





Sagesses d'hier et d'aujourd'hui



Luc Ferry

# Sagesses d'hier et d'aujourd'hui

Flammarion

DU MÊME AUTEUR  
DERNIERS OUVRAGES PARUS

Retrouvez l'auteur sur son blog : [www.lucferry.fr](http://www.lucferry.fr)

*Sagesse et folie du monde qui vient* (avec Nicolas Bouzou), XO, 2019.

*Dictionnaire amoureux de la philosophie*, Plon, 2018.

*Sept façon d'être heureux ou les paradoxes du bonheur*, J'ai lu, 2018.

ISBN : 978-2-0814-9409-1

© Flammarion, Paris, 2014 et 2019 pour cette édition.

## PRÉFACE (2019)

Pourquoi prendre la peine d'étudier la philosophie ? Nous vivons dans un monde où les activités dites « culturelles », mais aussi commerciales, techniques, politiques ou touristiques occupent très largement, voire exclusivement, le devant de la scène. Pour ne rien dire des religions, dont certaines reprennent vie comme jamais. Le commerce, l'économie, l'audiovisuel, les réseaux, les technosciences, le cinéma, les expositions, les débats politiques ou les voyages saturent désormais tout l'espace de vie des individus. La philosophie semble être une affaire dépassée, inutile, et si les entreprises parfois s'y intéressent, c'est sur le mode du « supplément d'âme ». On invite le « philosophe de service » pour « prendre un peu de hauteur », dans le rôle de la (petite) cerise sur le gâteau, rarement comme si la philosophie restait une dimension de la vie de l'esprit à laquelle on pouvait sérieusement consacrer son existence. Je voudrais, dans cette courte préface, tenter de convaincre mon lecteur que la philosophie est en réalité la discipline de l'esprit la plus vitale, et au sens propre du terme, la plus géniale qui soit.

Pour tenter de le comprendre, mieux vaut commencer par oublier les souvenirs qu'on aurait pu garder de l'épreuve de dissertation du bac. Nous sommes, en France, fiers de notre dernière classe du lycée parce qu'en principe au moins, nos élèves commencent à découvrir la philosophie à la fin des études secondaires, en « terminale ». Je dis « en principe », car dans la réalité, si l'on regarde les instructions officielles (que fort heureusement les professeurs ne sont pas vraiment obligés de suivre...), la philosophie devrait se réduire à une espèce de cours

d'instruction civique. Quand on regarde les manuels et les programmes scolaires, elle y est toujours définie par quelques mots-clés : réflexion, argumentation, apprentissage de l'esprit critique, du « penser par soi-même »... L'idée qui anime cet enseignement, c'est que la philosophie serait une espèce de méthode de pensée destinée à aider les jeunes gens à accéder à l'autonomie intellectuelle, à ce qu'on appelait au moment de la création de cette fameuse classe de terminale, en 1809, la « *sibisufficiencia* », l'autosuffisance, une qualité que l'on tenait pour la clef de voûte de la citoyenneté.

Si l'on veut comprendre en profondeur ce qui anime cette étrange conception de la philosophie (étrange car, comme j'aimerais vous le faire comprendre ici, à force d'être dramatiquement réductrice, elle passe complètement à côté de l'essentiel), il faut bien voir que toute cette affaire est liée à l'héritage de la Révolution de 1789 ainsi qu'à la naissance du suffrage universel et de l'idée républicaine. Dans cette période, qui correspond aux premiers pas de la démocratie, les esprits les plus éclairés pensaient qu'il fallait, pour devenir un bon citoyen, pour voter et se prononcer « en connaissance de cause », être intellectuellement capable de comparer entre elles les opinions qui sont disponibles sur le marché des idées, dans l'espace public actuel aussi bien que passé. Et pour y parvenir, les futurs adultes devaient apprendre à réfléchir, à développer leur esprit critique et, bien entendu, à être aussi en mesure d'exprimer leurs propres convictions de façon argumentée. Et tout cela, il fallait l'acquérir avant l'âge de la maturité, avant d'être citoyen : d'où l'apprentissage de la philosophie en classe de terminale, juste avant l'entrée dans la vie d'adulte.

Cette vision des choses est estimable, elle peut même être utile, comme je l'ai dit plus haut, en termes d'instruction civique, mais pour dire les choses simplement, cette conception de la philosophie n'a aucun rapport, je dis bien *aucun*, avec ce qu'a été et reste encore aujourd'hui la vraie philosophie. Bien entendu, un philosophe réfléchit, argumente, pratique l'esprit critique et s'efforce de penser par lui-même. Mais qui ne le fait pas ? Qui pourrait croire sérieusement qu'un biologiste, un mathématicien ou un physicien, mais aussi bien un artiste, un écrivain, une mère ou un père de famille ne réfléchissent pas et n'argumentent pas ? Tout le monde réfléchit, tout le monde s'efforce d'avoir l'esprit critique, ou en tout cas prétend l'avoir, tout le monde argumente, même les hommes politiques, même les journalistes et tous, c'est le moins qu'on puisse dire, ne sont pas philosophes



pour autant. Du reste, un philosophe qui prétendrait être le seul à détenir l'esprit critique, la capacité de réfléchir et d'argumenter, qui assurerait en avoir le monopole, et prétendrait que c'est son affaire à lui, son domaine réservé, serait à juste titre parfaitement ridicule. Voilà pourquoi j'ai depuis longtemps déjà proposé de définir la philosophie tout autrement.

Pour aller à l'essentiel, je dirais que la philosophie est avant tout une doctrine du salut, avec toutefois cette particularité très remarquable qu'elle est une doctrine du salut *sans Dieu*, une « spiritualité laïque ». Contrairement aux grandes religions, la philosophie promet à ceux qui veulent y consacrer leur vie de parvenir à se sauver par eux-mêmes et par la raison, au lieu que les grandes religions nous promettent d'accéder au salut par un Autre, par Dieu (et non par soi-même), et par la foi (et non par la lucidité de la raison). Là est à mes yeux la seule véritable différence entre philosophie et religion. Quand on considère déjà les grands courants de la pensée grecque, pour tous, et ce quelles que soient leurs oppositions, il est clair que le but de la philosophie n'était pas seulement de bien penser, mais de conduire les mortels vers la vie bonne, vers la sagesse et le salut.

Le philosophe qui, dans la tradition, avait le mieux compris cette définition de la philosophie est sans doute Schopenhauer. Voici ce qu'il écrivait à ce propos dans son maître livre, *Du monde comme volonté et représentation* (1819 – je place mes commentaires entre crochets et en italiques) :

« La mort est proprement le génie inspirateur, le musagète de la philosophie, et Socrate a pu d'ailleurs la définir comme une "préparation à la mort" [*C'est le fameux thème platonicien selon lequel philosopher, c'est apprendre à mourir – thème qui sera repris et popularisé par Montaigne*]. Sans la mort, il n'y aurait sans doute pas de philosophie. Cette réflexion, source de l'idée de la mort, nous élève à des opinions métaphysiques, à des vues consolantes, dont le besoin comme la possibilité sont également inconnus de l'animal. C'est avant toute chose vers ce but que sont dirigés tous les systèmes religieux et tous les systèmes philosophiques. Ils sont ainsi d'abord et avant tout comme le contre-poison que la raison, par la force de ses seules médiations, fournit contre la certitude de la mort [*il s'agit bien ici de la raison philosophique, et non pas de la raison scientifique : je le précise pour qu'on ne pense pas que Schopenhauer se contredirait*]. Ce qui diffère, c'est la mesure dans laquelle ils atteignent ce but, et sans doute telle religion, telle philosophie, rendra l'homme bien plus capable que tel autre de regarder la

mort en face, d'un œil tranquille [évidemment, Schopenhauer pense que sa propre philosophie sera plus utile qu'une autre pour dépasser la peur de la mort...]. C'est la connaissance des choses de la mort et la considération de la douleur et de la misère de la vie qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde. Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait peut-être à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi il a précisément cette nature particulière. »

Pour éviter un malentendu fréquent, permettez-moi de préciser encore cette définition de la philosophie comme amour de la sagesse, quête de la vie bonne pour les mortels, spiritualité laïque ou doctrine du salut sans Dieu (je multiplie à dessein les expressions synonymes). Bien évidemment, elle ne signifie nullement que la question du salut, pour ultime qu'elle soit, serait la seule et unique qui intéresse la philosophie, une thèse qui serait non seulement fausse, mais tout simplement absurde.

### **Des autres tâches de la philosophie : la théorie de la connaissance et l'éthique**

Il va de soi, mais sans doute mieux en le disant tant l'incompréhension est habituelle sur ce thème fondamental, que toutes les grandes philosophies, je dis bien toutes, jusqu'à Nietzsche et Heidegger compris, sont structurées autour de trois grands axes, de trois grandes questions, et non pas d'une seule : celle de la connaissance (ou de la vérité), celle du juste et de l'injuste (de la morale et de la politique) et celle de la vie bonne pour les mortels.

La première interrogation porte sur le monde qui nous entoure, sur la nature et les limites de la vérité à laquelle nous sommes capables (ou non, il y a des philosophies sceptiques, mais aussi critiques) de parvenir à son sujet. Il est en effet essentiel de connaître autant que possible l'univers au sein duquel nos vies vont prendre place, de s'en faire une idée aussi juste que possible parce que, tout simplement, il est le *terrain de jeu* de l'existence humaine. C'est ici le lieu de bien distinguer science et philosophie. Je sais qu'on pourrait consacrer un séminaire d'une année à ce thème, voire davantage, mais pour le dire en quelques mots qui pourront suffire ici : la science essaie toujours de comprendre une catégorie particulière d'objets, par exemple la

logique du vivant pour la biologie, les forces fondamentales et la matière pour la physique, la société pour la sociologie, les échanges commerciaux, la création et l'allocation des richesses pour l'économie ou la vie de l'esprit et des affects pour la psychologie, etc. La philosophie s'intéresse au monde d'une autre façon, car elle tente, en mobilisant d'ailleurs les sciences positives autant qu'elle le peut, de s'en faire plutôt une idée globale en se posant des questions qui en leur fond ne sont pas scientifiques : comment peut-on connaître le réel, quelles sont les limites de nos connaissances, qu'est-ce qu'une connaissance vraie, mais aussi : ce monde est-il beau ou laid, compréhensible ou mystérieux, clos ou infini, hostile ou favorable, chaotique ou harmonieux, éternel ou mortel, rationnel ou non, créé ou incréé, etc. ? Ce sont ces questions qui sont déjà celles des philosophes grecs et, si vous y réfléchissez, vous verrez qu'elles ne sont pas à proprement parler scientifiques, mais plutôt liées au fait que le monde est le lieu où notre vie va prendre place. Ces interrogations font partie de ce que les Grecs appellent la *theoria*. C'est dans ce contexte que la philosophie peut prendre la forme de ce qu'on appelle une « épistémologie », une théorie de la science, de la connaissance et de la vérité, mais pour autant, elle ne produit pas elle-même de vérités scientifiques ni ne procède par démonstrations ou expérimentations au sens que ces termes possèdent dans les mathématiques ou les sciences expérimentales proprement dites.

Le deuxième grand axe, le deuxième groupe de questions, ne porte plus sur le terrain de jeu lui-même mais, si vous me permettez de continuer cette métaphore ludique, sur les règles du jeu que nous, les humains, allons jouer ensemble. C'est donc ici de morale, de droit et de politique qu'il s'agit. Comment pacifier les relations entre les êtres humains, des êtres qui sont fondamentalement peureux, égoïstes, colériques et jaloux, mais aussi généreux, aimants, altruistes et parfois même désintéressés ? Comment faire en sorte que leurs relations soient réglées par la justice au sein de collectivités politiques aussi bien organisées que possible ? Par qui et comment doivent être dirigées ces dernières, en admettant même qu'il faille qu'elles le soient ?

C'est alors et alors seulement que le troisième axe, la troisième question, peut porter sur le but, la finalité et le sens du jeu : à quoi jouons-nous et pourquoi ? Y a-t-il même un sens – Nietzsche prétendra que non, que l'idée de sens est absurde, mais pour l'affirmer, encore lui fallait-il poser la question.

C'est seulement ici, en dernière instance, que prend place la problématique du salut ou de la sagesse, certaines philosophies se bornant parfois, comme c'est le plus souvent le cas aujourd'hui, aux deux premières questions, voire à une seule d'entre elles, en général la seconde, parce qu'elle est plus populaire, par exemple le Prince de Machiavel, la théorie de la justice de Rawls ou la théorie de la société et de l'éthique de la discussion chez Habermas. Je pense cependant que les trois dimensions sont essentielles et j'ai tenté dans ce livre de les mettre chaque fois en valeur dans les grandes philosophies dont j'expose les thèses dans ces trois domaines de la pensée. Ces grandes visions du monde sont différentes les unes des autres, voire parfois opposées entre elles, tout simplement parce qu'il existe à ces trois questions des réponses plausibles qui sont, elles aussi, différentes les unes des autres ou opposées entre elles. En philosophie, comme en art, il n'y a pas qu'une seule et unique vérité, et c'est là encore un point qu'il faut bien comprendre.

## **De la différence entre art, science et philosophie**

Ce qui est fascinant dans l'histoire de la philosophie, c'est que ses grands moments constituent toujours pour nous des horizons de sens possibles. Les philosophies anciennes, à la différence des théories scientifiques obsolètes, ne sont pas anéanties, jetées au rebut par les plus modernes. Même quand nous ne les partageons plus, comme c'est le cas par exemple des visions aristocratiques de la politique et de l'éthique, elles n'en conservent pas moins une signification actuelle – un peu à l'image des œuvres d'art du passé dont personne ne songerait à déclarer qu'elles sont rendues obsolètes par les plus récentes. C'est aussi pour cette raison que l'histoire des grandes visions philosophiques du monde possède un charme que celle des théories scientifiques périmées n'offrirait jamais, car toutes ces doctrines, même les plus anciennes, nous parlent encore, fût-ce parfois en nous choquant (par exemple quand Aristote défend l'esclavage ou l'infériorité des femmes par rapport aux hommes dans la Cité).

J'ai tenté d'explicitier dans un autre livre, *Apprendre à vivre*, cette distinction cruciale entre l'histoire des sciences, celle des arts et celle de la philosophie. Pour résumer : dans l'histoire des sciences, on rencontre

incontestablement ce que Bachelard appelait des « vérités sanctionnées », c'est-à-dire consacrées ou rejetées définitivement. Par exemple, il est clair et indiscutable d'un point de vue strictement scientifique que la physique de Newton l'emporte définitivement sur celles d'Aristote et de Descartes, et on n'y reviendra pas. Sans doute Newton sera-t-il à son tour « dépassé » par Einstein, mais point pour autant invalidé : sa théorie de la gravitation universelle reste parfaitement juste à l'échelle des forces où elle se situe de sorte qu'elle est intégrée dans la physique moderne dont elle est et restera à jamais une partie importante. Descartes a fait sans doute quelques avancées. On lui doit notamment une formulation à peu près correcte du principe d'inertie, mais ses lois du choc, par exemple, ou encore sa « théorie des tourbillons », sont fausses à jamais. Contrairement à la physique de Newton, elles ne peuvent plus intéresser que les érudits, les historiens des idées, ceux qui font une thèse de doctorat sur le cartésianisme, mais du point de vue scientifique, elles ne valent plus rien, elles ne présentent aucun intérêt et nul savant contemporain ne s'y réfère plus.

Il en va tout autrement dans l'histoire des arts, comme dans celle de la philosophie. Personne ne songerait à dire que Debussy est plus « juste » ou plus « performant » que Beethoven, ou que les œuvres de Monet sont « supérieures » à celles de Vermeer. Giacometti n'est pas non plus au-dessus de Rodin, qui ne l'emporte pas sur la statuaire grecque. Les grandes visions philosophiques du monde sont en cela comparables aux grands moments de l'histoire de l'art : on peut bien sûr, à titre personnel, préférer Spinoza à Kant, Aristote à Hegel, le classicisme au romantisme, ou ce dernier à l'art moderne. Mais l'inverse est tout aussi possible. Celui à qui telle ou telle de ces visions « parle » davantage que les autres, la trouvera sans doute plus juste que celles qu'il rejette, ignore ou face à laquelle il se sent mal à l'aise. Les philosophes, comme les artistes, ouvrent des perspectives de vie, des façons pour les êtres humains d'aborder la question du bien et du mal, la question du salut, de ce qui nous sauve des peurs et peut nous rendre plus sereins – ce que les Grecs appelaient la *sophia*, la sagesse – et ces possibles une fois ouverts, ils restent à jamais offerts à l'humanité : rien ne vous interdit aujourd'hui d'adopter nombre d'aspects de la sagesse grecque plutôt que de la religion chrétienne ou de l'humanisme moderne, de même que rien ne vous interdit de trouver l'amphithéâtre de Zeus, qui se trouve au pied du Parthénon à Athènes, plus « beau » que le musée du quai Branly.

Cela signifie-t-il que la philosophie ne vise pas la vérité, qu'elle se réduirait à une variante de l'esthétique ? Non, évidemment pas. Ce serait une autre erreur que de tenir l'histoire de la philosophie pour absolument identique à celle des arts. Il ne s'agit ici que d'une analogie destinée à mieux faire comprendre ce qui la distingue de l'histoire des sciences. Bien entendu, la philosophie vise une vérité, même si cette dernière ne se définit pas comme dans les sciences positives, soit de manière déductive (mathématique et logique) soit de manière expérimentale (physique, chimie et biologie). Contrairement à l'idée naïve selon laquelle la pluralité des philosophies plaiderait contre leur prétention à la vérité, il faut au contraire affirmer que toutes les grandes philosophies, si différentes ou divergentes soient-elles, sont profondément « vraies » en ce sens qu'elles représentent toujours, ne fût-ce que partiellement et même pour les plus anciennes d'entre elles, des attitudes possibles face à la vie, face à la finitude humaine. Si Kant avait raison contre Spinoza ou Spinoza contre Platon, cela se saurait depuis belle lurette, exactement comme on sait sans le moindre doute que Newton a raison contre Descartes. Ici encore, la philosophie se rapproche des arts. Les grandes visions du monde, à l'image des grandes œuvres d'art, sont comme des châteaux, comme des palais somptueux, tous magnifiques, mais dont les styles sont différents, tout simplement parce que les stratégies de lutte contre les peurs liées à la finitude humaine, mais aussi les stratégies d'organisation de la vie en commun sont multiples et divergentes. On peut aimer l'ancien ou préférer le moderne, priser les architectures dépouillées ou au contraire celles, plus alambiquées, qui vous réservent des recoins et des cachettes, se complaire dans les intérieurs sombres ou ne supporter que les espaces lumineux... On pourrait dire par analogie qu'il en va de même face à la question de la finitude, de la mort et de la peur qu'elle inspire, comme face à la question de l'organisation de la vie collective. Les attitudes peuvent varier : certains se sentiront aussitôt à l'aise avec des doctrines de la sagesse qui invitent à la contemplation plutôt qu'à l'action, à l'amour et à la réconciliation avec le monde plutôt qu'à un travail visant toujours à le transformer et à l'améliorer. C'est affaire de choix et il serait vain de prétendre que les premiers ont raison et les seconds, tort, ou l'inverse.

Il n'en reste pas moins qu'une fois ces précisions faites, la vision du monde qui caractérise ce que j'ai appelé le « deuxième humanisme »

## *Préface (2019)*

l'emporte à mes yeux sur les plus anciennes, parce qu'elle est finalement la seule dans laquelle l'humanité tout entière pourrait se reconnaître. Il est du reste assez clair qu'elle devient sans cesse davantage dominante, du moins dans notre vieille Europe et dans les continents qui s'y rattachent sur le plan intellectuel, moral et politique. Pour autant, elle n'élimine pas les anciennes doctrines. Il est évident, par exemple, qu'il reste, au sein des civilisations même les plus laïques, de nombreux croyants dont la foi, légitime et respectable, ne saurait être réduite à une simple survivance archaïque. De même, on y rencontre quotidiennement des républicains à l'ancienne, héritiers purs et durs des Lumières, et il n'est pas jusqu'au monde aristocratique qui ne conserve un sens, par exemple dans les sports et les arts où l'excellence naturelle continue de briller au sein de l'univers démocratique. Nombre d'aspects des éthiques antérieures à ce que j'appelle ici « le deuxième humanisme » gardent ainsi une signification pour nous, voire une place au sein de cette nouvelle vision morale du monde. En quoi l'histoire de la philosophie telle que je la présente ici conserve son caractère unique et toujours actuel de mise en perspective des plus puissantes leçons de sagesse.





