statue : à tout étant comme tel appartient l'identité, l'unité avec lui-même.*

Ce qu'énonce le principe d'identité, entendu dans sa base fondamentale, est précisément ce que toute la pensée occidentale ou européenne pense, à savoir que l'unité propre à l'identité forme un trait fondamentale de l'être de l'étant. Partout où nous entretenons un rapport, quel qu'il soit, avec un étant de n'importe quelle sorte, nous nous trouvons placés sous un appel de l'identité. Sans cet appel, l'étant ne pourrait jamais apparaître dans son être. Partant, il n'y aurait pas non plus de science. Car la science ne pourrait être ce qu'elle est, si l'identité de son objet ne lui était chaque fois garantie d'avance...

*L'appel de l'identité parle à partir de l'être de l'étant. Maintenant là où, dans l'histoire de la pensée occidentale, l'être de l'étant a trouvé un langage le plus tôt et le plus ouvertement, à savoir chez Parménide, là **τὸ αὐτὸ**, l'identique, parle dans un sens qui est presque excessif. Relisons une des propositions de Parménide : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. « Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être. » **Deux choses différentes, la pensée et l'être, sont ici appréhendées comme étant « le même »**...Parménide dit : L'être a sa place dans une identité.... Il faut reconnaître qu'à l'aube de la pensée, longtemps avant qu'on n'en vint à formuler un principe d'identité, l'identité elle-même avait parlé, dans une sentence qui affirmait : la pensée et l'être ont place dans le même et se tiennent l'une l'autre à partir de ce même »⁴⁶⁰.*

Mais pour mieux cerner le sens de *l'identique* parménidien interprété par Heidegger, et à travers lui par tradition philosophique, il convient de rappeler son entente du sens de Λόγος de Héraclite et par là τὸ εἶναι des Grecs ou plutôt de Parménide :

⁴⁵⁹ Cf. Note 1 de la page 143 (pp.1436-1437) in PLATON, *Œuvres complètes* II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1950.

⁴⁶⁰ HEIDEGGER, *Questions I - (Identité et différence)*, Ttrad. André PREAU, Gallimard, Paris, 1968, p. 276.

« Le λέγειν en tant que recueillir, rassembler. Le λέγειν, entendu comme ce qui laisse les choses réunies et étendues devant lui, a seulement à cœur, disions-nous, que les choses ainsi étendues soient à l'abri dans la non-occultation : c'est pourquoi le recueillir qui lui appartient à un tel « étendre » est déterminé d'avance à partir de la préservation. Λέγειν, c'est étendre. Etendre est l'acte, recueilli en lui-même, qui laisse étendu-devant ce qui est ensemble présent »⁴⁶¹

...

« Ce mot de logos que nous essayons maintenant de repenser comme la Pose recueillante, où a-t-il conduit la pensée d'Héraclite ? □ Λόγος sert à nommer ce qui rassemble toute chose présente dans la présence et l'y laisse étendue devant nous. Ο Λόγος désigne ce en quoi la présence des choses présentes se produit (sich ereignet). La présence des choses présentes se disait chez les Grecs τὸ εἶναι, c'est-à-dire τὸ εἶναι τῶν ὄντων, en romain esse entium ; nous disons l'être de l'étant (das Sein des Seienden). Depuis le début de la pensée occidentale, l'être de l'étant se déploie comme la seule chose digne d'être pensée. »⁴⁶²

« Une fois cependant, au début de la pensée occidentale, l'être du langage est apparu, le temps d'un éclair, dans la lumière de l'être. Une fois lorsque Héraclite pensa le Λόγος comme mot directeur, pour penser dans ce mot l'être de l'étant. Mais l'éclair s'éteignit subitement. Personne ne saisit son rayon ni la proximité de ce qu'il éclairait. »⁴⁶³

« Considérons d'abord qu'à l'origine « être » signifie « présence » et « présence » : se pro-duire et durer dans la non-occultation »⁴⁶⁴

Ces lignes, comme nous l'avons déjà remarqué dans les chapitres précédents, nous offrent un condensé de la fondation de la pensée philosophique depuis Platon jusqu'à nos jours. L'Être y est l'Être des étants, identité de toutes choses qui se donne adéquatement à la connaissance, sur la mesure duquel l'homme mesure son humanité. C'est ce que Heidegger exprime dans ces propos: « L'homme étant manifestement un étant. Comme tel, ainsi que la pierre, l'arbre, l'argile, il a sa place dans le tout de l'être. Ici encore, 'avoir sa place' veut dire : être intégré dans l'ordonnance de l'être »⁴⁶⁵. Or cet Être, nous le reconnaissons dans l'image de Zeus intronisé par la ruse de la Nature Gaia dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, dans l'identité de l'humanité proposée par la question de la Sphinx dans *Œdipe-Roi* de Sophocle.

On pourrait exploiter en profondeur et en largeur ce terrain de l'Être et du Penser de Prométhée enfant de Gaia, questionner à fond le royaume où s'éclaire la lumière des yeux ouverts d'Œdipe. En vain. L'humanité de l'homme inspirée par les Anciens dira NON à nos vaines recherches.

Ce qui n'est pas encore pensé qui donne à penser à propos de la pensée des Anciens Grecs, surtout Héraclite est Parménide, ce n'est pas l'oubli d'une quelconque modalité d'auto fondation analogue à τὸ αὐτὸ qui abonde dans les œuvres d'Aristote, Kant, Hegel [une modalité d'auto fondation de plus telle l'auto retrait de cet Être de l'étant, impliqué déjà dans son auto manifestation présupposée identique au penser, selon Heidegger], mais c'est une relation autre venant primordialement de l'Autre dans la parole poétique qui dit NON à tout Zeus, à tout Être intronisé par la ruse de Gaia prise pour Thémis. Ce NON révèle essentiellement que l'unique pensée est la problématique du sens de l'humanité de l'homme et jamais le trop dans le détour d'un Être de toutes choses soumises à la connaissance dont l'homme fait partie.

Si au précédent chapitre, nous trouvons que le Logos de Héraclite n'est autre que la relation originelle qui constitue l'humanité de l'homme au-delà de toute connaissance. Dans le poème de Parménide, l'Être n'est aussi rien d'autre que l'humanité de l'homme inspirée par la Parole poétique au-delà de tout parler humain. La même est en fait le Logos d'Héraclite et l'Être de Parménide.

Revenant au paragraphe (Fg. VIII, 34-41) que nous venons de citer, nous remarquons que, étant le même Destin disant NON à l'auto justification de Prométhée dans la pensée d'Eschyle, le même Logos, Parole poétique chez Héraclite disant NON à la connaissance humaine, la même relation cachée entre Laïos et Jocaste disant NON à l'hymen monstrueux entre Œdipe et Jocaste, le Destin dans le poème parménidien, le même, annonce ici le OUI au-delà de tout non et tout oui de la part du parler humain.

⁴⁶¹ HEIDEGGER, *Essais et conférences* (III, Logos), Trad. André PREAU, Gallimard, Paris, 1958, p. 255.

⁴⁶² *Ibid.* p. 275.

⁴⁶³ *Ibid.* p. 275-276.

⁴⁶⁴ *Ibid.* p. 278.

⁴⁶⁵ HEIDEGGER, *Questions I - (Identité et Différence)*, p. 264.

« Car rien d'autre n'était, n'est ni sera à côté et en dehors de l'être, puisque **le Destin** l'a enchaîné de façon qu'il soit d'un seul tenant et immobile (ἐπει τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὔλον ἀκίνητόν τ' ἕμεναι) » (v. supra).

Sur la base de la justice de Gaia i.e. des lois concernant la possibilité et l'efficacité de la connaissance des choses, cette phrase révélerait en effet le fondement supposé qu'Eschyle appelle le Zeus intronisé pour être la Mesure du cosmos de l'homme connaissant, que Sophocle indique l'identité permanente des choses changeantes, sous-entendue dans la question de la Sphinx, qu'Aristote nomme plus tard la quiddité, la substance, l'Être de l'étant. Mais comme le Destin dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle dit NON à tout Zeus vu à la lumière du feu volé et intronisé pour la justice de Gaia i.e. pour la mesure des choses de la Nature, ce même Destin dans la parole poétique de Parménide dit NON à toute mesure du parler humain prétendant indiquer la relation constituant l'humanité de l'homme dont le terme directeur est l'Être.

'*οὔλον ἀκίνητόν*' que l'on interprète comme '*constant et immobile*' faisant allusion à son contraire en tant que qualité d'une chose de la Nature sous des apparences multiples et changeantes, dans son dépouillement de l'inspiration poétique, fait chuter l'Être entendu comme humanité de l'homme, enfant de Thémis (= la Justice) sur le terrain de Zeus intronisé par l'enfant de Gaia prise pour Thémis, sur le sol de *Être des étants* de l'ontologie que décrit Heidegger dans les passages que nous venons de citer. D'un coup, le penseur poète Parménide pensant le sens de l'humanité de l'homme chute en physiologue qui cherche à fonder la connaissance de la Nature. Dans cette chute du sens de l'Être dont les œuvres de la deuxième période de Platon sont témoins se réalise dans l'histoire de la pensée grecque l'erreur fatale causée par les chants perfides de la Sphinx poussant Œdipe à se contenter de la connaissance des choses (en face) en oubliant l'identité cachée de l'homme, erreur annoncée par Sophocle dans *Œdipe Roi*.

En fait, le multiple donné comme ultime danger pour l'humanité de l'homme, le multiple entendu comme pluralité des non-êtres que nous venons de constater dans les pages précédentes n'est rien à voir avec le multiple des apparences sensibles, mais il est ce qu'Eschyle nomme poétiquement la *Τέχνη* engendrant des arts sans nombre, la relation monstrueuse entre Œdipe-Jocaste, le Soi capable de multiplier à l'infini des générations d'humanité et des mondes divers correspondants ; ce cycle multiplicateur des illusions, selon la terminologie de la pensée indienne (Cf. les métamorphoses ou les réincarnations incessantes), ne peut arrêter de tourner en rond que par l'Autorité de l'Être, le Destin venant de l'« autre rive » du Soi, disant Non à ce multiple et annonce l'Être, le $\alpha\tau\tau$ plusieurs fois répété dans le poème de Parménide, le même au-delà du multiple des Êtres supposés, des non-êtres 'engendrés' sous de multiples formes par le désir de l'homme lui-même enchaîné au désir du Soi. '*οὔλον ἀκίνητόν*' signifie ce même ou cette authenticité originelle de l'humanité de l'homme, de l'Être.

Ainsi faut-il rappeler que le poème de Parménide ne s'intéresse à rien de 'trop' qu'à l'identité de l'homme, et que l'Être comme terme directeur de sa pensée n'indique jamais une entité, soit substance, Dieu, Nature ou quoi que ce soit, dans laquelle l'homme a une place mais *l'Être est la réalité de l'homme même en sa pleine vérité*.

Etant séparé de toute Idée d'humanité mesurée selon la mesure de toutes choses, c'est-à-dire selon l'espace et la durée, selon les catégories, selon les modalités de la connaissance à savoir soit par déduction ou par induction, soit par conceptualisation ou par intuition ..., autrement dit étant séparé des non-êtres, l'Être ne peut pas être soumis à l'Un en opposition du multiple des aspects changeants de la chose. Il y a des non-êtres sans nombre par rapport à l'Être, mais jamais l'Être n'est Un comme unité de n'importe quel multiple que ce soit.

Dans *Parménide* de Platon, la plénitude de l'Être, ou l'identité de l'homme comme telle dans son intégrité originelle ou eschatologique (Cf. *ἀκίνητόν* qui veut dire ici non manipulée par l'identification de la part de la main de l'homme en multiple d'humanités) est déformée en l'Un entendu comme idée essentielle et immobile séparée de l'existence multiple changeante de chaque chose. Ce qui fait que d'une part l'Être, terme directeur de la pensée indiquant la relation (Cf. le mariage, l'hymen, Logos comme relation avec l'Inconnu...) éclipse en cédant la place à l'Être comme UN, d'autre part l'authenticité de cette relation en toute son intégralité illustrée dans le terme *τὸ αὐτό* parménidien est déformée en principe d'identité ou principe de raison dans la relation d'abord de la chose avec elle-même, et ensuite dans l'adéquation de la chose avec l'acte d'intelligence humaine.

Tò αὐτὸ exprime rien d'autre que l'identité de l'homme en sa plénitude, qu'une relation vivante, toute proche pourtant absolument séparée de toutes celles qui constitue le Soi. En cette vie en plénitude au-delà des relations liées aux coordonnées de l'espace et de temps, il n'y a pas de différence, de distinction au sein d'elle-même entre Penser et Être selon l'ordre de des choses de la Nature exposées à la connaissance. Saint Augustin, à propos de la plénitude de cette relation nous laisse une fameuse formule : *ama et fac quod vis (aime et fais ce que tu veux)*. En cette plénitude de la relation qui constitue l'authentique identité de l'homme, un sourire d'enfant, un soupir d'un souffrant, un regard d'un père à son fils..., ce simple instant débordant d'humanité n'équivaut-il pas à cent ans de vie ! C'est dans la plénitude de l'Être au-delà de la séparation de l'être et du non-être selon le jugement de l'homme que le poète chinois *Tchouang-tseu* nous fait étonner dans cette réponse à son interlocuteur à propos de Tao, comme nous l'avons déjà mentionné : « *Où est donc ce que vous appelez le Tao ?...Dans ce purin, dit Tchouang-tseu.* » (v. supra).

- **De toujours *Μοῖρα* et *Χρῆ***

L'Être annoncé par la promesse étant absolument séparé de l'Être entendu comme le Soi avec lequel la réalité humaine est enchaînée, alors comment cette malheureuse réalité peut-elle en être reliée à l'Être originel ou à son authentique humanité ? Autrement dit, au fond de l'abîme des non-êtres où 'tous, sans exception, le sentier des hommes (Fig. VI, 4, *βροτοὶ εἰδότες οὐδέ déjà liés à l'ignorance de l'Être*) est labyrinthe' (Fig. VI 9), que faire?

La réponse du poète Tchouang-Tseu à propos de la localisation du Tao dans le purin nous choque, pourtant avant lui, Parménide ne s'exprime pas autrement. En effet, la première partie du paragraphe (Cf. Fig. VIII, 34-38) que nous citons ici révèle comment l'Être advient de par son autorité (= *Μοῖρα*) au sein de la réalité humaine. A ce propos, le vers du Fig. VIII, 34 dit : « Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα, c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a **pensée** ».

Ainsi, selon la promesse, à dessein de (**οὐνεκεν**) Penser (Νοεῖν) [ou de Être (Εἶναι) Cf. Fig.III], Penser apparaîtra-t-il à la réalité humaine dans la **pensée (Νόημα)**.

Jean Beaufret traduit **οὐνεκεν** par l'expression « à dessein de ». Pierre Boutang l'interprète par « avec le consentement de » en recourant 'à la racine, « *Fex* », indiquant le consentement de ce qui a autorité pour refuser', ce qui 'permet d'insister sur la primordialité de l'Être'⁴⁶⁶. Dans le texte même de ce passage, nous trouverons l'explication du terme **οὐνεκεν** par *Μοῖρα*, autorité de Νοεῖν.

Quel lien existe-t-il entre Νοεῖν et Νόημα à travers le terme Ταὐτὸν dans ce vers? Parménide nous en offre par lui-même l'interprétation dans la phrase qui suit le terme **Νόημα** :

« Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶν εὐρήσεις τὸ νοεῖν », (*Car, jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser*) (Fig. VIII, 35-36).

Pierre Boutang, de sa part, propose une autre version : « *car sans l'étant, en quoi il se trouve comme parole déjà prononcée, tu ne trouveras pas le penser* »⁴⁶⁷.

Toutes les deux traductions soulignent la relation entre la pensée (*νόημα*) ainsi que celle de la parole (*πεφρατισμένον*) et, le Penser (*Νοεῖν*), en laissant entendre qu'elles sont portées, illuminées par le Penser, et par là qu'elles sont séparées des pensées et des paroles fondées sur le pouvoir de la connaissance de toutes choses. Pourtant Boutang reste fidèle au texte en traduisant « *sans l'étant (= ἐόντος)* » et il en a raison. *Νόημα*, Parole inspirée, est l'*Etant* élevé au rang de l'Être par l'autorité de l'Être, laquelle autorité est entendue poétiquement à travers le terme *Μοῖρα*. Ce qui fait que par *Μοῖρα*, autorité de Penser (*Νοεῖν*) ou de Être (*Εἶναι*), la promesse advient à chaque instant au sein de la réalité humaine.

⁴⁶⁶ Cf. Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, Quadrige/PUF, Paris, 1988, p. 451.

⁴⁶⁷ *Id.*

La même autorité, *Μοῖρα*, évoquée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle fait souffrir la réalité humaine en disant NON au Soi ; cette fois, chez Parménide, dans la promesse du Oui à la réalité humaine selon le dessein de l'Être, autre que le Soi, elle apporte la nouvelle de la joie: (Cf. Fg. I, 26-27, *car ce n'est rien un sort funeste qui t'a mis sur cette route (car elle est à l'écart du sentier des hommes), mais la Justice et le Droit, ἐπει οὔτι σε μοῖρα κακή προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν - ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν- ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε*).

Le NON de l'Être adressé au Soi, le OUI de l'Être accordé à la réalité humaine selon le dessein de l'Être est la même Parole (Λόγοζ), le même Feu qui détruira la mort (du Soi) en redonnant la vie à l'homme, et rassemblera la réalité humaine dans toutes ses modalités à la plénitude de la relation originelle et authentique. C'est dans *la foi à cette même Parole* (Cf. Fg.VIII, 50, *la parole digne de foi, πιστόν λόγον*) que le poète *Tchouang-Tseu* évoque la plénitude de l'Être en Le localisant dans le purin.

Mais si la Grâce de l'Être advient à l'homme par la *Μοῖρα*, ferme promesse, qui enchaînera de nouveau la réalité humaine dans toutes ses diverses situations à la relation originelle, authentique humanité,

« Car rien d'autre n'était, n'est ni ne sera à côté et en dehors de l'Être, puisque le Destin l'a enchaîné de façon qu'il soit d'un seul tenant et immobile, (Fg. VIII, 36-38, *ὃδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπει τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι* »

en correspondance, *Χρή* surgit dans le poème de Parménide comme un appel exigeant une réponse pour que la promesse soit tenue. Cet appel implique la grâce de la conscience d'une nouvelle voie, non seulement cachée, mais séparée absolument de la voie que tous les hommes sont en train de suivre. La voie étroite que l'homme, de par soi-même, ne peut pas, mais il *le faut* (*Χρή*) pour être à la hauteur de l'appel de l' « autre rive » !

« *Χρή* τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα » (Fg. VI, 1-2).

J. Beaufret traduit : « Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être ; il est en effet être, le néant au contraire n'est pas : voilà ce que je t'enjoins de considérer ».

Nous constatons que *Dire* (*λέγειν*) et *Penser* (*νοεῖν*) dans la phrase *Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι* correspondent à *parole* (*πεφασισμένον*) et à *pensée* (*νόημα*) dans les vers des Fg. VIII, 34 et 36. Cette concordance fait allusion à celle du don de l'Être et de la réponse généreuse de la part de la réalité humaine.

Tant que l'homme est *illuminé par la Parole poétique pour voir* qu'il *apparaît déjà là en tant que le Soi*, un être-là soumis à la crise de perdre son identité, le seul chemin pour accomplir l'humanité de l'homme⁴⁶⁸ est à être (*Χρή*) identique à *νόημα* (= à *ἐὼν*) indiquée par *Μοῖρα* de *Νοεῖν* (= par la promesse de *Εἶναι*) i.e. à accomplir son Être dans sa condition d'un mortel.

Μοῖρα, ferme promesse accordée de toujours par l'Être devant (*Χρή*) être accomplie par l'être-là dans sa condition liée au Soi, c'est justement le sens de l'expression énigmatique *ἐὼν ἔμμεναι* du vers parméniénien « *Χρή* τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι », ce qu'Eschyle décrit dans l'annonce de l'arrivée, selon la ferme promesse du Destin, du sauveur, fruit de la rencontre nocturne de l'Inconnu et dans la réponse d'une humble descendante de la Vierge Io, ce qu'Œdipe de Sophocle concrétise en acceptant d'être aveugle pour participer au Cronos caché, à Jocaste sa mère, à la nostalgie de la relation originelle entre Jocaste et Laïos, et ce que Socrate atteste dans *Théétète* à propos de la pensée:

« Leur accouchement, à la vérité, il est l'œuvre du Dieu, et la mienne »⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Cf. PARMENIDE, Fg. VIII, 1-2 : « Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse parler à savoir qu'il est » (*Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λέπεται ὡς ἔστιν*).

⁴⁶⁹ PLATON, *Théétète*, 150 d.

Concernant la traduction du vers Fgt. VI, 1 : *‘Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι’*, Jean Brun a fait cette remarque : « On traduit d’ordinaire : ‘ Il faut dire et penser que l’Être toujours existe’ (Zafiropulo) ou : ‘De toute nécessité cela doit être qui peut être pensé et dont on peut parler’, voire : ‘Il est nécessaire qu’une expression et une pensée soient’ (Fränkel). Il est difficile de faire un choix entre ces traductions qui, de toute manière, peuvent s’inscrire dans l’interprétation classique de l’ontologie éléatique »⁴⁷⁰. Et Heidegger, d’une part par le rapprochement de Λόγος, Εἶναι des présocratiques de φύσις⁴⁷¹, et d’autre part par le détachement des termes directeurs de la pensée des anciens Grecs de leur désignation directe du sens de l’identité humaine, propose une interprétation ‘originale’⁴⁷² mais s’écartant du texte et du contexte du poème parméniide. Il consacre surtout deux chapitres VI et VII dans *Qu’appelle-t-on penser ?* à interpréter ce vers. Relatif au sens du terme Χρῆ dans le poème de Parménide, il note : « Χρῆ appartient au verbe Χράω, Χρήσθαι. Il y a là-dedans le mot ἡ χεῖρ - la main. Χράω, Χράομαι veut dire : je manie, et ainsi je retiens pour moi dans la main, j’emploie, j’use. C’est à partir de cet usage pratiqué par les humains que nous essayons d’indiquer l’essence de l’usage.....User, c’est mettre quelque chose dans son être, c’est le garder dans son être...Nous parlons d’us et de coutumes, de rites. Déjà l’usage dont il est question ici ne s’est jamais fait de lui-même. Il vient quant à lui quelque part ailleurs, et il est probablement l’usage au sens propre du mot ...C’est pourquoi nous traduisons par « il est d’usage » (es brauchet).... «Il est d’usage ». Cela sonne comme « il pleut », « il y a un éclair », « il vente », « il se fait tard »...En fait, ‘il est d’usage’ heideggérien ne va pas plus loin que φ□σει (naturellement, conformément à la Nature) d’Aristote dans la phrase d’introduction de la *Métaphysique* !

En réaffirmant que les termes directeurs du poème n’indiquent rien d’autre que l’identité humaine, nous nous proposons de revenir au texte du poème pour mieux cerner le sens de cette phrase.

- Le Destin annonce que l’identité de l’homme, étant en sa plénitude ‘la même’, est l’Être (Εἶναι), le penser (Νοεῖν), la relation authentique (Λόγος) (Cf. Fg. III).
- Mais, la réalité humaine, étant ‘apparaître paraissant’ fait de ‘ non-êtres’ Cf. Fgt. VII, 1 μὴ εὐόντα), n’est pas l’apparaître (= ἐὸν) de l’Être (Εἶναι). Et en cette condition de la réalité humaine faite de ‘ non-êtres’ se distinguent le dire (λέγειν) et le penser (Νοεῖν) en deux activités différentes.
- Or le Destin, dans sa promesse, dicte que l’Être (Εἶναι), le Penser (Νοεῖν) apparaît dans la pensée (Νόημα) afin que par cette Parole ‘inspirée’, l’homme soumis à son parler puisse accéder au Penser, à l’Être.
- En réponse au don de l’Être, au Destin dans la ferme promesse digne de foi, l’homme doit faire acte d’obligance, de réception de l’Être donné dans la pensée (Νόημα), Parole inspirée, afin que cette promesse soit réalisée : *Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι* = Il faut que la réalité humaine en toutes ses situations (et le dire et le penser) soit la même, l’Être-Là en tant que l’apparaître de l’Être.
- *Χρῆ*, ce ‘il faut’ est l’*éthos*, réalité humaine tendue comme un arc dans la lutte à mort entre le Soi, lieu de multiplication des non-êtres (μὴ εὐόντα) qu’elle est, et la relation originelle cachée, identité eschatologique de l’homme qu’elle attend dans la souffrance (comme Prométhée le souffrant), dans la nostalgie (comme l’aveugle Œdipe), en vue d’accomplir son humanité.

Au-delà de toute notion de nécessité au sujet de la loi de la Nature et l’efficacité de la connaissance des choses, Χρῆ est la tâche d’accomplissement du sens d’humanité dans la lutte à mort entre la vérité digne de foi et le Soi au sein de la réalité humaine afin que se réalise l’harmonie cachée entre ἐὸν et Εἶναι.

Ce Χρῆ de la parole poétique de Parménide rejoint en fin de compte la lutte (Πόλεμος) et aussi l’harmonie cachée (ἀρμονία ἀφανής)⁴⁷³ d’Héraclite, ainsi que la pensée et l’*éthos* de Socrate et de Blaise Pascal⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Jean BRUN, *Les présocratiques*, PUF, pp. 78,79.

⁴⁷¹ Cf. Supra, Fg. III A-1. Φύσις dans la pensée tragique et φύσις posée comme le fondement de la pensée philosophique.

⁴⁷² Cf. Jean BRUN, *Les présocratiques*, PUF, p. 79

⁴⁷³ HERACLITE, Fg. 54 *L’harmonie (ἀρμονία) cachée (ἀφανής) vaut mieux (κρεῖττον) que l’harmonie ouverte (φανερῆς)*. (Burnet, traduit par Reymond) (Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 9, 5).

Chapitre V

LA SAGESSE D'HOMME ET LA CONNAISSANCE DE SOI

Les sources des œuvres de la première période de Platon nous enseignent qu'avant l'aube de la philosophie, l'unique préoccupation de la pensée des sages Grecs est l'écoute de l'oracle: '*connais-toi, toi-même*' et '*rien de trop*'⁴⁷⁵. Et selon les mêmes sources, cet oracle est la parole poétique '*faisant perdre la tête*'⁴⁷⁶ des doctes qui, '*en exerçant leur art à la perfection, se jugent aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance*'⁴⁷⁷.