## AVANT-PROPOS

Ce livre est une nouvelle édition, revue, complétée et corrigée des livrets que j'ai publiés durant l'année 2012 avec *Le Figaro* et Flammarion. J'ai bien évidemment tout relu et partiellement réécrit : il s'agit donc d'une version nouvelle qui remplace définitivement la première. J'en ai cependant conservé le style oral, malgré ses imperfections évidentes : ceux qui me connaissent m'entendront pour ainsi dire parler, car je me suis adressé de fait, avant de rédiger ces leçons et pour ainsi dire les « tester », à un petit public de spécialistes et de non-spécialistes, de professeurs de philosophie mais aussi de grands débutants, et j'ai voulu conserver cette part de spontanéité.

On pourra me reprocher certains manques. Par exemple, je n'ai pas parlé de Fichte ni de Schelling, alors que j'ai consacré ma thèse de doctorat d'État au premier, dont j'ai traduit plusieurs œuvres, et que j'ai également traduit, commenté et publié les premiers écrits du second. Je n'ai pas non plus évoqué les penseurs religieux, juifs, arabes ou chrétiens, ni même parlé de Montaigne, de Husserl ou de Bergson. J'aurais peut-être dû, mais il fallait bien faire un choix, ne pas augmenter indéfiniment un volume déjà fort épais, et j'ai voulu m'en tenir à ce qui me paraissait malgré tout l'essentiel dans la trame fondamentale de cette histoire de la pensée philosophique.

Je voudrais que mon lecteur comprenne bien la méthode que j'ai suivie. Il ne s'agit en rien d'un « résumé de doctrine » comme on en trouve dans les manuels et les histoires de la philosophie ordinaires. Je ne crois pas une seconde aux résumés : soit ils sont incompréhensibles, parce qu'à la fois trop ramassés et trop abstraits, soit ils sont fallacieux, simplistes, caricaturaux. La plupart du temps, du reste, ils sont les

deux et je vous l'avoue : je n'ai jamais pu lire aucune histoire de la philosophie, aucun manuel procédant de la sorte. Je n'y comprends rien et ils me tombent des mains au bout de quelques minutes. Même si chaque mot, chaque phrase semble à première vue assez clair, au final, aucun accès n'est réellement donné à la pensée des auteurs que le malheureux rédacteur essaie désespérément de présenter en dix ou vingt pages prétendument « synthétiques ».

Voilà pourquoi j'ai décidé de procéder tout autrement, non pas en résumant et en réduisant les grands penseurs, ce qui n'a aucun sens à mes yeux, mais en choisissant chaque fois les dix ou douze idées qui me paraissent géniales chez eux et fondatrices de leur pensée. On trouvera donc ici, pour prendre une métaphore, ce que j'emporterais d'eux sur l'île déserte ou, ce qui revient au même, ce que je raconterais à un être cher s'il me demandait de lui dire ce qu'il y a de si grandiose chez Platon, Kant ou Hegel qui mérite qu'on s'y arrête et qu'on prenne tant de temps à les lire. Bien évidemment, ces idées les plus fortes sont aussi les piliers de leurs pensées, les véritables clés du château, celles qui permettent réellement d'ouvrir les portes et d'aller visiter par soi-même.

Enfin, dans le dernier chapitre, j'ai voulu donner ma propre vision de la philosophie, de ce que j'appelle le « deuxième humanisme ». J'ai tenté de dire où nous en sommes, d'exposer simplement la philosophie que j'essaie de construire au fil des années, depuis mon projet initial, déjà formulé dans les années 1970, d'élaborer un « humanisme non métaphysique » ou « postmétaphysique ». Je ne l'ai pas fait par arrogance, mais pour que mon lecteur sache de quel point de vue je me suis placé pour lui raconter cette histoire singulière et précieuse, indispensable à la compréhension du temps présent, indispensable aussi pour y trouver sa place.

## CHAPITRE PREMIER

### D'HOMÈRE À PLATON

#### La naissance de la philosophie

L'œuvre de Platon est d'un abord assez facile en apparence. Le genre littéraire qu'il a privilégié, à savoir le dialogue, le plus souvent autour de Socrate, son maître et son personnage central, donne le sentiment qu'on peut comprendre sans trop de peine ce qui se joue dans les discussions des divers protagonistes sur la beauté, le courage, la vertu ou la justice. L'apparence, comme Platon le pensait lui-même, est assez trompeuse. Derrière cette simplicité de surface, se dissimule une architecture philosophique d'une profondeur et d'une complexité abyssales. Si on veut vraiment la comprendre (et comme vous allez voir, elle en vaut singulièrement la peine), il est nécessaire de se munir de quelques clés. Ce sont ces clés que je voudrais vous donner aujourd'hui, de la façon, je l'espère, la plus simple et la plus intéressante qui soit.

Permettez-moi donc de planter d'abord le décor, de vous dire en quelques mots où nous en sommes, ce qui se joue sur le plan intellectuel à l'époque de Platon, en Grèce autour du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. C'est ce qu'on a appelé le « miracle grec », c'est-à-dire la naissance de la philosophie occidentale. Beaucoup considèrent Platon comme le premier grand philosophe de notre tradition. La vie intellectuelle d'Athènes dans ce V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., puis plus encore peut-être au IV<sup>e</sup> siècle, voit fleurir toute une pléiade de grandes écoles philosophiques. Il y a l'Académie, bien sûr, mais aussi le Lycée d'Aristote, l'école des cyniques, celles des atomistes, des sophistes, sans compter le Jardin d'Épicure, mais aussi la *Stoa*, ces fameuses arcades sous lesquelles enseignent les premiers stoïciens, et quelques autres encore.

Pourquoi ce « miracle » ? Pourquoi cette incroyable production philosophique qu'aucune nation n'avait connue nulle part jusqu'alors dans toute l'histoire de l'humanité ? Et comment situer l'œuvre de Platon au sein de cette nouvelle atmosphère intellectuelle ?

Le mot philosophie (*philosophia*) signifie étymologiquement « amour de la sagesse » (*philo* signifie « aimer » et *sophia* « sagesse »). Amour est ici à entendre au sens d'une recherche ou d'une quête – en quoi, du reste, le philosophe ne doit pas être confondu avec le sage lui-même, qui ne cherche plus la sagesse mais, comme Socrate, la vit et la pratique.

La première chose qu'il faut se demander, c'est ce que représente le discours philosophique, cette quête bien particulière de la sagesse, par rapport à d'autres types de discours, par rapport aux grandes religions par exemple, ou aux grandes mythologies, à la mythologie grecque en premier lieu. Voilà ce que je voudrais commencer par essayer de comprendre avec vous, avant d'entrer dans l'œuvre de Platon elle-même.

## VALEURS MORALES ET VALEURS SPIRITUELLES

---

Je vous propose de partir de la distinction, à mes yeux fondamentale, entre deux types de valeurs : d'un côté les valeurs morales, et de l'autre, ce que j'appellerais les valeurs spirituelles, non au sens religieux du terme, mais au sens de la vie de l'esprit, donc au sens large de l'expression.

Valeurs morales d'un côté, valeurs spirituelles de l'autre. Il importe de bien comprendre cette distinction – la plus cruciale, peut-être, de toute l'histoire de la philosophie – pour saisir comment le discours philosophique va apporter quelque chose de neuf par rapport aux mythologies, par rapport aux religions, comment il va produire cette chose très étrange que j'appelle une « spiritualité laïque », c'est-à-dire une définition de la vie bonne, une quête de la vie bonne, une quête de la sagesse, mais qui, contrairement aux religions, ne passe ni par Dieu ni par la foi.

La philosophie est avant tout un effort pour définir la vie bonne, la sagesse – le sage est celui qui parvient à la vie bonne –, sans recourir

à la foi, sans recourir à un dieu, par les moyens du bord, si je puis dire, en acceptant la finitude humaine, c'est-à-dire le fait que nous sommes des mortels, irrémédiablement, et en se contentant de la lucidité de la simple raison. C'est donc, en ce sens, une spiritualité laïque ou « sécularisée », pour employer un vocabulaire contemporain.

Mais n'en restons surtout pas aux mots et aux formules, et voyons concrètement ce que cela signifie.

Que signifie cette distinction entre valeurs morales et valeurs spirituelles, distinction qui va nous permettre de bien définir la philosophie ? Partons de la morale : qu'est-ce que la morale ? Quelles que soient les grandes visions morales du monde, religieuses ou laïques, la morale, depuis des millénaires, comprend toujours deux éléments. En premier lieu, le respect d'autrui : nous nous conduisons moralement avec autrui quand nous le respectons ; ensuite vient toujours quelque chose de l'ordre de la bonté, de la gentillesse, de la bienfaisance ou de la bienveillance – le fait d'être généreux et de se soucier des autres, si possible activement. Dans toutes les grandes visions morales, qu'elles soient du reste adossées ou non à des religions, l'idée fondamentale, c'est que nous nous conduisons moralement avec *autrui quand nous le respectons, et quand nous lui voulons, si possible activement et efficacement, du bien*. On pourrait dire, pour aller à l'essentiel, que la formule générale de la morale, c'est donc le respect des autres + la bonté. Pour parler un peu naïvement, pour nous, aujourd'hui, la morale c'est d'abord le respect des droits de l'homme et quelque chose en plus, la bonté, le souci actif et doux du bien d'autrui. On pourrait bien sûr raffiner, discuter longuement cette définition de la morale, mais pour ce que j'ai à vous montrer, elle suffit.

En effet, elle va vous permettre de comprendre la différence entre valeurs morales et valeurs spirituelles. Pour y parvenir, imaginez simplement cette petite fable : supposons que nous ayons la baguette magique qui nous permettrait de faire en sorte qu'aujourd'hui, tous les êtres humains se conduisent moralement les uns vis-à-vis des autres. Imaginez que nous appliquions parfaitement les principes de la morale la plus sublime qui soit : respect d'autrui et bonté envers les autres. Cela changerait évidemment la face du monde, parce qu'il n'y aurait plus de guerre, plus de génocide, plus de massacre, plus de prison, plus de viol, plus de vol, plus d'inégalités économiques criantes. Cette baguette magique, cependant, et la situation moralement sublime

qu'elle nous permettrait de créer, ne nous empêcheraient pas de mourir, ni même de vieillir. Vous pouvez être très gentil avec vos voisins, vous mourrez quand même ! C'est injuste et fou, sans doute, mais que voulez-vous, c'est ainsi. La question de la mort n'est pas une question morale. Allons plus loin : vous pouvez être très gentil et très respectueux des autres, vous vieillirez quand même. La question des âges de la vie n'est pas non plus une question morale. Or, ces questions n'en sont pas moins, vous me l'accorderez, pleines de valeurs, à vrai dire sans doute de beaucoup plus de valeurs que toutes les questions morales que vous voudrez envisager. Elles sont pleines de soucis, d'interrogations, mais aussi d'investissements affectifs, surtout quand elles touchent à la mort de ceux que nous aimons.

Poursuivons : le fait de se conduire merveilleusement, de manière très respectueuse et très aimable avec autrui, n'empêche pas non plus le moins du monde la perte d'un être cher, de connaître l'épreuve terrible du deuil d'un être aimé. Cela n'a aucun rapport avec la morale. Vous pouvez être très gentil et entendre un soir le gendarme vous annoncer quand même que votre fils ou votre fille a eu un accident de voiture. L'épreuve de la perte d'un être aimé ne relève pas de la morale, mais d'un autre ordre de valeurs, ce que j'appelle justement la « spiritualité », la vie de l'esprit. Continuons encore à repérer quelques-unes de ces valeurs, non pas morales, mais spirituelles : vous pouvez être extrêmement respectueux d'autrui, très bon avec autrui, et être néanmoins malheureux en amour. Toute l'histoire de la littérature, depuis *La Princesse de Clèves* jusqu'à Proust, *Un amour de Swann*, en passant par *Andromaque* ou par *Les Travailleurs de la mer* de Victor Hugo, par exemple, toute l'histoire de la littérature se plaît à raconter les malheurs de gens épatants moralement, qui sont des êtres tout à fait moraux, respectueux d'autrui, très gentils et très bons avec les autres, mais qui sont malgré tout malheureux en amour, parce qu'ils sont amoureux de quelqu'un qui ne les aime pas, tout simplement. De toute évidence, la logique de l'amour n'est pas celle de la morale.

Et même, pour aller un peu plus loin encore, la question de l'ennui, la question de la banalité de la vie quotidienne, n'est pas non plus une question morale – or Dieu sait qu'elle peut parfois être, elle aussi, singulièrement préoccupante. Vous pouvez être quelqu'un d'épatant

sur le plan éthique, et éprouver la lassitude de vivre le métro-boulot-dodo, comme on dit, d'avoir toujours la même femme ou le même homme dans le même lit chaque matin, de voir toujours les mêmes nez au milieu des mêmes figures autour de soi au bureau ou à la maison. On peut ainsi rêver d'avoir une autre vie, rêver que « la vraie vie est ailleurs », pour parler comme Rimbaud.

Toutes ces questions, la question de l'amour, la question de la mort, la question des âges de la vie, la question du deuil de l'être aimé, la question de l'ennui et de la banalité sont des questions qui sont pleines de valeurs, mais pas de valeurs morales ! On perçoit immédiatement ici que les valeurs que j'appelle, faute de mieux, « spirituelles », au sens de ce que Hegel appelait « la vie de l'esprit », n'appartiennent pas au cercle de la morale.

## LA SPIRITUALITÉ LAÏQUE

---

Ce que la philosophie va apporter, par rapport aux grandes religions et par rapport à la mythologie, à la mythologie grecque en l'occurrence, c'est justement ce que j'appelle une « spiritualité laïque ». Là encore, tâchons d'être tout à fait clair. Il existe des définitions de la vie bonne qui passent par Dieu et par la foi – ce sont les grandes religions qui les donnent. Puis il y a des définitions de la vie bonne qui ne passent pas par Dieu ni par la foi, où l'on s'en tire avec les moyens du bord, par la lucidité de la raison et en acceptant la condition de mortel, donc sans prétendre à un salut qui passerait par une promesse d'immortalité : ce sont des réponses laïques, et c'est cela, tout simplement, qu'on appelle la philosophie.

Les grandes philosophies, pour l'essentiel, sont de grandes spiritualités laïques, c'est-à-dire des grandes réponses apportées à la question de la vie bonne sans passer par Dieu ni par la foi, et en acceptant surtout, nous allons le voir dans un instant, la condition qui est la nôtre, à nous les humains, c'est-à-dire la condition de mortel ; des réponses fondées, donc, sur l'acceptation de la « finitude » humaine.

Deuxième clé de compréhension de ce fameux « miracle grec », de cette naissance de la philosophie en Grèce avec Platon (même s'il y a des philosophes « présocratiques » avant Platon, c'est quand

même lui le premier très grand philosophe, le premier dont on ait gardé une œuvre monumentale qui va influencer toute l'histoire de la philosophie) : en fait, ce « miracle » n'est pas si miraculeux qu'on le croit d'ordinaire, du moins si l'on perçoit comment les philosophes vont en réalité reprendre des grands thèmes de la mythologie grecque qui était déjà le fond de la culture grecque bien avant eux. Au lieu de les formuler de façon littéraire, sous la forme du mythe, ils vont exprimer les grandes idées que contenait déjà la mythologie, mais ils vont le faire de manière rationnelle, ou conceptuelle, voire de façon « sécularisée », c'est-à-dire sans faire appel en permanence aux dieux comme le fait la mythologie. Ils vont tenter de traduire les grands thèmes de la mythologie dans un vocabulaire rationnel, mais aussi avec des argumentations laïques, sans référence à des personnifications du divin.

#### DANS LE SILLAGE DE L'*ODYSSÉE*

---

Voilà pourquoi, si l'on veut comprendre la naissance de la philosophie, et notamment celle de Platon, il est indispensable de partir des mythes, et tout particulièrement, de revenir au premier grand récit mythologique et littéraire qui contient déjà les grands thèmes que la philosophie va reprendre et développer. Mais il les contient encore sous une forme mythique, sous une forme littéraire, sous la forme d'une épopée : il s'agit bien sûr de l'*Odyssée* d'Homère, premier texte écrit en grec, au VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., œuvre que Platon connaît quasiment par cœur, à laquelle il fait référence à maintes reprises, et dont on sait aussi qu'Aristote – le plus grand disciple de Platon (un disciple dissident, comme on verra dans un prochain exposé) – l'enseigna à Alexandre le Grand. Les philosophes connaissaient admirablement la mythologie : c'était tout simplement la culture commune de leur temps et, sous une apparence littéraire, elle fourmillait déjà d'idées métaphysiques d'une profondeur inouïe. C'est en ce sens, comme je vous l'ai dit, que la philosophie va consister d'abord et avant tout en une présentation rationnelle et laïque des grands thèmes de la mythologie, et notamment de cette immense et magnifique épopée qu'est l'*Odyssée* d'Homère – (Je



rappelle au passage que le titre de l'« Odyssée » vient d'« Odysseus », qui est tout simplement le nom grec d'Ulysse : l'*Odyssée*, c'est donc l'histoire d'Ulysse).

Je voudrais retracer très brièvement le fil conducteur principal de ce grand récit en essayant d'en dégager la signification philosophique pour que vous compreniez ce que fut la première spiritualité laïque, la première définition non religieuse de la vie bonne pour les humains, pour les mortels, définition qui ne passe ni par Dieu ni par la foi. Ce sera donc mon deuxième préalable (le premier, c'était la différence entre valeurs morales et valeurs spirituelles) avant d'entrer dans l'œuvre de Platon. Cette grande épopée d'Homère est en effet la matrice de toute la philosophie grecque et même, à mes yeux, de toute l'histoire de la philosophie. C'est pourquoi il est essentiel de commencer par elle.

Cela nous permettra aussi de donner, au passage, une signification très concrète à cette idée de spiritualité laïque, à cet immense projet de définir la vie bonne pour les mortels sans passer par la religion. Voilà pourquoi je voudrais vous raconter brièvement l'*Odyssée*. Je ferai comme si vous ne la connaissiez pas. Il y a sans doute parmi vous des personnes qui la connaissent déjà très bien et d'autres qui ne la connaissent pas du tout. Reprenons donc les choses à zéro : je me méfie du bien connu, qui est souvent le méconnu.

## **Du chaos à l'harmonie**

L'histoire d'Ulysse commence par la guerre – la guerre de Troie – et s'achève par le retour dans sa ville – Ithaque, une cité grecque dont il est le roi. Il part du chaos le plus total, du malheur le plus grand : il est loin de chez lui, il est dans le conflit le plus atroce qui soit, la guerre de Troie, qui est une guerre terriblement cruelle, très sanglante – d'une cruauté telle que certains passages de l'*Odyssée* ou de l'*Iliade*, relatant d'atroces tortures, ne peuvent être aisément racontés aux enfants auxquels on fait lire dans les collèges des versions expurgées. L'*Odyssée* raconte comment, à partir de ce point de départ qu'est la guerre, le conflit, la dysharmonie, la discorde et la haine, Ulysse va s'efforcer tout au long de son voyage de retrouver l'harmonie, la paix et l'amour : il va finalement retrouver les bras de sa femme, Pénélope, son palais et tous les siens, mais aussi ce qu'Aristote appellera joliment

« son lieu naturel » dans l'ordre cosmique, c'est-à-dire la place singulière qui lui appartient dans l'Univers.

Nous reviendrons sur cette idée que chacun d'entre nous possède son « lieu naturel » dans le cosmos, que le retrouver quand on l'a perdu est le sens même de la vie, idée très profonde qui occupera bientôt une place tout à fait centrale dans la philosophie grecque, notamment dans le stoïcisme.

Mais voyez déjà que l'histoire d'Ulysse est bien d'entrée de jeu une histoire philosophique, l'histoire de quelqu'un qui cherche le sens de sa vie, qui cherche la sagesse : *philo-sophia*. Il est déjà philosophe, il est déjà dans la quête de la sagesse. La sagesse consiste pour lui à aller du chaos de la guerre de Troie vers l'harmonie d'Ithaque, vers la réconciliation avec les siens, avec sa famille, mais aussi vers la réconciliation avec le monde, avec l'ordre cosmique. C'est cette histoire, qui va durer vingt ans, que raconte Homère.

Ce grand récit possède un préalable auquel Homère fait allusion, mais qu'il ne développe pas lui-même, un préalable tout à fait significatif, un préalable qui explique l'origine de cette volonté proprement philosophique qui anime Ulysse lorsqu'il veut passer du chaos à l'harmonie, de la guerre à la paix – ce qui constitue tout simplement le sens de sa vie et qui suppose, en arrière-fond, qu'Ulysse possède une idée assez claire de ce qu'est une vie bonne : ce préalable, c'est l'histoire avec laquelle toute la guerre de Troie commence, à savoir la fameuse affaire de la « pomme de discorde ».

Il faut en dire quelques mots pour comprendre à quel point, dans l'imaginaire grec, la sagesse était liée à l'idée d'harmonie, au passage du chaos et de la discorde à l'ordre cosmique et à la paix. L'histoire de la pomme de discorde était autrefois racontée dans un poème que nous avons malheureusement perdu aujourd'hui, qui s'appelait les *Chants cypriens*. Cette histoire était connue de tout le monde, en Grèce. Elle était aussi célèbre que l'histoire de « La Belle au bois dormant » ou du « Chat botté » dans les familles d'aujourd'hui ; elle faisait partie, comme tous les grands mythes grecs, de la culture commune et il est probable que les parents la racontaient à leurs enfants comme nous leur racontons aujourd'hui encore des contes de fées. Les *Chants cypriens* expliquent cette première origine de la guerre de Troie, origine que je vous résume en quelques mots.

## La pomme de discorde et l'émergence du chaos

Tout commence le jour d'un mariage, sur l'Olympe. L'Olympe, c'est la montagne des dieux, la montagne sur laquelle habitent les Olympiens, c'est-à-dire les douze (ou quatorze)<sup>1</sup> dieux principaux du panthéon grec. L'Olympe, c'est la montagne de Zeus, Zeus étant le roi des dieux, le dieu des dieux. Zeus a organisé ce jour-là le mariage d'une divinité importante, Thétis. Comme toutes les déesses, elle est évidemment immortelle et d'une parfaite beauté. Or Thétis a choisi, ce qui n'est pas si courant chez les dieux, d'épouser un mortel, un certain Pélée. Thétis et Pélée sont surtout connus dans la mythologie grecque pour être les futurs parents d'Achille, le plus grand héros grec de la guerre de Troie, mais je laisse de côté cet aspect de l'histoire pour m'en tenir à l'essentiel (la mythologie est pleine de ramifications, pleine de « tiroirs » qu'on ne peut tous ouvrir...). Zeus a lancé les invitations et il a « oublié » (je mets le terme entre guillemets, car il a évidemment fait exprès de commettre cet oubli) d'inviter une divinité qu'on n'aime jamais inviter à un mariage, lequel est en principe une fête joyeuse, un moment de bonheur : cette divinité, c'est Éris et, en grec, Éris, c'est la discorde.

Dans Éris, les Grecs entendaient probablement une proximité avec Éros, divinité de l'amour. Pourquoi ? Parce qu'on ne se dispute jamais aussi bien, aussi profondément et avec autant de haine qu'avec les êtres qu'on aime : ceux qui vous sont indifférents le sont dans la haine comme dans l'amour. En tout cas, Zeus a fait exprès, évidemment, d'oublier d'inviter Éris. Furieuse, vexée, Éris s'invite elle-même, bien décidée à semer la discorde dans la noce (on retrouvera un thème analogue dans « La Belle au bois dormant », par exemple, où la méchante sorcière n'est pas invitée, puis, vexée par cet oubli volontaire, s'invite elle-même pour se venger). Et que fait-elle pour semer la discorde ? Elle jette sur la table où les jeunes gens sont en train de faire la noce et de banqueter une sublissime pomme en or. Cette pomme vient d'un jardin magique, le jardin des Hespérides, gardé par le Titan

---

1. Dans la mythologie grecque, l'Olympe est le mont sur lequel se réunissent les principaux dieux, sous l'autorité de Zeus. Si l'on a toujours compté douze divinités olympiennes, la liste n'est pas figée : Zeus, Poséidon, Héra, Arès, Héphaïstos, Athéna, Apollon, Artémis et Hermès sont constamment présents ; en revanche, Hadès, Déméter, Hestia, Aphrodite et Dionysos y figurent tour à tour.

Atlas, le frère de Prométhée et d'Épiméthée – mais je laisse, là aussi, ce petit tiroir de côté sans l'ouvrir ; elle jette cette pomme, absolument magnifique, qui est comme un bijou rayonnant, sur la table et cette pomme semble éclairée de l'intérieur, de sorte que chacun peut lire l'inscription qui y figure. Il est écrit très lisiblement : « Pour la plus belle. » Toutes les femmes qui sont autour de la table mettent la main sur la pomme et s'écrient d'une même voix : « C'est donc pour moi, c'est moi la plus belle ! » et elles commencent à se disputer. Éris a gagné son pari : la discorde s'installe au cœur de la noce.

Au final, trois femmes sublimes restent en lice. Trois déesses, trois divinités ravissantes, qui sont toutes les trois infiniment chères au cœur de Zeus. Il y a d'abord sa femme, Héra (en latin, Junon). Puis sa fille préférée, Athéna (en latin, Minerve). Enfin sa tante, Aphrodite (en latin, Vénus), la déesse de la beauté et de l'amour. Et ces trois femmes, ces trois divinités, se tournent vers leur chef – si je puis dire –, vers Zeus, pour lui demander de trancher, de dire à qui revient la pomme, qui est la plus belle. Zeus, bien qu'immortel, se dit : « Si je dois trancher entre ma femme, ma fille et ma tante, je suis mort ! » Il se précipite donc vers les montagnes et ramène par la peau du cou un petit berger innocent, qui doit avoir quatorze ou quinze ans, un très ravissant jeune homme d'ailleurs, et il lui dit : « Tu vas me rendre service, tu vas me dire à laquelle de ces trois femmes la pomme de discorde, la pomme d'Éris, doit revenir, laquelle des trois est la plus belle. Comme ça, je survivrai. »

Ce petit berger se retrouve alors en face des trois déesses, et chacune d'entre elles va, si je puis dire, lui offrir ce qu'elle a de plus magnifique en magasin pour essayer d'obtenir la pomme. Héra, l'impératrice, promet au petit berger un empire s'il la choisit. Elle offre ce qu'elle a à offrir : elle est l'impératrice, la femme de Zeus, de l'empereur, elle offre donc un empire. Minerve, Athéna, étant la déesse de la guerre, dit au petit jeune homme : « Si tu me choisis, si tu me donnes la pomme, je te permettrai de gagner toutes les guerres. » Arrive alors Aphrodite, déesse de la beauté et de l'amour, qui lui déclare : « Mais si tu me choisis moi, si tu me donnes la pomme, je te permettrai de mettre dans ton lit la femme la plus belle du monde. » Bien évidemment, comme vous et moi, le petit berger choisit Aphrodite...

Qu'allons-nous apprendre dans la suite de l'histoire (c'est, comme je vous l'ai dit, le début de la guerre de Troie) ? Nous allons découvrir que ce petit jeune homme n'est en vérité pas du tout un berger comme

les autres : il s'appelle en réalité Pâris, et il est le frère d'Hector et de Cassandre, donc un des fils de Priam, le roi de la ville de Troie. Priam l'a abandonné quelques années plus tôt, parce qu'un oracle lui avait prédit que son jeune fils conduirait la ville de Troie à sa perte (ce qui, bien entendu, va se révéler juste). Qui donc est la femme la plus belle du monde ? Bien évidemment, c'est la belle Hélène, et la belle Hélène est, hélas pour Troie, une princesse grecque. Elle est même mariée avec Ménélas, le roi de Sparte. Sparte, c'est la ville des guerriers : les « *Spartoi* », les spartiates, ce sont, en grec, « les semés », ceux qui ont été semés à partir des dents d'un terrible dragon et qui naissent de la terre tout armés, voués d'emblée, dès leur naissance, à la guerre et à la violence. Mais là aussi, laissons de côté cette ramification pour nous en tenir à l'essentiel : c'est donc parce qu'un jeune homme, en vérité un prince troyen, va séduire la femme la plus belle du monde, une reine grecque – la belle Hélène, la femme de Ménélas, la femme du roi grec de la ville de Sparte –, c'est parce qu'un prince troyen va enlever la belle Hélène que la guerre entre les Grecs et les Troyens va se déclencher.

Tout commence donc, comme on peut voir, avec le chaos. Un grand poème d'Hésiode, poète du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., la *Théogonie* (en grec : la naissance des dieux) commencera lui aussi par le chaos, comme l'histoire d'Ulysse, et cette idée, comme on verra, marquera aussi toute la philosophie grecque. Ce premier chaos, le chaos de la pomme de discorde, est suivi par un deuxième chaos, le chaos de la guerre de Troie. La guerre va durer dix ans. Je vous ai dit qu'elle était terrible, très sanglante et très cruelle, et elle se termine par un troisième chaos (toute cette histoire, comme l'histoire du monde et des dieux, commence donc par une incroyable succession de chaos !) : celui au cours duquel Ulysse va faire gagner la guerre aux Grecs. C'est sans doute l'épisode le plus connu de l'*Odyssee*<sup>1</sup> : Ulysse fait entrer dans la ville de Troie, dans la ville de Priam et de Pâris (et de son frère Hector, qu'Achille vient de tuer dans un combat singulier) un cheval dont les flancs sont tout emplis de soldats grecs qui, la nuit, vont sauter hors de la statue et massacrer les Troyens.

Le troisième chaos, c'est ce massacre par lequel la guerre prend fin. Il est tellement abominable que même les dieux qui ont soutenu les

---

1. À vrai dire, c'est surtout dans *L'Énéide* de Virgile qu'on en trouve le récit détaillé.

Grecs en sont horrifiés. En particulier Athéna, qui n'apprécie pas que les Grecs violent les Troyennes jusque sur le parvis de son temple avant de les égorger ! Voilà le troisième chaos qui se trouve au départ du voyage d'Ulysse de Troie vers Ithaque. Il y a donc eu dix ans de guerre, de chaos, au cours de ce conflit entre Grecs et Troyens dont l'*Illiade* raconte quelques moments (« Ilion » étant tout simplement le nom grec de la ville de Troie). Puis Ulysse va mettre encore dix ans à rentrer chez lui, à retrouver la paix à Ithaque (et encore, il lui faudra combattre les jeunes aristocrates de sa ville, ces fameux « prétendants », qui le croyant mort, « prétendent », en effet, lui voler sa femme et son palais).

### **L'angoisse d'Ulysse : perdre le sens de sa vie**

C'est dire que, pendant vingt ans, Ulysse va rester dans le malheur. Il va rester, si je puis dire, « délocalisé » : loin d'Ithaque ; loin de Pénélope, sa femme ; loin de Télémaque, son fils, et de son père, Laërte, loin de sa ville, loin de son lieu naturel dans l'ordre cosmique. Il est dans le malheur, dans la discorde – la pomme de discorde n'étant que le coup d'envoi de ce long périple –, dans la guerre, dans le chaos.

Pourquoi met-il si longtemps, dix ans, à rentrer chez lui après les dix années de guerre ? Je vous le rappelle d'une phrase : il a crevé l'œil d'un Cyclope, Polyphème, et ce Cyclope, malheureusement, est un des nombreux fils de Poséidon. Poséidon est un dieu terrible, le dieu de la mer, un dieu assez vindicatif. De toute façon, c'est la règle : Poséidon doit venger son fils. Même s'il ne l'aime pas spécialement, Polyphème est son rejeton, et Ulysse lui a crevé l'œil. Pour le venger, que va faire Poséidon ? Il va s'acharner à pourrir littéralement la vie d'Ulysse, en l'empêchant de rentrer chez lui.

Si un jour vous avez envie de lire ou de relire l'*Odyssee*, vous pourrez vous apercevoir que tous les obstacles semés par Poséidon sur la route du retour d'Ulysse vers Ithaque, sur son passage, donc, de la vie mauvaise à la vie bonne, sont liés à l'oubli. C'est un point philosophiquement très profond : il s'agit, pour Poséidon, de faire *oublier* à Ulysse le sens de sa vie, qui est toujours d'aller du chaos vers l'harmonie (nous verrons plus loin comment, chez Platon aussi, la quête de la vérité et de la vie bonne passe par une lutte contre l'oubli). Le chant des sirènes fait perdre la mémoire, tout comme les grains de lotus qui

rendent les marins d'Ulysse parfaitement amnésiques, ou comme encore, le chant de la magicienne, Circée. Il en va de même de ces sommeils subits qui s'emparent du héros au moment où il s'approche de la côte d'Ithaque, où cette terre tant désirée est en vue : saisit par la fatigue, il s'endort, oublie à nouveau le sens de son voyage, de toute sa vie en vérité, et le vent le repousse vers le cœur de la mer où il est à nouveau perdu : tout cela, ce sont des figures de l'oubli. Chaque fois, il s'agit de lui faire oublier le sens de sa vie, qui est d'aller vers l'harmonie, vers la vie bonne.

Parmi toutes les figures de l'oubli, il en est une particulièrement charmante, et c'est elle qui va nous permettre de saisir très exactement, de manière à la fois très précise et très concrète, la différence entre une spiritualité religieuse et une spiritualité laïque ou philosophique. Nous allons voir comment les Grecs, pour la première fois probablement dans l'histoire de l'humanité, vont définir la vie bonne sans recourir à Dieu ni à la foi : c'est en cela que l'histoire d'Ulysse est la matrice de la philosophie définie comme spiritualité laïque.

Quelle est cette nouvelle figure de l'oubli qui va faire perdre beaucoup de temps à Ulysse (sept ans exactement, sur les dix années de son retour vers Ithaque) ? Elle porte un bien joli nom : elle s'appelle Calypso. Calypso est une divinité charmante. Son nom, en grec, vient du verbe *caluptein*, qui veut dire « cacher ». La petite Calypso est ravissante mais elle va décider de cacher Ulysse sur son île le plus longtemps possible, de le garder pour elle, par amour. Comme toutes les déesses, elle est d'une beauté absolue. Comme toutes les divinités, elle est aussi immortelle. Ulysse débarque sur l'île de Calypso pour faire eau, pour remettre des vivres dans son bateau : dès que Calypso l'aperçoit, elle tombe folle amoureuse de lui et décide de le garder sur son île.

## **La vie bonne : retrouver sa place dans l'ordre cosmique**

Non seulement Calypso est sublime, mais son île est un véritable paradis. Homère prend soin de souligner, dans une phrase très parlante, que Calypso appartient bien, elle aussi, aux figures de l'oubli qu'Ulysse doit sans cesse affronter : elle essayait, écrit-il, de « faire oublier à Ulysse Pénélope et Ithaque ». Calypso organise donc la vie d'Ulysse de la façon la plus douce et la plus agréable qui soit. L'île est vraiment paradisiaque. Il y a autour des deux amants – parce qu'elle

passé son temps à faire l'amour avec lui – toute une pléiade de nymphettes qui s'affairent à leur rendre la vie particulièrement douce et agréable.

Tout cela a l'air en effet paradisiaque, et pourtant, chaque soir, Ulysse va s'asseoir sur un rocher : il regarde dans la direction d'Ithaque et pleure toutes les larmes de son corps. En apparence, il a tout pour être heureux, tout ce qu'un homme peut désirer et pourtant il ne cesse de pleurer. Pourquoi ? Parce qu'il n'est pas à sa place dans l'Univers, il n'est pas encore rentré chez lui, il n'a pas retrouvé la vie bonne – nous verrons tout à l'heure pourquoi l'idée d'être « à sa place » dans l'ordre cosmique est cruciale pour définir la vie bonne dans la philosophie grecque et, déjà, dans l'histoire d'Ulysse. Alors il pleure, il pleure tous les soirs, pendant sept ans. Puis, pour des raisons qui seraient trop longues à raconter ici, Athéna, la fille préférée de Zeus, prend Ulysse en pitié et demande à son père de donner l'ordre à Calypso de le laisser rentrer chez lui. Zeus envoie alors Hermès, son messager, dire à Calypso qu'elle doit laisser partir Ulysse. Calypso est folle de rage et de désespoir. Elle peste contre les dieux. Elle leur dit : « Voilà, dès que nous, les divinités secondaires, nous tombons amoureuses d'un mortel, vous nous punissez ! » Elle est désespérée parce qu'elle aime vraiment Ulysse.

C'est alors qu'elle va inventer un stratagème qui va nous permettre de voir exactement la différence entre une spiritualité religieuse et une spiritualité philosophique ou laïque. Ce petit moment-là est pour moi le point de départ de la philosophie. On le retrouvera chez Platon tout à l'heure, et c'est évidemment crucial, à proprement parler : on est à la croisée des chemins entre religion et philosophie. Pourquoi ? Que dit Calypso à Ulysse ? Elle lui dit ceci : « Si tu restes avec moi malgré l'ordre de Zeus, donc si tu restes avec moi volontairement, je t'offrirai ce qu'aucun mortel n'a jamais pu obtenir. » Et elle va lui faire une promesse religieuse, une promesse quasiment chrétienne avant la lettre, elle lui dit : « Si tu restes avec moi, je t'offrirai l'immortalité et la jeunesse éternelle. »

Ce dernier détail est d'ailleurs assez comique dans le texte d'Homère. Calypso ajoute à l'immortalité la jeunesse éternelle en songeant à un précédent fâcheux : une divinité comme elle, Aurore, la fameuse Aurore aux doigts de rose, divinité du matin, était tombée comme Calypso amoureuse d'un mortel, un certain Tithon. Elle avait



demandé elle aussi l'immortalité pour son homme, pour le garder avec elle, mais elle avait oublié d'y ajouter la jeunesse. Le malheureux finit par se ratatiner dans un coin du palais, devint totalement impropre à la consommation et, comme elle ne pouvait pas le tuer, Aurore le transforma en cigale pour s'en débarrasser. La petite Calypso dit donc à Ulysse : « Je ne ferai pas cette erreur, je te donnerai, en plus de l'immortalité, la jeunesse éternelle. » Vous voyez bien qu'il s'agit d'une promesse religieuse : elle lui propose de dépasser la condition de mortel, de dépasser la condition humaine pour accéder à l'immortalité (ce que les Grecs appellent une « apothéose », une divinisation de l'humain : elle veut le transformer en immortel, c'est-à-dire en dieu). C'est une promesse d'immortalité comme en feront la plupart des grandes religions.

Or, tenez-vous bien, Ulysse refuse – et ce refus signe la naissance de la philosophie en Grèce. Pourquoi ? Parce que ce refus signifie qu'aux yeux de ce sage qu'est devenu Ulysse au fil de ses guerres et de ses voyages, une vie de mortel réussie, une vie bonne de mortel est préférable à une vie d'immortel ratée. Pour lui, une vie d'immortel ratée, c'est une vie délocalisée, loin non seulement de chez soi, mais aussi une vie loin de soi-même puisque, en acceptant le statut de divinité, il cesserait d'être ce qu'il est vraiment, à savoir un humain. Il ne serait plus lui-même : il cesserait d'être Ulysse, il perdrait son identité. On voit ici apparaître en creux, dans ce refus d'Ulysse, la première définition laïque, non religieuse, philosophique, de la vie bonne. Essayons de la détailler brièvement.

### **La première définition laïque de la vie bonne ou la naissance de la première sagesse philosophique**

Cette définition de la vie bonne, présente déjà chez Homère, va donner naissance à ce qu'on a appelé les « sagesse du monde », les sagesse cosmologiques, c'est-à-dire ces sagesse philosophiques qui vont s'incarner dans la grande tradition qui va de Platon aux stoïciens en passant par Aristote. Précisons qu'il y aura aussi, en Grèce, ce qu'on pourrait déjà appeler une contre-culture ou une « contre-philosophie », incarnée essentiellement par les atomistes, les épicuriens et les sophistes.

Nous en reparlerons aussi dans un prochain exposé. Mais revenons à ce qu'Homère vient de nous apprendre : la définition de la vie bonne qui émerge, qui apparaît avec Ulysse, va comporter trois éléments fondamentaux. Je vous les indique parce que ces trois éléments permettent de comprendre concrètement ce qu'est une spiritualité laïque, c'est-à-dire une définition non religieuse, philosophique, de la vie bonne. Ce n'est pas une formule : c'est un immense projet philosophique qui se profile derrière cette idée de spiritualité laïque. C'est un projet extraordinairement puissant et concret en même temps.

Quels sont ces trois éléments de la vie bonne telle que la sagesse d'Ulysse va les léguer aux grands philosophes – ces philosophes qui n'auront plus, au fond, qu'à reprendre cette définition pour la formuler de façon rationnelle, conceptuelle, sécularisée, bref, philosophique ?