Pourquoi disons-nous '*avant l'aube de la philosophie*', alors que le terme *philosophie*, étant entendu tout à fait comme une parole oraculeuse, est déjà mentionné par Socrate qui est cependant reconnu depuis toujours comme le nom de famille du philosophe occidental ?:

*« Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais, j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous : jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas que je cesse de philosopher (φιλοσοφῶν), de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin, en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir : ' Ô le meilleur des hommes, toi qui es un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder le plus grande fortune possible et la réputation, et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme (φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη), tu ne te soucies point et n'y penses même pas ! »*⁴⁷⁸ ?

Oui, nous redisons encore une fois l'expression '*avant l'aube de la philosophie*' ou plutôt de l'autre côté de la pensée philosophique, car le terme *philosopher* (φιλοσοφῶν) dans ce passage que nous venons de lire dans *l'Apologie de Socrate* porte un message contradictoire à l'avènement de la philosophie, salué comme le miracle grec, ouvrant la voie à la pensée occidentale.

Ce signe de contradiction n'est-il pas ce qui donne le plus à penser pour la pensée philosophique tandis que le nom de Socrate est lié à sa naissance ?

⁴⁷⁴ Cf. Blaise PASCAL *Pensées*, ouvrage publié par M. Léon BRUNSCHVIG, n°347 : « ...Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est là qu'il faut nous relever et non l'espace et de la durée, que nous saurions remplir. Travaillons à bien penser : voilà le principe de la morale ».

⁴⁷⁵ PLATON, *Protagoras*, 343 a-b.

⁴⁷⁶ PLATON, *Ion* 534 b.

⁴⁷⁷ PLATON, *Apologie de Socrate*, 22 d.

⁴⁷⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

En effet, à propos de ce lien inséparable entre la pensée occidentale et Socrate, Georges Gusdorf nous offre une description succincte dans son *Traité de métaphysique* :

« Les conventions régnaient donc philosophie un exercice spirituel caractéristique de l'homme d'Occident, la mise en œuvre d'un pouvoir rationnel selon des catégories réflexives. En ce sens, mais en ce sens seulement, on comprend que l'ère philosophique soit placée sous l'invocation de Socrate.

*La solution ainsi trouvée du commencement de la philosophie décide ensemble de son avenir. L'histoire de la philosophie, identifiée à l'ère socratique, se donne pour tâche de collectionner les images de ceux qui ont posé comme Socrate la question philosophique... ».*⁴⁷⁹

« (Socrate) Sphinx inaugural de la voie triomphale, avec sa question d'une suprême habilité, à laquelle chacun peut répondre que l'affirmation de son être propre »⁴⁸⁰.

« L'invocation même de Socrate se réfère à un patronage qui n'engage rien, puisque Socrate tel que nous le connaissons est un philosophe sans doctrine, dont la seule exigence est celle du retour à soi... Jouer Socrate, c'est recommencer. Or le vrai philosophe n'est pas celui qui recommence, mais celui qui commence »⁴⁸¹.

Suite à 'l'ère antisocratique' proclamée par Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*, Socrate est mis en cause dans la rupture avec la pensée des Anciens Grecs tels que les auteurs de la tragédie grecque et les présocratiques. Ce qui fait que son nom n'est plus mentionné comme un des fondateurs de la pensée occidentale par bon nombre de philosophes contemporains auxquels la remarque suivante de Jean Beaufret fait écho: « Car, avec Héraclite et Parménide, c'est la fondation même de la pensée occidentale qui s'accomplit »⁴⁸².

Or, Socrate, selon la description de Georges Gusdorf, dont la seule exigence est celle du retour à soi » dépasse l'aspect socratique relevé par Nietzsche et, en plus, fonde même la pensée de Nietzsche. En plus, Héraclite ainsi que Parménide que citent Jean Beaufret et ses devanciers comme fondateurs de la pensée occidentale sont en fait, comme avons eu l'occasion de le constater dans les chapitres précédents, des produits de la pensée philosophique dont Socrate est présumé comme le fondateur.

'Le vrai philosophe n'est pas celui qui recommence, mais celui qui commence', voilà le philosophe à l'image de Socrate. Toutefois, le penseur philosophe ne commencerait pas à penser sans être déjà bien établi sur le sol de la vérité entendue *a priori* comme le Soi. Et comme Socrate, 'Sphinx inaugural de la voie triomphale, avec sa question d'une suprême habilité, à laquelle chacun peut répondre que l'affirmation de son être propre', ce penseur philosophe doit commencer toujours par la question: « **qu'est-ce que l'homme ?** »⁴⁸³.

Ainsi étant donné le signe de contradiction du terme *philosophie* entrevu dans les œuvres de Platon,

de l'« autre rive » de la question: *qu'est-ce que l'homme ?* question que les Anciens Grecs et surtout Sophocle considèrent comme la vraie crise de l'humanité de l'homme :

« La Sphinx aux chants perfides, la Sphinx qui nous forçait à laisser là ce qui nous échappait, afin de regarder en face le péril placé sous nos yeux » (*Œdipe –Roi*, v. 130-131)

et dans l'approche de ce qui se révèle comme impensable pour la pensée philosophique, à savoir la mise en question même de l'identification de la vérité de l'humanité de l'homme avec le Soi,

⁴⁷⁹ Georges GUSDORF, *Traité de Métaphysique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1956, p. 8.

⁴⁸⁰ *Ibid.* p. 9.

⁴⁸¹ *Ibid.* p. 18.

⁴⁸² Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, p. 38

⁴⁸³ Cf. Jean BEAUFRET, *ibid.* in Chapitre 'La naissance de la philosophie', p. 22 : « Si l'homme est homme, c'est donc par cette énigmatique « philosophie ». La question: **qu'est-ce que l'homme ?** nous renvoie donc à la question: **Qu'est-ce que la philosophie ?** L'homme ne perçoit vraiment comme homme que par la percée, en lui, de la philosophie ! »

nous viennent les interrogations :

- Dans les œuvres de Platon n'y a-t-il pas deux penseurs contradictoires sous le même nom Socrate ?
- L'oracle socratique '*connais-toi toi-même*' doit-il être nécessairement entendu comme le savoir du savoir ou la connaissance de Soi ?

*

V-A. Socrate et les sens contradictoires de la connaissance

L'approche des auteurs de la tragédie grecque et des présocratiques dans les précédents chapitres nous rappelle que, par différentes appellations, *connaître* est le terme directeur, le thème central de la problématique de l'humanité de l'homme dans la pensée des Anciens Grecs.

En effet, Eschyle fait allusion au sens contradictoire de ce terme dans le double visage de Prométhée dont l'un est maître de la Τέχνη productrice des 'êtres de raison doués de pensée', et l'autre est le souffrant de la Μοίρα, promesse de la connaissance de la vraie identité de l'homme ; Sophocle, lui, en se servant de la légende d'Œdipe et de l'étymologie du nom de ce personnage, développe directement et explicitement le savoir, Οἶδα, comme l'identité énigmatique de l'humanité de l'homme; Héraclite, dans la formule laconique introduisant son œuvre, indique l'humanité dans la lutte entre le Connaître caché, le Logos et la connaissance de la part des hommes; Parménide témoigne du vrai chemin de *l'homme qui sait* dans la parole poétique et du labyrinthe de celui des hommes 'savants' qui mesurent la Nature en se mesurant.

Et ce thème central *connaître* est loin d'être absent dans les autres traditions culturelles, judéo-chrétienne, védique, bouddhique, taoïste ou confucianiste... Ce qui démontre que l'aphorisme '*connais-toi toi-même*', 'γνώθι σεαυτόν' que Platon rapporte dans *Protagoras* comme unique pensée des sages grecs et dont Socrate fait la pièce maîtresse de sa pensée⁴⁸⁴, n'est pas un fait nouveau et exceptionnel.

Cependant, la tradition philosophique, en identifiant Socrate comme son nom de famille⁴⁸⁵, se reconnaît et est reconnue par d'autres comme une culture caractéristique de *homo sapiens*, comme celle qui, étant le propre de la pensée occidentale, développe l'humanité de l'homme par le *connaître* ou le savoir. L'ambiguïté de ce phénomène est un fait historique, mais cette histoire, comme le dit Heidegger, est destinale, ce qui veut dire qu'elle manifeste à une portée mondiale et multiséculaire la destinée de l'homme en tant que tel.

Et si l'histoire du monde reflète la destinée de l'homme, on essaie de revenir sur le phénomène historique où s'érige 'le miracle' de l'avènement de *l'homo sapiens* occidental pour cerner le sens de ce destin. Cet *homo sapiens* occidental, on le trouve évidemment en la personne de Socrate ! On reconnaît en lui le fondateur de la tradition occidentale dans une vision propre à propos de *l'homo sapiens*, de l'homme 'connaissant' que, dans *Naissance de la tragédie* (1872), le jeune penseur Nietzsche appelle *l'homme théorique* avec ces traits essentiels :

« On trouve une illusion délirante qui s'est pour la première fois incarnée en Socrate, cette croyance inébranlable que la pensée, guidée par la causalité, descend aux ultimes abîmes de l'être et que la pensée est apte non seulement à connaître l'être mais à le rectifier. Cette sublime illusion métaphysique est comme un instinct inséparable de la science, il la pousse toujours jusqu'à son terme où elle se métamorphose nécessairement en art ; et tel est en effet le but de ce mécanisme »⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Cf. Jean BRUN, *Socrate*, PUF, p. 63.

⁴⁸⁵ Cf. George GUSDORF, *Traité de Métaphysique*, p. 18 : « Au bout du compte, Socrate n'est qu'un pseudonyme, le nom de famille du philosophe occidental ».

⁴⁸⁶ NEITZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N° 15, p. 102

« Socrate est le type de l'optimisme théorique qui, persuadé de pouvoir connaître le fond des choses, attribue au savoir et à la connaissance la vertu d'une panacée et voit dans l'erreur le mal en soi. Pénétrer jusqu'au fond des choses, distinguer entre la connaissance d'une part, et de l'apparence et l'erreur d'autre part, telle était pour l'homme socratique la vocation la plus noble, la seule vraiment humaine ; aussi ce mécanisme des concepts, des jugements et des raisonnements était-il estimé par Socrate comme l'activité la plus haute et le plus admirable don de la nature, supérieur à toutes les autres facultés ».⁴⁸⁷

Et indirectement visé, Socrate, porte-parole de *homo sapiens* occidental est connu par Heidegger à travers la sophistique et Platon en ces propos :

« Ce n'est que dans la sophistique et chez Platon que l'apparence est déclarée trompeuse et, comme telle, abaissée. Du même coup l'être est élevé, comme *idéa*, en un lieu suprasensible. La cassure, *χωρισμός*, est marquée entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être réel quelque part là-haut ; c'est dans cet intervalle que s'installera plus tard la doctrine du christianisme, qui en même temps, selon un changement de perspective, interprétera l'inférieur comme le créé, et le supérieur comme le Créateur ; et c'est avec les armes de l'Antiquité ainsi refondues que le christianisme se fera contre celle-ci (conçue comme paganisme), et de cette façon la dissimulera. Nietzsche a donc raison de dire : le christianisme est un platonisme pour le peuple »⁴⁸⁸.

Ces descriptions de l'*homo sapiens* occidental, du terme directeur *connaître* entendu comme l'essentiel de l'humanité de l'homme dans la tradition culturelle occidentale rappellent l'identité de Prométhée enfant de Gaïa prise pour Thémis, celle d'un savant Œdipe-Roi, ainsi que la connaissance des hommes dans la formule clé de la pensée d'Héraclite, la *Δόξα* du poème de Parménide.

Mais, cette fois, le rappel des exploits de l'*homo sapiens* occidental chez beaucoup de philosophes dont les plus connus sont Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, ne résonne plus comme des paroles d'auto-justification d'un Prométhée se déclarant sauveur de l'humanité. En effet, au bout de la marche en avant du savant Prométhée que la pensée occidentale identifie à son *homo sapiens*, le penseur Heidegger constate la situation de l'édifice de l'Humanité fait à sa lumière en ces paroles touchantes :

« La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettrait du moins de voir et d'estimer comme telle cette décadence (conçue dans sa relation au destin de « l'être »). Cette simple constatation n'a rien à voir avec un pessimisme concernant la civilisation, rien non plus, bien sûr, avec un optimisme ; car l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégarisation de l'homme, la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre, tout cela a déjà atteint, sur toute la terre, de telles proportions, que des catégories aussi enfantines que pessimiste et optimiste sont depuis longtemps ridicule »⁴⁸⁹.

Mais, comme nous l'avons évoqué plus d'une fois, est-ce que sur le sol de la Nature (*φύσις*) prise pour l'Être (*Ἔνα*) et à la lumière du feu volé de Prométhée que l'homme peut se dégager des nœuds savants⁴⁹⁰ lui faisant perdre la force spirituelle de l'humanité de l'homme ?

Comment Nietzsche ainsi que Heidegger, en proposant de revenir à l'inspiration poétique des penseurs anciens, surtout des auteurs de la tragédie grecque pour dépasser l'*homo sapiens*, homme théorique et sans souffle de la métaphysique traditionnelle, peuvent-ils retomber sur le sol de l'identification de Logos au Dire de l'apparaître paraissant ?

Comment n'arrivent-ils pas à reconnaître, dans les œuvres de Platon même, deux Socrate contradictoires, la double figure énigmatique⁴⁹¹ de l'identité de l'homme ?

⁴⁸⁷ *Ibid.* N° 15, p. 103.

⁴⁸⁸ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, 114.

⁴⁸⁹ *Ibid.* 49.

⁴⁹⁰ Cf. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, Vv. 87 : « C'est bien à tort que les dieux t'appellent Prométhée : trouve ailleurs qui te promette de te dégager de ces nœuds savants ? ».

Chaque dialogue de Platon dans la première période ne marque-t-il pas une lutte entre le porte-parole d'un Prométhée fils de Thémis et celui du maître de la Τέχνη dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle ? Ne reflète-t-il pas la séparation entre un Œdipe vainqueur de la question de la Sphinx et un Œdipe aveugle et nostalgique de son identité cachée ?

Surtout le procès de Socrate devant le tribunal d'Athènes dans *L'Apologie* de Platon n'est-il pas une pièce vivante et extrêmement tragique de la tragédie grecque ? Socrate depuis longtemps honoré par la pensée philosophique et ensuite critiqué comme l'archétype de *l'homo sapiens* n'est-il pas justement la voix des Athéniens, qui le condamne à mort ?

En effet, *L'Apologie de Socrate* qui reflète le mieux la pensée et la vie de Socrate nous enseigne, en quelques phrases sur la séparation des deux sens contradictoires de la connaissance et, par là, explique la cause de sa condamnation en révélant en même temps l'essentiel de sa pensée :

« Je fus cependant d'avis, Athéniens, que la faute des (soi-disant) poètes était exactement celle aussi de ces excellents professionnels : chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance. En outre cette prétention impertinente couvrait de son ombre leur autre sagesse si bien que je me posais à moi-même, au sujet de l'oracle, la question de savoir si je ne préférerais pas être comme je suis, ni sage de la sagesse des gens dont je parle, ni ignorant de leur ignorance, que d'être les deux à la fois : ce qui, à eux, est leur cas ! A moi-même, comme à l'oracle, je répondais donc que mon avantage était d'être comme je suis ».⁴⁹²

Avant toutes choses, nous constatons que nulle part dans les premières œuvres de Platon, Socrate porte un jugement négatif à propos de n'importe quelle connaissance dite professionnelle quelle qu'elle soit. Par contre, comme nous l'avons déjà mentionné à propos du conseil de Parménide (Cf. Fgt. I, 31-32) sur la nécessité d'acquérir de ces connaissances (*τὰ δοκοῦντα*), Socrate, de son côté, admire sans ironie aucune les talents professionnels de ses interlocuteurs sophistes. Mais reste à rappeler que sa pensée, comme celle des Anciens d'ailleurs, ne se préoccupe guère de l'existence des choses ou de la connaissance des choses. Ainsi ce qu'on appelle souvent la méthodologie, les théories de la connaissance dans l'ordre de l'efficacité du travail de mesurer les choses matérielles ou psychologiques ne concerne-t-il en rien la pensée, car tout cela est de l'ordre 'professionnel'. Les débats dans *Cratyle* et dans *Théétète* de Platon limités dans l'ordre de la possibilité et de l'efficacité de la connaissance (des choses), aussi bien que la phrase d'Aristote : « tous les hommes désirent naturellement savoir »⁴⁹³ et la description faite par ce théoricien de la science à propos de l'étonnement (Cf. « tout homme commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont »⁴⁹⁴) reconnu comme l'origine des recherches sur la constitution des choses existantes à la portée de l'homme, tous, eux aussi, sont des connaissances professionnelles comme telles.

En effet, est-ce que les anciens penseurs chinois, indiens ou grecs sont reconnus comme tels en raison de leurs compétences professionnels ? Est-ce que la tragédie grecque voit dans le progrès technique, dans l'acquisition des connaissances multiples des choses de la nature le danger de la perte du sens de l'humanité de l'homme ? Est-ce que, dès les premières pages de *la Genèse* dans l'Ancien Testament, l'évocation de la tentation à propos de la connaissance du bien et du mal venant de la bouche du serpent, qui ne se nourrit que de la poussière et qui rampe *horizontalement* sur son ventre, veut signifier que la connaissance des choses en tant que telle est un mal ?

⁴⁹¹ La légende même de l'origine de Socrate rapportée par DIOGENE LAERCE dans *Vies et doctrines des philosophes illustres* II, 18 nous fait penser à deux visages de Socrate dont l'un est fondateur de la philosophie, fils d'un sculpteur transformant l'homme vivant en une statue de pierre, et l'autre, fils d'une accoucheuse introduisant l'homme à la vie : « Socrate, d'une part, était fils d'un sculpteur, Sophronisque et, comme l'affirme Platon dans *Théétète* (?), d'une accoucheuse, Phénarète.. ».

⁴⁹² PLATON, *Apologie de Socrate*, 22 d-e.

⁴⁹³ ARISTOTE, *Métaphysique* A 1 980 a 21.

⁴⁹⁴ *Ibid.* 983 a 12.

Comme penseurs, les auteurs de la tragédie grecque, les présocratiques et *a fortiori* Socrate sont hors de cause dans la description de ces compétences professionnelles et n'en sont en rien maîtres ou juges. Et, comme penseurs dont l'unique préoccupation est la problématique du sens de l'humanité de l'homme, ils n'entendent la connaissance et l'ignorance qu'en ce qui concerne exclusivement l'identité de l'homme.

Pourtant, la condition humaine est telle que l'on prend la connaissance professionnelle pour la connaissance de l'humanité de l'homme, voilà la crise, et voilà l'unique crise même qui donne à penser selon Socrate :

« Chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance. En outre cette prétention impertinente couvrait de son ombre leur autre sagesse » (cité supra).

A propos de l'oubli incompréhensible du message du procès de Socrate et de sa mort en témoignage de la séparation entre la sagesse d'homme et la connaissance des choses, Jean Brun a cité cette triste remarque de Antonio Tovar: *« Le plus terrible dans la mort de Socrate est qu'Athènes continua son chemin, comme si rien ne s'était passé »*⁴⁹⁵. En effet, ce procès reste pour tous les temps un message de la pensée, car en ce procès de Socrate l'homme de tout temps reconnaît que, en tant que l'homme, il est la réalité humaine en crise. Les accusateurs de Socrate : Anytos, Méléto, Lycon ainsi que les Athéniens participant de près ou de loin à la condamnation de Socrate sont en fait des gens, que nous appelons normaux, qui de bonne foi voient en cet appel alarmant de Socrate un vrai danger pour l'ordre établi de la Cité et 'le bon sens' de tout le monde ! Comment ne seraient-ils pas mécontents d'un enseignement qui puisse détourner les jeunes de la préoccupation d'apprendre un métier pour gagner la vie ? Comment ne seraient-ils pas dérangés par l'annonce de l'Inconnu qui inspire le chemin à suivre, alors que depuis toujours la Cité a intronisé tant de dieux pour se les approprier comme leurs biens suprêmes ? Ce qui a probablement mené Micheline SAUVAGE à écrire: *« On se prend, après vingt-trois siècles, à scruter passionnément la figure demi-énigmatique d'Anytos, l'accusateur principal (les deux autres, le poète Méléto et l'orateur Lycon ne sont que des comparses). S'il pouvait être soupçonneux de quelque motif ignoble, il n'y aurait dans tout cela que demi-mal. Mais il n'a nulle raison décisive de douter de sa bonne foi, même s'il a acheté le concours de Méléto et de Lycon... Anytos n'est que le personnage dans le quel s'incarne la paresse spirituelle d'Athènes, ce qu'il y a d'étroitesse en son âme et d'ankylose »*⁴⁹⁶. En fait, la pensée de Socrate va encore plus loin. A la lumière de son message, nous reconnaitrons que les accusateurs et les Athéniens dans le procès ne sont que les personnages dans lesquels s'incarne toute réalité humaine que, en tant qu'hommes, nous sommes tous.

« Cette prétention impertinente couvrait de son ombre l'autre sagesse », voilà la crise profonde de la réalité humaine, de l'Être-là chez les Grecs comme chez les penseurs anciens de différentes cultures. Ladite crise fraîchement rapportée dans *l'Apologie* par Platon suite à la mort tragique de son maître Socrate, sera développée à fond dans *Charmide*. C'est par ce dialogue que Socrate explicite qu'elle est en fait la confusion de la pensée, due à l'identification de l'oracle '*connais-toi toi-même*' à la connaissance réfléchie entendue comme le savoir du savoir, se connaître soi-même, ou plus simplement la conscience de Soi.

En effet, si Socrate nous dit sans ambiguïté dans *l'Apologie* que sa pensée est la sagesse d'homme :

*« Sachez-le bien cependant : c'est l'entière vérité que je vais vous dire. Si en effet, Athéniens, on m'appelle comme on m'appelle, il y a à cela nulle autre raison que l'existence chez moi d'une certaine sagesse. De quelle sorte, s'il vous plaît, est cette sagesse ? Exactement ce qu'est sans doute **une sagesse d'homme**... »*⁴⁹⁷.

dans *Protagoras 343 a-b*, en honorant les anciens sages Grecs, dont le premier de la liste est Thalès de Milet, eux qui ne pensent '*rien de trop*' que l'oracle : *« connais-toi toi-même »*, il nous enseigne donc que cet oracle est justement la sagesse d'homme mentionnée, et que par là le danger ultime sera 'la prétention

⁴⁹⁵ Antonia TOVAR, *Socrate, sa vie et son temps* (Trad. de l'espagnol par H.E. DEL MEDICO (Paris, 1954), p. 409, cité par Jean BRUN dans *Socrate*, PUF, p. 116.

⁴⁹⁶ Michèle SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, 1956, p. 39-41.

⁴⁹⁷ PLATON, *Apologie*, 20d.

impertinente couvrant de son ombre' l'oracle ainsi donné. Autrement dit la crise la plus menaçante pour la pensée n'est rien d'autre que la déformation ou la méprise du sens de l'inscription de Delphes.

Si toute la mission de Socrate est de rappeler les Athéniens à la vigilance de ne pas confondre la pensée des sophistes avec la sagesse d'homme, le *Charmide* est l'ultime appel au danger de cette confusion du sens de l'oracle '*connais-toi toi-même*' à un savoir de Soi.

Bien que l'objectif de *Charmide* est d'aider les interlocuteurs de Socrate à prendre conscience de la séparation entre la sagesse d'homme inspirée par l'oracle '*connais-toi toi-même*' et l'auto-connaissance, 'se connaître soi-même' fondé sur le principe d'identité de la connaissance des choses, pourtant dans ses études sur Socrate, Jean Brun rapporte qu'il y a des historiens de la philosophie qui voient dans le *Charmide* le procès fait par Platon contre la pensée de son maître : « Or, après que Critias ait fait sienne la formule delphique, Socrate la critique également dans la fin du dialogue, qui d'ailleurs ne conclut pas, si bien que Horneffer (Cf. E. HORNEFFER, *Platon gegen Sokrates*, Leipzig, 1904) a cru pouvoir en tirer la conclusion que, dans ce dialogue, nous assistions à une réfutation du Socrate historique par le Socrate platonicien ». ⁴⁹⁸ N'est-ce pas le contraire qu'il faut dire ! Socrate dans le *Charmide* de Platon, celui qui pousse la définition de Critias à propos du sens de l'oracle '*connais-toi toi-même*' à l'échec, n'est-il pas le même Socrate réfutant la formule de Protagoras : '*l'homme est la mesure de toutes choses*', laquelle sera paradoxalement *l'a priori* de la pensée philosophique fondée par Platon ?

Pour mieux cerner la définition de Critias sur la sagesse dans le dialogue *le Charmide*, nous nous proposons de suivre la démarche du dialogue.

Dès l'entrée du dialogue sur le sens de la sagesse, Critias cite l'inscription de Delphes '*connais-toi toi-même*' comme la formule de son choix :

« Peu s'en faut que pour mon compte, je ne fasse consister la sagesse à se connaître soi-même, et je me range au côté de celui qui a mis, dans le sanctuaire de Delphes, une inscription votive en ce sens » (*Charmide* 164 d).

Pas à pas, Socrate pousse Critias à expliciter le sens de '*connaître*' mentionné dans l'oracle par rapport à celui de la connaissance professionnelle :

« Mais voici de quoi je suis à même de te donner des exemples : c'est pour chacun de ces savoirs, de l'existence d'un objet déterminé de savoir qui précisément est distinct de ce savoir en tant que tel ... » (*Charmide* 166 a).

Ainsi par l'objet déterminé de la connaissance distingue-t-on différentes connaissances professionnelles et apprend-on l'utilité relative à celles-ci. Vient ensuite la question concernant le savoir qui prétend être la sagesse :

« Dès lors, quel est l'objet dont la sagesse est un savoir et qui précisément ne se distingue de la sagesse en tant que telle ? (Ibid. 166 b).

La réponse de Critias, nous le verrons, sera le chemin à suivre pour toute pensée philosophique :

« Il n'existe pas de ressemblance ; tandis que les autres formes du savoir sont, toutes, le savoir d'une chose d'autre, mais non d'elles-mêmes, seule, elle est le savoir des autres formes du savoir, et elle l'est d'elle-même. » (*Ibid. 166b-c*).

⁴⁹⁸ Jean BRUN, *Socrate*, PUF, p. 70.

Autrement dit, la sagesse venant de l'oracle '*connais-toi toi-même*' est comprise désormais comme le savoir de la possibilité et de la constitution des savoirs et comme le savoir de Soi. Le savoir de lui-même par lui-même est le Soi, ce qui suppose que l'essentiel de l'homme est le savoir et que la vérité est le Soi. Et cette définition deviendra la norme inébranlable, la fondation de la pensée philosophique et de la pensée occidentale.