### *Vaincre les peurs pour accepter la condition de mortel*

*Premier élément* : le sage (n'oubliez pas qu'il s'agit toujours de quête de la sagesse – *philo-sophia*) est d'abord et avant tout celui qui accepte la condition de mortel, qui accepte d'être lui-même et de ne pas devenir un dieu, de ne pas se transformer en autre chose qu'un humain. Cela signifie quelque chose d'extraordinairement profond. Un vaste programme philosophique est en train de naître : le sage est capable d'affronter les peurs. Les peurs sociales, les timidités de tous ordres, mais aussi les peurs que les psychanalystes appelleraient aujourd'hui « psychiques », les phobies par exemple, mais enfin et surtout la grande peur, la peur de la mort – la peur de sa propre mort mais aussi de celle des êtres que nous aimons. Le sage est d'abord et avant tout celui qui parvient à la sérénité en ayant vaincu les peurs. Ainsi se trouve tracé l'un des grands programmes de la philosophie grecque : vaincre les peurs. Pourquoi est-ce indispensable à la sagesse ? Tout simplement parce que, lorsque nous sommes saisis par l'angoisse (pensez aux phobies, par exemple, lorsqu'elles s'emparent de nous), nous perdons d'un seul coup toute liberté de pensée et toute capacité de nous ouvrir aux autres. En d'autres termes, la peur nous rend tout à la fois stupides et égoïstes, tout le contraire, donc, de la sagesse, qui est par excellence pétrie d'intelligence et d'ouverture aux autres, de capacité à penser et à aimer. Vaincre les peurs, voilà le programme de la philosophie, un programme qui traversera les siècles jusqu'à ce que

l'écologie et le pacifisme contemporains fassent de la peur, à l'encontre d'une tradition millénaire, une passion positive : non plus une passion infantile, niaise et égoïste, mais le premier pas vers une nouvelle forme de sagesse identifiée non à l'audace, mais à ce qu'on appelle aujourd'hui le « principe de précaution ». Pas certain, à vrai dire, qu'il s'agisse d'un progrès de la « modernité », mais c'est là une autre affaire...

*Le sage est celui qui parvient à « habiter le présent »*

Le deuxième élément qui affleure à travers l'histoire d'Ulysse est, lui aussi, extraordinairement profond : le sage est celui qui parvient à vivre au présent. Il est capable de ce que Nietzsche appellera l'*amor fati*, c'est-à-dire l'amour du *fatum*, l'amour de ce qui est là, du réel qui est devant nous, ici et maintenant : l'amour du destin. Pourquoi cet élément est-il indispensable à cette définition laïque de la vie bonne ? Parce que les Grecs pensaient (c'est déjà présent dans Homère et ce sera repris notamment par les stoïciens, nous y reviendrons quand nous étudierons leur pensée) que deux grands maux pesaient sur la vie humaine : le passé et le futur. Le passé, quand il a été heureux, nous tire en arrière par un sentiment très puissant que les romantiques exploreront, la nostalgie, la nostalgie des temps heureux, de l'été dernier, du bon vieux temps... Mais quand il a été malheureux, le passé nous tire tout autant en arrière par d'autres passions, que Spinoza appellera les passions tristes : les remords, les regrets, les culpabilités qui nous réveillent la nuit.

Et puis, quand on parvient à s'arracher au passé, à la nostalgie, aux regrets, aux remords, aux culpabilités, on est pris par une autre illusion – ainsi pensaient les Grecs : l'illusion du futur, de l'espérance, de l'idée que « ça ira mieux après ». Tu parles ! Comme le dit Sénèque, qui en fait le thème principal de ses fameuses *Lettres à Lucilius*, c'est pure illusion : on s'imagine que ça ira mieux après, quand on aura changé de ceci ou de cela, de chaussures, de coiffure, de voiture, de mari, de femme, de maison, de tout ce que vous voudrez. C'est la grande illusion par excellence, car en fait, le passé et le futur nous empêchent de vivre au présent. *Carpe diem*, dira Horace. *Amor fati*, dira Nietzsche : le sage est celui qui parvient à habiter le présent, ou, comme le dit heureusement mon ami André Comte-Sponville d'une jolie formule d'inspiration stoïcienne : le

sage est celui qui parvient à regretter un peu moins (c'est-à-dire à vivre un peu moins dans le passé), à espérer un peu moins (à vivre un peu moins dans le futur), et donc à aimer un peu plus, à vivre un peu plus dans le présent.

Regardez l'histoire d'Ulysse : elle est à cet égard édifiante ! Ulysse, pendant les vingt années que durent la guerre de Troie, puis son voyage de retour à Ithaque – vingt années délocalisées, comme je disais tout à l'heure –, est toujours plongé dans la nostalgie ou dans l'espérance d'Ithaque, jamais dans l'amour d'Ithaque : il ne vit jamais au présent, jamais dans l'amour. Il est toujours coincé entre ces deux pièces de l'étau, entre ces deux mâchoires que sont, d'un côté le passé, de l'autre le futur. Or ces dimensions du temps sont toutes deux des formes du néant puisque le passé *n'est plus*, que le futur *n'est pas* encore, de telle sorte qu'Ulysse n'est jamais dans la réalité, jamais dans l'amour du présent.

Le sage est celui qui parvient à espérer un peu moins, à regretter un peu moins, à aimer un peu plus : voilà la deuxième idée qui se dégage de l'histoire d'Ulysse et qui va permettre aux philosophes, après Homère, de définir conceptuellement la vie bonne. Accepter la mort, la condition de mortel, être capable de vivre au présent, qu'est-ce que cela signifie ? Cela ne veut pas dire être inculte, oublier l'histoire, ne pas avoir de projets, cela veut dire : être capable, malgré l'histoire et les projets, d'habiter quand même le présent. Lorsque Ulysse, à la fin de l'*Odyssée*, retrouve Pénélope, sa femme, les dieux vont distendre l'instant des retrouvailles dans le lit nuptial pour qu'ils puissent passer une très grande nuit. Combien de temps dure-t-elle, on ne sait pas, puisque l'instant est distendu, mais symboliquement, cela signifie que cet instant présent, distendu, cet instant où Ulysse cesse enfin d'être dans le passé ou dans le futur, dans la nostalgie d'Ithaque ou dans l'espérance d'Ithaque, n'est plus relativisé par le passé ni par le futur. Ce moment présent est, au fond, ce que Nietzsche appellera très joliment « un fragment d'éternité », un atome ou un grain d'éternité. Le sage est celui qui est capable d'habiter le présent comme s'il était l'éternité.

### *Devenir un fragment d'éternité*

Là est la *troisième condition* de la vie bonne. Elle apparaît lorsque Ulysse parvient à se réconcilier avec l'ordre cosmique, lorsqu'il

retrouve sa place dans le cosmos. Ulysse est un peu comme ces petits chats ou ces petits chiens dont on nous raconte parfois les aventures rocambolesques à la fin de l'été, qui ont été perdus sur l'autoroute et qui parcourent sept cents ou huit cents kilomètres pour rejoindre leur maison. Ulysse, lui aussi, veut retrouver sa maison. Quand on parvient à retrouver son chez-soi, à s'ajouter, si je puis dire, ou à s'ajuster à l'ordre du monde, à l'ordre cosmique, on réalise que ce moment où l'on est enfin dans le présent est aussi, puisque le cosmos, pour les Grecs, est éternel, un moment où l'on est soi-même comme un fragment d'éternité, un fragment de cosmos et que, du coup, la mort n'est rien pour nous. La formule est épicurienne, mais elle pourrait être utilisée par Homère comme par les stoïciens. Le sage comprend que la mort n'est qu'un passage, et que, finalement, ce n'est pas si grave que cela. Grand thème stoïcien, que l'on retrouvera plus tard, mais que l'on découvre aussi chez Platon et chez Aristote, avec cette idée – qui figure dans l'une des grandes œuvres de Platon, le *Timée*, mais aussi à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*, le grand livre d'éthique d'Aristote – qu'il faut se rendre immortel autant qu'il est possible. Et le meilleur moyen de se rendre immortel, c'est de vivre au présent et de s'ajuster à l'ordre cosmique, parce qu'on devient alors comme un fragment d'éternité.

## LES TROIS GRANDS AXES DE LA PHILOSOPHIE

---

La philosophie va transformer ce message d'Homère – ce message de la mythologie grecque, ce message d'Ulysse – qui est à cet égard le premier grand sage grec. Elle va le transformer en le rationalisant dans trois grandes directions. Toute philosophie digne de ce nom couvrira ses trois grands axes – que je vais vous indiquer très rapidement en guise de dernier préalable avant de rentrer dans l'œuvre de Platon. C'est essentiel, car, une fois encore, toutes les grandes philosophies suivront, depuis Platon jusqu'à Heidegger, ces trois grandes sphères d'interrogation, ces trois grands domaines de questionnement – mais comme vous allez voir aussi, à l'encontre d'un poncif envahissant dans la pensée contemporaine, la philosophie ne se contente pas de poser

des questions, de pratiquer, comme on dit, « l'étonnement » : elle apporte aussi, fort heureusement, de vraies réponses (ce que, du reste, nous avons déjà commencé à voir avec la sagesse d'Ulysse et sa belle définition de la vie bonne).

Le *premier grand axe* est celui de la connaissance, ce que les Grecs appellent la *théoria*, la contemplation du monde : à quoi sert la connaissance, si ce n'est à se faire une idée de ce qu'est, je dirais, le *terrain de jeu* de l'existence humaine ? Le terrain de jeu, parce que c'est bien dans ce monde que nous allons jouer nos existences. Il s'agit de savoir si ce monde est aimable ou pas, s'il est favorable ou pas, s'il est beau ou pas, s'il est connaissable ou pas... Il ne s'agit pas d'une interrogation scientifique – les sciences véritables sont toujours partielles, elles sont par exemple sciences de l'organisme (biologie), de la matière (physique), des planètes (astronomie), etc. Avec la *théoria* philosophique, il s'agit de se faire une vision globale du monde entendu comme le terrain de jeu de l'existence humaine. Bien sûr, pour y parvenir, il faut utiliser les sciences positives, mais le but n'est pas de connaître tel ou tel secteur de l'Univers, mais de se faire si possible une certaine idée de l'Univers tout entier.

Le *deuxième axe* de la philosophie vise à comprendre, non plus le terrain de jeu, mais les *règles du jeu*. Quelles sont les règles qui régissent le jeu que nous, les humains, jouons avec les autres. On touche là à la dimension morale, pratique ou éthique, voire juridique et politique, de la philosophie, celle qui concerne la justice, les règles de conduite des hommes les uns envers les autres.

Il y a enfin une *troisième dimension*, qui est plus élevée que les deux autres – mais elles sont toutes importantes –, c'est la dimension du sens. Quel est le *but du jeu* ? Non pas le terrain, non pas les règles mais : à quoi jouons-nous au fond ? Sommes-nous là en touristes, pour nous divertir un maximum, comme des enfants dans un parc d'attractions, ou avons-nous, en tant qu'humains, quelque chose à faire de spécifique sur cette terre ? On voit très bien à quoi joue Ulysse : à vrai dire il ne s'amuse pas vraiment. Le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est guère dans le divertissement, même si son voyage est parfois passionnant. S'il joue à quelque chose, c'est à chercher la vie bonne. Il veut retrouver l'harmonie, il veut retrouver Ithaque. Le sens de sa vie est là. C'est le but du jeu d'Ulysse, si je puis dire : il est dans un terrain de jeu qui s'appelle le cosmos. Il veut certainement connaître le monde et ceux qui le peuplent, il est donc aussi dans la

théorie – (c'est, par exemple, cette curiosité qui le pousse, pour son malheur, à aller à la rencontre des Cyclopes). Il possède aussi, très certainement, une morale – on y reviendra –, mais il est avant tout animé par l'idée du sens de sa vie, qui est de retrouver son coin de cosmos, de rejoindre Ithaque et les siens, Pénélope et Télémaque.

Cette troisième question est celle de la sagesse, de la vie bonne, l'équivalent de celle qui relève, dans les grandes religions, de la doctrine du salut. Le « salut », vous le savez – en français comme en grec ou en latin d'ailleurs –, renvoie à l'idée de « sauvetage ». Trouver son salut, c'est être sauvé. De quoi ? Des peurs qui nous coincent et nous empêchent de parvenir à la vie bonne, à la sérénité, à commencer par la peur fondamentale : celle de la mort. Comme je vous l'ai dit, le sage est d'abord celui qui a vaincu la peur et qui, en ce sens très philosophique, est « sauvé ». Le salut, il se trouve pour Ulysse à Ithaque : lorsque Ulysse est réconcilié avec Ithaque, il est en quelque sorte dans un instant d'éternité, il est enfin dans la sérénité, sinon dans le bonheur. D'une certaine manière, il est lui aussi sauvé.

Rassurez-vous, tout au long de ces exposés, nous aurons l'occasion de revenir plus en profondeur sur ces trois grands axes pour mieux les comprendre. Ce n'est qu'un début...

## **Théorie : le dialogue platonicien en quête de la vérité**

Venons-en maintenant à Platon lui-même. Voyons comment, à bien des égards, sa philosophie va être, comme je vous l'avais annoncé, une sécularisation, une formulation rationnelle de certains des grands thèmes déjà esquissés dans l'*Odyssée* d'Homère. Ça, c'est la « continuité » sur laquelle j'ai voulu d'abord insister. Mais voyons aussi en quel sens la philosophie de Platon va rompre avec le genre littéraire et religieux du mythe en adoptant la forme, *a priori* rationaliste, car par essence argumentative, du *dialogue*.

Mais pour commencer, quelques mots d'abord sur la vie de Platon, pour le situer brièvement dans son histoire. Il est né en 427 (ou 428) avant J.-C., dans une famille riche de la très haute aristocratie athénienne. Il a vingt-trois ans au moment de la chute d'Athènes, durant la guerre du Péloponnèse : Sparte, la cité guerrière par excellence, vient de l'emporter. L'armée athénienne est réduite à néant et les spartiates installent un gouvernement ultra-autoritaire, le gouvernement des

« Trente », où Platon compte de nombreux amis et même quelques parents, ce qui est normal étant donné la famille dont il est issu. Mais Platon est attiré par d'autres horizons. Il va bientôt faire une rencontre qui va marquer toute son existence, celle de Socrate, en 407. Il a vingt ans et Socrate soixante-trois. Il suivra les cours du maître pendant huit ans, jusqu'en 399, l'année où Socrate, après la chute du gouvernement des Trente, est condamné à mort. Un célèbre dialogue de Platon, *l'Apologie de Socrate*, racontera l'histoire de ce jugement inique ainsi que la façon dont Socrate l'accueille et, finalement, accepte de boire le poison (la ciguë), malgré l'injustice et l'absurdité des élucubrations de ceux qui l'envoient à la mort.

Platon quitte Athènes, il voyage beaucoup. À dire vrai, on ne sait pas exactement où, sinon qu'en 388, il se rend à Syracuse, à la cour du tyran Denys l'Ancien qu'il tentera sans succès de convertir à l'idée d'instaurer un gouvernement par la philosophie. En 387, il rentre à Athènes où il fonde son école, l'Académie – le nom vient, comme presque toujours pour les écoles grecques, du lieu où est installée l'institution, en l'occurrence dans un des faubourgs d'Athènes, près du tombeau d'un héros nommé Académós. On dit souvent de l'Académie qu'elle fut la première université dans l'histoire de l'humanité : et de fait, on y trouve non seulement des salles de cours, mais aussi des chambres d'étudiant, un réfectoire, une bibliothèque... Platon y enseignera pendant quarante ans, jusqu'à sa mort, en 347, à l'âge de quatre-vingts ans. On dit aussi que ses dialogues étaient joués devant les élèves, comme le seraient aujourd'hui des pièces de théâtre, et qu'ils prenaient plaisir, ayant reçu l'enseignement du maître, à en déchiffrer le sens. Platon retournera par deux fois encore à Syracuse, mais son incursion en politique sera, pour l'essentiel, un cuisant échec, et il sera même particulièrement maltraité par les tyrans du lieu.

Revenons maintenant à l'essentiel, c'est-à-dire à son œuvre, dont je vous disais qu'en dehors de quelques exceptions, elle est constituée de dialogues. Presque tous mettent en scène un personnage principal, Socrate. Il n'est pas indifférent que la philosophie commence par prendre cette allure dialogique, « dialectique » même, c'est-à-dire qu'elle adopte une manière de pensée en rupture avec le mythe. La philosophie théorique va en effet se définir d'abord et avant tout comme une quête de la vérité qui consiste, en première approximation, à surmonter les contradictions qui traversent le monde des opinions



courantes pour parvenir à la vérité. Elle va donc des apparences trompeuses et manifestes aux réalités cachées. Quelles contradictions s'agit-il de surmonter au juste ? Les contradictions entre les opinions multiples qui s'affrontent sur un même sujet, bien sûr, mais aussi les contradictions internes aux opinions fausses. Ce sont ces contradictions que le dialogue essaie de dépasser pour parvenir à la vérité, à l'idée vraie, qui, elle, est évidemment non contradictoire, unique et stable, conforme au principe logique de l'identité. Où l'on voit que par-delà la continuité que j'ai voulu souligner parce qu'on la sous-estime trop souvent, *mythos* et *logos*, le mythe et la philosophie sont évidemment différents : la présentation mythique et la présentation rationnelle ne sont pas identiques, même s'il reste vrai que la philosophie grecque va être pour une très large part une traduction conceptuelle de la mythologie.

Je vous propose d'analyser maintenant les principales caractéristiques du dialogue platonicien. Nous allons voir de cette façon comment elles vont vous donner les clés pour visiter le « palais Platon », le château de Platon. Ce sont les clés du gardien, en somme, et je vous propose de commencer par les examiner une à une.

*Dépasser lieux communs et opinions contradictoires au nom de la « volonté de vérité »*

Première clé : les dialogues platoniciens commencent presque tous par ce qu'Aristote appellera une « topique ». En grec, vous le savez peut-être, le mot *topos* veut simplement dire « le lieu ». Ça a donné par exemple « topologie » ou « topographie » en français. Les dialogues de Platon commencent en général par un repérage des « lieux communs », c'est-à-dire, à proprement parler, par une « topologie », par une présentation des *opinions* qui « courent » sur un sujet donné, donc par ce que les Grecs appelaient la « *doxa* » (« l'opinion », à quoi s'oppose bien sûr la vérité). Il s'agit dans un premier temps de faire un bilan des opinions courantes, de celles qui « traînent » – si je puis dire – autour d'un thème tel que la vertu, la beauté, la justice, le courage, etc. C'est du reste un des modèles cachés de nos fameuses dissertations de philosophie, celles qu'on impose encore aujourd'hui à nos élèves de terminale. Comme au bac ou à l'agrégation, on va choisir un sujet (la vérité, la justice, le courage, la beauté, etc.) ou une question (La justice peut-elle s'enseigner ? Qu'est-ce que la vertu ? etc.),

puis on va repérer les opinions qui « courent » sur le sujet. C'est donc cela qu'on appelle la « topique », l'exposé des lieux communs.

Ensuite, dans un deuxième temps, le dialogue va pour ainsi dire « frotter » les opinions les unes contre les autres. Socrate anime en général le débat. Il va montrer en quoi les opinions se contredisent. Éventuellement, quand quelqu'un tient vraiment à son opinion, il va lui montrer qu'il se contredit lui-même, tout son travail consistant à dévoiler, puis à dénoncer ce qui est contradictoire dans les opinions ordinaires. Puis, en surmontant les contradictions, on essaie de parvenir à l'idée vraie, non contradictoire : elle dépasse les contradictions pour atteindre l'identité et, ce faisant, elle apparaît comme la vérité.

On voit que le moteur du dialogue platonicien, comme Nietzsche le dira à juste titre, c'est la *volonté de vérité*. On suppose toujours que les principaux interlocuteurs sont pour l'essentiel de bonne foi, qu'ils cherchent avec bonne volonté la vérité. Parfois, bien sûr, certains sont quand même de mauvaise foi – c'est le cas des sophistes comme Gorgias, ou Protagoras, j'y reviendrai tout à l'heure, car c'est chez eux tout à fait assumé –, mais, globalement, Socrate et ses interlocuteurs « non sophistiques » sont de bonne foi : ils cherchent sincèrement la vérité.

Notez au passage que très peu de philosophes remettront en question ce postulat que la philosophie consiste dans la recherche de la vérité : on trouvera ça, par exemple, chez Rousseau et Nietzsche. Même les sceptiques cherchent la vérité en ce sens qu'ils pensent qu'il est vrai qu'on ne peut pas connaître la vérité. Mais Rousseau et Nietzsche mis à part, la plupart des philosophes seront, de ce point de vue, des platoniciens, comme d'ailleurs tous les scientifiques : ils considéreront que le but du travail intellectuel est de parvenir à des vérités qui tiennent debout, à des idées ou des concepts non contradictoires. Le trait caractéristique de la vérité est, en effet, la non-contradiction, alors que la *doxa* – l'opinion – s'empêtre sans cesse dans des contradictions que Socrate tente de dévoiler et de dépasser. Mais nous verrons qu'il le fait de manière non dogmatique, sans s'imposer lui-même : il essaie de faire en sorte que ses interlocuteurs dépassent par eux-mêmes la contradiction, à la manière d'un professeur de philosophie qui invite ses élèves à réfléchir. Socrate restera en ce sens le modèle de la pédagogie moderne.

La première caractéristique du dialogue, c'est donc de tenter de surmonter les apparences pour aller vers l'idée vraie, non contradictoire, stable, l'idée qui vaut en tout temps et en tout lieu, qui vaut

pour tous les êtres humains, qu'ils soient riches ou pauvres, puissants ou faibles. Nietzsche dira de la vérité platonicienne qu'elle est « roturière », démocratique, « plébéienne ». Pourquoi ? En un sens, il a parfaitement raison : justement parce qu'elle vaut pour tout le monde, en tout temps, en tout lieu, pour tous les êtres humains quels qu'ils soient. Et c'est vrai, il y a quelque chose de profondément démocratique, voire de républicain (au sens propre : *res publica*, la chose commune) dans l'idée même de la philosophie entendue sur le plan théorique comme la recherche d'une vérité qui vaut pour tous.

### *La théorie platonicienne de la vérité*

La deuxième caractéristique, ou la deuxième clé du dialogue platonicien – absolument fondamentale, comme on va voir – c'est une théorie de la vérité qui va traverser toute l'histoire de la philosophie, jusqu'à Marx, et même jusqu'à Heidegger compris. Bien qu'ils prétendent s'y opposer et la critiquer comme « idéaliste » ou « métaphysique » et illusoire, ils ne peuvent pas s'en détacher tout à fait. Cette théorie de la vérité vient en réponse à un sophisme, c'est-à-dire à un raisonnement spécieux, mais qui a l'air vrai. Quel est ce sophisme et comment Platon va-t-il y répondre en élaborant une théorie de la vérité d'une profondeur sans équivalent ?

Ce fameux sophisme est exposé dans un dialogue de Platon, le *Ménon*, du nom de l'interlocuteur de Socrate. Il consiste à dire que l'idée même d'une recherche de la vérité est absurde – en quoi la sophistique apparaît d'emblée comme une contre-philosophie, comme le contraire absolu du principe même de la philosophie comme volonté de vérité. De deux choses l'une, en effet : ou bien nous avons déjà la vérité et alors, ce n'est pas la peine de la chercher, ce serait absurde. Si nous avons déjà la vérité, par définition, nous ne la chercherions pas ! Ou bien nous n'avons pas la vérité et, dans ce cas, nous ne la trouverons jamais. Pourquoi ne la trouvera-t-on jamais, poursuit le sophiste (je continue à développer son paradoxe) ? On ne trouvera jamais la vérité parce que, parmi toutes les opinions qui traînent, parmi toutes les opinions courantes, il faut, pour distinguer celles qui sont vraies de celles qui sont fausses, un critère. Le mot « critère » vient du verbe grec *krinein*, qui veut dire distinguer, séparer : séparer le bon grain de l'ivraie par exemple, avec un « crible », un tamis. C'est

aussi l'origine des mots « crise » et « critique », qui ont la même étymologie. Le critère est ce qui est nécessaire pour reconnaître la vérité et la distinguer des opinions fausses. Or, dit le sophiste, si jamais on tombait par hasard sur la vérité, parmi toutes les opinions qui courent sur le marché des idées, il faudrait bien avoir un critère vrai pour distinguer la vérité de l'opinion fausse. Pour que ce critère soit pertinent, dit le sophiste pour embêter Socrate, il faudrait bien qu'il soit vrai. Par conséquent, pour trouver la vérité, il faut déjà la posséder : voilà le paradoxe sophistique !

Résumons une dernière fois l'argument sophistique : soit vous avez déjà la vérité, et vous ne la cherchez pas, soit vous la cherchez – ce qui suppose que vous ne l'avez pas –, mais vous ne la trouverez jamais, parce que vous n'aurez jamais le moyen de distinguer parmi les opinions qui traînent celles qui sont vraies et celles qui sont fausses.

Le paradoxe n'est peut-être pas très puissant, mais la réponse de Socrate est en revanche géniale. C'est toute la philosophie de Platon, toute sa théorie de la vérité comme réminiscence, qui va être contenue dans cette réponse. Je vais maintenant vous l'indiquer en citant d'abord le passage du *Ménon*, dialogue de Platon où l'idée apparaît le plus clairement :

Ménon : et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ?

Socrate : je comprends de quoi tu parles, Ménon. Tu vois comme il est spécieux, cet argument que tu dérites, selon lequel il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas ! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher.

Ménon : ne crois-tu donc pas que cet argument soit bon, Socrate ?

Socrate : non, je ne le crois pas.

Ménon : peux-tu me dire en quoi il n'est pas bon ?

Socrate : oui [...]. Comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès [le monde de l'invisible], c'est-à-dire toutes les réalités, il n'y a rien qu'elle n'ait appris. En sorte qu'il n'est pas étonnant qu'elle soit capable,

à propos de la vertu comme à propos d'autres choses, de se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance. [...] Ainsi, le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence.

Voici la thèse de Platon (Platon/Socrate : je ne fais pas, en l'occurrence, de différence entre les deux) : notre rapport à la vérité passe par trois phases, par trois temps.

Premier temps : nous avons connu la vérité, avant notre naissance, c'est-à-dire quand l'âme n'était pas prisonnière du corps, avec ces fichus cinq sens qui nous trompent sans cesse, quand l'âme était encore toute seule, avant qu'elle ne tombe dans un corps, avant l'incarnation. Vous connaissez peut-être ce jeu de mots que Socrate avance dans ce contexte, à savoir que le corps (en grec, *soma*, qui a donné par exemple « somatiser ») est une prison (en grec, *sema*) pour l'âme. Avant que l'âme ne soit « emprisonnée » dans ce corps sensible, elle voyait les idées sans déformation, elle les contemplant par-delà les apparences, dans leur pureté intellectuelle, non sensible, elle pouvait voir la vérité « toute nue ». Elle était encore dans le ciel, dans ce que les chrétiens appelleraient le paradis.

Mais vient justement le deuxième temps, celui de la chute, de la déchéance, de l'incarnation dans la prison du corps : c'est le moment de la naissance, de cette souffrance de la venue dans le monde sensible (voyez d'ailleurs les hurlements de tous les nouveau-nés qui n'ont pas l'air d'y être *a priori* très heureux). L'âme tombe dans un corps, elle s'incarne dans cette prison sensible et trompeuse (on va voir en quoi dans une seconde) : c'est la fameuse descente dans la caverne de Platon.

Pourquoi le sensible nous trompe-t-il ? Pourquoi Platon pense-t-il d'entrée de jeu que le sensible est trompeur, qu'il est un obstacle sur le chemin de la vérité authentique, qui, bien entendu, est intelligible ? C'est un point important. Pourquoi s'agit-il d'une chute au sens d'un déclin, d'une décadence ? Réponse : parce que le sensible a cette caractéristique – je vais le dire très simplement – de nous faire prendre des choses identiques pour des choses différentes. Il contredit le principe le plus fondamental de la logique, c'est-à-dire de la rationalité par excellence, à savoir le principe de non-contradiction. Pour donner un exemple tout simple, lorsque nous touchons, en hiver, de l'eau transformée en glace, elle nous paraît dure et froide. Si nous en restions à

la simple sensation, à l'univers des seuls sens, nous n'aurions jamais l'idée que cette eau est la même que celle dans laquelle on se baignait en été et qui était douce, chaude et liquide. Le sensible – si l'on en reste aux seuls sens – nous fait donc croire que deux choses qui sont en vérité identiques (la glace et l'eau tiède sont au fond, du point de vue de l'intelligence scientifique, la même chose) sont deux choses différentes. Il faut donc dépasser le sensible contradictoire par l'intelligence pour accéder à l'idée de l'eau, à ce qu'on désignerait dans la science d'aujourd'hui par la formule  $H_2O$ , par exemple, formule « idéale » qui n'est accessible qu'à l'intelligence. Il faut donc dépasser le sensible pour accéder à l'intelligence de l'idée, et dépasser le sensible, c'est « sortir de la caverne » (pour reprendre la métaphore platonicienne), ce qui exige d'une certaine manière de sortir du corps, de se débarrasser de ce monde d'illusion et d'apparence qu'est le monde de la sensibilité.

Ce qui nous conduit au troisième temps de cette théorie de la vérité, c'est-à-dire à ce que Platon appelle la « remémoration ». En grec, cela se dit *anamnèse* : il s'agit du travail de réminiscence, après la chute de l'âme dans un corps sensible qui l'emprisonne, d'une vérité qu'on a déjà connue mais qu'on a perdue, qu'on a oubliée. La connaissance est donc toujours à proprement parler une *re-connaissance*, la connaissance véritable est souvenir, lutte contre l'oubli.

C'est cette idée qui va permettre de résoudre le fameux sophisme initial : car si la connaissance est remémoration d'une vérité perdue, cela explique que, lorsqu'on la retrouvera, on saura que c'était la vérité, puisqu'on la connaissait avant et qu'on se contentera de la reconnaître. Voilà comment Platon répond au paradoxe sophistique par cette théorie de la vérité à trois temps : nous avons connu la vérité ; puis vint la chute dans le corps sensible, avant qu'un long et douloureux travail de retour à la vérité (c'est là la partie théorique et dialectique de la philosophie) nous permette de sortir de la caverne et de reconnaître la vérité. L'allemand l'exprime comme en grec : *kennen* c'est *erkennen* – connaître, c'est reconnaître, effectuer un travail de remémoration. Dans le dialogue, c'est ce travail philosophique, en l'occurrence théorique, que Socrate anime en posant toujours à ses interlocuteurs les questions qui les guident vers la vérité perdue, oubliée. Et c'est aussi en cela qu'il se compare sans cesse à une sage-femme.

*Socrate en sage-femme : de la philosophie comme « maïeutique »*

Socrate, donc – et c'est la troisième caractéristique ou troisième clé de ces dialogues – se compare toujours à une sage-femme. On sait d'ailleurs que sa mère était sage-femme. Le travail de l'accouchement se dit en grec *maieutikê*, c'est la maïeutique : la maïeutique socratique consiste à accoucher, non pas les corps des femmes, mais les esprits des hommes – dit-il dans un des plus grands dialogues de Platon, le *Théétète* (de façon qu'on jugerait machiste aujourd'hui, mais pas d'illusion rétrospective, d'anachronisme virulent : nous sommes dans une autre époque !). La philosophie est donc le contraire du dogmatisme. Son travail n'est pas d'apporter la vérité de l'extérieur, comme le ferait un dogmatique du haut de son savoir tout constitué et non critiquable. Non ! Le travail de Socrate est un travail qui aide seulement son interlocuteur à la remémoration. Il l'aide à se souvenir d'une vérité qu'il a connue puis oubliée et il le fait, un peu comme un psychanalyste d'aujourd'hui, en lui posant des questions. C'est dans ce contexte qu'il se compare à une sage-femme, mais parfois aussi à un taon, à un insecte qui pique, qui vous dérange, parce qu'il va asticoter son interlocuteur, lui poser des questions jusqu'à ce qu'il retrouve la vérité.

Dans le *Ménon*, Socrate entame le dialogue avec un petit esclave pour montrer à son interlocuteur (Ménon) qu'il est possible de retrouver la vérité sans qu'on vous l'apporte de l'extérieur. Il fait retrouver à l'enfant qui n'a pas fait d'études le théorème de Pythagore, sans rien imposer d'en haut, simplement en lui posant des questions, pour montrer que l'enfant lui-même connaissait déjà la vérité, qu'il l'a oubliée – c'est le deuxième temps –, et qu'il peut la retrouver (troisième temps) par l'anamnèse, par la maïeutique, si on l'aide en lui posant les questions qui conviennent. Citons ce que Platon dit à ce sujet, via Socrate bien entendu, dans un autre dialogue, le *Théétète* :

Socrate : à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leurs corps. [...] pourtant, j'ai au moins cet attribut, qui est propre aux accoucheuses : je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir que je questionne les autres, mais que moi-même je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la

cause de ce fait, la voici : procéder aux accouchements, le dieu m'y force, mais il me retient d'engendrer.

Le fait est donc que je ne suis moi-même absolument pas quelqu'un de savant, pas plus qu'il ne m'est survenu, née de mon âme, de découverte qui réponde à ce qualificatif ; mais ceux qui se font mes partenaires, au début, bien sûr, quelques-uns paraissent même tout à fait inintelligents, mais tous, quand nos rapports se prolongent, ceux-là auxquels il arrive que le dieu le permette, c'est étonnant tout le fruit qu'ils donnent : telle est l'impression qu'ils font à eux-mêmes et aux autres ; et ceci est clair : ils n'ont jamais rien appris qui vienne de moi, mais ils ont trouvé eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes, une foule de belles choses, et en demeurent les possesseurs. De l'accouchement, oui, le dieu est cause, et moi aussi.

## **L'ironie socratique**

Bien évidemment, en tant que « sage-femme des hommes et des esprits », Socrate est toujours dans l'ironie – et c'est là la quatrième caractéristique du dialogue platonicien : comme tout professeur de philosophie, il est en décalage avec ses élèves. Pourquoi ? Socrate dit toujours : « La seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien. » Ben voyons ! Évidemment, il a déjà en réalité fait le trajet de la remémoration. Socrate est déjà sorti de la caverne, il a déjà fait le travail de l'anamnèse, il sait où il va. Il est donc toujours dans une espèce de dédoublement, de décalage avec ses interlocuteurs, et c'est là la fameuse « ironie socratique ». En vérité, il fait semblant de ne pas savoir, il pose des questions qui sont faussement naïves, comme le professeur de philosophie qui sait, lorsqu'il pose des questions à ses élèves, sinon la vérité, du moins où il veut en venir. Socrate sait où il veut aller, il sait où il veut emmener son interlocuteur.

Si l'interlocuteur est de bonne foi, ça fonctionne. S'il est de mauvaise foi, les dialogues risquent d'être, comme on dit, « aporétiques », c'est-à-dire qu'ils ne débouchent pas sur une solution, sur une vérité, ils s'arrêtent et tournent courts. Mais, dans tous les cas de figure, Socrate est dans une position d'ironie.

C'est précisément ce que Nietzsche critiquera, reprochant à Socrate d'être un philosophe « réactif » (on reviendra à cette idée quand on abordera la philosophie de Nietzsche). Pourquoi ? Parce que, comme



nous avons vu que Socrate le dit lui-même, il n'apporte rien, il ne crée rien, il lui est refusé d'engendrer, ou comme dit Nietzsche, « il ne pose pas activement des valeurs ». Il ne fait que persécuter ses interlocuteurs. Il a, dira Nietzsche, la « méchanceté du rachitique », le ressentiment des faibles vis-à-vis des forts. C'est un démocrate, il cherche une vérité qui vaut pour tout le monde, mais il est incapable, comme le véritable aristocrate ou comme le véritable artiste, de poser des valeurs, de créer des perspectives nouvelles pour la vie. Il ne fait qu'accoucher des esprits qui ne sont même pas le sien.

En fait, Socrate connaît déjà ce reproche, nous l'avons vu dans le *Théétète*. Il a déjà conscience de ce que Nietzsche lui reprochera beaucoup plus tard, à savoir d'être celui qui met les autres en difficulté en posant des questions, mais sans rien apporter lui-même, celui qui donne mauvaise conscience à ses interlocuteurs sans leur donner de solution. D'ailleurs, Socrate se compare lui-même, non seulement à un taon, qui dérange, mais à une torpille, ce poisson électrique qui paralyse et tétanise ceux qu'il pique de son redoutable dard.

Du point de vue de Nietzsche, il s'agit là du plus grand défaut de la philosophie platonicienne. Nous verrons pourquoi en profondeur quand nous parlerons de Nietzsche. Mais il est clair que Socrate, lui, ne cesse au contraire de revendiquer le fait que son seul travail, c'est la maïeutique, le même travail que celui de sa mère, le travail d'accoucheur. C'est de son point de vue le mérite de sa philosophie que de n'être point dogmatique, de ne pas terroriser l'interlocuteur, l'élève, mais de lui faire se remémorer par lui-même la vérité, ce qu'il a déjà su. Au fond, il propose déjà une philosophie de l'autonomie, du « penser par soi-même ».

*Une théorie de la vérité qui est aussi une théorie du plaisir  
et de la douleur*

Cinquième caractéristique du dialogue : cette philosophie de la vérité est en même temps, aussi curieux que cela puisse paraître à première vue, une théorie du plaisir et de la douleur. Il existe un lien entre théorie de la vérité et théorie du plaisir et de la douleur, lien qui permettra aussi de comprendre la philosophie platonicienne de l'amour.

En quoi consiste ce lien ? En ceci que la douleur, pour commencer par elle, connaît les mêmes trois phases que la théorie de la vérité.

Qu'est-ce que la douleur, en effet ? On part d'un équilibre avec le monde, l'organisme est en bon état, en harmonie avec le réel, tout va bien. Par exemple, on n'a ni faim ni soif. Puis se produit une rupture brutale d'équilibre. Par exemple, on se coupe le doigt avec un couteau. Cet événement correspond au deuxième temps de la théorie de la vérité, à cette chute qu'est la naissance. Puis vient le retour à l'équilibre, qui en l'occurrence est lent : il correspond à l'anamnèse, au travail, forcément difficile et pénible, de la remémoration. Je suis en équilibre, je me coupe le doigt, puis la cicatrisation est lente. Voilà ce qu'est la douleur.

Le plaisir, c'est l'inverse, mais toujours avec trois temps. Je suis dans un état d'équilibre, mais, cette fois-ci, à la différence de ce qui a lieu avec la douleur, la rupture d'équilibre est lente. Le modèle, c'est la soif ou la faim : je ne m'aperçois même pas que j'ai soif, que j'ai faim, cela prend du temps, mon corps se dessèche peu à peu. En revanche, le retour à l'équilibre, lui, est très rapide : je bois un grand verre d'eau glacée et c'est un vrai bonheur ! Où l'on retrouve nos fameux trois temps...

On a donc là une théorie du plaisir et de la douleur qui a la même structure que la théorie de la vérité, et cela permet de comprendre pourquoi la sortie de la caverne est douloureuse. C'est un point important pour Platon car il permet aussi de comprendre pourquoi la vie philosophique est rare. Peu de gens auront le courage de vivre une vie philosophique, une vie consacrée à la connaissance des idées, parce que cela fait mal de sortir de la caverne. Quand on arrache le prisonnier à la caverne, il a mal aux yeux, le soleil l'éblouit, c'est douloureux, pénible, le chemin qui va vers la vérité est rocailleux, escarpé, fatigant. La vie philosophique sera donc réservée à une petite élite. On est dans une vision aristocratique de la philosophie.

Cela permet aussi de comprendre que le véritable amour est celui qui porte sur ce qu'on a déjà connu, avant d'en être séparé pour le retrouver dans un troisième temps. Cela vaut pour l'amour humain, qui est toujours reconnaissance (d'une moitié d'orange dont on a été séparé, selon un mythe platonicien qui restera fameux). Mais cela vaut surtout pour la connaissance philosophique, pour l'amour de la vérité et de la sagesse, qui est un pur plaisir, puisqu'il est finalement le seul qui ne soit pas précédé d'une souffrance, d'un manque, puisqu'on a déjà connu ce qu'on cherche.

« Connais-toi toi-même », « Rien de trop » : *sache qui tu es, quelle est ta place et sache y rester !*

Une sixième caractéristique ou clé du dialogue – elles s'enchaînent, se complètent, et forment un merveilleux système – est constituée par le fait que Socrate/Platon va inventer une nouvelle signification à la célèbre devise qui orne le temple de Delphes, le temple d'Apollon, et qui parcourt toute la mythologie grecque : « Connais-toi toi-même. » À côté d'elle figure au fronton du temple une autre devise : « Rien de trop. »

En vérité, la signification de ces deux formules, qui ont le même sens dans la mythologie grecque, dans la culture grecque, chez Homère par exemple, ou chez Hésiode, n'est pas du tout celle qu'on croit d'ordinaire aujourd'hui. Elles n'ont rien à voir avec l'introspection, avec la psychanalyse. « Connais-toi toi-même » et « rien de trop », cela signifie : « Reste à ta place », « sache qui tu es », « ne pêche pas par *hybris* », comme disent les Grecs. Qu'est-ce que l'*hybris* ? C'est l'arrogance, la démesure, le fait de ne pas rester à sa place. Tantale, par exemple, pêche par *hybris* lorsqu'il se prend pour l'égal des dieux. Tantale invite les dieux de l'Olympe à dîner chez lui – ce qui est déjà une forme d'arrogance, de prétention, puisqu'il n'est qu'un humain –, il croit qu'il est au même niveau qu'eux, que les dieux ne sont pas omniscients. Alors, pour tester leur prétendu savoir, il leur fait manger son propre fils, Pélops. Il le tue, il le fait cuire, puis il invite les dieux et il leur sert la chair de son fils à dîner. Évidemment, les dieux s'en aperçoivent (sauf Déméter qui a la tête ailleurs et qui mange un petit bout d'épaule de Pélops, que les autres dieux répareront plus tard, quand ils lui rendront la vie). Ils s'en aperçoivent parce qu'ils sont bien omniscients et ils punissent Tantale. Les punitions dans la mythologie sont toujours en rapport avec le péché commis. Tantale a péché par la cuisine – si je puis dire –, il sera puni par la cuisine. Le supplice de Tantale, comme vous le savez, est qu'il est condamné à avoir faim et soif. Mais n'oubliez pas que, dans le supplice de Tantale, il y a quelque chose de plus : un rocher qui dans l'Hadès, dans les enfers, bascule en permanence au-dessus de sa tête, qui le menace de mort en permanence pour lui rappeler qu'il n'est qu'un mortel et non un dieu.