Vu cette supposition que l'essentiel de l'homme est le savoir, ce que Protagoras l'a défini dans la formule '*l'homme est la mesure de toutes choses (= le savoir)*', la première partie de la définition de Critias, à savoir *le savoir des autres formes du savoir*, implique nécessairement la deuxième partie concernant la conscience de Soi. Et cette conscience de Soi implique nécessairement l'accomplissement de l'humanité de l'homme. Ladite implication supposée comme d'évidence permet à Platon de chercher et de voir dans le principe d'identité, fondement de la connaissance de toutes choses, le même principe de l'identité de l'homme. Ce qui explique comment Platon quitte le terrain de la parole poétique et mystérieuse de Socrate pour parler du mythe du monde des idées ou des substances de toutes choses, et pourquoi le savoir de ce monde idéal est la pensée, entendue comme accomplissement de l'humanité de l'homme.

A l'époque des temps modernes, dans la mise en question du fondement de la pensée métaphysique, Kant exploite la définition de Critias sans pour autant s'en détacher. Dans l'introduction à la *Critique de la raison pure*, Kant reproche à Platon d'appliquer à la hâte cette définition dans l'oubli de poser le problème de la possibilité de la raison dans son déploiement au sein de la réalité sensible, de sa constitution double donnée non seulement dans la connaissance analytique mais aussi dans la connaissance synthétique *a priori* ; et surtout il reproche au disciple de Socrate de l'inconscience à propos de l'utilité de la raison, qui est le progrès de la science et son application à la morale:

« Platon quitta le monde sensible parce qu'il posa de si strictes bornes à l'entendement, et se risqua au-delà, sur les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que tous ses efforts ne lui faisaient gagner aucun terrain, car il n'avait sous lui aucun point où s'appuyer, et où appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. (*Critique de la raison pure* [A 5], [B 9]) ».

« La **raison** en effet est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance *a priori*. Par suite elle est celle qui contient les principes pour connaître quelque chose absolument *a priori* (*Ibid.*.B 24)...J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en générale non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en générale. Un système de tels concepts s'appellerait philosophie transcendantale. Mais cette philosophie est encore trop à son tour pour commencer. En effet, puisqu'une telle science devrait contenir complètement aussi bien la connaissance analytique que la connaissance synthétique *a priori*... (*Ibid.*.B 25)... ».

'La raison' définissant l'homme comme *être raisonnable ou rationnel* se limite donc dans le pouvoir fournissant des principes de la connaissance permettant de mesurer toutes choses. Avant Kant, le philosophe René Descartes, depuis toujours reconnu comme le pionnier de l'ère moderne, suppose déjà cette évidence de l'identité de l'homme en la même raison avant de traiter la pensée et l'être. En effet, dès la première phrase du *Discours de la méthode*, Descartes écrit : « *La raison est égale chez tous les hommes* ». Et au vingtième siècle, Heidegger rejoint ses devanciers en rappelant que le Logos de Héraclite, la parole poétique de Parménide, le connaît dans l'oracle socratique '*connais-toi toi-même*' est la φῶσις, un Dire de l'apparaître paraissant !

Ce qui nous frappe d'abord dans la définition de Critias, c'est la transformation d'une parole adressée à quelqu'un en une connaissance théorique, autrement dit la transformation ou plutôt la déformation du sens de '*connais-toi toi-même*' en celui de '*se connaître soi-même*'. En reprenant l'interprétation faite par Aristote à propos de la pensée de Socrate, et suite aussi à la distinction entre la raison théorique et la raison pratique ou morale selon Kant, Jean Luc Nancy décrit avec justesse ce que la philosophie comprend implicitement le rapport entre une vive parole et un discours théorique :

« Or Socrate supposé par Platon, ce Socrate que Platon érige en figure de la philosophie, c'est une figure de supposition. Par exemple, Socrate est très laid, mais à l'intérieur il a l'âme la plus belle. Et pour revenir à l'oracle de Delphes Socrate a une propriété remarquable, étonnante, qui est la capacité d'appliquer sa pensée à soi-même (voyez dans le Banquet 174 d). Le Socrate de Platon, ce n'est pas simplement celui qui porterait une sentence morale « *connais-toi toi-même* », mais il se distingue par ce savoir-faire -d'appliquer son nous à lui-même-, c'est-à-dire que ce que le dieu lui commande est déjà prêt, présupposé en lui, comme sa nature. Donc le nous appliqué à soi, tourné vers soi, se soumettant lui-même à lui-même, voilà Socrate, voilà l'exemple, voilà le paradigme. Pour Platon, cela donne le principe d'un « *se connaître soi-même* » non plus moral, mais théorique, dont je prends maintenant une

autre détermination dans le texte de Platon : se connaître soi-même supposerait la possession d'un savoir qui se sache lui-même, épistémè épistémès, la science de la science... »⁴⁹⁹.

La philosophie, dont la personnalité de Socrate se fait figure, advient donc en cette identification de la vive parole « *connais-toi* » à la connaissance théorique, à *un savoir qui se sait lui-même*, à « *épistémè épistémès* », à *la science de la science*. La vive parole oraculeuse, entendue dans les œuvres de la première période de Platon comme une parole poétique (voir surtout le dialogue *Ion*) disant NON à toute connaissance de la part des hommes, chute alors en la prétention qui couvre de son ombre l'inspiration venant d'Ailleurs, esprit, souffle, respiration cachée donnant vie à l'humanité de l'homme. C'est au moment de cette chute que se réalise la déformation de *l'Ethos*, synonyme de la sagesse des Anciens, en une sorte de l'application des lois de la connaissance théorique au comportement humain, appelée la morale.

Pour Socrate comme pour les Anciens de différentes cultures du monde, la sagesse s'entend comme l'appel à l'accomplissement de l'humanité dans un combat dangereux entre la parole oraculeuse, le Logos caché et le parler humain. Cette sagesse est *pratique* dans le sens que la lutte mentionnée par cet appel est essentielle et vitale pour l'humanité. Etant *l'Ethos*, elle est présentée d'ailleurs d'une manière imagée et animée à travers la lutte de deux Prométhées dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, à travers le combat héroïque et tragique d'Œdipe dans l'attente et dans la nostalgie de la relation eschatologique et originelle de l'humanité chez *Œdipe-Roi* de Sophocle. Mais dans la fusion de Εἶναι (l'Être) avec φύσις (la Nature), de Logos avec le parler humain, de '*connais-toi toi-même*' avec '*se connaître soi-même*', la philosophie considère *l'Ethos* comme la morale, une application des vérités du discours théorique aux comportements pratiques. Ce qui fait que la sagesse des Anciens est entendue désormais comme une connaissance encore 'pratique' i.e. encore hésitante et subjective selon les situations de chacun, de chaque communauté particulière. Cette interprétation de la sagesse des Anciens, surtout de la pensée de Socrate est confirmée dans la *Métaphysique* d'Aristote où Socrate est jugé avoir le mérite de ramener les thèmes 'moraux' dans les dialogues à un niveau universel en promouvant une connaissance théorique à la hauteur des définitions ou des lois de la Nature !

« De sa part, Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la Nature dans son ensemble, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel, et fixé, le premier, la pensée sur les définitions ».⁵⁰⁰

Hegel, de sa part, ne dit pas autrement à propos de la sagesse de Confucius :

« Parmi les Chinois, le plus renommé pour la philosophie est KONFUTSE (latin : CONFUCIUS).... Pour l'essentiel, ses pensées, d'une part, des doctrines morales, d'autre part des prescriptions en partie fort insipides concernant le culte et les usages. La morale est bonne et honnête, sans plus ; ne nous attendons pas à y rencontrer de profondes recherches philosophiques ; il faut encore moins songer à trouver chez lui de la spéculation. Confucius fut un homme d'affaires, d'une sagesse pratique. Pour nous, il n'y a rien à glaner dans son enseignement. Nous n'avons pas par conséquent à y insister davantage ; les propositions qu'on y relève se trouvent partout, sont universellement connues. Le De officiis de Cicéron vaut peut-être mieux et offre pour nous plus d'intérêt que tous les livres réunis de Confucius ; ceux-ci sont très délayés, comme des livres de prédication morale. »⁵⁰¹

Mais la question est de savoir si '*la décadence spirituelle de la terre*' déplorable dans le diagnostic de Heidegger à propos de la réalité actuelle de la culture du monde est la désaffectation de la pratique des valeurs traditionnelles statuées en fonction de la transcendance du sensible vers le rationnel, la vacance ou le non-respect des dieux intronisés d'après les normes de la connaissance des choses, l'absence inquiétante de nouvelles idéologies capables de promouvoir le zèle de la marche en avant..., ou bien si le spirituel donné dans l'inspiration poétique de l'oracle '*connais-toi toi-même*' est étouffé dès la naissance de la philosophie pour devenir le rationnel dans l'ordre de la connaissance selon la formule de Protagoras : « *l'homme est la mesure de toutes choses* ».

⁴⁹⁹ Jean-Luc NANCY et divers, *Homme et sujet*, L'Harmattan, Paris, 1992, pp.63, 64.

⁵⁰⁰ ARISTOTE, *Métaphysique*, A 6 987 b 1.

⁵⁰¹ HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome II, Trad. J. Gibelin, Gallimard, Paris 1954, pp. 80, 81, 82.

Laissons donc Socrate interpréter la caractéristique de la décadence spirituelle de l'homme 'qui se connaît' dans sa perte de toute relation à l'Autre et les autres. En effet, dès que Critias énonce la définition de la sagesse, définition reflétant ce que Hegel honore comme le miracle de la pensée grecque et occidentale dans son intronisation du Soi comme vérité, Socrate évoque la condition inexplicable de *l'être esseulé* par rapport à la relation résonnant dans le terme *toi-même, σεαυτόν* (à la deuxième personne) de l'oracle :

« Dans ce cas, celui qui a la sagesse, **seul**, il se connaît lui-même ; **seul**, il sera à même de soumettre à examen le discernement de ce que d'aventure il sait ou ne sait pas ; **seul** il sera capable d'enquêter semblablement sur autrui pour contrôler de ce que celui-ci sait et pense savoir, le sachant en effet, et ce qu'inversement il pense savoir, tandis qu'en effet il ne le sait pas. **Personne d'autre que lui n'en n'est capable !** Voilà précisément ce que c'est qu'avoir de la sagesse, ce que c'est que la sagesse ; et se connaître soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. » (Ibid.. 167 a).

Pourquoi, Socrate insiste-il tant sur le terme *seul* ?

L'humanité de l'homme, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, est toujours entendue par les anciens comme une *relation* (un hymen) et jamais comme une chose une, esseulée, autosuffisante. L'expression *auto* du poème de Parménide évoquant la plénitude vivante et englobante de l'Être entendu comme relation révélée dans la parole poétique (au-delà des identifications faites par la connaissance humaine), celle que l'on trouve ici dans *σεαυτόν* de l'oracle socratique, est d'un coup déformée en *auto* compris comme le propre du Soi, relation de la chose Une avec elle-même; et désormais ce terme *auto* sera omniprésent dans la pensée d'Aristote, de Kant et de Hegel, et entendu comme fondement implicite de toute manifestation possible de la vérité.

Or, l'humanité de l'homme est en crise dans sa condition monstrueuse de *l'être esseulé* sous l'apparence de la relation qui n'a rien d'une relation. A propos de cette monstruosité de l'Humanité produite par la connaissance, avant Socrate, Sophocle ne l'a-t-il pas décrite en ces propos d'un Œdipe aveugle qui voit avec les yeux de Tirésias :

« Cronos ...condamne l'hymen, qui n'a rien d'un hymen (Œdipe-roi, V. 1213-1214, χρόνος δικάζει τὸν ἄγαμον γάμον) »

Dans la tragédie grecque, concrètement chez Sophocle et Eschyle, la cassure de la relation menant à la monstruosité de *l'être esseulé* est la crise fondamentale. En effet, abandonné par ses parents, Œdipe *se fait seul*. Et advient par là un Œdipe savant qui, seul, va à la recherche de son identité en tuant son propre origine. Seul, ne connaissant rien (de la relation qui donne son identité), il répond à la question de la Sphinx en définissant l'humanité de l'homme en tant que le maître, seul, du savoir : « J'arrive, moi, Œdipe, ne connaissant rien, et moi, moi seul, qui ferme la bouche, sans rien connaître des présages, par ma seule présence d'esprit » (Œdipe-Roi, v. 397-398). Seul, il porte sur lui la lumière illuminant toutes choses parmi elles les dieux et les hommes, comme des objets de sa connaissance, de telle sorte qu'il est le seul maître de son royaume! Et de son côté, le savant Prométhée dans *Prométhée enchaîné* est le maître unique d'où viennent tous les arts des mortels (Cf. *Prométhée enchaîné*, V. 506). Mais comme Œdipe de Sophocle, Prométhée est 'l'infortuné qui a pour les mortels trouvé telles inventions ne possède pas aujourd'hui le secret qui le délivrerait lui-même de sa misère présente' » (Ibid. v. 469-471). *L'être esseulé* est marqué chez Héraclite comme le détachement de Logos, chez Parménide comme l'absence de l'inspiration du parler humain par rapport à la relation donnée dans la parole poétique.

Le diagnostic sur la crise de la pensée philosophique dans son absence de vie selon Nietzsche, dans son absence de souffle spirituel selon Heidegger à travers cette expression : « *la décadence spirituelle de la terre* » semble donc être justifié dans le fait que l'avènement de la pensée philosophique identifiée à la conscience de Soi cache à jamais la relation donnant vie et esprit à l'humanité. La vie propre de l'humanité n'est vue que dans les limites de la vie biologique des êtres vivants de la Nature, l'esprit propre de l'homme n'est compris que comme la connaissance rationnelle, pouvoir d'accéder au monde suprasensible. L'esprit est trop longtemps confondu, surtout dans les domaines religieux, avec le pouvoir de connaître toutes choses et de se connaître soi-même ; le spirituel est trop longtemps confondu avec l'intelligible, ce qui explique

d'une certaine façon l'énervement de Nietzsche dans ses attaques farouches contre la théologie rationnelle et la morale du christianisme de son temps. Les dieux et les hommes et même les choses, comme le dit Heidegger, sont vacants dans ce monde, car seul comme maître absolu du règne où tout est disponible à être objet de connaissance, le connaissant ne se connaît alors que Soi-même, dans l'ignorance totale de la relation cachée, autre que celle qui fait de lui son Soi.

En effet, dans la présentation de la définition de Critias, en faisant émerger le caractère insolent du terme *seul*, Socrate n'oublie pas à la suite de nous avertir le danger du détournement de sens de l'Autre et des autres, de par qui une relation véridique advient, en une sorte d'autrui-objet absolument soumis à la connaissance de Soi :

« Seul il sera capable d'enquêter semblablement sur autrui pour contrôler de ce que celui-ci sait et pense savoir, le sachant en effet, et ce qu'inversement il pense savoir, tandis qu'en effet il ne le sait pas. Personne d'autre que lui n'en n'est capable ! » (cité supra)

Le dialogue mené jusque-là semble aider Critias à approfondir le sens et la constitution de ce que celui-ci et à travers lui les Athéniens du temps comprennent à propos de la sagesse entendue comme 'se connaître soi-même'. Maintenant Socrate pousse Critias à lui prouver la solidité et la validité de cette définition pour pouvoir répondre aux deux questions suivantes:

*« Premier point : est-il ou non possible, touchant les choses que l'on sait et celles que l'on ne sait pas, de savoir qu'on les sait et de savoir qu'on ne sait pas ?
En second lieu, à supposer que ce soit tout ce qu'il y a de plus possible, quelle utilité en résulterait-il pour ceux qui savent cela ? »* (Charmide 167 b).

Suite à la position de ces deux questions, Socrate aide encore une fois à Critias de ne pas confondre les savoirs professionnels, ayant chacun son objet concret et son utilité relative à son objectif, avec le savoir des savoirs. Et ensuite à propos de deux parties dans la définition de Critias : 'le savoir des autres formes du savoir, et le savoir de lui-même', Socrate les ramène à un savoir unique, le savoir du savoir ou la conscience de Soi :

« Tout cela ne viendrait-il pas de l'hypothèse même que tu (Critias) faisais tout à l'heure : qu'il existe un certain unique savoir qui n'a d'autre objet que lui-même, aussi bien que les autres formes du savoir, et que ce même savoir a précisément pour objet, aussi, l'absence de savoir ? » (Ibid.167 b-c).

Ainsi le problème se poserait-t-il plus clairement en d'autres termes :

- *Est-ce que le savoir du savoir ou la conscience de son pouvoir de connaître toutes choses est vraiment possible ?*
- *Et si c'est possible, cette possibilité concerne-t-elle l'identité de l'homme ?*

Dans ce dialogue *le Charmide*, lesdites interrogations mènent Socrate et Critias à connaître l'échec. Et cet échec étonnera beaucoup de gens, car Socrate n'est-il pas toujours considéré comme le nom de famille de tous ceux qui professent que la pensée est la conscience de Soi ? Et n'est-t-il pas dans le *Sophiste* le fondateur de la pensée fondée sur le principe d'identité promulguant désormais que la vérité est le Soi ?

En effet, l'échec entendu dans *le Charmide* n'est pas entendu dans le sens que les hommes ne peuvent pas continuer à chercher et à trouver une solution à ces questions ? Non seulement l'avènement et le développement de la philosophie est historiquement une réponse concrète au défi de ces deux questions, mais dans la pensée même des Anciens, le fait que l'homme en tant que l'homme peut y répondre et en plus les vivre de bonne foi même, est la seule crise donnant à penser.

L'échec, ou l'impasse advenu dans *le Charmide* et aussi dans les autres dialogues de Platon nous rappelle le NON dans la formule de Héraclite, le NON venant de l'autre côté de la lumière du feu volé de Prométhée enfant de Gaïa prise pour Thémis en réponse de la parole du Coryphée dans *Prométhée enchaîné*

d'Eschyle. Cet échec est celui que connaît le prince Siddhârta dans sa recherche de se perfectionner à partir de la supposition que la vérité est le Soi, lors de la rencontre de la Lumière autre que son savoir.

Pourtant cet échec ne peut être reconnu qu'à la lumière de l'inspiration de Logos, parole poétique, nous rappelant que ces questions sont justement les chants perfides de la Sphinx nous détournant de la vérité (Cf. *Œdipe –Roi* de Sophocle de Sophocle, V. 130-131). Autrement dit, le sens de l'échec n'est entendue que par la séparation du Logos et le parler humain ; et vice versa, l'avènement de l'échec à la fin des dialogues socratiques est signe de cette séparation.

Cela dit, est-ce que dans le dialogue *le Charmide* et dans les autres dialogues de la première période de Platon, les paroles de Socrate et celles de ses interlocuteurs sont comme les paroles fondées sur le même terrain ? Pour mieux saisir la signification de notre question, nous utilisons les images des tragédies d'Eschyle et de Sophocle : est-ce que le dialogue socratique est celui de Tirésias avec Œdipe-Roi, celui de Prométhée souffrant, fils de Thémis avec Coryphée, ou qu'il est celui du roi Œdipe en réponse aux citoyens de Thèbes dans la première partie de la tragédie ?

Dans la fusion de Logos avec le parler humain, de l'Être avec la Nature, Aristote n'entend dans le dialogue socratique que le parler humain allant pas à pas du particulier vers l'universel obtenu enfin dans les définitions. Et cette entente durera jusqu'à nos jours, et particulièrement dans les propos antisocratiques de Nietzsche. Toujours dans la même entente du sens du dialogue socratique et suite à l'adaptation de la notion de supposition dans les idées *régulatrices* de Kant concernant le fondement de la pensée métaphysique, J.- L. Nancy explique l'échec ou l'impasse de la définition de Critias dans *le Charmide*, comme une sorte de *Ungrund*, supposition ultime, Idée Régulatrice Suprême, faisant écho au personnage de Zeus intronisé par la ruse de Gaia dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle:

« Certes, dans la suite du *Charmide*, cette science de la science ne peut pas être trouvée, et tout ce qu'on sait, c'est qu'on ne sait pas. Vous le savez, la grande formule socratique, l'aboutissement du « connais-toi toi-même » dans l'ordre théorique, c'est : « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ». Mais cette négativité n'abolit pas la portée de la supposition. Comme vous le savez aussi, très souvent chez Platon la conclusion aporétique d'un dialogue est un procédé pour faire entendre ce qu'il en est de la vraie solution, et d'abord ceci, que la vraie solution ne peut pas être donnée par les voies de la dialectique, elle est au-delà de la dialectique et du dialogue. Et en effet, ce dont il est question ici, est qu'ailleurs Platon appelle noésis noéséos, l'intelligence de l'intelligence ou la pensée de la pensée, c'est au-delà de la dialectique. Nous avons à revoir cela : comment le terme ultime de la présence de soi, c'est-à-dire aussi la supposition première ou dernière de toute supposition, c'est toujours à la fin ou au-delà des dialectiques que ça se présente. Pour le dire brutalement: la supposition ultime est toujours supposée hors de portée. Ou encore, elle est supposée en deux sens : posée dessous, au principe, et supposée, mais non posée. »⁵⁰²

Ce passage ne contredit-il pas le texte même du *Charmide* du fait que cette phrase « ce même savoir a précisément pour objet, aussi, l'absence de savoir » (*Charmide*.167 c) indique que non seulement le Oui, mais le Non (que l'auteur du passage évoque en l'identifiant à l'échec final) déjà prévus dans la définition de Critias connaîtront, tous les deux, l'échec! Le 'hors de portée' évoqué par J.-L. Nancy est jugé comme tel à partir du Soi, or l'échec socratique vient du NON résonnant de l'autre côté du Soi.

En fait, l'échec final ne vient pas d'un dialogue de deux partenaires établis sur le même sol de la même parole, comme dans le cas de la dialectique de Hegel, ou comme dans celui de l'auto retrait de l'être heideggérien (Cf. La question finale de Être et Temps). L'échec de la confusion de 'connais-toi toi-même' et 'se connaître soi-même' rappelle en fait l'arrêt infranchissable dicté par le NON qui sépare absolument les deux Prométhée, les deux Œdipe, ainsi que le Logos du parler humain, la parole poétique de Δόξα. D'ailleurs, la parole socratique « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien » est en fait bien expliqué par Socrate lui-même dans l'*Apologie* : « **Au sujet de l'Oracle**, la question de savoir si je ne préférerais pas être comme je suis, ni sage de la sagesse des gens dont je parle, ni ignorant de leur ignorance, que d'être les deux à la fois : ce qui, à eux, est leur cas ! » (cité supra).

La connaissance socratique dans son aveu sincère : « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien » n'est en rien une parole ironique, ni une fausse modestie. Quand il parle du 'savoir', il ne fait aucune mention sur ses compétences professionnelles qu'on pourrait entrevoir à travers son talent d'argumentation, ses connaissances générales et peut-être même sa rhétorique; mais par sa seule préoccupation qui est la problématique du sens de l'humanité de l'homme ; le savoir évoqué est justement la sagesse en son sens double et contradictoire. 'Il ne sait rien' veut dire qu'il est hors du jeu, de l'autre côté du sens de la sagesse définie par les sophistes.

⁵⁰² Jean-Luc NANCY et divers, *Homme et sujet*, l'Harmattan, Paris, 1992, pp.64, 65.

Socrate est ignorant de la sagesse définie par Critias, non parce qu'il ne connaît pas cette définition entendue comme une donnée dans l'ordre de la connaissance professionnelle, mais parce qu'il ne la connaît pas, ne la vit pas comme une sagesse qui l'aide à accomplir son humanité. Concernant l'identité de l'homme, cette ignorance pleine de sagesse vient de l'entente du NON venant du Logos à l'encontre de la connaissance fondée sur le principe d'identité.

L'histoire de la philosophie démontre que l'impasse de la définition de Critias n'est pas du tout entendue, sinon Platon n'avancerait pas vers la fondation de la pensée philosophique, sinon Nietzsche n'identifierait pas la connaissance et l'*Ethos* socratiques à un discours théorique et à la hiérarchie des valeurs morales platoniciennes, sinon tant d'historiens de la philosophie ne considéreraient pas *le Charmide* comme le procès de Platon contre son maître... Et surtout, sans le savoir du savoir présupposé comme l'identité de l'homme, sans le Soi fondé comme la vérité, alors la pensée philosophique existerait-elle ?

Mais quelle est en fait l'identité de l'homme que Socrate connaît dans son entente de l'oracle '*connais-toi toi-même*'? Autrement dit, quelle est la relation cachée qui dit NON à la relation monstrueuse faisant du Soi la vérité de l'humanité de l'homme ?

*

V-B. L'IDENTITE HUMAINE ET LE SOI

Le miracle grec, signe de l'accomplissement de la fondation de la pensée philosophique est décrit avec justesse par Hegel dans cette sentence : « La conscience de soi est la terre natale de la vérité ». Ladite fondation en est l'acte d'identification de l'oracle '*connais-toi toi-même*' des Anciens Grecs à l'expression '*se connaître soi-même*' dont Critias, dans *le Charmide* de Platon, donne la définition.

S'il y a donc un Platon, auteur *du Charmide*, témoin d'un Socrate penseur dans la lignée des Anciens Grecs, nous rappelant l'échec de la définition de la sagesse comme 'se connaître soi-même', et par là la séparation entre la vérité de l'identité cachée de l'homme et l'illusion du Soi, par contre nous aurons, dans les œuvres de ce même auteur, un autre Platon qui fait de Socrate, comme l'a bien décrit Nietzsche, le premier théoricien de la connaissance de toutes choses. A la place d'un penseur de la pensée tragique et poétique, surgira un Socrate philosophe définissant l'identité de l'homme selon principe d'identité, figure vivante d'un Prométhée, maître de la Τέχνη dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, et d'un Œdipe ouvrant la voie triomphale ouverte par la question de la Sphinx dans *Œdip -roi* de Sophocle.

*

V-B-1. Le principe d'identité et le Soi

La relecture des penseurs anciens nous fait comprendre que les divers termes directeurs de la pensée utilisés tels le '*toi-même*' de l'oracle *connais-toi, toi-même* des sages grecs, le Chemin, le Nom de Lao-Tseu, l'Humanité de Confucius, l'Hymen de la tragédie grecque, le sort démonique, la parole poétique, l'âme de Socrate, le Logos de Héraclite et l'Être de Parménide..., n'indiquent '*rien de trop*' que le sens de l'humanité de l'homme.

Or, dès l'apparition de *Être* donné comme terme directeur de la pensée dans les œuvres de Platon et, par la suite, dans la philosophie, la culture grecque connaît un tournant où l'intérêt de la pensée semble déborder le cadre de la problématique du sens de l'humanité de l'homme. Ce débordement, comme l'expose indirectement Aristote dans la *Métaphysique* (A, 6, 987 b), advient alors que la pensée, en pensant l'Être, porte désormais sur la Nature dans son ensemble.