L'*hybris* de Tantale réside dans le fait de se prendre pour ce qu'il n'est pas, de ne pas rester à sa place. Le « connais-toi toi-même » des Anciens avait cette signification-là : il faut savoir qui l'on est, pour ne pas se prendre pour plus qu'on est. Socrate et Platon vont ajouter une

signification moderne : « Connais-toi toi-même » signifie « remémore-toi (c'est bien sûr l'anamnèse qui est visée ici) la vérité que tu as en toi mais que tu as oubliée, qui est enfouie en toi ». On entre là dans une vision moderne de l'autonomie de la pensée. Il s'agit de se reconquérir soi-même, d'une certaine manière. Un peu comme dans la psychanalyse, le but est de se réapproprier un passé qu'on a perdu, qu'on a oublié. Il y a là une conception de la recherche de la vérité qui va marquer toute l'histoire de la philosophie.

*Discours philosophique versus discours sophistique*

Évoquons enfin une dernière caractéristique du dialogue platonicien avant de dire quelques mots, pour conclure, de la morale et de la doctrine du salut platoniciennes (mais ce sera beaucoup plus bref, parce que l'essentiel est lié à la *théôria*, à la théorie de la connaissance). C'est à partir de Platon que l'on va voir s'opposer deux grands types de discours – et cette opposition va parcourir elle aussi toute l'histoire de la pensée : d'un côté, le discours poético-sophistique, orienté vers la séduction et le charme, la persuasion pure, et de l'autre le discours scientifique ou philosophique, orienté tout entier vers la vérité. Le discours scientifique ou philosophique cherche la vérité par le dialogue, en essayant de surmonter les contradictions pour parvenir à l'idée vraie. Le discours sophistique, lui, ne vise pas la vérité, il s'en moque : comme le discours des hommes politiques, il vise seulement à convaincre, par tous les moyens s'il le faut, y compris le mensonge, la mauvaise foi. Aux yeux de Socrate, c'est le discours faux et démagogique par excellence. Il vise seulement à persuader, fût-ce au prix de l'illusion, au mépris de la vérité.

Le discours sophistique peut revêtir plusieurs formes. Il peut s'agir, par exemple, du discours amoureux, qui n'est pas spécialement, lui non plus, un discours de vérité. Généralement, dans le discours amoureux, on se vante, si possible habilement, sans que cela se voit trop, on se met en tout cas en valeur, on fait des compliments à la femme – ou à l'homme – qu'on a envie de mettre dans son lit. Les compliments sont en général assez peu soucieux de la vérité, en tout cas, ils sont excessifs, ils sont controuvés. Le discours sophistique recourt aussi aux images poétiques, ou encore au discours humoristique qui lui non plus n'est pas, pour l'essentiel, un discours de vérité (même lorsqu'il dit des vérités...).

On a donc affaire à un discours qui vise à charmer, un discours « aristocratique », dira Nietzsche, parce qu'il s'agit de poser activement des valeurs singulières et non de chercher des vérités universelles en se bornant, négativement, à réfuter des opinions fausses. Le discours scientifique ou philosophique est un discours négatif, en ce sens qu'il cherche sans cesse à parvenir à la vérité en éliminant les erreurs, les mensonges, les apparences, les illusions, bref, tout ce qui relève de la sensibilité – on a vu pourquoi. C'est un discours antiartistique et antiaristocratique. Au fond, les sophistes sont des artistes du langage comme les poètes, alors que Socrate est un philosophe du langage.

Parfois, dans les dialogues de Platon, Socrate fait quelque chose de terrible, que Nietzsche déteste par-dessus tout : il fait exprès d'arriver en retard pour gêner son adversaire. Le sophiste vient, par exemple, de raconter une magnifique histoire, un grand mythe, comme un poète vous offre un magnifique poème. Il a enthousiasmé son auditoire, il est en sueur, il vient de terminer son discours, il a donné tout ce qu'il avait dans le ventre pour convaincre les gens et les séduire. L'auditoire est charmé. Socrate, le petit bonhomme, laid, teigneux (« doté d'une méchanceté de rachitique », comme dit Nietzsche dans le petit essai qu'il consacre à Socrate dans son livre, *Le Crépuscule des idoles*), arrive exprès après coup. Et que fait-il ? Il dit au sophiste : « Je suis désolé, Protagoras, excuse-moi, je suis arrivé en retard, je ne l'ai pas fait exprès [évidemment qu'il a fait exprès !]. Peux-tu me résumer ce que tu as dit ? »

Ça c'est le coup de pied de l'âne, le poison dans la queue, le *in cauda venenum*. Car demander au sophiste de résumer son discours, c'est comme demander à Baudelaire de résumer son poème. Alors, « L'Albatros », c'est quoi ? Un gros volatile qui n'arrive pas à décoller ? Évidemment, si on résume, ça marche moins bien... Quand Protagoras est obligé de résumer son discours, il ne reste plus rien, parce que ce n'est pas un discours résumable. « Parler pour ne rien dire », disent les sophistes : tel est leur art. Si on leur demande : « Qu'as-tu dit ? » – c'est la question socratique –, ils n'ont rien à répondre. Ils ont séduit, mais ils n'ont pas dit à proprement parler « quelque chose », un contenu intelligible, identifiable. Ils ont produit un effet de charme, de séduction, voilà tout.

On voit là émerger l'opposition qui sera thématifiée par Nietzsche entre deux discours : un discours aristocratique/artistique et un discours qui n'est plus le discours de l'art mais celui de la vérité, le discours de la

science et de la philosophie qui est un discours démocratique, en ce sens que la vérité recherchée vaut pour tout le monde.

## **Pratique : les fondements de la morale aristocratique**

Quelques mots encore sur le deuxième axe de la philosophie, donc sur la morale et la politique de Platon, puis sur le troisième, c'est-à-dire sur la doctrine du salut.

Quant à la morale, Platon va mettre en place une idée qu'on va retrouver dans l'essentiel de la philosophie grecque – à l'exception de la contre-culture des sophistes, des épicuriens et des atomistes. On la retrouvera en particulier, bien que sous des formes différentes, chez Aristote et chez les stoïciens. Elle est développée essentiellement dans la *République*, l'œuvre morale et politique majeure de Platon : l'idée fondamentale, comme nous allons le voir, c'est que le juste, la justice, ce n'est pas ce qui est démocratiquement voté par la majorité, mais c'est ce qui est ajusté à l'ordre inégalitaire et hiérarchisé du monde, à l'ordre cosmique. Nous sommes là au cœur des premières grandes morales aristocratiques.

### *Une éthique aristocratique fondée sur l'idée de hiérarchie naturelle des êtres*

Le juste, en effet, n'est pas pour Platon, comme il le sera pour les Modernes à partir de Rousseau, ce que veut la « volonté générale », la souveraineté nationale ou populaire dégagée par les lois du suffrage universel. Platon est aux antipodes de nous, démocrates ou républicains modernes (encore que la majorité puisse évidemment se tromper, mais c'est là un sujet que je laisse ici de côté : globalement, la source légitime de la loi se situe pour nous, Modernes, dans la volonté générale). Le juste, pour les Anciens, et notamment pour Platon, ce n'est pas ce que veut le peuple mais c'est ce qui est conforme au cosmos, à l'ordre harmonieux et hiérarchisé du monde.

Le monde aristocratique, contrairement au nôtre, repose non seulement sur l'idée qu'il existe une hiérarchie naturelle des êtres, mais surtout sur la conviction que la cité est juste quand elle imite ou reflète cette hiérarchie (là où les démocrates modernes, à la limite, considèrent plutôt que la justice consiste à corriger les inégalités naturelles).

Certains êtres sont bons par nature, d'autres sont moyens par nature, d'autres encore sont mauvais par nature –, et la cité est juste quand elle se trouve en harmonie avec cette hiérarchie harmonieuse du monde. Le juste n'est pas l'égalité, c'est l'équité, et ce qui est équitable, c'est que chacun soit à sa place.

Platon retrouve là la vieille idée d'*hybris*, c'est-à-dire l'idée que le monde est en désordre, donc injuste, quand les gens ne sont pas à leur place. Dans la cité de Platon, il y a donc un ordre politique juste. Quel est-il ? Il ressemble au corps humain : la tête est en haut, le cœur est au milieu, et les désirs les plus vils, les désirs sensuels, sont en bas, dans le bas-ventre. À ces trois parties du corps, correspondent les trois parties de la vie de l'esprit. L'intelligence est en haut, dans la tête : c'est ce que les Grecs nomment le *noûs*. Le courage, le cœur, comme on dit, est au milieu, au niveau du diaphragme : c'est le *thumos*. Et puis l'*épithumia* – le désir bas – prend sa source dans le bas-ventre. Et par nature, les trois parties de la vie de l'esprit – l'intelligence, le courage et les désirs vils – correspondent aux trois parties du corps humain.

### *L'organisation de la cité*

Les trois parties de la cité vont correspondre à cet ordre naturel qu'on observe dans la vie de l'esprit comme dans le corps humain lui-même. La cité est un organisme, un cosmos, un ordre harmonieux. Ce qui correspond à la tête et à l'intelligence, ce sont les philosophes et, selon Platon, ils doivent être en haut : de même que la tête est en haut dans le corps humain, le philosophe doit diriger la cité. C'est la fameuse doctrine du « philosophe-roi ». Le courage correspond aux guerriers. Les guerriers, qui défendent la cité, doivent être sous les ordres du philosophe : ils sont au milieu. Et en bas se trouvent les artisans et les ouvriers, les esclaves en vérité, qui font tourner la boutique et qui apportent les biens matériels nécessaires à la vie de tous.

En résumé, la cité est juste quand les philosophes sont en haut, quand les guerriers sont au milieu et quand les esclaves, ou les artisans et les ouvriers, sont en bas. Il s'agit là – fondée sur l'idée qu'il y a une hiérarchie naturelle des êtres – de la première grande représentation aristocratique de la justice, de l'ordre juste, de la cité juste.

Citons ce que Platon lui-même dit, *a contrario*, de ce qu'est dans cette perspective l'injustice dans la *République* (434b-434d). L'injustice

advient quand celui qui est fait par nature pour occuper une place bien particulière se prend pour ce qu'il n'est pas, pèche donc par *hybris* et tente d'occuper une autre place que la sienne, quand par exemple un artisan se prend pour un guerrier ou un guerrier pour un philosophe, bouleversant ainsi l'ordre naturel :

Je suppose que si un artisan ou quelqu'un d'autre naturellement doué pour les affaires, après s'être élevé par la richesse ou par le nombre de ses gens, ou par sa puissance ou pour d'autres raisons de ce genre, entreprenait de joindre les rangs de la classe militaire, ou alors que l'un des guerriers qui ne le mériterait pas entreprenait de joindre la classe responsable du conseil [...], et que ces gens échangeaient les uns avec les autres leurs outils et la reconnaissance qu'ils tirent de leur fonction, ou alors si un même homme entreprenait d'accomplir toutes ces tâches en même temps, alors je pense que tu jugerais que ce renversement et cette dispersion dans les tâches constitueraient la destruction de la cité.

— Tout à fait.

— Cette dispersion dans une multiplicité de tâches au sein des trois classes de la cité, cette inversion des tâches les unes avec les autres, constituent donc le plus grand tort pour la cité, et c'est tout à fait à bon droit qu'on les jugerait comme une calamité extrême.

Pour nous, Modernes républicains et démocrates, ce discours aristocratique paraît inacceptable, peut-être même scandaleux, mais dans le monde grec, et à vrai dire dans l'univers de la féodalité jusqu'à la Révolution française, on va vivre sur l'idée que la cité est juste quand elle reflète de manière équitable la hiérarchie naturelle des êtres. Tout le droit romain partira de cette idée d'une justice aristocratique conforme à la réalité de l'ordre cosmique. La formule clé du droit romain, « à chacun le sien », signifie, comme dans les devises du temple de Delphes, que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui revient en fonction de sa nature, à mettre, par conséquent, chacun à sa juste place dans l'ordre du monde.

C'est en ce sens que j'avais évoqué dans un de mes livres, *Le Nouvel Ordre écologique*, paru il y a déjà bien longtemps, les procès d'animaux. Au Moyen Âge, il y avait toutes sortes de procès d'animaux : des procès de charançons, de sauterelles, de dauphins dans le port de Marseille, des procès de rats, de souris, de grenouilles... Lorsque les animaux péchaient par *hybris*, c'est-à-dire qu'ils sortaient de leur juste place dans l'ordre naturel du cosmos, lorsque, par exemple, une prolifération d'animaux prenait l'allure d'un véritable fléau, on convoquait



le juge, voire le bourreau, pour juger ces animaux et les remettre à leur juste place et, pour ce faire, on leur intentait sans hésiter un procès, avec parfois même, des plaidoiries d'avocats en bonne et due forme !

Aussi bizarre que cela puisse nous paraître aujourd'hui, la justice était, pour les hommes du Moyen Âge comme pour Platon, un analogue de la médecine. De même que la médecine remet de l'ordre dans un corps que la maladie a mis en désordre, le juge – même s'il s'agit d'animaux – doit réinstaller de l'ordre dans la cité en remettant chacun à sa place, en « rendant à chacun le sien », peu importe qu'il s'agisse d'un charançon, d'une sauterelle ou d'un être humain. L'ordre juste doit être rétabli et le juge est là pour ça, voilà tout. Nous vivons dans cette idée de la justice aristocratique jusqu'à la Révolution française. À bien des égards, tout le monde féodal sortira de cette morale qui apparaît pour la première fois dans la *République* de Platon.

### **Sotériologie : la sagesse et la quête de la vie bonne**

Venons-en au dernier point – à la troisième partie de la philosophie, c'est-à-dire celle qui est consacrée à la sagesse suprême, à la doctrine du salut (« sotériologie ») et de la vie bonne. Je vous ai dit en commençant ces leçons qu'on devait distinguer trois parties de la philosophie. La théorie, c'est la connaissance du terrain de jeu ; la morale, c'est la connaissance des règles du jeu, ce qui comprend également la politique et le droit ; la dernière partie de la philosophie, c'est la connaissance du sens ou du but du jeu, du sens de la vie, qui réside bien évidemment dans la quête de la vie bonne (et même si l'on tient que la vie humaine n'a pas de sens en soi, il est clair, à tout le moins, qu'il y a du sens *dans* la vie, et du sens, notamment, à rechercher la vie bonne).

#### *La recherche de l'harmonie et de la sagesse*

Il faudrait bien entendu beaucoup plus de temps pour entrer vraiment dans le détail. Mais disons, pour essayer d'aller à l'essentiel, que le sens de la vie, la vie bonne, réside d'abord et avant tout pour Platon dans la vie philosophique, c'est-à-dire dans le fait de vivre en harmonie avec ce qui est spécifiquement humain en nous et qui se situe, comme

nous l'avons déjà suggéré, au niveau du *noûs*, de la raison, donc dans la vie avec la pensée.

Pourquoi, après tout, un tel parti pris rationaliste ? Il ne va pas de soi. Pourquoi ne pas défendre plutôt une vie de plaisirs sensibles et de bonheur, de divertissement et de jouissances ? Il y a, comme on va le voir, à cela des raisons de fond, des raisons plus profondes qu'il n'y paraît à première vue parce qu'elles engagent en vérité, comme toute doctrine du salut, un certain rapport à la mort et à l'éternité. Ce n'est pas, contrairement à ce que dit Nietzsche de manière un peu trop facile, par peur du sensible, du corps, voire du sexe, que Platon se réfugierait dans la vie avec la pensée, mais parce que c'est le seul mode de vie qui nous permette d'accéder, pour nous les mortels, à une certaine forme d'éternité. Même s'il distinguait nettement éternité et immortalité, Spinoza, comme nous verrons dans l'exposé que je lui consacrerai plus tard, n'aurait pas désavoué Platon sur ce point.

Platon explique, en effet, dans le *Timée* que, lorsqu'on vit avec la pensée, lorsqu'on parvient à vivre philosophiquement, on entre dans une certaine forme d'éternité, au sens où, comme le dira aussi Spinoza, le sage meurt finalement moins que le fou. Comme je vous l'ai dit au début de ce chapitre, le sage – celui qui parvient à la vie philosophique authentique – n'est pas le philosophe. Le philosophe cherche la sagesse, donc il n'est pas *dans* la sagesse. Le sage, c'est celui qui, comme Socrate, n'écrit pas des livres : il est dans la vie même, pas dans le « commentaire sur », il pratique la sagesse, il ne la cherche pas. Dans ce jeu de rôle qui les unit et les sépare sans cesse, Platon est le philosophe, Socrate est le sage.

Le sage est celui qui parvient à vivre dans le monde intelligible. Et comme ce monde intelligible est éternel – les idées sont éternelles, elles sont vraies une fois pour toutes – on peut considérer que le sage mourra à peine : il est presque immortel, puisqu'il est déjà dans l'éternité. On oppose souvent Spinoza à Platon, mais c'est en l'occurrence une erreur – sur ce point, ils sont très proches.

### *Mourir entièrement ou participer à l'immortalité*

Je vous cite le texte de Platon qui dit à mon sens tout cela de la façon la plus claire et la plus profonde. Il est très beau et il doit maintenant vous paraître limpide parce qu'il reprend tout ce que je

vous ai dit sur les différentes parties du corps et de l'esprit. Cet extrait du *Timée* est tout à fait significatif de la pensée platonicienne :

Dieu nous l'a donné, ce *noûs* [cette intelligence, cette partie de la tête] comme un génie, et c'est le principe que nous avons dit logé au sommet de notre corps – c'est-à-dire dans la tête – et qui nous élève de la terre vers notre parenté céleste, car nous sommes une plante du ciel, non de la terre. Nous pouvons l'affirmer en toute vérité. Car dieu a suspendu notre tête et notre racine à l'endroit où l'âme fut primitivement engendrée et ainsi, il a dressé tout notre corps vers le ciel.

Maintenant, écoutez bien la suite :

Or, quand un homme s'est livré tout entier à ses passions, ou à ses ambitions, et applique tous ces efforts à les satisfaire [il s'agit là, bien sûr, de celui qui vit de manière folle, non sage, dans le sensible, dans le corps, dans la volonté d'acquérir le pouvoir pour dominer les autres] [...] quand un homme s'est exercé tout entier à ses aspects corporels sensibles et mortels de la vie humaine, rien ne lui fait défaut pour devenir entièrement mortel.

En clair, lui, il va mourir entièrement. Ayant consacré toute sa vie à la partie mortelle de l'homme, il va mourir complètement, puisque c'est à cela qu'il s'est exercé.

Mais lorsqu'un homme s'est donné tout entier à l'amour de la science [c'est-à-dire à l'amour des idées, de la vérité selon la *philosophia*] et à la vraie sagesse et que, parmi ses facultés, il a surtout exercé celle de penser à des choses immortelles et divines, s'il parvient à atteindre la vérité, il est certain que, dans la mesure où il est donné à la nature humaine de participer à l'immortalité, il ne lui manque rien pour y parvenir.

## La condition humaine

Où l'on retrouve l'idée que le but de la philosophie, comme le but du voyage d'Ulysse, est de parvenir autant qu'il est possible, en s'ajoutant à soi-même comme à l'ordre intelligible ou naturel du monde, à l'immortalité – en étant authentiquement soi-même, en vivant dans ce que l'homme a de plus authentique, de plus spécifique, c'est-à-dire dans la vie intellectuelle, philosophique, avec les idées, « avec la pensée », comme dira Hannah Arendt. Là encore, on voit que le fou

meurt plus que le sage, le sage meurt moins que le fou – ce qui donne une idée du but de la philosophie comme doctrine du salut, comme ce qui nous sauve, sinon de la mort, du moins de la peur qu'elle engendre chez l'ignorant.

Voyez comme le point est crucial : on mesure ici combien le but de la philosophie est, au fond, le même que celui de la religion. Mais dans la philosophie, dans la spiritualité laïque, on cherche à l'atteindre par soi-même, par les moyens du bord, et en acceptant quand même cette part de mortalité qui est inhérente à la condition humaine.

## UNE INFLUENCE INCOMPARABLE DANS L'HISTOIRE DE LA PENSÉE



En guise de conclusion, je ferai deux remarques, mais il y aurait tellement plus à dire...

La première, c'est que cette théorie de la vérité à trois temps – la connaissance initiale, avant la naissance, des idées vraies dans leur pureté, ensuite la chute avec la naissance, et puis le retour progressif et douloureux vers l'équilibre perdu, vers le stade antérieur, vers le premier stade – marquera toute l'histoire de la philosophie jusqu'à Marx et même Heidegger.

Regardez par exemple la philosophie de l'histoire de Marx : curieusement, sans que Marx ait évidemment la moindre idée qu'il est platonicien, sa philosophie de l'histoire commence par le communisme primitif, une société dans laquelle il n'y a pas de propriété privée, pas encore, donc, de lutte des classes ni d'État pour assurer la domination de la classe dominante et l'exploitation de l'homme par l'homme. Puis vient la rupture, la chute, avec l'apparition des premières formes de propriété privée, donc les premiers conflits de classes. Alors commence la succession des divers modes de production qui vont s'enchaîner dans l'histoire jusqu'au retour à l'équilibre, jusqu'au retour à l'origine perdue, à une société sans propriété et sans lutte des classes, à ceci près bien sûr, que le communisme final s'est enrichi de toute l'histoire passée. Et, comme chez Platon, le chemin vers la vérité ultime est douloureux...

Cette structure ternaire, aussi curieusement que cela puisse paraître, est encore présente même chez Nietzsche et Heidegger : on rencontre chez eux l'idée qu'il y eut une période – celle des « grands Hellènes » pour Nietzsche, des présocratiques chez Heidegger – où la philosophie était « plus vraie », plus authentique, où, pour parler comme Heidegger, la question de l'Être était encore posée. Puis vient la chute, l'oubli de l'Être : c'est la naissance de la métaphysique de la subjectivité. Enfin, on nous promet un retour lent vers la redécouverte de la question oubliée, vers l'authenticité des premiers temps, avec le dépassement des illusions de la métaphysique....

Tout se passe comme si aucun philosophe, après Platon, ne pouvait parvenir à se débarrasser complètement de sa théorie de la vérité, même quand ils sont matérialistes comme Marx, même quand ils sont déconstructeurs comme Nietzsche et Heidegger. Sans pouvoir aller plus loin ici, disons seulement qu'il y a une très grande puissance du platonisme.

### **Postérité chrétienne**

Il y aura aussi, bien évidemment, c'est ma seconde et dernière remarque, une postérité chrétienne considérable, notamment (mais pas seulement) à travers l'œuvre de saint Augustin, l'un des premiers grands théologiens chrétiens. Saint Augustin est clairement un héritier de Platon. Bien sûr, il rompt aussi avec Platon, puisqu'il considère que seule la religion peut conduire à la vie bienheureuse et que la philosophie, qui la refuse, pèche par arrogance. Pourquoi ? Parce que les philosophes, justement, prétendent toujours s'en tirer par eux-mêmes au lieu de faire appel à Dieu et d'avoir l'humilité de s'en remettre avec foi et confiance entre les mains de la providence. Augustin apostrophe toujours les philosophes néoplatoniciens par ces mots : « Vous, les superbes ! », c'est-à-dire : « Vous, les orgueilleux ! » Néanmoins, le fond de la philosophie augustinienne est platonicien, et l'Église catholique sera très fortement marquée par la philosophie de Platon, notamment par la distinction entre les deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible.

On connaît d'ailleurs la fameuse formule de Nietzsche : « Le christianisme, c'est du platonisme pour le peuple. » Et de fait, même si Nietzsche, comme souvent, pèche par un côté lapidaire, le dualisme

## *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*

chrétien est très largement inspiré de Platon. Lorsque nous aborderons l'œuvre de Nietzsche, nous verrons comment il critique ce dualisme en le dénonçant comme une forme de nihilisme. Mais ce sera pour une autre fois...

## CHAPITRE 2

### ARISTOTE

Aujourd'hui, je vais tenter, comme je l'ai fait pour Platon, de vous donner les idées principales, les lignes de force ou, pour reprendre la métaphore que j'utilisais la dernière fois, les « clés du château », indispensables pour visiter ce magnifique palais qu'est la philosophie d'Aristote.

Aristote est né vers 385 à Stagire, une petite ville de Macédoine située non loin de l'actuel mont Athos, ce qui lui vaut d'être souvent appelé le « Stagirite ». Il est issu d'une famille où l'on était médecin de père en fils. Son père, Nicomaque (le nom qu'Aristote donnera aussi à son fils), soignait le roi Amyntas II, qui était lui-même le père de Philippe de Macédoine et, par conséquent, le grand-père du futur Alexandre le Grand.

Comme tant d'autres jeunes gens intéressés par la vie de l'esprit, Aristote vient étudier à Athènes vers 366, vers l'âge de dix-sept/dix-huit ans, et jusqu'à la mort de Platon, il sera élève de l'Académie avant d'y entrer comme chargé d'enseignement. Avant de mourir, Platon avait désigné pour lui succéder son neveu Speusippe alors qu'Aristote rêvait de prendre sa place. En a-t-il été meurtri ou a-t-il pris acte de divergences désormais insurmontables ? Toujours est-il qu'il abandonne définitivement l'Académie pour s'installer à Assos pendant deux ou trois ans, à la cour du tyran d'Atarnée, Hermias, un vieil ami et probablement lui aussi ancien étudiant de l'Académie. Hermias ayant entrepris de résister au joug des Perses, la situation politique devient précaire. Aristote se réfugie alors à Mytilène, dans l'île voisine de

Lesbos, où il fonde une école. Il consacrera un hymne à son ami Hermias, mis à mort par les Perses.

En 342-343, Aristote est appelé à Pella, la capitale de la Macédoine, par le roi Philippe II, qui lui confie l'éducation du jeune Alexandre, lequel a quatorze ans. Il y reste huit années, à propos desquelles on ne sait à peu près rien. À la mort de Philippe II, en 335, Alexandre devient roi et Aristote revient à Athènes. Il décide alors de fonder sa propre école et s'installe dans le Portique d'Athènes consacré à *Apollon Lyceios*. D'où le nom donné à cette institution désormais rivale de l'Académie : le « Lycée ». On l'appelait également *Péripatos*, sorte de péristyle où l'on se promenait en discutant, ce qui a conduit à désigner les disciples d'Aristote comme des « péripatéticiens ».

Aristote y enseigne douze ans. À la mort d'Alexandre, en 323, une réaction antimacédonienne se produit à Athènes. Suspect de « macédonisme », Aristote se voit impliqué dans un procès pour impiété : on lui reproche d'avoir immortalisé un mort, Hermias, en lui consacrant un hymne. Aristote choisit de quitter Athènes afin, aurait-il dit, d'éviter aux Athéniens de « commettre un nouveau crime contre la philosophie ». Il se réfugie à Chalcis, la ville natale de sa mère, où il meurt l'année suivante, en 322, à l'âge de soixante-trois ans.

Les œuvres d'Aristote telles que nous pouvons les lire aujourd'hui n'ont pas été publiées par lui-même. Ses œuvres publiées, sans doute des dialogues de facture platonicienne, sont perdues. Les textes auxquels nous avons accès sont en fait des notes rédigées en vue de l'enseignement qu'il réservait à ses seuls élèves (on les nomme pour cette raison « traités ésotériques »). Leur style peut paraître ennuyeux au regard de la séduction littéraire exercée par les dialogues de Platon. Après une pérégrination assez rocambolesque, les originaux d'Aristote parviendront jusqu'à Rome, où un grammairien Grec, Tyrannion d'Amisos, sera chargé de les mettre en ordre.

Ce travail sera poursuivi par Andronicos de Rhodes, auquel on doit, vers 60 avant J.-C., soit près de trois siècles après la mort du philosophe, la première édition scientifique de son œuvre. Formé aux méthodes de la philologie alexandrine, Andronicos a déterminé la forme et les titres des textes tels qu'ils se présentent à nous aujourd'hui. La *Métaphysique*, par exemple (une notion qui signifie « après la physique » : *Méta ta phusika*) est un titre dont Aristote n'est pas l'auteur, mais qui indique une place dans l'ordre didactique de présentation des



livres conçu par Andronicos. Cet ordre ne correspond évidemment pas à l'ordre chronologique de leur composition : la *Métaphysique* d'Aristote comprend ainsi une douzaine de petits traités rédigés à des moments et dans des contextes différents. Si c'est au travail d'Andronicos que l'on doit la formidable postérité d'Aristote dans les mondes grec, latin, byzantin, islamique et chrétien médiéval, il n'en interféra pas moins entre les intentions du philosophe et le lecteur, ce qui donnera matière à diverses interprétations.

IMPORTANCE DE LA *THÉOGONIE* D'HÉSIODE :  
MYTHOLOGIE ET PHILOSOPHIE

---

Aristote est donc au départ un élève de Platon. Plus tard, des divergences profondes vont apparaître, notamment sur la théorie des idées, comme nous le verrons dans un instant, ce qui explique le mot qu'on prête à Aristote, un mot devenu célèbre après sa mort, selon lequel il aurait été « l'ami de Platon, mais plus encore de la vérité ». Il fut donc, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ce qu'on pourrait nommer un disciple « dissident » de l'Académie.

Comme je vous l'expliquais à propos de Platon, la philosophie d'Aristote constitue, elle aussi, une reprise des grands thèmes de la mythologie grecque, mais sous une forme rationnelle et conceptuelle. Avec Aristote comme avec Platon, on passe du mythe à la raison – du *mythos* au *logos* –, et ce passage d'un récit littéraire et mythologique à un récit rationnel et conceptuel fut probablement dû au fait que la démocratie s'installait en Grèce, obligeant ceux qui « fabriquent » les lois à argumenter sur la place publique, sur l'agora : la nécessité de l'argumentation démocratique pour défendre ses opinions sur une matière législative, pour les argumenter et si possible les démontrer, voilà sans doute la raison profonde du passage de la mythologie à la philosophie dans le monde grec. Mais chez Aristote comme chez Platon, nous allons voir que si la forme varie – la forme philosophique est différente de la forme mythique –, le contenu demeure très largement le même.

Pour comprendre la vision du monde qui est celle d'Aristote, pour comprendre sa cosmologie et sa physique, il n'est donc pas inutile de repartir des grands mythes fondateurs, notamment d'un texte magnifique : la *Théogonie* d'Hésiode, poète du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il s'agit, avec l'*Odyssée* d'Homère, d'un des premiers textes écrits en grec. Le mot « Théo-gonie » signifie simplement : « naissance des dieux ». Dans la mythologie, la naissance des dieux ne se distingue pas de la naissance du monde, de la naissance de ce que les Grecs nomment le « cosmos ». Pour employer les termes grecs, on peut dire que la « théo-gonie » est une « cosmo-gonie ». Qu'est-ce que cela signifie ? Tout simplement que dans la mythologie, les dieux incarnent des parties de l'Univers, ils personnifient pour ainsi dire des « morceaux du cosmos » : la déesse qu'on appelle Gaïa, par exemple, n'est pas seulement une divinité, elle est aussi la Terre elle-même ; Ouranos, c'est le Ciel, Pontos les Eaux des fleuves, Tartare, dieu des Enfers, se confond avec les entrailles de Gaïa, avec les sous-sols de la Terre, etc. Raconter, comme le fait Hésiode dans son poème, la naissance des dieux, c'est donc tout aussi bien raconter la naissance du monde, du cosmos.

Or, l'idée de cosmos renvoie dans la culture grecque, dans la mythologie d'abord, puis, comme nous allons le voir, dans la philosophie, à l'idée que l'Univers n'est pas un désordre, un chaos, mais tout au contraire un ordre harmonieux, juste, beau et bon. Il faut dire que quand on vit dans les îles grecques, il doit être assez facile de se représenter le monde comme une belle et harmonieuse organisation. Cette conception du monde comme cosmos harmonieux est thématifiée pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode. Je voudrais vous montrer comment la philosophie d'Aristote va reformuler le récit fondateur de la *Théogonie* en termes rationnels, sécularisés, non religieux, sans faire appel aux dieux (ou en tout cas beaucoup moins et sur un autre mode que dans la mythologie), bref, de manière philosophique et non plus mythologique. Et comme l'histoire de la naissance des dieux et du monde telle que la raconte Hésiode est tout simplement magnifique, je vous propose de nous y arrêter un instant pour commencer.

NAISSANCE DE L'ORDRE COSMIQUE HARMONIEUX  
SELON HÉSIODE

---

Dans la *Théogonie*, Zeus, le roi des dieux, le dieu des dieux, va installer l'ordre cosmique en combattant le chaos initial.

C'est en effet par la guerre contre les premiers dieux (les Titans), que Zeus va être à l'origine de la création d'un ordre cosmique harmonieux, juste, beau et bon. Mais il faut que vous compreniez bien d'entrée de jeu que cette histoire de la création du cosmos n'a rien d'une anecdote. Ce n'est pas non plus une approximation vague ou encore enfantine de la science moderne (au sens où les Grecs, comme on l'a longtemps dit, seraient « l'enfance de l'humanité »), mais elle représente en réalité un enjeu philosophique majeur qu'il vaut mieux que vous ayez tout de suite à l'esprit si vous voulez bien comprendre la naissance de la pensée philosophique aussi bien chez Platon que chez Aristote.

En effet, si la vie bonne consiste à trouver sa place dans l'ordre cosmique – comme dans l'*Odyssee* d'Homère, lorsque Ulysse trouve sa place dans le monde à Ithaque, où il est enfin chez lui, réconcilié avec les siens –, si la sagesse se définit en termes de réconciliation avec le cosmos, encore faut-il que ce cosmos existe au préalable. Sans cosmos, sans ordre juste et harmonieux qui préexiste aux hommes, pas de vie bonne possible ! Notez, du reste, que la *Théogonie* et l'*Odyssee* ont la même structure : dans les deux cas, on va de la guerre à la paix, du chaos au cosmos, du désordre à l'ordre, du conflit et de la haine à la réconciliation et à l'amour, bref, de la vie mauvaise à la vie bonne.

Voilà pourquoi il est essentiel de bien comprendre pourquoi et en quel sens déjà philosophique, même si le récit est encore mythique, la *Théogonie* d'Hésiode nous montre comment le cosmos harmonieux s'est construit et comment, une fois institué, il est garanti par Zeus pour l'éternité, permettant ainsi aux hommes de trouver le sens de leur vie, d'accéder à la vie bonne entendue comme réconciliation avec l'ordre du monde. Encore une fois : la construction d'un cosmos harmonieux, d'un monde bien organisé est la première condition, la condition préalable à toute quête de la vie bonne, donc à toute quête philosophique.

La théogonie d'Hésiode décrit la naissance de ce monde harmonieux, de ce cosmos bien organisé, mais cette naissance, comme vous

allez le voir, est difficile. Elle ne va pas de soi. Comme dans l'histoire d'Ulysse, l'harmonie n'est pas donnée au départ. Au contraire, tout commence, ici aussi, avec le chaos et avec la guerre. L'harmonie et la paix sont des conquêtes difficiles, pas des réalités données dès l'origine. Voyons donc comment Hésiode décrit cette longue histoire de la naissance du cosmos harmonieux auquel les humains vont pouvoir s'ajuster s'ils veulent être enfin sages et heureux. En quoi on voit déjà comment la mythologie annonce la définition de la philosophie comme *philo-sophia*, comme quête ou comme recherche « amoureuse » de la sagesse.

Je vais bien entendu me borner ici aux grands moments de cette histoire, à ses principales articulations. Je vais me concentrer sur les événements et les personnages principaux, mais sachez qu'il y a aussi dans ce récit des personnages secondaires à foison. Je ne vous indiquerai que ce qui est nécessaire, mais aussi suffisant, pour comprendre le sens philosophique de la naissance des dieux et du monde harmonieux.

Au commencement, il n'y a pas le Verbe, le *logos* rationnel, divin et harmonieux, comme dans l'Évangile de Jean. Au contraire, la première divinité, celle qui précède vraiment toutes les autres et qui naît bien avant Zeus, s'appelle « Chaos » – soit tout le contraire du *logos* harmonieux, tout le contraire du cosmos final, de l'ordre cosmique auquel on va aboutir après la guerre des dieux.

Chaos n'est pas encore une divinité personnelle, ce n'est pas une personne. Il n'a pas de visage, pas de caractère, pas de conscience. C'est juste un abîme, un trou noir, une espèce de puits sans fond, un lieu où tout est indistinct (*apeiron*, en grec : sans délimitation). Si vous voulez vous faire une idée plus concrète de Chaos, pensez à ces rêves, à ces cauchemars que nous faisons tous un jour ou l'autre, où l'on tombe sans fin, sans pouvoir jamais s'arrêter. Chaos, c'est exactement cela. C'est un trou noir, et si vous tombiez dedans, rien ne pourrait plus jamais arrêter votre chute.

Fort heureusement, une deuxième divinité apparaît – on ne sait pas trop comment, c'est une sorte de miracle. Cette divinité est comme la rose du poète : elle est « sans pourquoi », elle n'a pas d'explication, c'est le « miracle de l'Être », pour parler comme Heidegger. Elle s'appelle Gaïa, la Terre. En tout cas, une fois qu'elle est là, ce qui est certain, c'est qu'elle est tout le contraire de Chaos. Gaïa, elle, ne vous laisse pas tomber. Dans tous les sens du terme. C'est du solide. Si vous

posez le pied sur elle, elle vous soutient. C'est à la fois la Terre, mais c'est aussi la mère sur laquelle on peut compter, sur laquelle on peut s'appuyer. C'est d'elle que vont sortir quasiment toutes les autres divinités, à commencer par la troisième : Ouranos, le Ciel.

Gaïa engendre Ouranos à partir d'elle-même, avec ses propres forces. Elle le tire d'elle-même, sans avoir besoin pour cela ni d'un mari ni d'un amant. Mais une fois qu'Ouranos est né, justement, il devient son amant. Ouranos, le Ciel, est pour Gaïa comme une seconde peau. Il est en permanence couché sur elle. Il n'y a pas un centimètre carré de Gaïa qui ne soit recouvert par un centimètre carré d'Ouranos. En mathématique, on dirait que ce sont deux « ensembles identiques », symétriques, un peu comme les deux mains qui se recouvrent parfaitement. Ouranos passe son temps à faire l'amour à sa femme – qui est aussi sa mère : on est dans l'inceste le plus total, mais au début, évidemment, il n'y a pas moyen de faire autrement.

À force de faire l'amour avec Gaïa, Ouranos lui fait toute une série d'enfants. Il y en a trois lignées principales, trois types de frères et sœurs différents, trois catégories majeures dans la fratrie :

1. D'abord, il y a les douze Titans – six hommes et six femmes. Ils sont terribles. Ils possèdent une force inimaginable, « titanesque » comme on dit encore de nos jours dans le langage courant. Ils sont bien sûr, comme tous les dieux, immortels, donc totalement indestructibles. Ce sont des espèces de « terminator », d'une beauté mais aussi d'une violence absolues. Ce sont des êtres de guerre, et ce pour une raison de fond : ce sont les premiers dieux personnels et, en tant que premiers dieux, ils sont encore très proches du chaos originel, donc très proches de la violence et de la guerre. On les appelle aussi les dieux « chtoniens » parce qu'ils sont sortis de la terre (*Chthôn*), parce qu'ils sont des « autochtones » ;

2. Ensuite, il y a les trois Cyclopes (à ne pas confondre avec les Cyclopes qu'Ulysse croise pendant son voyage de retour à Ithaque) dont les noms sont parlants : ils s'appellent Foudre, Tonnerre et Éclair. On verra plus tard qu'ils vont donner leurs armes à Zeus, quand Zeus fera la guerre contre les Titans ;

3. Enfin, la troisième catégorie des enfants d'Ouranos et de Gaïa est celle de ces géants terrifiants qu'on appelle les « Hécatonchires », ce qui en grec veut simplement dire les « Cent-Bras », parce que ce sont des espèces de monstres qui possèdent chacun cent bras

immenses, gigantesques. Les « Cent-Bras » sont encore plus violents et plus forts, si c'est possible, que les Titans...

Or tous ces enfants – les douze Titans, les trois Cyclopes et les trois « Cent-Bras » – sont enfermés dans le ventre de Gaïa comme dans une prison. Ils sont des prisonniers, ils ne peuvent pas sortir des entrailles de leur mère. Pourquoi ? Tout simplement parce que Ouranos, leur père, ne veut surtout pas prendre le risque de les laisser voir le jour. Il les déteste *a priori*. À vrai dire, comme vous l'avez sans doute déjà compris, Ouranos a peur de ses enfants. Il a peur qu'ils ne lui prennent sa place, qu'ils ne lui prennent sa femme et son pouvoir. Ouranos reste donc collé à Gaïa. Il la couvre si bien qu'il ne laisse aucun espace pour que les petits puissent sortir et voir le jour.