Et c'est à partir de l'Être entendu comme la Nature que Heidegger⁵⁰³ fait cette remarque : « *Toute doctrine de l'être est en soi déjà doctrine de l'être de l'homme* »⁵⁰⁴. L'expression 'en soi déjà' dévoile ici ce que les Anciens Grecs appellent le *trop* annoncé dans l'oracle 'rien de trop' qui suit de près celui 'connais-toi toi-même'. Car, répétons-le, à la différence des autres termes directeurs de la pensée des Anciens qui indiquent directement l'identité de l'homme, l'Être de la philosophie est un *trop* qu'Eschyle appelle la ruse (Cf. *Prométhée enchaîné*, V. 213, δόλος) de Gaia, que Sophocle nomme la perfidie des chants de la Sphinx (Cf. *Œdipe-roi*, V. 130, Ἡ ποικιλωδὸς Σφίγγις).

Ce *trop* est de prendre le principe d'identité, supposé comme fondement de la connaissance des choses, pour l'identité de l'homme, autrement dit, de fonder la vérité de l'humanité sur le Soi.

Dès l'apparition de Être en effet dans la pensée philosophique, Être est pensé comme l'identité ultime de toutes choses prédisposées à la soumission au pouvoir de connaissance humaine (Cf. *Théétète* de Platon). Cet Être ne serait rien s'il n'était pas supposé comme fondement dont dépendent la possibilité et la validité de la connaissance. C'est ainsi que Être et Connaissance dans la pensée philosophique se soutiennent et s'expliquent l'un l'autre.

La parole fondatrice d'un Œdipe le savant (*Oïda*) qui marche (*Πους*)⁵⁰⁵ seul à partir de rien, à sa propre lumière dans *Œdipe-Roi* de Sophocle (Cf. V. 397, ὁ μηδὲν εἰδώς Οἰδίπους, ἔπασσά νιν) annonce déjà l'événement historique de la pensée philosophique qu'on connaît dans la deuxième période de la pensée de Platon. La connaissance y prime tout ; en elle l'homme savant Œdipe obtient le sens ultime de son humanité en devenant lui-même le maître absolu de la vérité.

C'est seulement à partir de ce sens nouveau de la connaissance dans le cadre de la présupposition de l'identité de l'homme selon la formule de Protagoras : « *l'homme est la mesure (= connaissance) de toutes choses* » qu'on sait pourquoi la définition de la sagesse de Critias comme le savoir du savoir est non seulement possible mais 'utile' à l'accomplissement de l'humanité.

Et c'est seulement à partir de ce sens nouveau de la connaissance que toute enquête depuis Platon jusqu'à Kant sur la connaissance des choses est philosophique et non pas purement technique et que, comme dit Heidegger : « *toute doctrine de l'Être est en soi déjà doctrine de l'Être de l'homme* ».

En effet, derrière ce passage de *Cratyle* de Platon sur la nécessité de la stabilité de la connaissance des choses et sur celle de la substance permanente, de l'Être, du principe d'identité en vue de la possibilité et du fonctionnellement de cette connaissance, se sous-entend inséparablement la question de la Sphinx sur l'identité de l'homme, posée comme une chose changeante et multiple parmi d'autres choses :

« Socrate : ... *Ce dont on décide d'appeler chaque chose, c'est là pour chaque chose son nom ?...*

Socrate : *Quoi donc ? Si, moi, j'appelle un être, n'importe lequel, celui par exemple qu'en fait nous appelons 'homme', oui, si à cet être, moi, je donne le nom de 'cheval' et à l'être, en fait appelé 'cheval', le nom 'd'homme', alors le même être portera-il, en public, le nom 'd'homme', dans le privé celui de « cheval' ? et, inversement, dans le privé le nom 'd'homme', en public celui de 'cheval' ?...*

Socrate : *Permetts encore ! Réponds-moi à ceci : y a-t-il quelque chose que tu appelles 'dire vrai', 'dire faux' »*⁵⁰⁶.

« Socrate : *Mais est-il possible de le désigner correctement par son nom si constamment il s'évade en secret de lui-même, en raison de ce que, étant d'abord ce dont il s'agit, il est ensuite cela, qualifié de telle ou telle façon ? Ou bien n'est-ce pas une nécessité que, dans le temps même où nous en parlons, tout aussitôt il devienne un autre soi, qu'à notre insu il s'évade, qu'il ne se comporte plus de même ?...*

⁵⁰³ Heidegger, de sa part, ne voit pas dans l'identification de l'Être avec la Nature comme un tournant advenu avec l'apparition de la sophistique et de la période 'de pensée philosophique' de Platon, mais considère qu'elle est une caractéristique de la pensée grecque, particulièrement des auteurs présocratiques tels que Héraclite et Parménide.

⁵⁰⁴ HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* p 120.

⁵⁰⁵ Cf. II – A -1 v. supra.

⁵⁰⁶ PLATON, *Cratyle*, 385 a...- b.

Socrate : *Or, comment serait-ce une chose, ce qui justement ne se comportait jamais de même ? A supposer en effet que, à un moment quelconque, il se maintienne en cette identité, dans ce temps-là bien sûr, il est clair qu'il ne change en rien ! Mais, si c'est toujours qu'il se comporte identiquement et qu'il est le même, comment, dans ce cas au moins, se transformerait-il ou serait-il en mouvement, puisqu'en rien il ne s'écarte de la nature qui est la sienne ?*

« Socrate : *De connaissance non plus il ne peut être probablement question, Cratyle, si tout se transforme, et rien ne demeure* »⁵⁰⁷.

La question de la Sphinx développée dans *Cratyle* sera répétée dans *Théétète* et y connaîtra par la suite la réponse triomphale dans l'apparition de l'Être Un et immobile. C'est à la Mesure de cet Être que désormais toutes choses, telles chose-Dieu, choses-animaux, choses-plantes...et donc chose-homme, sont mesurées.

Pourtant, ce qui semble trop évident pour qu'on ne le pose plus comme problème, c'est que dès l'origine était *l'acte d'identifier* l'humanité de l'homme au pouvoir de mesurer toutes choses ! (Cf. *Au commencement était l'Action* dans Faust de Goethe).

Désormais, l'humanité de l'homme étant *manifestement* identifiée à la connaissance, l'Être (*Ἔναι*) étant *manifestement* identifié à la Nature (*φύσις*), la pensée en tant que la réflexion, connaissance réfléchie, est justement la connaissance de la connaissance ou la conscience de Soi ; ce qui permet à Jean Beaufret et à Georges Gusdorf d'identifier la question de la Sphinx et la formule sophiste au précepte socratique :

« *A la réponse d'Œdipe, fait écho le connais-toi, que Socrate, bien plus tard, lisait méditativement sur l'inscription de Delphes* »⁵⁰⁸.

« *L'affirmation sophiste peut être résumée par la formule de Protagoras : 'l'homme est la mesure de toutes choses', dont le précepte socratique dégage la conséquence : 'connais-toi toi-même'* »⁵⁰⁹.

Tandis que la relation dans l'ordre de la connaissance des choses est identifiée à la relation constituant l'humanité, celle de l'oracle '*connais-toi toi-même*' reflétant l'humanité incarnée par la vierge Io, appelée à être liée à l'Inconnu Zeus, n'est entendue désormais que comme un mythe annonçant l'arrivée de *l'homo sapiens* fondé sur le Soi, et non comme un mystère de l'Être humain. L'échec avoué à la fin du dialogue *le Charmide* n'est plus entendu comme signe de la séparation absolue entre le Logos et la connaissance, mais comme un arrêt provisoire, un *pas encore* qui attend une autre étape plus évoluée dans la marche continue et progressive d'une humanité qui se développe à l'image d'un être vivant quelconque qui s'épanouit *par nature*.

Le Banquet marque particulièrement le tournant de la pensée de Platon où témoigne la métamorphose de la parole poétique en un mythe donnant naissance à la connaissance qui se cherche en vue d'une unité originelle et formelle. En effet, ce dialogue de la deuxième période se donne presque pour tâche le développement de la question de la Sphinx dans *Œdipe-Roi* de Sophocle. Nous y trouvons non pas la rencontre de l'homme avec l'Inconnu ; mais nous y constatons l'avènement de la relation philosophique, appelée *Eros*, le désir liant l'homme sensible enchaîné aux apparences multiples à son identité originelle présumée comme une antique Nature Une et Idéelle :

« (Aristophane) : *Notre antique nature était celle que j'ai dite, et nous étions d'une seule pièce ! Aussi bien est-ce au désir et à la recherche de cette nature d'une seule pièce qu'on donne le nom d'amour. En d'autres termes, auparavant, c'est ce que je dis, nous étions un être unique ; mais maintenant, à cause de notre injuste conduite, notre unité a été dissoute par le Dieu, de la même façon que, par les Lacédémoniens, l'unité arcadienne* » (*Le Banquet*, 192 e - 193 a).

⁵⁰⁷ PLATON, *Cratyle*, 439 d-e, 440 a.

⁵⁰⁸ Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, p. 22.

⁵⁰⁹ Georges GUSDORF, *Les origines des sciences humaines II*, p. 29.

Nous rappelons que dans le procès de Socrate, les accusations de Méléto reprennent la description d'un Socrate sophiste faite par Aristophane dans les Nuées : « *Socrate est coupable de travailler témérairement à scruter les choses qui sont sous terre comme celles qui sont dans le ciel...* » (*Apologie de Socrate*, 19 b) et qu'elles seront ensuite reprises par Nietzsche dans ses critiques antisocratiques. Ici dans *le Banquet*, Platon, lui, est le premier à refaire le procès de Socrate en transformant la pensée de son maître en celle de ses accusateurs.

En effet, dans *le Banquet*, Aristophane ne ridiculise plus un Socrate qu'il a identifié à un des sophistes. Platon y décrit par contre un Aristophane comme l'inspirateur même de la pensée philosophique que Socrate va développer, suite à son histoire mythique sur l'androgynie. Aristophane, artiste de belles paroles de place publique selon les critiques assez amères dans les anciennes œuvres de Platon, devient désormais le fondateur de la pensée grecque moderne en refoulant à jamais la pensée tragique des Anciens, pensée de la finitude du parler humain et de sa séparation avec le Logos.

Socrate, dont la parole démonique inspire la soif de l'Inconnu, sensibilise la souffrance de la cicatrice marquée comme signe ineffaçable aux pieds d'Œdipe lui rappelant sa vraie identité dans la relation cachée, le pique comme un taon en le poussant à la rencontre des autres, l'élève à la relation extraordinaire où il se reconnaît comme 'toi-même' face à l'Autre et en dialogue avec cet Autre, le Premier parlant toujours caché, maintenant ce Socrate poète est complètement oublié pour devenir le rapporteur du mythe du Démon Eros, de *l'Amour de Soi!* Par la bouche d'une femme de Mantinée, Diotime, '*aussi savante là-dessus que sur tant d'autres sujets*' (*Ibid.* 201 d), tout ce que Socrate enseigne dans *le Banquet* est contradictoire à son message dans *l'Apologie* :

« Le Dieu, quant à lui, ne se mêle pas à l'homme ; mais cependant, grâce à cette nature moyenne, c'est d'une façon complète que se réalise pour les Dieux la possibilité d'entrer en relation avec les hommes et de converser avec eux, soit en la veille, soit pendant le sommeil. Enfin, celui qui est savant là-dessus est un homme démonique, tandis que celui qui est savant en tout autre domaine, en rapport soit à une science spéciale, soit à un métier manuel, celui-là n'est qu'un artisan.

Evidemment, ces Démons sont en grand nombre, et très divers ; Amour est en outre l'un d'entre eux... » (*Ibid.* 203 a).

Ce Dieu philosophique, qui par son essence divine est un, immobile, impassible, suffisant et transcendant en tant que séparé des hommes, a été une fois décrit par le Prométhée enfant de Gaïa prise pour Thémis dans *Prométhée enchaîné* (V. 228-232) comme le Zeus, Grand Être supposé pour fonder le cosmos correspondant à la justice de Gaïa : « *Aussitôt assis sur le trône paternel (= de Cronos), (Zeus) il répartit les divers privilèges entre les divers dieux, et commence à fixer les rangs dans son empire. Mais, aux malheureux mortels, pas un moments il ne songea* ».

Mais, ce Dieu n'est-il pas contradictoire à l'Inconnu dont le Feu 'nocturne' ne désire qu'être incessamment avec l'homme, au Zeus de la nuit annoncé par une voix étrange rapportée par la vierge Io « *Zeus a été par toi brûlé du désir...* » (*Prométhée enchaîné*, V. 650) ? N'est-il pas contradictoire à Celui dont « *la voix se fait entendre de moi, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire.* » (*Apologie* 31d), comme l'avouait Socrate lui-même dans son procès ?

La Τέχνη d'Eschyle est-elle la connaissance professionnelle des choses? Ou n'est-elle pas l'acte originel de l'homme de se faire à la mesure de la connaissance des choses? Et les 'professionnels évoqués par Socrate en les personnes des sophistes' sont-ils des savants et des artisans à un degré limité, à la différence des hommes démoniques entendus comme des philosophes se donnant dans le savoir du savoir? Ou ne doivent-ils pas être compris dans cette déclaration de Socrate devant les Athéniens comme ceux dont : « *Chacun d'eux, parce qu'il exerçait son art à la perfection, se jugeait aussi, pour le reste, d'une sagesse achevée, et pour les choses qui ont le plus d'importance* » (*Ibid.* 22 d) ?

Surtout, l'homme démonique n'est-il pas l'homme inspiré de la parole venant de l'Autre, du Logos ? Ou est-il l'homme possédé par le désir de Soi ?

Ce Dieu autosuffisant, immobile et séparé du monde sensible et donc ne se mêlant pas à l'homme sera évoqué de nouveau dans *Théétète* sous le terme *Être* attribué à la pensée de Parménide : « *Être, dans sa plénitude, immobile, pour la raison que son nom est Tout... à savoir que tout est un et en repos, soi-même en soi-même, vu qu'il n'a point d'emplacement où se mouvoir !* »⁵¹⁰.

Mais si l'*Être* est présupposé Un, donc séparé du multiple comment faire pour que l'homme dans sa condition sensible et changeante retrouve l'androgynie d'une seule pièce, sa vraie identité ?

Cette problématique ouvrira dans le dialogue *Parménide* 'un jeu verbal parodiant les discussions des Eléates'⁵¹¹ à propos de la relation de l'Être comme l'Un avec la réalité multiple et sensible du monde. Le jeu de mots ennuyeux de ces discussions mène à l'impasse entendue comme un *pas encore* dans l'attente de la solution de Platon lui-même qui sera exposée dans *le Sophiste*.

Ce passage inaperçu de l'identité de l'homme, qui était depuis toujours pensée comme une relation avec l'Autre, vers l'Être comme Un, Immobile et Autosuffisant ou plutôt vers Soi comme relation de l'Un à lui-même, est fatal, à savoir la rupture de la pensée grecque moderne avec la sagesse 'ancienne' de différentes cultures du monde et concrètement avec la tragédie grecque. Le terme *seul* attribué au savant Edipe dans *Œdipe-Roi* de Sophocle et répété beaucoup de fois par Socrate dans *le Charmide* lors de l'interprétation de la définition de la sagesse de Critias comme un avertissement de l'ultime danger pour la pensée, est pourtant supposé comme Être, fondement inébranlable et *a priori* dans *le Banquet*!

En fait, la solution de Platon exposée dans dialogue *le Sophiste* (autrement dit le principe d'identité et le Soi donnés comme fondement de la connaissance et de l'Être), est la même supposition déjà avancée dans le mythe de *Eros* dans *le Banquet*. Chez les deux dialogues concernés, la problématique surgit toujours de la question de la relation de l'Être et des êtres (= Le Dieu, l'androgynie et l'identité de toutes choses) présupposés comme l'Un et la réalité entendue comme les apparences sensibles et multiples de toutes choses. *Le Banquet* propose *Eros* comme une médiation, relation liant le multiple à l'Un, le sensible à l'intelligible : « *Entre savoir et ignorance maintenant, Eros est intermédiaire* » (*Le Banquet*, 203 e).

Mais d'où vient *Eros* ? Dès le début du dialogue, Phèdre rapporte que « *Amour est sans parents* » (*Ibid.* 178 b) dans le sens qu'*Eros* est le premier générateur, l'origine, la genèse des choses du cosmos dont l'humanité de l'homme fait partie :

« *Amour est, chez les hommes comme chez les Dieux, une grande et merveilleuse divinité : à plus d'un titre sans doute, mais surtout sous le rapport de son origine. De fait, c'est un honneur d'être de beaucoup entre les Dieux, le plus anciens. On en a cet indice : Amour est sans parents ! Aucun prosateur, ni aucun poète ne lui en attribue [...] Parménide, se son côté, parle en ces termes de son origine : Eros est le premier Dieu auquel ait pensée la Déesse...* ». (*Ibid.* 178 ab)

tandis que, suite à la question de Socrate : « *De quel père et de quelle mère est-il fils?* (*Ibid.* 203 a), la femme savante Diotime raconte le mythe de la naissance de *Eros* dont le père est Poros et la mère Pénia. Poros et Pénia sont en fait symbole de l'Un, l'intelligible et de l'autre côté la condition sensible multiple.

« *Or, quand ils eurent dîné, comme ils avaient fait bombance, survint la pauvreté dans le dessein de mendier, et elle se tenait contre la porte. Or Poros qui, s'étant enivré de nectar (car on n'avait pas encore le vin!), était passé dans le jardin de Zeus, s'y endormit, alourdi par l'ivresse. Sur ce, Pénia, s'avisant par ce que pour elle il n'est rien d'expédient, d'avoir un petit enfant d'Expédient (=Poros), se couche à son côté, et voilà que d'Amour elle engrossée !* » (*Ibid.* 203 b-c).

Cet *Eros* que Parménide, dans son poème, présente comme force vitale originelle, relation unissant les contraires mâle et femelle dans l'ordre de la génération de la Nature en vue de l'unité et la continuité des espèces est identifié ici à la force spirituelle donnant vie à l'humanité. Et cela est posé par la pensée philosophique comme une évidence indiscutable :

⁵¹⁰ PLATON, *Théétète*, 180 e.

⁵¹¹ Cf. Jean BRUN, *Platon et l'Académie*, p. 57.

« La chose est claire, dit-elle (Diotime) et même déjà pour un enfant ! Ce sont ceux qui sont intermédiaires entre ces deux extrêmes, et au nombre desquels doit aussi se trouver Eros. La sagesse en effet est évidemment parmi les plus belles choses, c'est au beau qu'Eros rapporte son amour; d'où il suit que, forcément, Eros est philosophe, et, étant philosophe, c'est intermédiaire entre le savant et l'ignorant ». (Ibid. 204 b).

Eros étant philosophie, ce qui est important qu'il faille retenir dans *le Banquet* et ensuite dans *le Sophiste*, c'est qu'en dépassant l'Être-Un des Eléates, Platon fonde la pensée philosophique sur une identité nouvelle appelée *Eros*, relation venant de la réalité humaine à la recherche de son origine comme l'Être-Un. L'homme se cherche par son désir de s'accomplir en son Être permanent et suffisant. Cet *Eros* n'est pas le principe d'identité présupposé pour expliquer la possibilité et l'efficacité de la connaissance des choses, mais il est l'homme désirant 'se reproduire', par lui-même et pour lui-même, en prenant ce principe pour fonder son humanité (Cf. *Samudaya*, la deuxième noble vérité dans le sermon du Bouddha : *l'existence humaine dans son apparition selon son désir ou le Soi*). Ce désir sera repris par Aristote dans la phrase d'introduction à la pensée (Cf. *ἀπέγονται φύσει*) dans *la Métaphysique*. Ainsi le Soi, que Hegel honore comme la terre natale de la pensée philosophique et de la vérité, ne concerne que l'homme en son désir de se faire par lui-même et pour lui-même en adoptant la loi de la connaissance des choses.

En dépassant l'Être de Parménide, entendu comme l'Un-Immobile, Platon arrive donc à trouver la solution en une relation qui est le Soi.

En fait, ce que Platon cherche à dépasser Parménide, le poème parménidien l'a implicitement révélé à propos du chemin des non-êtres. Ce chemin d'illusion menant à la perte de trace de l'humanité, selon la parole poétique de Parménide, est de prendre *Eros*, force vitale de la Nature pour la vitalité spirituelle de l'humanité, d'identifier le parler humain dans l'ordre de la connaissance à la parole poétique, de chercher l'identité de l'homme dans l'identité des choses de la nature.

Dans le chapitre IV (*vide supra*) traitant la pensée de Parménide, nous avons fait ressortir la séparation entre le *cœur désirant* (Fgt. I, 1 θυμὸς) dès la première phrase de l'introduction du poème parménidien situé dans la première partie et entendu dans le contexte de la parole poétique et, de l'autre côté le *Désir Eros* situé dans le cadre du parler humain (Fgt. XIII, Ἔρωτα).

Contrairement à la conception conventionnelle qui, suite aux remarques de Nietzsche sur la froideur cadavérique⁵¹² de la première partie du poème de Parménide et sur l'influence de cette partie à l'ontologie traditionnelle depuis Platon, affirme que la pensée philosophique ne discute pas la partie du poème relative à 'l'opinion', en fait dès l'aube de la philosophie la pensée occidentale pense à partir de *Eros* Platonicien qui se trouve dans la deuxième partie i.e. dans celle du parler humain, en ignorant complètement la parole poétique de la première partie ainsi que l'identité de l'homme entendue comme relation avec l'Autre-Inconnu.

En référence à la pensée des auteurs de la tragédie grecque et des présocratiques, nous disons que la philosophie transforme l'hymen extraordinaire entre l'Inconnu et la vierge Io en une relation entre la réalité sensible avec un Zeus intronisé par la ruse de Gaïa (Cf Eschyle), le mariage caché de Laïos et Jocaste en un mariage monstrueux entre Œdipe et Jocaste (Sophocle), Le Logos en une connaissance des toutes choses (Héraclite) et le cœur, θυμὸς, en un Désir, Ἔρωσ (Parménide).

Eros dont la naissance vient de l'initiative de la pauvreté Pénia désirant l'Expédient Poros rappelle le feu volé de Prométhée de la tragédie d'Eschyle. Ce feu volé pousse l'homme hanté par la peur de la mort à désirer l'immortalité en courant derrière le Zeus Un et autosuffisant que, lui-même, il a intronisé. En effet, que désire la pauvreté Pénia sinon tout ce qu'elle a, elle-même, déjà connu en Poros comme la richesse

⁵¹² Ignorant l'inspiration poétique de la première partie du poème Parménidien, Nietzsche entend l'Être de Parménide comme l'idée platonicienne en faisant cette remarque : « Il (Parménide) plongeait alors dans le bain froid de ces redoutables abstractions. Ce qui véritablement est, doit être dans un éternel présent. » (*La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, N° 10). Et dans cette même entente du sens de l'Être de Parménide, les auteurs répètent sans cesse ce que Jean VOILQUIN expose dans cette phrase : « Mais pour ses successeurs, Platon et Aristote, Parménide reste exclusivement l'auteur de la doctrine de l'Être. Ni l'un ni l'autre ne discute la partie du poème relative à l'opinion » (Jean VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, édit. Flammarion, Paris, 1964, p. 89).

absolue ? Et cette richesse connue d'avance et recherchée n'est-elle pas elle-même désirée par elle-même et projetée par elle-même ? Le Mythe platonicien de la Mémoire, loin d'être l'identité cachée de l'humanité au-delà de toute connaissance, n'est-il donc pas une projection venant du Désir de Soi ? Ce Poros avec qui Pénia, dans le mythe de Platon, cherche à s'unir n'est-il pas le Zeus intronisé par la ruse de Gaia prise pour Thémis ? La ruse de Gaia prise pour Thémis dans la tragédie d'Eschyle ne veut-elle pas dire ici, dans la philosophie de Platon, la confusion du pouvoir de nommer, de mesurer les choses à sa portée avec la sagesse, la confusion de l'utilité d'une chose avec le Bien de l'humanité, la confusion de l'efficacité de la connaissance avec la Vérité de la relation qui fait l'identité de l'homme ?

En prenant l'identité des choses dans l'ordre de la connaissance pour l'identité de l'humanité, la pensée philosophique pense l'Être de l'étant selon la terminologie de Heidegger dans l'oubli total de l'Être inspiré par la parole poétique pour annoncer l'identité cachée de l'homme. A propos du rapport entre le principe d'identité déjà posé dans *le Banquet* et exposé dans *le Sophiste* avec l'Être de l'étant pris pour l'être de l'humanité, Heidegger nous offre une analyse remarquable :

« La formule $A = A$ indique une égalité. Elle ne présente pas A comme étant le même. La formule courante du principe d'identité voile précisément ce que le principe voudrait dire, à savoir que A est A , en d'autres termes, que tout A est lui-même le même.

Pendant que nous définissions ainsi l'identité, une parole ancienne se réveille au fond de notre mémoire, celle par laquelle Platon nous fait entendre ce qu'est l'identique, et cette parole en évoque elle-même une plus ancienne. Dans le Sophiste, 254 d, Platon parle de $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\zeta$, et de $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\zeta$, d'arrêt et de changement, et il fait dire à l'étranger, en ce même passage : 'οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δοῖν ἕτερον ἐστίν, αὐτοῦ δ'ἑαυτῶ ταυτοῦ'. (Maintenant chacun d'eux est différent des deux autres, mais il est lui-même à lui – même le même.) Platon ne dit pas seulement : 'ἕκαστον αὐτοῦ ταυτοῦ' (chacun est lui-même le même), mais bien : 'ἕκαστον ... αὐτοῦ δ'ἑαυτῶ ταυτοῦ' (chacun est lui-même à lui-même le même).

Le datif $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omega$ veut dire que chaque chose est elle – même restituée à elle – même, qu'elle – même est la même – à savoir pour elle – même avec elle – même (...)

*Il est donc préférable de donner au principe d'identité la forme : A est A , et cette forme ne dit pas seulement : Tout A est lui-même le même, mais bien plutôt : Tout A est lui-même le même avec lui-même. **L'identité implique la relation marquée par la préposition « avec », donc une méditation, une liaison, une synthèse : l'union en une unité.** De là vient que, d'un bout à l'autre de l'histoire de la pensée occidentale, l'identité se présente avec le caractère de l'unité. »⁵¹³*

« A est A . Qu'entendons-nous alors ? En ce « est » le principe nous révèle la manière d'être de tout ce qui est, à savoir : Lui-même le même avec lui-même. Le principe d'identité nous parle de l'étant. S'il est valable comme loi de pensée, c'est seulement dans la mesure où il est une loi de l'être, une loi qui statue : à tout étant comme tel appartient l'identité, l'unité avec lui-même. »⁵¹⁴

« L'unité propre à l'identité forme un trait fondamental de l'être de l'étant »⁵¹⁵

En prenant cette unité propre à toute identité des choses dont l'humanité fait partie comme principe, l'impasse de la définition de la sagesse proposée par Critias, les interrogations posées par Socrate sur la crise de la condition esseulée de l'*homo sapiens* et sur le problème du bien et du mal (Cf. *Le Charmide*, 174 b) au-delà de toute utilité que cherche toute connaissance professionnelle dans le *Charmide*, sont, toutes, surpassées. Ce surassement en est une ruse, un détournement de la crise de la condition esseulée de l'identité de l'homme fondée sur le Soi en la question de l'Un séparé du multiple dans l'ordre de la connaissance ; détournement de la plénitude du sens de la vérité dans la relation cachée en une permanence stable par rapport au changement sensible, et par la suite en la notion d'immortalité par rapport à au temps entendu comme provisoire, trompeur et mauvais.

« Parce que la procréation, c'est ce que peut comporter d'éternel et d'impérissable un être mortel. Or le désir de l'immortalité, d'après ce dont nous sommes convenus, va forcément de pair avec le désir de

⁵¹³ Martin HEIDEGGER, *Questions I & II*, Gallimard, trad. Paris, 1968, p. 258.

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 260.

⁵¹⁵ *Id.*

ce qui est bon, s'il est vrai que l'objet de l'amour soit la possession perpétuelle de ce qui est bon. Ainsi donc, d'après ce raisonnement, l'objet de l'amour c'est aussi, forcément, l'immortalité » (Le Banquet, 207 a)

L'âme, préoccupation unique de la pensée, évoquée par Socrate dans l'*Apologie* comme le *sort démonique* ou la relation avec l'Autre dans l'écho de l'appellation « toi » venant de l'oracle '*connais-toi, toi-même*', est désormais re-pensée sur le fondement du principe d'identité pour devenir justement le Soi :

« Seul ce qui se meut soi-même jamais ne cesse d'être mu, en tant que sa nature propre ne se fait défaut à lui-même ; mais c'est là au contraire la source aussi et le principe du mouvement pour toutes les autres choses qui sont mues. Or un principe est quelque chose d'inengendré ; car c'est forcément à partir d'un principe que vient à l'existence tout ce qui y vient, tandis qu'un principe ne provient de rien : si en effet un principe venait à exister à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe que viendrait à exister ce qui existe. Puisque, d'autre part, ce principe est quelque chose d'inengendré, il est forcément aussi quelque chose d'incorrupible....

Ce qui se meut soi-même n'est autre chose que l'âme, alors, nécessairement, l'âme doit être quelque chose d'inengendré, aussi bien que d'immortel. »⁵¹⁶.

L'âme, la force spirituelle, l'identité de l'homme, bref le sens de l'humanité de l'homme est définie enfin comme le Soi. Ce Soi apparaît dans *le Banquet* en même temps que le Désir et le savoir du savoir : le tout en constitue la pensée philosophique. Ce Désir appelé Amour platonicien trace désormais au cours des siècles de notre culture le chemin de la transcendance, de la recherche de la perfection spirituelle, de l'affirmation de la dignité de l'homme, de la normalisation de conduite morale, et enfin du combat pour la liberté entendue comme autonomie du Soi.

Il faut attendre plus de deux mille ans que le monde de la philosophie décrit dans *le Banquet* est de nouveau attesté comme le produit du Désir de la pauvreté Pénia ni plus ni moins. En effet, par le contact avec la sagesse indienne ancienne, Schopenhauer rapproche le Soi, le Désir, le Karma de la pensée bouddhique à la philosophie, pour rappeler ce qu'a déjà dit Platon à propos de la genèse de l'homme philosophique : '*Eros est philosophe*'. Schopenhauer traduit *Eros* par le terme *volonté* (lequel terme sera repris par Nietzsche) et la connaissance philosophique par le terme *représentation*. Tandis qu'il choisit pour titre son livre *le monde comme volonté et comme représentation*, il explique que volonté et représentation sont deux points de vue du même monde : « *A un premier point de vue en effet, ce monde n'existe absolument que comme représentation; à un autre point de vue, il n'existe que comme volonté* »⁵¹⁷.

Mais ce grand cosmos où règne l'Être produit par le Désir de l'homme et dont paradoxalement l'homme fait partie comme un micro cosmos est-il la patrie originelle d'un Oedipe enfant de Laïos et Jocaste, d'un Prométhée fils de Thémis ? L'âme que Socrate ne cesse de *philosopher* (Cf. *Apologie de Socrate*, 29 d-e) et recommande aux Athéniens de le pratiquer est-elle le Soi ou, en contradiction avec celui-ci, une relation avec le Dieu Inconnu et avec ses proches ?

Cette conscience de Soi, cette réflexion grecque, qui se propose présomptueusement comme norme de la culture universelle⁵¹⁸ est-elle la manifestation de la force spirituelle sur la terre des hommes ? Est-elle capable d'être sensible à l'entente du NON venant du Logos, relation cachée de l'« autre rive », relation avec l'Autre et avec les autres, relation constituant l'âme, force spirituelle de l'être humain et de la pensée ?

Enfin dans le contexte historique du monde d'aujourd'hui, cette même réflexion grecque se propose-t-elle encore une fois de plus comme le point de convergence de différentes cultures, pour une nouvelle aventure en continuité et à la suite de celles que la tradition occidentale a connues durant plus de deux

⁵¹⁶ PLATON, *Phèdre* 245 c, d, e... 246 a.

⁵¹⁷ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, N° i, p. 27.

⁵¹⁸ La définition de la culture, par là la classification de l'histoire de l'humanité selon les normes du progrès de l'organisation réfléchie de la connaissance sur la base de la vérité entendue comme le Soi, sont conventionnellement admises par la tradition de la pensée occidentale, et explicitement exposées dans cette remarque de Georges GUSDORF: « *La passage de la préhistoire à l'histoire de la culture se réalise lorsque la conscience pré-réfléchie cède la place à une organisation réfléchie de la connaissance* » (*Les origines des sciences humaines*, p. 24).

millénaires, pour nouvelle aventure dont Georges GUSDORF fait signe en se référant au souhait de E. HUSSERL ? :

« La réflexion grecque fonde pour les temps à venir une « supra-nationalité » en laquelle se dessine « la forme spirituelle de l'Europe (die geistige Gestalt Europas, Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* [Prague, 1935], *Gesammelte Werte*, Band VI, Haag, Nijhoff, 1952, p. 334). »⁵¹⁹

*

V –B -2. Le sens de l'humanité de l'homme dans l'oracle socratique 'connais-toi toi-même'

V-B-2 a La pensée de Socrate témoignée par sa propre vie

En contradiction avec Socrate philosophe identifié à *Eros* dans *le Banquet*, un autre en est relaté par Platon comme quelqu'un qui ne cesse de *philosopher*, cette fois non pas avec le langage théorique avec lequel Nietzsche en fait le portrait, mais par le témoignage de sa vie et sa mort.

Cette manière de *philosopher* par le témoignage de sa propre vie est presque le lieu commun des sages anciens de différentes cultures, parmi lesquels Bouddha est typique. On ne pourrait comprendre en effet le message bouddhique dans les Quatre Nobles Vérités sans être préalablement introduit par l'histoire de la recherche de la voie d'auto libération du prince Siddhârta, de son échec, et ensuite par le témoignage de la rencontre avec la Lumière Inconnue de la part de l'homme illuminé (= le Bouddha).

Dans le cas de Socrate, Platon dit que son maître choisit volontairement le témoignage de sa propre personne pour transmettre la pensée concernant la relation dont le signe se donne dans le dialogue vivant entre les hommes, au-delà de la connaissance des choses qu'on peut formuler dans sa tête et les présenter par écrit. Dans *Phèdre*, en faisant allusion de la séparation entre les textes écrits correspondants à des semblances des sages (δοξόσοφοι) et la parole vivante relative à des sages (σοφοι)⁵²⁰, Socrate dit: « Ce qu'il y a même, en effet, sans doute, de terrible dans l'écriture, c'est, *Phèdre*, sa ressemblance avec la peinture : les rejetons de celle-ci ne se présentent-ils pas comme des êtres vivants, mais ne se taisent-ils pas majestueusement quand on les interroge ? Il en est de même aussi pour les discours écrits : on croirait que ce qu'ils disent, ils y pensent ; mais , si on les interroge sur tel point de ce qu'ils disent, avec l'intention de s'instruire, c'est une chose unique qu'ils donnent à comprendre, une seule, toujours la même ! »⁵²¹

Loin d'être une théorie comme le dit Nietzsche dans '*La naissance de la tragédie*', la pensée de Socrate, c'est sa vie. Le témoignage de la vie et de la mort de Socrate, rapporté par Platon, doit être donc la source essentielle de sa pensée. Ailleurs, sont identiques ce que Socrate enseigne à propos de la sagesse d'homme et les aveux sur sa vie qu'on trouve dans *l'Apologie* de Platon. Ce témoignage vivant justifie en fait que les termes directeurs du sens de l'humanité de l'homme: *la pensée, la vérité, l'amélioration de l'âme* (φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη) qu'il évoque devant le tribunal d'Athènes, s'avèrent synonymes; ce qui nous aide à mieux comprendre la parole poétique de Parménide que Socrate admire beaucoup (Cf. *Théétète*) : '*le même est penser et être*' (Fgt. III).

Quel est donc le sens de l'humanité de l'homme dont la vie et la pensée de Socrate s'offrent comme témoins ?

⁵¹⁹ Georges GUSDORF, *Les origines des sciences humaines*, p. 24).

⁵²⁰ PLATON, *Phèdre*, 275 b.

⁵²¹ *Ibid.* 275 d.

Nous nous proposons de revenir à la source la plus proche de sa vie et de sa mort afin d'en obtenir la réponse la plus fidèle possible.

Dans *l'Apologie de Socrate* écrite par Platon très peu de temps après la mort tragique de son maître, se trouve effectivement le témoignage de la source de la pensée de Socrate faite par lui-même :

« En effet, pour ce qui est de ma sagesse, à supposer que j'en ai une, et du caractère de cette sagesse, le témoignage que je produirai devant vous, ce sera celui du Dieu qui est à Delphes » (l'Apologie, 20 e).

En évoquant le Dieu à Delphes ici, Platon nous aide à situer la pensée de Socrate d'abord sur le terrain d'une rencontre inouïe de l'« autre rive » des recherches et des connaissances humaines, et ensuite dans la lignée des Anciens Grecs dont l'unique préoccupation est l'écoute de l'oracle formulé dans 'ces inscriptions universellement célèbres : « Connais-toi toi-même » et « rien de trop »' (*Protagoras* 343 b) à Delphes.

En fait, si, dans les dialogues de Platon, Socrate ne fait pas une définition de l'humanité de l'homme à travers une image littéraire telle *l'hymen* entre Laïos et Jocaste (Cf. *Œdipe-roi* de Sophocle), le *mariage extraordinaire* venant d'un Zeus Inconnu avec la vierge Io (Cf. *Prométhée enchaîné* d'Eschyle), ni travers un terme directeur tel le *Logos* (Cf. Héraclite), ou *l'Être* (Cf. Parménide), et qu'il n'exprime pas le message des Anciens Grecs : « Connais-toi toi-même » et « rien de trop » par un système (et cela est intentionné, comme il le dit explicitement), on le reconnaît pourtant dans tous les gestes et les événements de sa vie et de sa mort :

« C'est que, chaque fois qu'il m'arrive de mettre autrui à l'épreuve, les assistants se figurent que, personnellement, je suis sage quant aux sujets sur lesquels je l'éprouve, au lieu que cette sagesse-là, Juges, a la chance d'être en réalité celle du Dieu, et son oracle, de nous dire que l'humaine sagesse a peu de valeur ou n'en a même aucune » (l'Apologie, 23 a).

L'âme de Socrate, laquelle est, selon lui, l'identité de l'homme, la pensée et la vérité, n'est rien d'autre que la relation entre le Dieu Inconnu avec lui dans la rencontre inouïe. Et cette relation primordiale fonde et accompagne nécessairement la relation avec les autres. Les deux s'en lient l'une avec l'autre inséparablement :

« Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais, j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous : jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin, en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir. » (L'Apologie, 29 d).

La sagesse d'homme de Socrate, le sens de l'oracle '*connais-toi toi-même*', enfin la mission et la vie de Socrate sont en fin de compte cette double relation qui constitue la force spirituelle et l'identité de l'homme.

Et pourtant ces deux relations, les Athéniens les prennent pour chefs d'accusation contre Socrate et réclament le châtement de mort :

« Le texte en est à peu près celui-ci : ' Socrate, dit leur plainte, est coupable de corrompre la jeunesse ; de ne pas croire aux Dieux auxquels croit l'Etat, mais à des Divinités nouvelles, qui en sont différentes ' (Ibid. 24 b).

Voilà Socrate de Platon, le paradoxe incarné de la double condition de l'humanité de l'homme chez les penseurs anciens grecs.

V-B-2 b Le même, 'connais' et 'toi'

* * L'identité de l'homme face à l'illusion du Soi

Selon les aveux de Socrate, si sa pensée a quelque chose d'étonnant et par là dérangeante, c'est qu'elle lui advient en une entente imprévue du sens de l'inscription 'connais-toi toi-même' inscrite sur le fronton du temple de Delphes.

Toutefois, cette formule *connais-toi toi-même* n'est pas étrangère aux Athéniens au temps de Socrate, voire beaucoup plus longtemps avant lui, ce qui explique l'unanimité des participants du débat dans *le Charmide* à propos du sens de cette formule sous-entendue comme une bonne définition de la sagesse. Et déjà, dans la tragédie *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, nous en trouvons la trace dans un conseil d'un consolateur de Prométhée souffrant :

Océan. – « Je vois, Prométhée, et je veux même te donner le seul conseil qui convienne ici, si avisé que tu sois déjà : **connais-toi toi-même** (γίνωσκε σαυτὸν), et, t'adaptant aux faits, prends des façons nouvelles, puisque qu'un maître nouveau commande chez les dieux »⁵²².

Dans son cours dispensé au Collège de France, 1981-1982, sur l'herméneutique du sujet, Michel Foucault fait une note sur cette formule: « A propos du 'connais-toi toi-même', je voudrais faire cette première remarque très simple, en me référant à des études qui ont été faites par des historiens et des archéologues. Il faut tout de même bien garder à l'esprit ceci : tel a été formulé, de façon si illustre et éclatante, et gravé sur la pierre du temple, le gnôthi seauton n'avait sans doute pas, à l'origine, la valeur qu'on lui a prêtée par la suite. Vous connaissez le fameux texte dans lequel Epictète dit que ce précepte « gnôthi seauton » a été inscrit là, au centre de la communauté humaine (Cf. Epictète, *Entretiens*, III, 1, 18-19), mais avec une signification qui n'était certainement pas celle du « connais-toi toi-même », au sens philosophique du terme. ... »⁵²³.

Et suite à cette remarque, il essaie de se référer à la source platonicienne pour situer le précepte « connais-toi toi-même » (trop souvent entendu d'une manière limitée en mettant l'accent sur le caractère cognitif) dans le cadre plus général de l'epimeleia heautou (souci de soi-même) : « Le gnôthi seauton (connais-toi toi-même) apparaît, d'une façon assez claire et encore une fois dans un certain nombre de textes significatifs, dans le cadre plus général de l'epimeleia heautou (souci de soi) comme une des formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière, de la règle générale : il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même. Et c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule, comme à la pointe même de ce souci, la règle « connais-toi toi-même »⁵²⁴ Ce souci de soi, dit avec justesse Michel Foucault, se donne comme la grande norme de la culture occidentale depuis des siècles : « Avec ce thème du souci de soi, on a donc là, si vous voulez, une formulation philosophique précoce qui apparaît clairement dès le V^e siècle avant J.C., une notion qui a parcouru jusqu'aux IV^e - V^e siècles après J.C. toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine, également la spiritualité chrétienne. Vous avez enfin, avec cette notion d'epimeleia heautou, tout un corpus définissant une manière d'être, une attitude, des formes de réflexion, des pratiques qui en font une sorte de phénomène extrêmement important, non pas simplement dans l'histoire des représentations, non pas simplement dans l'histoire des notions ou des théories, mais dans l'histoire même de la subjectivité ou, si vous voulez, dans l'histoire des pratiques de la subjectivité. C'est en tout cas à partir de cette notion d'epimeleia heautou qu'à titre au moins d'hypothèse de travail, on peut reprendre toute cette longue évolution qui est millénaire (V^e siècle avant – V^e siècle après J.C.), évolution millénaire qui a mené des formes premières de l'attitude philosophique telle qu'on la voit apparaître chez les Grecs jusqu'aux formes premières de l'ascétisme chrétien. De l'exercice philosophique à l'ascétisme chrétien, mille ans de transformation, mille ans d'évolution- dont le souci de soi est sans doute un des fils directeurs importants ; en tout cas, pour être modeste disons : un des fils directeurs possibles ».⁵²⁵

A côté de ces propos, on peut ajouter qu'en-dessous des modalités de la compréhension et de l'application du précepte : 'connais-toi toi-même' (modalité plutôt générale et pratique que limitée dans le domaine cognitif, ainsi que, dans les temps modernes, surtout chez les philosophes allemands tels que Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger... après Kant, celle plutôt dynamique en son devenir qu'abstraite en son être, voire plutôt supposée,

⁵²² ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, v. 307-310.

⁵²³ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Edit. Seuil/Gallimard, Paris, 2001, p. 5.

⁵²⁴ *Ibid.* p. 6.

⁵²⁵ *Ibid.* p. 13.

semblante qu'authentique...), toujours le Soi est entendu a priori comme la terre natale de la pensée comme l'affirme Hegel. 'Sans le Soi, pas de pensée', c'est la norme de la tradition occidentale suite au 'miracle grec'.

Dans *le Charmide*, la formule « *connais-toi toi-même* » interprétée, à l'instar du consolateur de Prométhée, comme un conseil de prudence, dite 'sagesse populaire', de faire ce qui nous concerne, chacun cultivant son propre jardin comme le dira Voltaire, est proposée par le jeune Charmide comme définition de la sagesse (Cf. *Charmide* 161 b). Mais Socrate montre à Charmide que cette définition se contredit par elle-même et mène à l'impasse du fait qu'elle ne peut même pas s'appliquer dans la réalité pour l'utilité individuelle, et s'avère donc contradictoire à ce qu'elle vise. Le Soi donc entendu comme une sorte d'égoïsme et égocentrisme moraux et psychologiques semble ne plus s'insérer dans la suite du débat de la sagesse dans ce dialogue.

L'impasse présentée comme l'objet du dialogue sur la sagesse concerne essentiellement la définition donnée par Critias que, par un détour imprévu, Platon prendra comme la norme de la philosophie et développera dans le deuxième période de sa pensée. Autrement dit l'impasse de la définition du Soi comme fondement de la pensée et de la vérité de l'humanité de l'homme est détournée par la ruse de substituer la crise face l'illusion du Soi à la menace du subjectivisme dans le domaine de la connaissance. Autrement dit, le problème de la vérité de l'homme est substitué à la question de l'efficacité de la connaissance.

Que dit donc vraiment la sagesse d'homme de Socrate dont l'origine vient de l'entente de l'oracle « *connais-toi toi-même* » ?

Dans *Protagoras*, par son rappel à la pensée des sages grecs, Socrate lie inséparablement l'oracle « *connais-toi toi-même* » avec celui « *rien de trop* ». L'entente de l'oracle à Delphes mentionnée par Socrate dans *l'Apologie* ne sort pas du cadre de l'*unique* préoccupation de la pensée des Anciens Grecs à propos du sens de l'humanité de l'homme. Mais cette entente a ceci de caractéristique, c'est que ce qui est '*de divin et de démonique*' dans cet oracle lui advient dans le NON qui nie tout son pouvoir de parler (juger) et celui d'écouter relatif à ce parler. Voici son témoignage :

« La raison en est ce que maintes fois, en maint endroit, vous m'avez entendu dire : à savoir qu'il m'arrive je ne sais quoi de divin et de démonique, ce dont justement Mélètos a fait état dans sa plainte, à la manière d'un auteur de comédie. Les débuts en remontent à mon enfance : c'est une voix qui se fait entendre de moi, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de le faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action...Bienheureuse opposition, en vérité, si je m'en crois ! »⁵²⁶.

Ce même NON de l'oracle poursuit Socrate toute sa vie. C'est ce NON qui fait taire le parler humain en le faisant échouer à la fin de chaque dialogue. Il convient donc de le rappeler ici :

« C'est que, chaque fois qu'il m'arrive de mettre autrui à l'épreuve, les assistants se figurent que, personnellement, je suis sage quant aux sujets sur lesquels je l'éprouve, au lieu que cette sagesse-là, Juges, a la chance d'être en réalité celle du Dieu, et son oracle, de nous dire que l'humaine sagesse a peu de valeur ou n'en a même aucune »⁵²⁷.

Nietzsche à la suite d'Aristophane⁵²⁸, inspirateur de l'identité de l'homme par son mythe d'androgyne, substance une et intelligible, dans le *Banquet* de Platon, poète de l'imagination productive du Soi⁵²⁹, ignore absolument la résonance du NON venant de l'« autre rive » pour identifier par là le dialogue de Socrate avec la dialectique entendue comme la marche progressive et auto-transcendante du parler humain vers le monde extrasensible. C'est

⁵²⁶ PLATON, *L'Apologie de Socrate*, 31 c, d.

⁵²⁷ *Ibid* 23 a.

⁵²⁸ Voir NIETZSCHE, *Socrate et tragédie* (Fragment d'une conférence du 1^{er} février 1870), trad. par Jean Paulhan, dans *Commerce* n° 13, automne 1927.

⁵²⁹ Cf. Voir la description de l'imagination productrice de Kant dans *Critique de raison pure*, et surtout le développement de celle-ci dans sa relation avec le temps dans *Kant et le problème de la métaphysique* de M. Heidegger.

ce qui le faire écrire : « *Le malheur est venu du dialogue* »⁵³⁰ ; et dans *la Naissance de la tragédie* : « *Ce qui a tué la tragédie grecque, le socratisme, la morale, la dialectique, la béate satisfaction et la sérénité de l'homme théorique* » (N°.1).

Et en prolongeant le dialogue socratique comme manifestation de Soi vers son ultime principe, Jean-Luc Nancy, de son côté, propose de lire l'impasse dans *Charmide* de Platon comme '*première ou dernière de toute supposition,*' ou comme '*terme ultime de la présence de Soi*' :

« *Certes, dans la suite du Charmide, cette science de la science ne peut pas être trouvée, et tout ce qu'on sait, c'est qu'on ne sait pas. Vous le savez, la grande formule socratique, l'aboutissement du « connais-toi toi-même » dans l'ordre théorique, c'est : « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ». Mais cette négativité n'abolit pas la portée de la supposition.... Nous avons à revoir cela : comment le terme ultime de la présence de soi, c'est-à-dire aussi la supposition première ou dernière de toute supposition, c'est toujours à la fin ou au-delà des dialectiques que ça se présente.* »⁵³¹.

Dans cette même perspective, le prédécesseur de Jean-Luc Nancy, M. Heidegger parle de l'angoisse devant la mort comme l'impasse du déploiement de l'Être de l'étant, marquant le point de l'*auto-retrait* de l'Être d'où surgissent *de par cet Être*, semble-t-il, des questions sans réponse sur le sens originel de l'Être en guise de conclusion de son ouvrage capital *Être et Temps*.

Or, dans le dialogue socratique, ce n'est pas le savoir et l'ignorance de Socrate en tant que tels qui jouent avec ceux de ses interlocuteurs. Cette vision en est celle d'Aristophane, de Méléto et des Athéniens qui le condamnent à mort. Ce dialogue ne propose pas l'approfondissement de l'essence des choses, la recherche des principes permettant de fonder d'une manière stable et valide le pouvoir de la connaissance, ni la systématisation des pratiques en théorie générale et scientifique, ni l'interprétation des formules théoriques en vue des applications pratiques. Socrate dit explicitement (dans *l'Apologie*) devant tout le monde ce que signifie son dialogue :

- C'est avant tout l'oracle dont il est porte-parole, qui parle avec l'homme. Le dialogue socratique est la formule clé de Héraclite : Il est la relation entre le Logos avec le parler humain. Dans ce dialogue, Socrate joue en même temps le rôle du porte-parole de la Parole inspirée et même temps celui du parler humain. En ce sens, le dialogue implique primordialement le dialogue de l'Inconnu avec l'homme et en même temps celui de l'homme avec les autres dans leur partage de la même relation avec l'Autre-Inconnu.
- Ce dialogue n'aide pas l'homme à approfondir la connaissance des choses, mais par contre à la conscience de l'impasse de cette connaissance dans sa prétention de connaître l'identité de l'homme.
- De ce fait, l'impasse est le NON venant de la grâce de Logos qui fait échouer le parler humain ; elle est le NON de la relation cachée qui dénonce l'illusion du Soi. Tout vestige de Soi, soit l'auto-affirmation, l'auto-négation, soit l'auto-dévoilement et auto-retrait ... se situe de l'autre côté du sens de l'impasse donnée comme signe de la Parole dictant que « *l'humaine connaissance n'a aucune valeur* » dans sa prétention de définir l'humanité de l'homme ».

Nous retrouvons donc dans l'impasse à la fin de chaque dialogue socratique :

- la même confrontation dans *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle, - entre les deux visages de Zeus dont l'un est dans l'ordre de la supposition venant de Soi dans la première partie (Cf. la position de Jean-Luc Nancy sur la l'auto-négativité de la parole humaine comme ultime supposition), et l'autre se révèle comme l'Autre-Inconnu, le Zeus nocturne dans la deuxième, - entre deux Prométhée, enfant de Gaia prise pour Thémis et celui de la véritable Justice Thémis,
- a même séparation, dans *Œdipe Roi* de Sophocle, - entre Œdipe le voyant plongé dans l'illusion du Soi et Œdipe aveugle exilé, en nostalgie de son identité cachée, - entre Jocaste, épouse d'Œdipe,

⁵³⁰ NIETZSCHE, *Socrate et tragédie*, voir supra.

⁵³¹ Jean-Luc NANCY et divers, *Homme et sujet*, l'Harmattan, Paris, 1992, pp. 64, 65.

temps soumis à l'homme 'savant' et Cronos, Temps reliant l'homme à l'Autre, séparé absolument de Soi, en la Mère Jocaste qui n'advient qu'à l'homme dans la mort du temps de la connaissance,

- la même exclusion mutuelle entre le Logos et la connaissance dans la pensée de Héraclite,
- le même NON de la parole poétique en réponse au parler humain dans celle de Parménide,
- enfin, le même arrachement de l'homme au sol de son parler pour 'souffrir' la nostalgie de son identité au-delà de toute relation tissée par le Soi.

**** L'humanité de l'homme entendue comme 'connais' et comme 'toi'**

Aussi dans l'entente du Non venant de l' « autre rive », qui éveille l'homme endormi sur le sol du Soi, Socrate ne se détache-t-il guère de la sagesse des Anciens de différentes cultures, et concrètement de celle des Anciens Grecs. En plus, sa pensée n'est en rien théorique, mais à l'instar de la sagesse des Anciens, tels Bouddha ou Confucius, elle est avant tout sa vie et sa mort.

Pourtant ce qui distingue la pensée de Socrate, non seulement des Anciens Grecs, mais aussi des Anciens de différentes cultures du monde, c'est que sa parole poétique touche le parler humain d'une manière plus concrète malgré l'ignorance de la part du dernier. Et cela, grâce à son entente particulièrement poétique de l'oracle 'connais-toi toi-même'. Socrate est penseur du signe de la proximité de l'Inconnu au sein de l'humanité en crise de son absence.

En effet, le penseur ancien grec, qui semble historiquement le plus proche de Socrate, est peut-être bien Parménide. Dans le poème de ce dernier, nous trouvons déjà deux sentences bouleversantes par rapport à la littérature poétique et tragique des Anciens. Pour les Anciens, tels Héraclite, les auteurs de la tragédie grecque, même les sages Lao-Tseu, Bouddha, l'annonce de la parole de vérité s'accroît plutôt sur le NON, sur la négation du Soi et du parler humain qui lui correspond. Or Parménide révèle d'une part un signe de proximité de l'Être et du penser auprès de la réalité humaine et d'autre part, de retour, une exigence plus intensive de la lutte du dépassement du Soi:

« Or, c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais, sans l'être où il est devenu parole, tu ne trouveras le penser, Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα, Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν ». [Fg. VIII, 34, 35,36].

« Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être, Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶν ἔμμεναι ». (Traduction de Jean Beaufret) [Fg. VI, 1].

La plénitude de l'identité cachée, au-delà du temps et de l'espace, annoncée comme une absence au sein de la réalité humaine enchaînée au Soi, à l'illusion, est en fait le lieu commun de tout appel des penseurs poétiques, tragiques et prophétiques. Mais dire que, au sein du parler humain, le Logos accorde par sa grâce un signe de reconnaissance 'concret' de sa présence (πεφασισμένον, Cf. Fg. VIII, 34, 35, 36), et, de retour, réclame concrètement de 'dire et penser de l'étant l'être' pour accomplir le sens de l'humanité, c'est déjà une marque exceptionnelle.

De son côté, Socrate va plus loin encore.

D'une part, dans Ion il révèle que la parole poétique est absolument séparée de l'art, du pouvoir de parler humain :

« Le poète en effet être léger, être ailé, être saint, et il n'est pas capable de créer jusqu'à ce qu'il soit devenu homme qu'habite un Dieu, qu'il ait perdu la tête, que son propre esprit ne soit plus en lui !... »⁵³².

« Ce n'est pas en vertu d'un art qu'ils tiennent leur langage, mais grâce à un pouvoir divin [...], afin que nous comprenions bien, nous qui les écoutons, que ce n'est pas eux qui disent ces choses dont la valeur est si grande, eux de qui l'esprit est absent, mais que la Divinité elle-même qui parle, qui par leur entremise nous fait entendre sa voix ! »⁵³³

Mais d'autre part, l'inspiration poétique lui est révélée en une parole unique « 'connais-toi toi-même' (et 'rien de trop' entendu dans cette parole unique comme rien d'autre que cette phrase). L'identité de l'homme se prononce en le 'toi' que connaît le parler quotidien de tout homme. Pourtant, ce signe de proximité est loin d'être objet de l'étonnement des philosophes se définissant comme ceux qui cherchent au fond de toutes choses pour en trouver les plus grands principes !

Cette phrase, comme nous l'avons remarqué en lisant Prométhée enchaîné d'Eschyle, est presque connue de tout le monde avant Socrate et en son temps. Mais avec Socrate, elle est le foudre, le tonnerre, le feu du ciel qui l'éveille, qui l'illumine. A la lumière de ce feu, 'connais' est contradictoire à connaître entendu comme pouvoir de mesurer toutes choses en mesurant l'humanité. 'Connais' arrache l'homme qui écoute au sol de la connaissance de toutes choses, l'élève à une dimension au-delà de toute mesure de la Terre, et l'introduit à une relation nouvelle dont jamais l'Autre en face ne peut être soumis à n'importe quelle synthèse de l'ordre de la connaissance, à une quelconque identification du Soi et au Soi. Ce 'connais' est le propre de l'humanité que Socrate nomme âme, que les auteurs de la tragédie grecque honorent en cette appellation l'hymen extraordinaire et caché, que Héraclite indique comme le Logos séparé de toute connaissance humaine. Cette relation, résonnant dans le 'connais' au sein de la rencontre avec l'Inconnu et se situant au-delà des relations formant le Soi, constitue l'identité de l'homme. Elle est entendue plus concrètement dans le 'toi' à la deuxième personne dans le dialogue où la Première en est à chaque fois Cachée et Inconnue. L'humanité est appelée par l'Inconnu 'toi' pourvu que ce terme donné comme signe de la proximité de l'Autre au sein du parler humain est entendu dans l'inspiration poétique, dans le souffle venant de l'« autre rive » du Soi.

L'identité de l'homme dans la pensée des Anciens et donc dans le 'connais-toi toi-même' socratique n'est jamais entendu comme l'Un, ni comme le Soi, fausse relation venant de l'Un qui, par son propre Eros, se jette devant et se récupère. Mais c'est une relation venant primordialement de l'Autre et avec l'Autre. Cette relation n'a rien à voir avec celle classée comme une des catégories de la connaissance, comme un point caractéristique parmi d'autres de l'Être. Elle constitue par contre l'Être même entendu comme identité de l'homme.

Tant que l'Être, identité de l'homme, est entendu comme l'hymen, la relation, alors le même est penser et Être (Fig. III de Parménide), et le même est la réalité humaine révélée dans son appellation 'toi' et la relation extraordinaire du verbe à l'impératif 'connais' dans l'oracle socratique 'connais-toi toi-même'.

A la lumière de cet oracle, les trois termes directeurs : la pensée, la vérité, l'amélioration de ton âme (φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη)⁵³⁴ auxquels Socrate appelle aux Athéniens à penser, ont le même contenu que le penser, la vérité et l'Être dans le poème de Parménide. Ils indiquent, tous, le sens de l'humanité de l'homme. Et 'rien de trop'.

A la lumière de l'oracle socratique 'connais-toi toi-même', l'identité de l'homme révélée comme âme, souffle, esprit ou vie propre de l'humanité, dira NON à l'âme fondée sur le principe d'identité.

En effet, étant la relation vivante avec l'Autre et avec les autres, l'âme (ψυχή) dans la sagesse d'homme de Socrate est contradictoire à l'âme décrite dans Phèdre comme un petit soi, auto suffisant et par là immortel⁵³⁵, un microcosme, désirant de par son propre désir (Eros) le Grand Soi, Idée immobile et

⁵³² PLATON, *Ion*, 534, b.

⁵³³ *Ibid.* 534, c, d.

⁵³⁴ PLATON, *L'Apologie de Socrate*, cité supra.

⁵³⁵ Cf. PLATON *Phèdre* 246 a : « Ce qui se meut soi-même n'est autre chose que l'âme, alors, nécessairement, l'âme doit être quelque chose d'inengendré, aussi bien que d'immortel. ».

éternelle, absolument loin des hommes, ne s'intéressant rien d'autre que de lui-même dans la stabilité permanente de son Soi (Cf. Le Banquet de Platon).

Ce même NON, qui réfute l'identité de l'homme en tant qu'un petit Soi cherchant à s'identifier au grand Soi, est présent chez *Prométhée enchaîné* d'Eschyle dans la promesse du Destin à propos de *l'hymen extraordinaire* ; promesse qui doit venir pour destituer le Zeus de la Justice de Gaia. Ce même NON l'est aussi chez *Œdipe – Roi* de Sophocle dans la nostalgie de son identité venant de la relation cachée de Laïos et Jocaste de la part d'un Œdipe aveugle et exilé de son royaume de l'autosuffisance. Il est plus clairement encore dans l'aveu de l'échec d'un illuminé Bouddha à propos de la voie de l'idéal ascétique, de l'auto libération dans l'identification de son soi (*l'atman*) au Grand Soi (*le Brahman*).

L'identité de l'homme désignée par le terme directeur *âme* et entendue dans l'inspiration poétique de l'oracle '*connais-toi toi-même*' est mentionnée d'une manière explicite encore dans le dialogue *Alcibiade* :

« Socrate : ...*L'homme n'est rien d'autre qu'une âme* »⁵³⁶.

Et à propos de cette affirmation, Socrate parle du '*corps*' en tant que connaissance '*professionnelle*' prétendant mesurer l'homme selon la mesure de cette ladite connaissance. Il cite le cas d'un médecin (Cf. *Alcibiade*131a), d'un maître de gymnase, des cultivateurs et d'autres savants '*professionnels*' (Cf. *Id*) et donne son avis :

« Socrate : ...*Ces gens-là ne connaissent même pas, semble-t-il bien, les affaires qui sont leurs affaires ; à plus forte raison sont-ils encore plus loin, au titre justement des arts qu'ils exercent, de se connaître eux-mêmes car ce qu'ils connaissent, ce sont des affaires du corps, celles qui concourent à l'entretien de celui-ci* »⁵³⁷.

Le '*corps*', dans sa résonance poétique ici, ne dit rien de sensible, en sa séparation avec une âme entendue comme être rationnel de l'ordre du monde intelligible qu'on trouve dans la deuxième période de la pensée de Platon. Il est par contre l'ensemble du pouvoir de la connaissance et du monde qui appartient au domaine de la mesure des objets de la nature. Ce '*corps*' est en opposition à l'âme tant que l'homme est lié à sa condition '*mortelle*' i.e. originellement faillible, en prenant ce '*corps*' pour son âme, pour son identité.

Socrate, par sa vocation comme il l'avoue à propos de la parole cachée lui demandant de ne pas exercer le métier de politicien⁵³⁸, ne se veut pas devenir un '*professionnel*' de plus pour s'intéresser des affaires de ce domaine. De ce fait, il n'est ni théoricien professionnel de la constitution du pouvoir de connaître des choses, ni un psychologue, ni un sociologue, ni un anthropologue...Il est par contre un penseur. Et en tant que tel, il mentionne le '*corps*' (dans le sens que nous venons évoquer) et les connaissances '*professionnelles*', quand *déjà*, par la condition même de l'homme, ce corps est pris pour l'identité de l'humanité, et que *déjà* les connaissances professionnelles se jugent capables de connaître le sens de l'humanité.

Suite à la mise en garde contre l'abus de la connaissance des choses dans sa prétention de connaître l'âme, Socrate indique concrètement l'acte relationnel constituant l'âme à la différence des opérations de celle qui forme la connaissance des choses, dans ce dialogue avec *Alcibiade* :

« Socrate (à Alcibiade) : *Eh bien, alors ! Le motif, c'est que j'étais le seul à être amoureux de toi, tandis que les autres étaient amoureux des choses qui sont à toi !* »⁵³⁹.

⁵³⁶ PLATON *Alcibiade* 130 c.

⁵³⁷ *Ibid.* 131 a, b.

⁵³⁸ Cf. PLATON, *l'Apologie de Socrate*, 31 d : « *Voilà ce qui s'oppose à ce que je fasse de la politique* ».

⁵³⁹ PLATON, *Alcibiade*, 131 e.

Et il donne encore plus de précisions :

« Socrate : ...*Nous avons peur qu'un faux pas à ce sujet ne nous fît, sans nous en douter, prendre soin de **quelque chose d'autre**, au lieu que ce fût de **nous-mêmes**.* »

Alcibiade : *C'est exact.*

Socrate : *D'où, il suivait précisément que c'est de **l'âme** qu'il faut avoir souci et que c'est là le but qu'il faut viser* »⁵⁴⁰.

La sagesse d'homme de Socrate, l'âme, l'identité de l'homme s'expliquent dans cette brève expression : « *je suis le seul à être amoureux de toi* ». Elle incarne le vers énigmatique du poème de Parménide en en expliquant le sens : « *Or, c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée, Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.* (Fg. VII, 33) ». Le même est le déploiement de l'âme dans l'acte 'être amoureux' et l'âme. Jamais aucun des deux partenaires 'je' et le 'toi' est maître (= sujet) de l'autre comme cela se passe dans l'acte d'objectivation menant à identifier l'objet visé au Soi. Le 'toi' donné comme signe de l'âme au sein du dialogue socratique n'est jamais un 'cela' pour être manipulé comme un objet de la dialectique menant à une synthèse. « *Être amoureux de toi* » dans *Alcibiade* est non seulement au-delà de *Eros*, le désir de Soi dans *le Banquet*, mais surtout en contradiction avec *Eros*, vu la condition de l'humanité de l'homme enchaîné de toujours au Soi.

Mais cette relation dans le dialogue et dans la rencontre entre les hommes, où le 'toi' surgit comme signe de l'identité cachée, n'est possible que primordialement advienne le dialogue originel inspiré par l'oracle '*Connais-toi toi-même*'. Ce que Socrate exprime explicitement quand il fonde le message du sens de l'âme sur l'inspiration de cet oracle dans cette partie du dialogue *Alcibiade*.

« Socrate : *Or sommes-nous à même de dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin que ce à quoi se rapportent l'acte de connaître et celui de penser ?* »

Alcibiade : *Nous n'en sommes pas à même.*

Socrate : *C'est donc du Divin que ressemble cette fonction de l'âme, et, quand on regarde de ce côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi que l'on pourra le mieux se connaître* »⁵⁴¹

Le Divin ici rappelle la relation d'un Zeus Inconnu venant à la rencontre de la vierge Io dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, laquelle détruit la forme première de Io en la faisant souffrir. Ce divin est pour Socrate la relation d'un 'Je' caché et Inconnu qui, en arrachant l'homme au sol du Soi, l'appelle 'toi' pour dialoguer. Tout 'je' et tout 'toi' dans le dialogue humain, dans la relation entre Prométhée le souffrant et la vierge Io, partagent la même souffrance (Cf la com-passion dans la terminologie bouddhique), le même manque, la même attente du 'Je', toujours caché, toujours Inconnu, toujours Autre. Soutenue par cette relation originelle et (*καὶ οὐνεκεν* comme le dit Parménide dans son vers) *ce à dessein d'elle*, le déploiement de l'âme dans la relation avec les autres, dans l'appellation 'extraordinaire' 'toi' face à ses proches vaut le sens de l'humanité, au-delà de toutes valeurs proposées par le pouvoir de la connaissance humaine et son *Eros*.

Le même est donc '*connais*' et '*toi*', ce '*le même*' dit NON à tout '*auto*' qui fonde le principe d'identité et les vérités proposées de l'homme entendu comme le Soi.

** V-B-2 c *La pensée et l'éthos*

Aristote nous présente Socrate comme un sage dont les préoccupations portent sur les choses morales⁵⁴² et nullement sur la Nature dans son ensemble; et plus récemment Nietzsche le décrit comme la cause de la décadence de la pensée des Anciens, de la rupture avec la tragédie grecque dans un propos résumant ses critiques :

⁵⁴⁰ *Ibid.* 132 b-c

⁵⁴¹ *Ibid.* 133 b- c

⁵⁴² ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 6, 987 b 1.

« Représentons-nous les conséquences des maximes socratiques : « La vertu est un savoir ; on ne pèche que par ignorance ; l'homme vertueux est heureux. » Ces trois formes essentielles de l'optimisme sont la mort de la tragédie »⁵⁴³.

Pris à la lettre, toutes ces remarques sont exactes, y compris celle qui condamne la responsabilité de Socrate dans la mort de tragédie quand on essaie de comprendre le sens de la tragédie grecque professée par le jeune professeur Nietzsche.

Durant notre parcours de relire les Anciens Grecs, nous avons eu l'occasion de voir le pourquoi de l'absence de recherches approfondies sur la Nature dans leur pensée, la séparation et même la contradiction entre le savoir socratique avec la connaissance selon la conception philosophique. Ceci étant, nous constatons que Platon le fondateur de la pensée philosophique, son successeur Aristote et surtout Nietzsche sont en effet de l'autre côté de la pensée des Anciens, des auteurs de la tragédie grecque et surtout la pensée poétique et tragique de Socrate.

En présupposant la pensée comme connaissance de la Nature dans son ensemble, l'Être étant la Nature, l'humanité de l'homme étant enfant de Gaia prise pour Thémis, tous les penseurs anciens de la Grèce, de la Chine, de l'Inde et d'ailleurs sont a priori classés par la philosophie comme des physiologues. Écoutons l'éloge de l'avènement de la philosophie à travers l'exploit pionnier de Thalès selon Nietzsche, disciple fidèle de Platon et d'Aristote malgré lui :

« Quand Thalès dit que « tout est eau », l'homme tressaille et quitte la situation de chenille tâtonnante et rampante propre aux sciences particulières, il présente la solution ultime des choses et dépasse par ce pressentiment la gaucherie vulgaire des niveaux inférieurs de la connaissance. Le philosophe cherche à faire résonner en lui toute l'harmonie de l'univers et à l'extérioriser en concepts »⁵⁴⁴.

L'homme tressaille à l'avènement d'un Prométhée qui (par la ruse de la Nature, mère Gaia !) intronise un Zeus supposé comme fondement unique pour son cosmos, voilà la vision nietzschéenne du sens de la tragédie grecque, voilà son approche de l'audace de la pensée des anciens et de la grandeur ultime d'un Prométhée qu'il honore en l'identifiant à Zarathoustra son archétype de la nouvelle valeur de l'humanité. Et cela, au nom de la pensée des Anciens grecs et surtout d'Eschyle. Si Nietzsche est hors de la souffrance et de la lutte en vue d'accomplissement de l'humanité que nous trouvons dans la tragédie grecque (Cf. essentiellement dans la deuxième partie de Prométhée enchaîné d'Eschyle), il ignore aussi l'inspiration poétique du sens du 'connais' dans l'oracle socratique ainsi que l'unique préoccupation de la pensée de Thalès et les sages anciens dans l'écoute de l'oracle 'connais-toi toi-même'. Et, par là il est étranger au sens de la dernière interrogation de Socrate dans le Charmide sur le rapport entre la sagesse d'homme et le bien et le mal, étranger à l'expérience de l'impasse de la réponse de la part la connaissance philosophique définie par Critias sur ce sujet :

« Socrate: Mais le savoir que je veux dire est celui qui au plus haut degré, fait son bonheur ! Au titre de quelle connaissance ?

Critias : Au titre de la connaissance du bien et du mal.

Socrate: ... Voilà longtemps que tu me fais tourner en rond, me dissimulant que ce qui fait une activité réussie et nous donne le bonheur, ce n'est point une connaissance conforme au savoir, pas davantage la possession même de tous les savoirs, mais celle d'un unique savoir, celui-là seul, celui qui se rapporte au bien comme au mal ! »⁵⁴⁵.

L'impasse.

Le débat s'arrête brusquement sans aucune suite à ce propos.

⁵⁴³ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, N° 14.

⁵⁴⁴ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, n° 3.

⁵⁴⁵ PLATON, *Charmide* 174 b, c.

En reprenant la définition de Critias à propos de la sagesse dans l'entente de l'oracle '*connais-toi toi-même*' pour situer l'accomplissement du sens l'homme dans la transcendance entendue comme une sorte de retour au principe d'identité, à son âme auto suffisante, à son Soi, par un dépassement continu de la pluralité des sensations à une unité idéelle⁵⁴⁶, la tradition de la pensée philosophique (sous des formes diverses, soit plutôt rationnelle et formelle comme celle de Platon et de Kant, soit émotionnelle, intuitionniste et 'matérielle' comme celle de Max Scheler) cherche en fait à mettre en valeur la conduite humaine selon l'efficacité de la connaissance des choses. La morale est entendue alors dans le sens de l'application des lois de la connaissance [selon les théories de connaissance de chaque philosophe] dans la vie pratique de l'individu ou du collectif. Aristote conçoit les choses morales en faisant l'allusion à la préoccupation de la pensée de Socrate dans ce contexte en regrettant qu'il n'arrive pas à accéder à la question de la Nature dans son ensemble.

Par une entente du bien et du mal de la même façon, dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche se plaint de la morale des occidentaux surtout dans les domaines religieux et intellectuels, qu'il juge comme « *l'idéal ascétique au service d'un projet de dérèglement affectif* »⁵⁴⁷. Et pour en expliquer cet incident regrettable, il écrit : « *Rétablissons rapidement la réalité des faits: l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence; il indique une inhibition et une fatigue physiologiques partielles contre quoi les instincts de vie les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre pour l'invention de nouveaux moyens. L'idéal ascétique est l'un de ces moyens : il en va donc tout à l'inverse de ce que pensent les adorateurs, - en lui et par lui, la vie lutte avec la mort et contre la mort : l'idéal ascétique est une ruse de la conversation de la vie.* »⁵⁴⁸.

Cette remarque profonde démasque en effet *le côté semblant, la ruse de la Nature* qu'Eschyle, dans *Prométhée enchaîné*, expose d'une manière émouvante comme la fuite désespérée de l'homme face à la peur de la mort en cherchant l'immortalité dans des faux espoirs, dans des idéologies sans nombre : « *Prométhée : Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort...J'ai installé en eux les aveugles espoirs* » (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, V. 248, 250). Mais si la tragédie grecque démasque cette ruse, elle annonce aussi la vie propre de l'humanité de l'homme au-delà de cette Nature et sa force vitale dans un autre Prométhée, fils de la Justice Thémis, **ce que Nietzsche ignore**. Le prince Siddhârta a connu cette voie ascétique. Mais l'illuminé Bouddha voit que la voie ascétique et auto libératrice est un échec, ce que Nietzsche et Schopenhauer ignorent aussi. Socrate dont Platon emprunte le nom pour proposer la voie de recherche du Soi, voie ascétique dans la transcendance du sensible à l'intelligible, dans dépassement du corps matériel et sensible vers l'âme autosuffisante et rationnelle. Mais à un autre Socrate, annonciateur du message de l'échec de la connaissance des choses dans la prétention de connaître l'humanité, et par là de l'impasse de la voie ascétique platonicienne, et inspirateur du sens de l'humanité dans la relation 'extraordinaire' tout à fait autre par rapport à la relation constituant le Soi, à ce penseur Socrate, la pensée philosophique de Nietzsche est inaccessible. Et enfin, si Nietzsche voit bien la chute ou l'occidentalisation' du souffle spirituel des religions en une sorte de l'idéal ascétique, bien utile et bien efficace !, en la technique du refus du sensible pour espérer aveuglement la perfection de soi ou le retour à l'âme 'insensible' selon l'image d'un Être-Suprême supposé, auto suffisant et immobile, hors du temporel sensible, donc immortel, en vue de prolonger éternellement la vie, ce philosophe Nietzsche ignore pourtant que, dans la sagesse du Bouddha, dans les premières pages de la *Genèse*⁵⁴⁹, l'ultime message adressé à l'homme, c'est de ne pas tomber dans l'erreur originelle à travers le symbole du serpent (= de l'esprit géo-métrique) qui prétend mesurer le bien et le mal selon la mesure des choses de la terre (= en rampant horizontalement sur la terre et en se nourrissant de celle-ci) pour être égal à son Dieu qu'il suppose (= fait à l'image du désir humaine) (Cf. *La Genèse* 3,5). Nietzsche est de l'autre côté de l'inspiration poétique en étant sourd à la Parole qui inspire que le souffle vital donnant sens à l'humanité vient de l'Autre-Inconnu, et que, pour être sensible à ce souffle, il faut faire mourir et élever ce serpent hors du sol du Soi et de la connaissance humaine.

En fait, en classant l'utilité, l'efficacité et la justesse dans l'ordre de la mesure des choses qu'il appelle souvent les connaissances professionnelles, Socrate n'aborde les termes l'âme, la pensée, la Justice, la Vérité, le Bien et le Mal que pour mentionner directement l'humanité de l'homme. Autrement dit, le bien et le mal ne sont pas mesurés en fonction des lois de la connaissance des choses, mais se reconnaissent dans l'ordre de la sagesse d'homme et de la relation cachée.

⁵⁴⁶ Cf. PLATON, *Phèdre* 249 b : « *Il faut, en effet, chez l'homme, que l'acte d'intelligence ait lieu selon ce qui s'appelle Idée, en allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion* ».

⁵⁴⁷ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, n° 20.

⁵⁴⁸ *Ibid.* N° 13.

⁵⁴⁹ Les religions (le bouddhisme, le judaïsme et le christianisme) mentionnées par Nietzsche dans la généalogie de la morale comme typiques de l'idéal ascétique de la morale.

Dans le *Charmide*, dès que le Bien et le Mal sont évoqués, le dialogue concentré sur la définition de la sagesse proposée par Critias connaît l'impasse. Comme la sagesse d'homme est de l'autre côté du 'savoir du savoir', le Bien et le Mal ne peuvent pas se classer dans l'ordre de l'utilité et de l'efficacité selon le jugement de la connaissance humaine. C'est ainsi que dans le dialogue *Protagoras*, en réponse à un sophiste supposant que l'identité de l'homme concerne la mesure de toutes choses et que par là, la morale est située dans l'ordre de l'utilité et de l'efficacité⁵⁵⁰, Socrate le contredit en évoquant l'oracle '*connais-toi toi-même*' comme la pensée unique des sages anciens grecs, et en indiquant que seul le savoir inspiré de cet oracle mène l'homme à **la vérité de son humanité qui est le bien**:

« Une action qui est fautive du fait d'une absence de savoir, vous savez fort bien vous-même, je suppose, que c'est par ignorance qu'on l'a faite »⁵⁵¹.

Cette phrase dit que toute sagesse d'homme est en effet éthique, car le même est '*connais*' et '*toi*'. La sagesse n'étant pas un savoir de la connaissance des choses, et l'identité de l'homme n'étant pas une chose parmi d'autres choses, objets de cette connaissance, dans ce cas, l'éthique n'est pas un sous-produit adapté aux lois de la Nature et de la connaissance sous quelle forme que ce soit ! '*Connais*' étant la relation en tant que déploiement de l'identité cachée est pratique et éthique. L'ignorance dans ce cas est la condition humaine en crise de conscience par l'oubli et la perte du sens de dignité donnée dans ce '*connais*' et dans '*toi*'.

Le détournement de '*connais*' en connaissance des choses est ignorance de l'identité de l'homme ; ce chemin, cet acte est pratique et contre éthique. Nous avons l'occasion de constater la même sagesse comme éthique chez les auteurs de la tragédie grecque. Pour eux, la crise qui donne à penser, ce n'est pas l'obsession de la mort qu'il faut dépasser par la connaissance, mais c'est la conscience de la perte de son identité, la conscience du mal, de la faute liée à la condition humaine. Cette possibilité de perte d'identité n'est-elle pas la crise unique dans la tragédie d'Eschyle et de Sophocle ? La faute originelle inexplicable n'est-elle pas l'ignorance liée à sa condition humaine ? Le savoir advient dans le l'entente de la relation cachée, dans la résonance de '*connais*', dans la grâce d'être appelé '*toi*' par l'Inconnu, n'est-il pas la force vitale, la vertu qui donne souffle à l'humanité ?

Dans la terminologie de la sagesse chinoise, surtout dans le *Tao Tö King* de Lao-Tseu, le terme *Tö*, la vertu est interprétée comme la force ou la manifestation de Tao transcendant et caché. Socrate utilise l'expression '*l'amélioration de l'âme*' (*ψυχῆς...βελτίστη*), qui n'est pas en apposition avec la pensée et la vérité, mais indique le même sens. Si Hegel reconnaît chez les Grecs le sens de l'Esthétique, loin d'être la conscience de la manifestation de la clarté du feu volé de Prométhée, cette intuition particulière devra être estimée, au moins pour les Anciens Grecs, dans ce terme *βελτίστη* trouvé dans *l'Apologie de Socrate*. Le Beau, l'apparaître pour être vu, honoré par la pensée des Anciens Grecs est la manifestation de la vitalité de l'identité de l'homme.

Cet apparaître, cette genèse pleine de vitalité propre de l'humanité advient à l'homme dans la souffrance d'être arraché du sol du Soi pour être mis un terrain inconnu de la promesse et le mène donc à la lutte entre les deux conditions

. Et cet apparaître, dans sa fidélité à son identité cachée entrevue comme relation extraordinaire, n'est pas l'œuvre d'une seule mais de la co-responsabilité de deux parties constituantes de ladite relation. En effet, dans *Théétète*, pour marquer cet apparaître exceptionnel, Socrate dit :

« Socrate : Dieu me force à pratiquer l'accouchement, tandis qu'il m'a empêché à procréer. Ainsi donc, je ne suis précisément savant en rien ; chez moi il ne s'est fait non plus aucune découverte, de nature à être un rejeton de mon âme à moi.....**Leur accouchement, à la vérité, il est l'œuvre du Dieu, et la mienne** »⁵⁵².

⁵⁵⁰ PLATON, *Protagoras*, 348 e, 349 a : « Et ta confiance en toi-même est telle que, tandis que d'autres font mystère de posséder cette habilité, toi, tu te fais ouvertement publier par la voix du héraut dans toute la Grèce, tu t'intitules Sophiste, tu te declares toi-même professeur de culture et de morale, et le premier à avoir jugé bon de tirer de cela une rémunération ! ».

⁵⁵¹ *Ibid.* 357 e.

⁵⁵² PLATON, *Théétète* 150 c, d.

La double relation avec l'Autre et les autres est donc la sagesse, l'éthique, la souffrance, la lutte et l'identité de l'homme.

*

A l'image d'un Prométhée qui tient à être dans la lutte pour accomplir le sens de l'humanité en acceptant de souffrir jusqu'au bout tant qu'il est l'homme, à celle d'un Œdipe aveugle qui, conscient de sa propre identité dans la nostalgie *du pas encore*, accepte de quitter son royaume, de marcher à tâtons sur la terre étrangère, le penseur Socrate, dans le respect de l'écho poétique de l'oracle '*connais-toi toi-même*', parole provenant de l'Inconnu de toujours, livre son ultime combat contre son Soi qui devrait tout savoir et tout juger, pour témoigner humblement et courageusement l'impasse de sa connaissance humaine et pour vivre dangereusement et héroïquement son message de l'espérance:

« Voilà pourtant que l'heure est déjà venue de nous en aller, moi pour mourir dans quelque temps, vous pour continuer à vivre ! Qui, de vous ou de moi, va vers le meilleur destin ? C'est pour tout le monde chose incertaine, sauf pour la Divinité »⁵⁵³.

*

* *

⁵⁵³ PLATON, *L'apologie de Socrate* 42 a.

Conclusion

Humblement et ensemble, à tâtons vers le pas encore

Il y a plus d'un demi-siècle, Martin Heidegger lance le cri d'alarme : « *La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle*⁵⁵⁴ ».

Et, on ne croit pas qu'au matin du vingt-et-unième siècle, la situation du monde connaît plus de vitalité spirituelle qu'il y a cinquante ans.

Inspiré de la parole de Hölderlin : '*Mais où est le péril, là croît aussi ce qui sauve*'⁵⁵⁵, le même penseur reconnaît le symptôme de la crise de la décadence spirituelle dans ce qu'il appelle le nihilisme donné comme signe dans le mot de Nietzsche « *Dieu est mort* » :

« *...Il y a la question : 'N'errons-nous pas à travers un néant infini ?' ». Ainsi le mot 'Dieu est mort' constate qu'un néant commence à s'étendre. Néant veut dire ici: absence d'un monde suprasensible à pouvoir d'obligation* ».⁵⁵⁶

Or, selon Heidegger,

« *Le nihilisme est un mouvement historial et non pas l'opinion ou la doctrine de telle personne. Le nihilisme meut l'Histoire à la manière d'un processus fondamental à peine reconnu dans la destinée des peuples de l'Occident. Le nihilisme n'est donc pas un phénomène historique parmi d'autres ou bien un courant spirituel qui, à l'intérieur de l'histoire occidentale, se rencontrerait à côté d'autres courants spirituels, comme le christianisme, l'humanisme ou l'époque des lumières.*

Le nihilisme est bien plutôt, en son essence, le mouvement fondamental de l'Histoire de l'Occident.»⁵⁵⁷.

Ainsi est diagnostiqué le nihilisme, décadence spirituelle sur la terre des hommes, non pas comme l'absence d'un monde suprasensible à pouvoir d'obligation, mais plutôt, dans son essence, comme le mouvement fondamental de l'Histoire de l'Occident qui, depuis la fondation de sa pensée jusqu'à Nietzsche, « *a déjà trop agi et trop peu pensé depuis des siècles* »⁵⁵⁸. On agit trop et on pense trop peu parce que « *ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme. Il se retire devant lui* »⁵⁵⁹. La décadence spirituelle de la terre des hommes provient donc du fait que le retrait de ce qui donne à penser n'est pas encore pensé depuis trop longtemps :

⁵⁵⁴ HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 114.

⁵⁵⁵ HÖLDERLIN, IV, 190, cité dans *Chemins ne mènent nulle part* de M. HEIDEGGER, Trad. Wolfgang BROKMEIER, édit. Gallimard, Paris, 1962, p. 355.

⁵⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Chemins ne mènent nulle part*, p. 262.

⁵⁵⁷ *Ibid.* p. 263.

⁵⁵⁸ HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* I, p. 23.

⁵⁵⁹ *Ibid.* p. 27.

« Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore. »⁵⁶⁰.

Les propos alarmants de Nietzsche et de Heidegger sur le manque de souffle de la pensée de *notre temps* rappellent la crise évoquée par les Anciens Grecs comme le point inaugural d'où advient l'interrogation sur le sens de l'humanité de l'homme, unique préoccupation de leur pensée. Ils reflètent en effet les plaintes de Prométhée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, les appels de détresse des habitants de Thèbes dans *Œdipe-roi* de Sophocle, l'urgent avertissement de Héraclite et de Parménide du danger de l'auto-satisfaction de la recherche de la vérité dans la connaissance et dans le parler humain, et surtout les recommandations de Socrate sur l'insouciance des Athéniens pour la pensée, la vérité et l'amélioration de l'âme.

Et pourtant, ce qui sépare les deux camps et provoque le tournant de la pensée grecque c'est justement, selon l'avertissement même des Anciens, le problème de l'entente du sens de l'interrogation advenue dans la crise.

En effet, dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, la même souffrance arrache Prométhée à son sol natal, mais elle est sentie d'une manière tout à fait contradictoire par deux Prométhées. Dans *Oedipe roi* de Sophocle, le même péril menace la vie des habitants de Thèbes mais les chants perfides de la Sphinx en détournent le sens pour faire naître la relation monstrueuse, identité nouvelle de l'humanité fondée sur le Soi. Chez Héraclite, le Logos disant NON à la connaissance ne se cache pas, mais les hommes, endormis par l'illusion de l'autogenèse du Soi, ne le comprennent pas. Dans le poème parménidien, la lumière de l'« autre rive » rayonne toujours, mais les hommes liés au Désir de la clarté de la δόξα la cache. Et surtout le Dieu inconnu et caché parle incessamment à Socrate en disant NON à toute démarche de se mesurer selon la mesure de la connaissance de toutes choses, mais les Athéniens préfèrent les dieux qu'ils ont intronisés par eux-mêmes selon leur désir et leur connaissance, au service de leurs propres intérêts.

Sophocle, dans *Oedipe-roi* (V.130-131) souligne l'ultime danger de détournement du sens de l'interrogation du sens de l'humanité dans cette parole de Créon, rapporteur de la Parole inspirée:

« La Sphinx aux chants perfides, la Sphinx, qui nous forçait à laisser là ce qui nous échappait, afin de regarder en face ce péril placé sous nos yeux ».

Cette Sphinx, que différentes générations successives de philosophes honorent comme symbole de la voie triomphale de la pensée occidentale⁵⁶¹, est justement le porte-parole de *notre temps*, temps de la conscience de Soi, terre natale de la vérité philosophique, royaume de *homo sapiens* Œdipe, qui, par son pouvoir de connaissance, définit l'identité de l'homme en tuant son propre père caché Laïos et en épousant sa propre mère Jocaste. Ce même royaume est le produit de Prométhée, enfant de Gaïa prise pour Thémis, dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle au prix du détronement de Cronos, le Temps caché de l'Humanité.

Au bout d'une longue aventure de la pensée philosophique de plus d'une vingtaine de siècles, Heidegger retrouve enfin le même terme *notre temps* utilisé par les Anciens, en particulier les auteurs de la tragédie grecque, pour rappeler que « ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore ».

Mais Cronos, le Temps qui mène à la conscience du sens de l'humanité de l'homme, que les Anciens Grecs indique comme *le pas encore pensé* par *notre temps qui donne le plus à penser* est-il vraiment le temps proposé par Heidegger, temps du Dasein dont la mort est la possibilité la plus propre, le temps dont la disponibilité fondamentale⁵⁶² est l'angoisse devant la mort ouvrant la voie à la conscience de l'auto-retrait de l'Être de l'étant et à l'avènement de la question sur le sens de l'Être ? Dans ce rapport entre le temps du

⁵⁶⁰ Ibid. p. 24.

⁵⁶¹ Cf. Georges GUSDORF, *Traité de Métaphysique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1956, p. 9 ; Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, édit. De Minuit, 1973, p. 22.

⁵⁶² Cf. HEIDEGGER, *Être et Temps*, pp. 342-343, surtout p. 254 : « Dans l'angoisse devant la mort le Dasein est mis en face de lui-même en tant qu'il est livré à la possibilité indépassable ». Voir notre exposé sur ce thème dans III A-1. 'Φύσις dans la pensée tragique et φύσις posée comme le fondement de la pensée philosophique ».

Dasein et Cronos, le rendez-vous de l'ontologie fondamentale de Heidegger avec la pensée des Anciens Grecs n'est-il pas plutôt le carrefour où par ignorance le fils Œdipe, en cherchant son origine, tue pourtant son propre père Laïos ?

En effet, l'angoisse devant la mort biologique et naturelle comme telle est explicitement évoquée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle comme le point d'où naît le Soi avec ses faux espoirs, comme le berceau des humanités sans nombre qui se multiplient à l'infini :

« Prométhée : *Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort [...] J'ai installé en eux les aveugles espoirs [...] J'ai fait plus cependant : je leur ai fait présent du feu [...] Et de lui ils apprendront des arts sans nombre* »⁵⁶³.

C'est justement à partir du désir de dépassement de l'angoisse devant cette mort biologique qu'un Zeus immortel est supposé comme fondement du cosmos, *notre temps*, par la ruse de la Nature Gaïa, que l'Être de l'étant est projeté devant pour courir après dans le 'faux' espoir d'être son égal⁵⁶⁴, que le Soi, *notre temps*, s'installe au sein du *Dasein*. C'est effectivement par le désir de dépassement de l'angoisse devant cette mort que Cronos, Temps propre de l'humanité est à jamais détrôné au profit de *notre temps*.

Ainsi Heidegger touche-t-il à nouveau et de près la finitude du temps que souffre l'humanité présupposée et sous-entendue dans la question de la Sphinx dans *Œdipe Roi* de Sophocle, et celle connue par la Pauvreté *Pénia* dans le mythe *Eros* du *Banquet* de Platon, plutôt que la finitude entendue comme 'la conscience de la mortalité' représentée par le Cronos de la pensée des Anciens et surtout de la tragédie grecque. En effet, dans l'inspiration poétique des Anciens, Cronos appelle les hommes, ses enfants, sous le nom de mortels en vertu de la conscience d'une possibilité caractéristique des hommes les séparant de tous les vivants de la nature ; ladite possibilité se révèle dans celle de l'oubli et de la perte du sens de leur propre identité. Et de par la conscience de cette 'mortalité', Cronos est reconnu en même temps comme la source de souffrance, de soif, de manque de la vérité i.e. la nostalgie de l'identité cachée.

Aussi, parallèlement à la différence entre le temps du Dasein heideggérien et le Cronos des Anciens Grecs, la question ultime se portant sur l'« autre rive » à la fin de l'ouvrage *Être et Temps*, rejoint-elle plutôt celle du Coryphée (porte-parole de la communauté humaine éclairée par le feu volé du premier Prométhée) dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (Cf. V. 511- 525) que le jaillissement du NON révélant l'échec de *notre temps* et l'avènement du *pas encore*, venant de la Parole poétique de l'« autre rive ». En effet, à n'importe quelle question fondée sur le sol du Soi prétendant approcher le secret de l'identité de l'homme, répond Non l'autre Prométhée, enfant de Thémis. Ce NON, étant le lieu commun de tous les penseurs anciens grecs, résonne chez Sophocle dans la séparation et la confrontation entre d'un côté un Œdipe, maître absolu, celui qui détrône Jocaste sa mère, image du Cronos caché, en la transformant en '*notre temps*' en vue d'engendrer de différentes générations d'humanité monstrueuses et, de l'autre côté un autre Œdipe nostalgique de la relation cachée Laïos-Jocaste qui lui donne son identité, chez Héraclite entre Logos et la connaissance humaine, chez Parménide entre la parole poétique et le parler humain, chez Socrate entre l'oracle '*connais-toi, toi-même*' et la connaissance de Soi.

Pour les Anciens, les modalités de *notre temps*, auto-confirmer, auto-négation, auto-engagement, auto-retrait..., sont sans nombre. Le cycle des métamorphoses, des réincarnations du Karma du Soi, selon la terminologie de la pensée indienne, tourne éternellement. Dans cette condition humaine enchaînée par les liens du Soi, le multiple d'humanités se multiplie et ne s'arrête jamais de soi-même par soi-même. Ces multiples humanités, différentes idéologies correspondantes à des mondes sans nombre, toutes engendrées par le Soi, sont la voie du labyrinthe vertigineux horrifiant les Anciens. L'arrêt de cette marche en avant vers l'indéfini ne provient pas de Soi, mais de la vérité qui, la première, va à la rencontre de l'homme déjà-là enchaîné au Soi. Chez Eschyle, le Zeus Inconnu vient primordialement à la rencontre de la vierge Io pour nouer la relation extraordinaire en renversant l'orgueilleux Zeus intronisé par la justice humaine; chez Sophocle, les agrafes d'or arrachés sur les vêtements de la mère Jocaste éteignent la lumière trompeuse des yeux grands ouverts d'Œdipe; chez Héraclite le Logos, par son NON, fait chanceler la connaissance humaine ; chez Parménide, l'inspiration poétique discrédite le parler humain dans sa mesure de la vérité du

⁵⁶³ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, V. 248, 250, 252, 254.

⁵⁶⁴ *Ibid.* V 510, « tu pourras traité avec Zeus d'égal à égal ».

sens de l'homme ; enfin chez Socrate, la voix démonique pousse le jugement humain à l'impasse à la fin de chaque dialogue.

En contradiction avec le Soi aux visages multiples, la vérité qui advient à l'homme de l'« autre rive » n'est pas l'Un immobile, le contraire du multiple changeant des choses sensibles, ni l'Unité qui rassemble toutes choses à l'Un, mais c'est une relation cachée en sa plénitude au-delà des catégories de l'espace et du temps comme l'inspire Blaise Pascal⁵⁶⁵. Que soient évoqués différents termes directeurs tels le Chemin, le Nom, la Vie, l'Esprit, la Pensée, la Vérité, le Logos ou l'Être, 'Connais', 'Toi'..., *le même* est eux tous qui indiquent la même relation cachée constituant l'humanité de l'homme, celle venant primordialement de l'Autre 'Inconnu' et des autres 'inconnus', « Inconnu et inconnus » étant entendus comme inaccessibles par la connaissance des choses.

L'homme, unique préoccupation de la pensée des Anciens Grecs, connaît donc sa double identité absolument séparée et contradictoire. D'une part il est enchaîné inévitablement par '*notre temps*', temps du Soi, où règne le Zeus, son image intronisée par son propre désir. Mais, d'autre part, il est incessamment piqué par le taon, dévoré par la souffrance de Cronos de l'« autre rive » annonçant son identité originelle dans 'l'hymen extraordinaire', relation cachée d'une humanité humble à l'image de la vierge Io et d'un Zeus Inconnu (Cf. *Prométhée enchaîné* d'Eschyle). Renée par la force vitale de la nouvelle relation venant de l'« autre rive », l'humanité de l'homme ne peut pas être accomplie autrement que par la lutte au sein de la réalité humaine, lutte entre le Soi et l'identité cachée de l'homme, lutte entre la relation monstrueuse constituant le Soi [Cf. *l'hymen n'ayant rien d'un hymen*, *Œdipe Roi* de Sophocle, v. 1214, *ἄγαμον γάμον*] et celle qui relie l'homme avec l'Autre et avec les autres.

N'est-ce pas en cette lutte que Socrate témoigne le souffle divin, la vitalité spirituelle dans sa vie et dans sa mort ? N'est-ce pas en la même lutte entre le Logos et la connaissance que Héraclite montre le four, en disant que « *là aussi, les dieux trouvent leur demeure (ἡθος)* », et inspire le sens l'humanité de l'homme comme éthique, combat donateur de sens à l'humanité de l'homme : « *ἡθος, le propre de l'homme, la lutte, l'éthique*) et inspiration divine (*δαίμων*)⁵⁶⁶ ? Et la lutte entre les deux Prométhée d'Eschyle, les deux Œdipe de Sophocle, la confrontation de la parole poétique et du parler humain chez Parménide n'est-elle pas celle de la vérité et du Soi ?

Cette lutte là, lutte d'accomplissement de l'humanité de l'homme n'est-elle pas l'unique message de la tragédie grecque ?

Le Choeur : « ... *C'est la lutte glorieuse pour le salut de la cité qu'au contraire je demande à Dieu de ne voir jamais s'interrompre...* »⁵⁶⁷.

*

L'identité de l'homme, vérité qui nous sauve tous, étant relation, est en fait le dialogue, Parole capable de relier l'homme avec l'Autre et avec les autres. Et aujourd'hui, dans le contexte historique de la mondialisation, le même terme dialogue promu à un niveau planétaire devient le dialogue interculturel.

Par delà de la nouveauté de l'événement du dialogue interculturel, vue de son côté d'actualité historique, déjà l'histoire de la tradition philosophique et de la pensée occidentale nous présente des démarches similaires. Dès la naissance de la philosophie, Platon rapproche des écoles, des penseurs de l'Est (Héraclite et les Ephésiens), de l'Ouest (Parménide et les éléates) du Centre à Athènes (Socrate, Aristophane...) ; Aristote rassemble des poètes, des physiologues, des moralistes, différentes écoles dans l'ordre du temps et selon l'évolution et la diversité de la pensée ; et au cours de son développement, synthèse après synthèse, on fait dialoguer les penseurs, non seulement ceux à l'intérieur de la tradition de la pensée occidentale, mais aussi ceux venant des traditions lointaines, ce que nous pouvons lire dans les œuvres des philosophes au cours des derniers siècles.

⁵⁶⁵ Cf. Blaise PASCAL, *Pensées*, ouvrage publié par M. Léon BRUNSCHVIG, n°347 : « ... *Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est là qu'il faut nous relever et non l'espace et de la durée, que nous saurions remplir...* ».

⁵⁶⁶ HERACLITE, Fg. 119 (PLUTARQUE, *Questions platoniciennes*, 99 E, ἡθος ἀνθρώπων δαίμων).

⁵⁶⁷ SOPHOCLE, *Œdipe-roi*, v. 879-880.

Mais à côté des dialogues connus par la philosophie sous forme de synthèse, le retour à la pensée des Anciens Grecs nous révèle que leur sagesse ne dit rien d'autre que ce qui concerne le dialogue, mais le dialogue dans un sens tout autre. En effet, la tragédie grecque est l'évocation de la lutte du faux et du vrai dialogue. Dans la première partie de *Prométhée enchaîné* d'Eschyle comme dans celle d'*Œdipe-roi* de Sophocle, *l'homo sapiens* Prométhée et Œdipe parle de beaucoup de choses et avec tant de monde; pourtant seul, il se parle et se justifie. Ce semblant de dialogue s'exprime merveilleusement à travers la description faite par Socrate à propos du sage d'après la définition de Critias dans le *Charmide* de Platon :

« Dans ce cas, celui qui a la sagesse, seul, il se connaît lui-même ; seul, il sera à même de soumettre à examen le discernement de ce que d'aventure il sait ou ne sait pas ; seul il sera capable d'enquêter semblablement sur autrui pour contrôler de ce que celui-ci sait et pense savoir, le sachant en effet, et ce qu'inversement il pense savoir, tandis qu'en effet il ne le sait pas. Personne d'autre que lui n'en est capable ! Voilà précisément ce que c'est qu'avoir de la sagesse, ce que c'est que la sagesse ; et se connaître soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. » (*Le Charmide*, 167 a).

Et si, dans la présupposition de la vérité entendue comme le Soi, sous-entendant que l'homme est la mesure de toutes choses, que toute question doit être *a priori* posée à partir de la *quiddité* des choses (d'où : *qu'est-ce* que la Chose Dieu ? *qu'est-ce* que la Chose Homme ? *qu'est-ce* que la Chose Univers ?), s'égare le Maître absolu Prométhée ou le Roi Œdipe dans son semblant de dialogue, par contre, de l'« autre rive » du Soi, la pensée des Anciens nous propose un dialogue tout autre. Nous aurons, dans l'inquiétude et dans la ferme espérance, le dialogue extraordinaire de l'Inconnu toujours Autre venant à l'homme dont la dignité est dans le '*toi*' appelé à entrer dans la nouvelle relation.

Inspiré de ce dialogue primordial, Prométhée rencontre, parle avec la vierge Io en qualité de l'autre que lui, en partageant avec elle la même souffrance qui mène à l'Autre. Œdipe, de son côté, au contact de nouveau avec Cronos, Jocaste, sa mère, parle à tous les habitants de Thèbes, non comme ses sujets, mais comme ses proches en tant qu'autres, et partage avec eux la souffrance qui le délivre du Soi. Et, le témoignage le plus concret et vivant de ce dialogue nouveau c'est celui de Socrate avec ses interlocuteurs. Inspiré d'abord par la parole poétique, parole démonique venant de l'autre côté du Soi, le dialogue de Socrate est le partage de cette rencontre inouïe avec l'Autre, entre lui et les autres qu'il rencontre à chaque occasion.

Dans le dialogue venant primordialement de l'Autre et des autres pour une autre relation que celle du Soi, aucun partenaire présent n'est le maître ni un '*cela*' destiné à être soumis à ce maître en vue de n'importe quelle synthèse. Par contre ils sont tous appelés '*toi*' et se reconnaissent comme '*toi*' en la deuxième personne tandis que la Première Personne qui les appelle en les élevant à cette relation nouvelle, demeure toujours Inconnue, Cachée et Autre.

Le dialogue interculturel, pour ne pas tomber dans un semblant de dialogue, qu'il dirige son regard vers Athènes d'il y a plus de vingt quatre siècles où avaient lieu deux dialogues interculturels contradictoires au procès de Socrate. A l'image du semblant dialogue d'un Prométhée d'Eschyle, d'un Œdipe de Sophocle, prenant la justice mesurant toutes choses pour mesurer l'humanité de l'homme, les Athéniens rassemblés au tribunal, sûrs de leur 'savoir et de leur puissance, fiers de la plus grande fortune possible, de la réputation et des honneurs de leur ville'⁵⁶⁸, en s'échangeant de leurs expériences du passé, en partageant mutuellement de leur souci à propos du danger menaçant la marche normale de leur vie quotidienne et l'avenir 'professionnel' de leur jeune génération, jugent enfin *le pas encore pensé* transmis par Socrate comme '*le trop*' qu'il faut éliminer. Et de l'« autre rive », Socrate toujours étonné par la Parole Inconnue qui appelle '*toi*' les autres en face de lui et lui-même, mène un autre dialogue.

Sur ce terrain *du pas encore pensé*, le dialogue interculturel pourra écouter le NON révélant l'impasse et l'échec de *notre temps* enchaîné au Soi avec toutes les expériences que chaque culture possède, ladite impasse et ledit échec ayant été vécus avec une profonde humilité par les grands sages du monde tels le Bouddha, Eschyle, Sophocle, Héraclite, Parménide et concrètement par Socrate dans chacun de ses dialogues. Surtout il pourra entendre l'écho de la ferme promesse du retour de Cronos détrôné trop

⁵⁶⁸ Cf. PLATON, *L'Apologie de Socrate*, 29 d, e.

longtemps par *notre temps*, laquelle promesse rassemblera non seulement tous les mortels, que nous sommes, dans le partage de la nostalgie de l'identité cachée, mais qui la tiendra hermétiquement cachée par rapport à *notre temps* qui nous enchaîne de toujours.

A l'instar d'un Œdipe, l'exilé sur la terre de la décadence spirituelle, l'étranger au sein du nihilisme fondamental de *notre temps*, humblement et ensemble, à tâtons vers *le pas encore* qu'attend impatiemment le souffrant Prométhée, mais qui fait exalter le cœur de *l'homme qui pense* du poème de Parménide, que les participants du dialogue interculturel d'aujourd'hui soient inspirés de la parole d'un ancien sage grec :

« ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθέα
καλοῦσιν· αὐτὸν γάρ σε δεῖ προμηθέως,
ὄτω τρόπῳ τῆσδ' ἐκκυλισθήσῃ τέχνης ».

« C'est bien à tort que les dieux t'appellent Prométhée :
Trouve ailleurs qui te promette de dégager de ces noeuds savants ». ⁵⁶⁹

*
* *

⁵⁶⁹ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, v. 85-87.

BIBLIOGRAPHIE

I. – TEXTES CLASSIQUES CITES OU UTILISES

- ARISTOTE, *Œuvres*. Texte grec de « The Loeb classical Library » (London and Cambridge), traduction française de J. TRICOT. – Pour la *Physique*, la *Poétique* et la *Politique*, traduction française de la collection « Les Belles Lettres ».
- ARISTOPHANE, *Théâtre complet*, trad. par Pascal THIERCY. Édit. de Pascal Thiercy.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1927.
- COMTE, Auguste, *Catéchisme positiviste*, Edit. Garnier-Flammarion, Paris, 1964.
- PSEUDO-DENYS l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1943.
- DESCARTES, *Œuvres*, Edit. Adam – Tannery.
- BOEHME, Jacob, *Mysterium Magnum*, trad. avec deux études sur J. BOEHME de N. BERDIAEFF, 2 vol., Paris, 1945.
- DIOGENE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la direction de Marie-Odile GOULET-CAZE, Librairie Générale Française, 1999.
- MAITRE ECKHART, *Traité et sermons*, trad. par F.A. et J.M., introduction par M. de GANDILLAC, Paris, 1942.
- ESCHYLE, *Œuvres*, trad. Paul MAZON, « Les Belles Lettres ».
- EURIPIDE, *Œuvres*, trad. par divers, « Les Belles Lettres ».
- FEURCHBACH, Ludwig, *L'essence du christianisme*, trad. par Joseph ROY, Paris, 1964.
- GOETHE, *Faust*, trad. par Henri LICHTENBERGER, Collection bilingue des classiques étrangers, Edit. Montaigne, Paris, 1937.
- HEGEL G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*, trad. par Jean HYPPPOLITE, 2 vol. Edit. Aubier, Paris, 1939-1941.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction : Système et Histoire de la philosophie, trad. par J. GIBELIN, Paris, 1937.
 - *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, 2 vol., trad. par J. GIBELIN, Paris, 1954-1959.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. par François VEZIN, Edit. Gallimard, Paris, 1976.
- *Question I et II*, trad. par Kostas AXELOS, Jean BEAUFRET et autres, Edit. Gallimard, Paris, 1968.
 - *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par Alphonse de WAELEHENS et Walter BIEMEL, Edit. Gallimard, Paris, 1953.
 - *Essais et conférences*, trad. par André PREAU, Edit. Gallimard, Paris, 1958.
 - *Les chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par Wolfgang Brokmeier, Edit. Gallimard, Paris, 1962
 - *Introduction à la métaphysique*, trad. par Gilbert KAHN, Edit. Gallimard, Paris, 1967.
 - *Qu'appelle-t-on penser ?* trad. par Aloys BECKER et Gérard GRANEL, PUF, Paris, 1959.
 - *Lettre sur l'humanisme (bilingue)*, trad. par Roger MUNIER, Edit. Montaigne, Paris, 1964.
 - De l'essence et du concept de φύσις, Aristote, *Physique* B 1, trad. par François WARIN dans *ALETHEIA*, Revue philosophique, N° 4, mai 1966, Paris.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Hymnes, Élégies et autres poèmes*, trad. par Armel GUERNE, Flammarion, Paris, 1983
- HUME, *L'entendement humain*, trad. par André LEROY, Edit. Montaigne, Paris, 1947.
- HUSSERL Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Suzanne BACHELARD, Paris, 1957.

- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. E. GERRER (in *Les études philosophiques*, avril-juin 1948)
- *Méditations cartésiennes*, trad. Quentin LAUER, Paris, 1955.
- KANT, Emmanuel, *Œuvres philosophiques I*, trad. par Ferdinand ALQUIE et autres, Edit. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1980.
- KIERKEGAARD Sören, *Ou bien...ou bien*, trad. par F. et O. PRIOR et M. H. GUIGNOT, Edit. Gallimard, Paris, 1943.
- *Miettes philosophiques, le concept de l'angoisse*, traité du désespoir, trad. par Knud FERLOV et Jean-Jacques GATEAU, Edit. Gallimard, Paris, 1990.
- *Crainte et Tremblement*, trad. Par Charles Le BLANC, Edit. Payot et Rivages, Paris, 1999.
- LEIBNITZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée*, Flammarion, Paris., 1969.
- LUCRECE, *De natura rerum*, texte établi et traduit par A. ERNOUT, 2 vol., Paris, 1924.
- MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. Henri AUGER et autres, Edit. Sociales, Paris, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres*, Collection dirigée par Guy SCHOELLER, Edit. Robert Laffont, Paris, 1993.
- NOVALIS, *Fragments*, trad. MAETERLINCK, Bruxelles, 1909.
- PASCAL, Blaise, *Pensées et opuscules*, Petite édit. L. BRUNSCHVICG.
- PLATON, *Œuvres*, texte et traduction de la collection « Les Belles Lettres » ou traduction E. CHAMBRY.
- *Œuvres complètes*, I & II, trad. par Léon ROBIN, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1950.
- PLOTIN, *Les Ennéades*, texte et traduction E. BREHIER dans la collection « Les Belles Lettres ».
- Présocratiques : Herman DIELS, *Die Fragmente de Vorsokratiker*, 3. vol. Berlin, 1956.
- Les Ecoles Présocratiques*, Edition établie par Jean-Paul DUMONT, Gallimard, Paris.199.
- Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, trad. par Jean VOILQUIN, Flammarion, Paris 1964.
- PARMENIDE, *Le poème*, présenté par Jean BEAUFRET, PUF, Paris, 1955.
- HERACLITE, *Fragments* (citations et témoignages), trad. par Jean-François PRADEAU, Flammarion, Paris, 2004.
- SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. de M. de GANDILLAC, Edit. Gallimard, Paris, 1955
- *La situation de l'homme dans le monde*, trad. par M. DUPUY, Edit Montaigne, Paris, 1951.
- *Nature et formes de la sympathie*, trad. par Lefebvre, Edit Payot, Paris, 1928.
- *L'homme du ressentiment*, Edit. Gallimard, Paris, 1970.
- *L'homme et l'histoire*, trad. par M. Dupuy, Edit Montaigne, Paris, 1955
- *Mort et survie, suivi de ' Le phénomène du tragique '*, trad. M. Dupuy, Edit Montaigne, Paris 1952
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A. BURDEAU, P.U.F, Paris, 1966.
- LES STOICIENS, Textes traduits par Emile BREHIER, Edit. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1962.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies*, trad. par Jean GRENIER et Geneviève GORON, Paris, 1948.
- SOPHOCLE, *Œuvres*, trad. A. DAIN et Paul MAZON, 3 vol., Collection « les Belles Œuvres ».
- *Théâtre complet de Sophocle*, traduction et notes de Robert PIGNARRE, Edit. Flammarion, Paris 1964.

- SPINOZA, *Œuvres*, trad. par Charles APPUHN, 5 vol. Gallimard, Paris, 1996.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Trad. par Louis de MONDALON, Edit. Du Seuil, Paris, 1982
- *La Cité de Dieu*, 3 vol. trad. de Louis MAREAU, Edit. du Seuil, Paris 1994.
- LA SAINTE BIBLE, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Edit. du Cerf, Paris, 1961
- SEPT UPANISHADS, trad. par Jean VARENNE, Edit. Du Seuil, Paris, 1981.
- Entretiens de Confucius, trad. par Anne CHENG, Edit. Du Seuil, Paris, 1981.
- L'Invariable JUSTICE, Edit. Trung Tâm Hoc Liêu; Ministère de l'Education, Saigon, Vietnam, 1972.
- La Grande Etude, Trad. par G. Paulthier, Les Rouyat-Editeur, Paris, 1979.
- Le Canon de l'Histoire, Edit. Ministère de l'Education et de la Culture, Saigon, Vietnam, 1965.
- PHILOSOPHES TAOISTES, textes traduits par Liou KIA-HWAY et Bénédykt GRYPAS, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961.

II. – ETUDES CRITIQUES

- ALQUIE, Ferdinand, *La nostalgie de l'être*, P.U.F, Paris, 1973.
- AXELOS, Kostas, *Héraclite et la philosophie*, Edit. de Minuit, Paris, 1962.
- AYMARD, A. – AUBOYER, J., *L'orient et la Grèce antique*, PUF, Paris, 1953.
- BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifiques*, Paris, 1938.
- *La dialectique de la durée*, Paris, 1936.
- *La poétique de l'espace*, Paris 1957.
- BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger - Philosophie grecque*, Edit. De Minuit, Paris, 1973.
- BERDIAEFF, Nicolas, *Essai de métaphysique eschatologique*, trad. par Maxime HERMAN, Edit. Montaigne, Paris, 1946.
- *Esprit et liberté*, trad. O. CLEMENT, Edit. Desclée de Brouwer, Paris, 1984.
- BOUTANG, Pierre, *Ontologie du secret*, P.U.F, Paris, 1973.
- BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie*, I & II, Nouvelle Edit. 1981, P.U.F, Paris,
- BRUN, Jean, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, P.U.F, Paris, 1961.
- *Aristote et le Lycée*, P.U.F, 1961.
- *Platon et l'Académie*, P.U.F, 1960.
- *Socrate*, P.U.F, 1960.
- *Les présocratiques*, P.U.F, 1968.
- *L'Europe philosophique*, Edit. Stock, Paris, 1988.
- BRUNSCHVICH, Léon, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922.
- BUBER, *Je et Tu*, trad. par G. BIANQUIS, Edit. Montaigne, Paris 1969.
- BURNET, Jean, *L'aurore de la philosophie grecque*, Edit. Payot, Paris, 1970.
- COHEN, Jean, *Structures du langage poétique*, Flammarion, Paris, 1966.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, 1952.
- CREUZER, Frédéric, *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, trad. par J.-D. GUIGNIAUT, 11 vol. Paris, 1825.
- DANIELOU, Jean, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Edit. Le Cerf, Paris, 1953.

- DELESALLE Jacques et TRÂN Van Toàn, *Quand l'amour éclipse Dieu*, Edit. Du Cerf, Paris, 1984.
- DELEUSE, Gilles, *La philosophie de Kant*, P.U.F, 1967.
- *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F, Paris, 1962.
- DIES, Auguste, *La définition de l'Être et la nature des idées dans le « Sophiste » de Platon*, 2è édit., Paris, 1932.
- DO-DINH, Pierre, *Confucius et l'humanisme chinois*, Edit. Du Seuil, Paris, 1958.
- DROZ, Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Edit du Seuil, Paris, 1992.
- DURAND, Will, *The Story of philosophy*, Washinton Square Press, New York, 1961.
- ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses. Tome 2 : De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Edit. Payot, Paris, 1978.
- *La nostalgie des origines*, Edit. Gallimard, Paris, 1971.
- *Le mythe de l'éternel retour*, Edit. Gallimard, Paris, 1969.
- ETIEMBLE, *Confucius*, Edit. Gallimard, Paris, 1966.
- FINK, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. par Hans HILDENBRAND et Alex LINDENBERG, Edit. De Minuit, Paris, 1966.
- FONG YEOU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, trad. par Guillaume DUNSTHEIMER, Edit Payot-Le Mail, 1985.
- FOUCAULT, Michel, *l'Herméneutique du sujet*, Edit. Gallimard, Le 2001.Seuil,
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. JANKELEVITCH, Paris, 1947.
- GILSON, Etienne, *La philosophie au Moyen Âge*, Edit. Payot, Paris, 1986.
- *L'être et l'essence*, Edit. J. Vrin, Paris, 1987.
- GIRA, Dennis, *Comprendre le bouddhisme*, Edit. Centurion, Paris, 1989.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*. Edit. Grasset, Paris, 1972.
- *Les origines de la culture*. Edit. Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- GLASENAPP, H. De, *Les cinq grandes religions du monde*, trad. de Pierre JUNDT, Edit. Payot, Paris, 1954.
- GORDON Pierre, *L'image du monde dans l'antiquité*, P.U.F, Paris, 1949.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, 1953.
- GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Edit. Albin Michel, Paris, 1988.
- GROUSSET, René et DENIKER, George, *La face de l'Asie*, Edit. Payot, Paris, 1955.
- GUSDORF, Georges, *Traité de métaphysique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1956.
- *Les origines des sciences humaines (Les sciences humaines et la pensée occidentale) II*, Edit. Payot, Paris, 1985.
- *Mythe et métaphysique*, Edit. Flammarion, Paris, 1984.
- IBAL, Bernard, *Aux risques de l'Autre*, Edit. Du Cerf, Paris, 1988.
- JASPERS, Karl, *Les grands philosophes*, 3 vol. trad. C. FLOQUET et autres. Edit. Plon, Paris, 1989.
- *Nietzsche et le christianisme*, trad. par Jeanne HERSCH, Paris, 1949.
- LÊ Tô Nghiêm, *Lich su triêt hoc tây phuông (Histoire de la philosophie occidentale) – Naissance de la philosophie grecque – Edit. La Bôi, Saigon, Viêt Nam, 1971.*
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Edit. Vrin, Paris, 2001.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Original edition : Marinus Nijhoff, 1978.
- *Ethique et Infini*, Edit. Fayard, Paris, 1982.
- *Difficile Liberté*, Edit. Albin Michel, Paris, 1963.
- MOREAU, Joseph, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939.
- MOSSE, Claude, *La Grèce ancienne*, Edit. du Seuil, Paris, 1986.
- MUGLER, Charles, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg, 1948.
- NABERT, Jean, *Eléments pour une éthique*, Edit. Montaigne, paris, 1945.

- NAVARRE, O., *Le théâtre grec*, Paris, 1925.
- NANCY, J.-L. et divers, *Homme et sujet*, Edit L'Harmattan, Paris, 1992.
- PARAIN, Brice, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, 1942.
- RAHULA, Walpola, *l'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Edit Du Seuil, Paris, 1961.
- RAMNOUX, Clémence, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959.
- RAVISSON, Félix, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, II, Paris, 1846.
- RESWEBER, Jean-Paul, *Le questionnement éthique*, Edit. Cariscript, Paris, 1990.
- *La théologie face au défi herméneutique*, Edit. Vander/Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974.
 - *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Privat, 1971.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Edit. Du Seuil, Paris, 1970.
- *Finitude et culpabilité*, Edit. Montaigne, Paris, 1960
- ROBIN, Léon, *La pensée grecque*, Paris, 1923.
- RODIER, Georges, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Edit. Gallimard, Paris, 1943.
- SAUVAGE, Michèle, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, 1956.
- SCHUHL, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.
- SPENGLER, Oswald, *Le déclin de l'Occident*, Trad. M. TAZEROUT, 2 vol. Paris, 1948.
- STRASSER, Stephan, *Le problème de l'âme*, Trad. par J.-P. WURTZ, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.
- TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Edit. Du Seuil, Paris, 1955.
- THEVENAS, Pierre, *L'homme et sa raison*, 2 vol., Neuchatel, 1956.
- THICH MAN GIAC, *Lich su triêt hoc Ân dô* (L'histoire de la philosophie indienne), Edit. de l'Université de Van Hanh, Vietnam, 1967.
- TOVAR, Antonia, *Socrate, sa vie et son temps*, trad. par H.E. Del MEDICO, Paris, 1954.
- TRÂN-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951.
- UNAMUNO, Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie*, Edit. Gallimard, Paris, 1937.
- VANDERMEERSCH, Léon, *La formation du légisme*, Edit. Ecole française d'Extrême-Orient, Paris, 1965.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F, Paris, 1962.
- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Edit. La Découverte, Paris, 1989.
- WAELEHENS, A. de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.
- WEBER, Max, *Hindouisme et Bouddhisme*, trad. par Isabelle KALINOWSKI et Roland LARDINOIS, Edit. Flammarion, Paris, 2003.
- WAHL, Jean, *Etude sur le « Parménide » de Platon*, Paris, 1926.
- WUNENBERGER Jean-Jacques, *la raison contradictoire*, Edit. Albin Michel, Paris, 1990.
- WHITEHEAD, Alfred North, *The concept of nature*, Cambridge, 1920.
- WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, trad. par KLOSSOWSKI, Gallimard, Paris, 1961.

*
* *

Table des matières

Introduction

Première Partie **La condition humaine dans la lutte entre *le Soi* et *le Destin*** La tragédie grecque et le problème du sens de l'humanité

Chapitre I *La condition tragique de l'homme dans Prométhée enchaîné d'Eschyle*

I – A. **Prométhée souffrant au croisement entre le Soi et le Destin**

I-A – 1. La justice de la mère Gaia et le Soi

I-A – 1a *Gaia se prenant pour Thémis*

I-A – 1b *La ΤΕΧΝΗ*

I-A – 1c *Le feu volé et le Soi*

I-A – 2. Le Pathos et l'Ethos

I-A – 2a *Le Pathos, souffrance au de là du négatif dans le parler humain*

I-A – 2b *L'Ethos au delà de la morale*

I – B. **Le temps et le Destin**

I-B – 1. Cronos

I-B – 1a *Cronos caché au delà du cosmos*

I-B – 1b *Cronos, la séparation et le passage*

I-B – 1c *Cronos et le passage du Soi à la vérité*

I-B – 2. Le Destin dans la pensée tragique

I-B – 2a *Le Destin dans le contexte du problème du sens de l'humanité*

I-B – 2b *Le Destin dans le texte de 'Prométhée enchaîné' d'Eschyle*

* Le sens paradoxal du Destin dû à la condition en lutte de l'humanité

* Le Destin entendu comme l'autorité inflexible de la justice de Gaia

* Le Destin annonçant la deuxième genèse de l'humanité

I – C. **L'existence souffrante et la vérité libératrice**

I- C – 1. La condition contradictoire de l'existence souffrante

I- C – 2. La vérité libératrice

I- C – 3. La conscience de la finitude et le secret de la délivrance

Chapitre II *Le sens de l'humanité dans Œdipe-Roi de Sophocle*

II – A. Le combat contradictoire entre deux types de relations

II-A – 1. Le combat glorieux

II-A – 2. L'exclusion réciproque entre la vérité et le Soi

II-A – 2a *Le sens de l'humanité de l'homme*

II-A – 2b *L'avènement de la vérité dans la négation du Soi*

II-A – 2c *Le 'silence absolu' de la vérité au sein du parler humain*

II-A – 2d *L'autorité de la vérité*

II – B. L'*homo sapiens* et le Soi

II-B – 1. Se connaître et être homme

II-B – 1a *Le tournant entre 'la rencontre et la recherche'*

II-B – 1b *La relation qui constitue l'identité de l'homme et celle qui fait la connaissance*

II-B – 2. Le Soi comme vérité de la nouvelle humanité pour les temps nouveaux

II – C. Le Temps (*Cronos*) et l'Humanité

II-C – 1. Le temps et la vérité de l'homme

II-C – 2. Le temps à travers l'image de la mère Jocaste

II-C – 2a *Le temps et la conscience de la finitude*

II-C – 2b *Le temps et le sens de l'humanité*

II – D. La vérité liée à la souffrance et au salut

II-D – 1. La souffrance salvatrice

II-D – 2. La souffrance et l'éthique

II-D – 3. L'auto-libération ou le salut ?

Conclusion de la première partie

La lutte glorieuse pour le salut dans la tragédie grecque

*

Partie II La conscience du sens de l'humanité et l'égarement du Soi La séparation entre la pensée des anciens grecs et la philosophie

Chapitre III *Le Logos et le parler humain*

III – A. Les penseurs présocratiques et la φύσις

- III-A – 1. Φύσις dans la pensée tragique et φύσις posée comme le fondement de la pensée philosophique
- III-A – 2. Les présocratiques et la pensée tragique

III – B. Λόγος et Πόλεμος dans la pensée d'Héraclite

- III-B – 1. Λόγος et Πόλεμος à l'aube de la pensée philosophique
- III-B – 2. Λόγος et Πόλεμος d'Héraclite à la lumière de la pensée tragique
 - III-B – 2a *Héraclite dans le contexte d'un combat entre le parler sophiste et la parole poétique*
 - III-B – 2b *Λόγος donateur de sens à l'humanité*
 - III-B – 2c *Πόλεμος et l'accomplissement de l'humanité de l'homme* 167

Chapitre IV *La vérité de l'humanité et l'efficacité de la connaissance des choses*

IV – A. Parménide dans le contexte philosophique

IV – B. L'être, la vérité et le penser de Parménide dans le contexte poétique

- IV-B – 1. La pensée et la parole poétique
- IV-B – 2. *L'homme qui sait* dans le contexte poétique
- IV-B – 3. Le cœur, l'être et la vérité
 - IV-B – 3a *Le cœur de 'l'homme qui sait' et Eros*
 - IV-B – 3b *L'être et les non-êtres dans le poème parménidien*
 - * De toujours les non-êtres
 - * De toujours l'Être
 - * De toujours Μοίρα et Χρῆ

Chapitre V *La sagesse d'homme et la connaissance de Soi*

V – A. Socrate et les sens contradictoires de La connaissance

V – B. L'identité humaine et le soi

V-B – 1. Le principe d'identité et le Soi

V-B – 2. Le sens de l'humanité de l'homme

dans l'oracle socratique '*connais-toi toi-même*'

V-B – 2a *La pensée de Socrate témoignée par sa vie*

V-B – 2b *Le même, 'connais' et 'toi'*

* L'identité de l'homme face à l'illusion du Soi

* L'humanité de l'homme entendue comme 'connais' et comme 'toi'

V-B – 2c *La pensée et l'éthos*

Conclusion **Humblement et ensemble, à tâtons vers *le pas encore***

Bibliographie

Table des matières

La pensée occidentale tomberait dans le vide si elle s'écartait du chemin de la vérité fondée sur la connaissance et sur le Soi, comme l'affirme la fameuse parole de Hegel : « la conscience de soi est la terre natale de la vérité ». Déjà au début du vingtième siècle, E. Husserl est convaincu que cette conscience de soi, appelée communément 'réflexion grecque', fonde pour les temps à venir une 'supra-nationalité' en laquelle se dessine « la forme spirituelle de l'Europe ». Au début du vingt et unième siècle, à marée montante de mondialisation et de dialogue interculturel, la même 'réflexion grecque', la même évidente conviction de fonder la vérité sur le Soi, semble être proposée pour la marche en avant de toute l'humanité.

Or les Grecs anciens, à qui est reconnu conventionnellement l'accomplissement de la fondation de la pensée occidentale, fondent-ils le sens de l'humanité de l'homme sur le Soi ? Non. A l'instar des sages anciens de différentes cultures du monde, les Grecs anciens sont très conscients de la place du Soi lié à la condition humaine. Mais d'une manière absolument contradictoire à la 'réflexion grecque', ils sont inspirés par la « parole poétique » pour dénoncer le Soi comme source d'illusion auquel l'homme est originellement enchaîné, et pour annoncer comme son authentique identité la relation de toujours, mais cachée, venant primordialement de l'Autre et des autres.

En effet, la séparation entre le Soi et la vérité, ainsi que la lutte entre les deux au sein de l'existence humaine en vue de l'accomplissement de l'humanité, constituent l'élément tragique de la tragédie grecque, particulièrement dans Prométhée enchaîné d'Eschyle et Œdipe-Roi de Sophocle, inspirent les paroles poétiques des présocratiques, tels Héraclite et Parménide, et enfin justifient la pensée, la vie et la mort de Socrate.

The conflict of Self and the truth The man's humanity among ancient Greek thinkers

Western thought would fall into a vacuum if it deviated from the way of the truth founded on consciousness and Self, as the famous word of Hegel affirms it: "the self-awareness is the native soil of the truth." In the first half of the twentieth century, E. Husserl was already convinced that this self-awareness, commonly called 'Greek reflection', would set up for times to come a 'supra-nationality' in which "the spiritual figure of Europe takes shape." And with the rising tide of today's globalization and intercultural dialogue, it seems that the same 'Greek reflection' and the same conviction in the obviousness of basing the truth on Self are being presented to mankind as a path to the future.

However do the ancient Greeks, in whom one conventionally recognizes the achievement of establishing Western thought, found the meaning of man's humanity on Self? Of course not! Like ancient wise men in various cultures of the world, the ancient Greeks were very conscious of the place of Self related to the human condition. But in an absolutely contradictory way to the 'Greek reflection', they were inspired by the poetic Word to denounce Self as the source of illusion to which man is originally chained up, and to reveal man's authentic identity as the relationship of always, but hidden, coming from the Other and others.

Indeed, the separation of Self from the truth, as well as the fight between the two within human existence for achievement of humanity, constitute the tragic element in the Greek tragedy, particularly in Aeschylus's *Prometheus Enchained* and Sophocles' *Oedipus the King*, and inspire the poetic words of pre-Socratic thinkers, especially Heraclitus and Parmenides, and finally justify Socrates' thought, life and death.

Mots-clefs :

Appelé, Accomplissement, Âme, Amour, Ancien, Apparence, Artifice, Attente, Autonomie, Autorité, Autre, Bon, Chemin, Chute, Combat, Condition, Connaissance, Contradiction, Désir, Destin, Dialogue, Echec, Efficacité, Egarement, Enchaîné, Eschatologie, Espoir, Esprit, Ethique, Etonnement, Être, Exilé, Extraordinaire, Feu, Finitude, Fondement, Homme, Humble, Idée, Identité, Ignorance, Illuminé, Illusion, Impasse, Imprévu, Jeu, Justice, Liberté, Libération, Logos, Lumière, Lutte, Mal, Même, Mesure, Moderne, Mortel, Nature, Néant, Nom, Non-être, Négation, Origine, Paradoxe, Parole, Parler humain, Passage, Pensée, Poésie, Principe d'identité, Raison, Réflexion, Relation, Rencontre, Salut, Sagesse d'homme, Sens, Séparation, Signe, Soi, Souffrance, Supposition, Symbolique, Synthèse, Technique, Tout, Tragique, Tromper, Trop, Un, Utile, Vérité, Vertu, Vie, Vouloir.