Mais Gaïa est furieuse. Elle en a assez, par-dessus la tête de ce mari – ou de ce fils, Ouranos, encore une fois, est les deux – qui ne veut pas laisser ses enfants la quitter. En plus, son ventre est devenu énorme, et il lui fait mal. Et puis elle aimerait tout de même bien voir la tête qu'ils ont, ces enfants. Alors Gaïa a une idée. À l'intérieur de son ventre, elle s'adresse à ses fils. Elle leur tient ce langage : « Y en a-t-il un parmi vous qui aura le courage de nous débarrasser d'Ouranos, de nous débarrasser enfin de ce père indigne qui ne veut pas vous laisser sortir de mon ventre pour voir le jour ? Si vous voulez sortir, si vous voulez naître et voir la lumière, je vous y aiderai. »

Et c'est le cadet des Titans, le plus jeune d'entre eux, le petit Kronos, qui répond « oui » à sa mère. Il est prêt à combattre son père, Ouranos, à en débarrasser l'Univers. Alors Gaïa fabrique en son sein un couteau, à vrai dire une petite faucille en métal. Elle la donne à son fils, Kronos, et quand Ouranos fait à nouveau l'amour avec elle, quand il plonge son sexe en elle, Kronos saisit le sexe de son père de sa main gauche et il le tranche avec la serpe – selon la mythologie c'est à cause de cet épisode que la main gauche deviendra pour toujours la mauvaise main, la *sinistra* des Latins.

Le sexe coupé d'Ouranos donnera encore lieu à trois autres naissances :

1. Celles des Érinyes, d'abord, qu'on appelle les « bienveillantes » (les « Euménides » qui deviendront les « Furies » des Romains), qu'on nomme ainsi par antiphrase : ce sont des êtres effrayants, voués exclusivement à la vengeance : elles ont pour mission de venger les crimes commis dans les familles, celui de Kronos envers son père Ouranos

étant le premier et le modèle de tous les autres. Ce sont elles qui emporteront le malheureux Œdipe dans les sous-sols de la Terre à la fin de sa triste existence ;

2. Ensuite, du sang d'Ouranos mélangé à Gaïa, naissent les Méliennes (ou Méliades) qui sont des nymphes de la guerre qui règnent sur les frênes, les arbres dans lesquels on fabrique les armes de combat, les lances et les flèches ;

3. Enfin, Kronos a jeté le sexe de son père dans l'eau et de lui s'écoule lentement une espèce d'écume qui se mélange à l'écume de la mer : de ce mélange va naître la fille de l'*aphros* (l'écume), c'est-à-dire Aphrodite, la déesse de la Beauté et de l'Amour, qui va atterrir à Cythère, puis s'installer à Chypre...

Notez bien, avant que je n'en vienne à la fin de cette histoire, que cette castration d'Ouranos va symboliser la naissance de l'espace et du temps. N'oubliez pas la problématique de départ : nous sommes toujours dans un récit de la construction du monde, et la naissance de l'espace, comme celle du temps, en font évidemment partie. Dans ce contexte, en effet, la castration d'Ouranos explique d'abord la naissance de l'espace : sous le coup de la douleur que lui cause la castration, Ouranos se décolle enfin de Gaïa. Le Ciel s'écarte ainsi de la Terre pour laisser un espace libre entre les deux. Ouranos cesse de couvrir Gaïa, de la coller en permanence. Il s'enfuit en hurlant « vers le haut », là où il est aujourd'hui, et il devient une espèce de « plafond du monde ». Ça, c'est la naissance de l'espace.

Mais justement, c'est dans cet espace nouveau que les enfants vont pouvoir sortir du ventre de leur mère : la castration d'Ouranos est donc aussi la naissance du temps, de l'histoire, car c'est seulement maintenant que les enfants vont pouvoir avoir eux-mêmes des enfants. C'est donc seulement maintenant que les générations d'enfants vont pouvoir se succéder, ce qui sera l'histoire même. Avant la castration d'Ouranos, le temps, l'histoire étaient pour ainsi dire arrêtés, bloqués. La naissance des Titans symbolise ainsi la naissance de la succession des générations. Kronos avec un K va devenir Chronos avec un « Ch », c'est-à-dire le dieu du Temps (Saturne en latin).

La suite de l'histoire est vraiment magnifique, du moins dès qu'on en comprend la signification philosophique véritable.

Kronos va épouser une de ses sœurs, une « titanide » du nom de Rhéa. Et avec elle, il va avoir à son tour six enfants. Mais comme son père Ouranos, il se méfie d'eux. Il faut dire qu'il est bien placé pour

savoir que les enfants sont dangereux, lui qui a coupé le sexe de son propre père ! Kronos décide donc de manger ses propres enfants, avant qu'ils ne commencent à grandir – en fait, c'est là aussi, comme le soulignera Cicéron dans un des ouvrages qu'il consacre aux dieux de la mythologie, un symbole du temps qui « se mange » pour ainsi dire lui-même en permanence : les années mangent les jours, les jours mangent les heures, les heures dévorent les minutes, qui dévorent les secondes, etc. Voyez, on croit parfois à première vue qu'il s'agit d'histoires simples, de contes de fées, alors qu'en réalité, la mythologie grecque est remplie à n'en plus finir d'idées philosophiques. Mais continuons...

Donc, Kronos dévore ses enfants. Mais, Rhéa, comme Gaïa, sa mère, en a elle aussi plus qu'assez, elle en a par-dessus la tête d'un mari qui mange ses enfants ! Elle aussi aimerait bien les voir, les connaître. Alors, Rhéa décide de sauver le petit dernier, le cadet là encore – et on va voir dans un instant qu'il s'agit de Zeus, de ce roi des dieux qui va construire le cosmos et mettre fin au chaos.

Pour que Kronos ne dévore pas son dernier enfant, Zeus, Rhéa le cache dans une grotte, dans une caverne profonde et bien gardée. Et elle fait tout cela avec l'aide de sa mère, Gaïa, qui a aménagé cet espace protégé en son sein. Puis elle met une pierre dans les linges, dans les couches du petit Zeus, et elle fait manger le caillou à Kronos. Kronos, apparemment pas très gastronome, avale le tout sans souci. Et pendant ce temps-là, le petit Zeus grandit dans sa grotte, dans sa caverne bien cachée, où il est soigné par une chèvre magique, la fameuse chèvre Amalthée, avec sa « corne d'abondance » d'où coulent des nourritures divines.

Le petit Zeus grandit donc très vite et très bien à l'abri des fureurs de son père, Kronos. Il devient un adolescent magnifique, puis un jeune adulte d'une beauté et d'une force incomparables. Zeus va alors décider de faire la guerre à son père pour libérer ses frères et sœurs qui sont encore en vie dans le ventre de Kronos (puisqu'ils sont immortels). Ce sera la fameuse « guerre des dieux » dont parlera encore Max Weber, guerre entre la première génération des dieux, celle des Titans, et la seconde, celle de Zeus et de ses frères et sœurs, ceux qu'on va appeler les Olympiens parce qu'ils font la guerre depuis le mont Olympe.

Une dernière précision avant de nouer tous les fils de cette histoire et de vous en raconter la fin : Kronos ne se méfie pas seulement de



ses enfants, mais aussi de ses frères. C'est pour cela qu'il a fait enfermer les Hécatonchires et les Cyclopes au fond de la Terre, dans un lieu effrayant, sombre, froid et humide qu'on appelle le « Tartare ».

Zeus, qui est non seulement d'une force gigantesque mais aussi d'une intelligence sans limites (il faut dire qu'il a avalé Métis, sa première femme – Métis c'est la ruse et l'intelligence à la fois) – donc Zeus, sur le conseil de Métis, a l'intelligence de libérer les Cyclopes et les Hécatonchires. Il les fait sortir de la prison du Tartare et, du coup, les Cyclopes et les Hécatonchires deviennent ses alliés, ses amis reconnaissants. C'est comme cela que les Cyclopes vont offrir leurs armes à Zeus : la foudre, l'éclair et le tonnerre et c'est en grande partie grâce à eux que Zeus va gagner la guerre contre les Titans.

Je laisse de côté le détail de cette guerre et j'en viens à sa conclusion qui donne tout le sens philosophique de cette histoire.

Dès que Zeus a gagné la guerre contre les Titans, dès qu'il les a fait enfermer à leur tour dans le Tartare, derrière d'énormes portes de bronze gardées par le chien Cerbère et par les Cent-Bras, il va faire quelque chose de très important, il va prendre une décision qui va être tout simplement le fondement de la philosophie grecque : il va décider de partager le monde de manière juste, selon la justice. Il va le partager entre tous les dieux qui l'ont aidé et avec leur accord. Zeus agit ici non seulement selon la ruse (Métis, sa première femme), non seulement avec la force que lui donnent les Cyclopes, mais il agit en plus selon la Justice, Thémis, qui est, il faut s'en souvenir ici, sa deuxième femme. On peut donc dire pour résumer que *c'est grâce à la ruse et à la force qu'il gagne la guerre, mais que c'est grâce à la justice qu'il va conserver la victoire.*

Zeus partage donc le monde selon la justice et c'est de ce partage originaire, cet *Ur-teil*, comme dit si bien l'allemand, que le cosmos va naître. Comme le dira plus tard la devise fondamentale du droit romain, la justice consiste, comme l'a fait Zeus, à « rendre à chacun le sien », c'est-à-dire à donner à chacun sa juste part, ce qui lui revient selon sa place dans le cosmos. Avec ce partage originaire du monde, Zeus récompense les bons et punit les méchants selon la justice. Il enferme les Titans dans le Tartare, et il donne à chacun des autres dieux la partie du monde, du cosmos, qui lui revient : la mer à Poséidon, la terre à Gaïa, le ciel à Ouranos, les sous-sols à Hadès, les saisons et les moissons à Déméter, etc. Et c'est de ce juste partage que *naît*

*enfin l'idée d'un monde harmonieux*, totalement à l'opposé du chaos initial, l'idée d'un cosmos équilibré, bien organisé comme un organisme vivant où chaque membre, chaque organe est à sa place.

Et c'est ce monde que les philosophes grecs vont désigner sous le nom de Cosmos. C'est de lui qu'ils vont dire, comme chez les stoïciens, qu'il est à la fois divin et logique, divin parce que fait par les dieux et non par les hommes, mais logique, parce qu'il est compréhensible par la raison. Or c'est lui, *c'est ce cosmos qui va servir à définir la vie bonne*, à définir le sens de la vie, comme dans l'histoire d'Ulysse : la vie bonne c'est la vie en harmonie avec le cosmos, en harmonie avec l'harmonie. Le sens de la vie va donc du chaos vers l'ordre cosmique, comme chez Ulysse aussi, de la guerre des dieux à la paix, d'Éris à Ithaque. Et vous comprenez bien que pour pouvoir définir la vie bonne comme un ajustement à ce qui est juste, comme une mise en harmonie de soi avec l'harmonie du monde, il fallait d'abord au moins que cet ordre, ce cosmos existât ! C'est maintenant chose faite.

Tous les mythes grecs, presque sans exception, vont tourner désormais autour de la même question : comment maintenir cet ordre, ce cosmos, face aux résurgences toujours possibles des forces titanesques, des forces originaires du chaos et du désordre ? Voyez, par exemple, les fameux travaux d'Héraclès, celui qu'Hésiode présente comme un « lieutenant » de Zeus : chaque fois, il s'agit pour le héros de rétablir l'ordre initialement instauré par le jugement de Zeus, cet ordre que des monstres menacent de perturber ou de détruire. Où l'on voit que la culture commune des Grecs devait véhiculer une idée déjà assez nette du cosmos. Les forces du désordre peuvent s'incarner dans des monstres, comme ceux contre lesquels Héraclès doit lutter. Elles peuvent aussi s'incarner dans les humains qui, depuis que Prométhée leur a donné le feu et les arts, pèchent par *hybris*, par orgueil, par arrogance et par démesure – thème qu'on retrouvera encore bien des siècles plus tard dans l'écologie contemporaine où l'homme est défini comme le seul animal capable d'*hybris*, comme le seul être qui soit susceptible de ne pas rester à sa place au point de menacer, voire de dévaster l'ordre cosmique si durement conquis...

Je ne vais pas rentrer dans le détail de ces mythes, mais, encore une fois, ils sont tous, comme je l'ai montré dans un de mes livres, des variations sur ce thème fondateur.

THÉÏRIA : LA PHYSIQUE D'ARISTOTE  
OU LE PASSAGE DU MYTHE À LA RAISON

---

Après avoir retracé l'histoire de la naissance du monde, du Cosmos, telle qu'Hésiode la raconte de manière poétique, voyons comment la *Physique* d'Aristote va reprendre, mais cette fois-ci de manière rationnelle et sécularisée, l'idée selon laquelle le monde, l'ordre cosmique global, ressemble à un magnifique organisme vivant.

### L'harmonie du Cosmos

Disons les choses simplement : quand un biologiste ouvre le ventre d'une souris, d'une grenouille ou d'un lapin, que voit-il ? Non pas un chaos – ce fameux chaos initial –, mais un ordre magnifique. C'est exactement ce type d'ordre que les Grecs appellent « cosmos », c'est-à-dire une organisation harmonieuse au sein de laquelle chaque chose est parfaitement à sa place. Le cœur, la rate, les poumons, les yeux : non seulement chaque organe est en lui-même une sorte de perfection, mais tout est bien en place, bien en ordre – de sorte que l'organisme vivant est plus beau, plus juste, plus harmonieux que toutes les machines artificielles construites par les humains. En cela réside fondamentalement l'idée de cosmos, que le jugement de Zeus, le partage originaire du monde qui fait suite à la guerre des dieux, légua, *via* Hésiode, à Platon, Aristote et, plus tard, aux stoïciens.

Pour une large part, la *Physique* d'Aristote, une œuvre grandiose qui a influencé la pensée religieuse et philosophique jusqu'à la « révolution scientifique » du XVII<sup>e</sup> siècle (pratiquement jusqu'à Galilée et Newton), va consister dans une présentation conceptuelle, rationnelle, sécularisée (sans les dieux), de l'idée cosmologique déjà présente chez Hésiode et, plus largement, dans l'imaginaire grec, dans cette espèce de culture générale dont témoigne la mythologie et qui fait constamment appel à cette représentation du monde comme cosmos harmonieux menacé par des puissances monstrueuses, par des résurgences possibles des forces initiales du chaos.

Du coup, vous allez pouvoir comprendre assez aisément pourquoi le cosmos d'Aristote va posséder quatre grandes caractéristiques, quatre traits fondamentaux que sa physique, c'est-à-dire sa philosophie de la

nature, va développer et que je vais vous indiquer maintenant de la manière la plus simple mais aussi la plus juste possible :

I. D'abord, et c'est là le *premier trait*, sans doute le plus fondamental pour comprendre la physique d'Aristote, l'Univers est fini, c'est un *monde clos*. Un grand historien des sciences, Alexandre Koyré, a écrit un livre remarquable sur ce thème, sur la distance qui sépare la vision ancienne du monde d'avec nos représentations modernes de l'Univers comme d'un Univers infini. Son livre s'intitule d'ailleurs tout simplement : *Du monde clos à l'univers infini*, c'est-à-dire, en clair : « De la physique d'Aristote à la physique de Newton. » Nous, Modernes, concevons le temps et l'espace comme illimités. Aristote pense, au contraire, que le monde est clos, de sorte que les différents lieux du monde peuvent être situés *absolument* (et non, comme dans un monde infini, *relativement* à ces coordonnées arbitraires, ces fameuses « coordonnées cartésiennes » qu'on appelle l'abscisse et l'ordonnée). Cela aura des conséquences gigantesques, y compris sur le plan moral et politique, notamment sur la vision aristocratique du monde, et j'en indiquerai quelques-unes dans un instant (même si je ne veux pas trop développer car il s'agit d'une physique, c'est-à-dire d'une cosmologie très difficile à comprendre pour nous tant elle est devenue étrangère à nos manières de penser d'aujourd'hui) ;

II. Ensuite, *deuxième caractéristique*, c'est un monde *harmonieux*. Comme je viens de le suggérer, ce monde tout entier ressemble à un organisme vivant, donc à une organisation parfaite, mille fois mieux faite que tous les artefacts, que toutes les machines humaines. Cela signifie aussi que sur le plan éthique, politique et même esthétique, ce monde organisé est un modèle : le cosmos est foncièrement bon, c'est-à-dire juste, bien proportionné, à l'image du jugement rendu par Zeus à la fin de la guerre des dieux, ce jugement qui « rend à chacun le sien », donne à chacun sa juste part. Mais cette harmonie possède aussi, par-delà le bien et le mal, une évidente dimension esthétique : elle possède sa part de beauté, de sorte que l'œuvre d'art sera d'abord et avant tout un « microcosmos », un cosmos en petit, le reflet, dans une statue ou dans un tableau, de l'harmonie générale du grand tout ;

III. *Troisième caractéristique* : c'est un monde *hiérarchisé*, au sens où il y a des êtres qui sont faits par nature, par essence, pour être en haut,

d'autres en bas, d'autres pour être à droite, d'autres à gauche, etc. L'idée d'une hiérarchie naturelle des êtres sera bien entendu au fondement de toutes les grandes éthiques aristocratiques. Elle se prolongera dans l'Europe féodale jusqu'à la Révolution française, qui consacrera pour la première fois en politique le principe de l'égalité. Pour ce qui est de la physique, l'idée que chaque être possède une place bien à lui dans l'Univers nous semble aujourd'hui très étrange. Quand Aristote dit, par exemple, que les corps légers, comme le feu, ont leur place, leur « lieu naturel », vers le haut, tandis que les corps lourds, comme les pierres, ont leur « lieu naturel » en bas, cela nous semble, à nous Modernes, tout à fait exotique, pour ne pas dire extravagant. Bien entendu, quand on regarde les flammes, elles « vont vers le haut » et les corps lourds, comme les pierres, vont bien vers le bas dès que nous les lâchons. Mais pour nous, l'explication est tout autre que celle d'Aristote qui pense qu'il y a un « lieu naturel », une place pour chaque chose, pour chaque être dans le monde, de même que dans un organisme vivant, chaque organe possède sa place propre.

La théorie aristotélicienne du mouvement nous semble, du coup, relever de ce qu'on appelle l'animisme, c'est-à-dire de l'idée que les corps seraient « animés » par des intentions, par des « causes finales » : elle part, en effet, de l'idée que les corps se meuvent pour rejoindre la place qu'ils ont perdue, comme Ulysse se « meut » pour retrouver Ithaque, ou comme un chien ou un chat qui se sont égarés dans la forêt ou sur la route vont parfois faire des kilomètres pour retrouver leur maison perdue : tout cela nous parle, bien sûr, mais nous semble relever d'un autre registre que celui de la science positive. Nous allons y revenir aussi dans un instant ;

IV. Enfin, *quatrième caractéristique*, c'est un monde *finalisé*. Pourquoi « finalisé » ? Parce que, justement, comme je viens de le suggérer, les mouvements sont animés par des causes finales et non par des causes efficientes. Encore une fois, cette idée « animiste » nous paraît très bizarre, car elle semble impliquer que les corps, les objets de natures, pourraient être mus par des intentions, par des représentations. Notre physique moderne a totalement exterminé la finalité de ses considérations « positives » – en quoi elle a totalement rompu avec l'aristotélisme. Là aussi, il va nous falloir faire un effort pour comprendre le monde d'Aristote, un peu comme un ethnologue doit mettre ses préjugés de côté pour comprendre une tribu lointaine...

## Des repères absolus

Je vais, dans ce but, vous donner quelques exemples tirés de la physique afin de mieux vous faire percevoir le sens de ces quatre caractéristiques.

Tout d'abord, je vous disais que le monde tel qu'Aristote le conçoit est un monde clos. La conséquence est évidemment étrange sur le plan physique, mais elle l'est au moins autant sur le plan moral : c'est que tous les lieux ne se valent pas. Dans un monde clos, vous pouvez, en effet, situer un lieu de manière absolue, et pas simplement de manière relative. Par exemple, Aristote explique qu'il y a une gauche et une droite absolues. Pour nous, la gauche et la droite sont relatives à l'observateur : pour celui qui est en face de moi, la gauche et la droite sont l'inverse de ce qu'elles sont pour moi. Pour Aristote, non. Bien entendu, il comprend bien la relativité – il n'est pas idiot –, mais pour lui, il y a une gauche et une droite absolues puisque, le monde étant fini, il comporte forcément des repères absolus.

Au contraire, dans la physique moderne, celle de Newton, par exemple, pour situer un point dans l'espace, on est obligé, comme je l'ai dit, de recourir à des coordonnées arbitraires, les fameuses « coordonnées cartésiennes » : une abscisse, une ordonnée, une longitude, une latitude. On situe un point par rapport à deux axes, et ces deux axes sont pour ainsi dire « flottants », conventionnels, ils sont posés par le mathématicien par commodité, pour se repérer. Dans la physique d'Aristote, ce n'est pas le cas : il y a des lieux absolus et tous les lieux ne se valent pas.

Quelles sont les implications morales et juridiques de cette idée ? Dans l'univers de la physique moderne, dans le monde newtonien doté d'un espace et d'un temps infinis, à partir du moment où on est obligé d'utiliser des coordonnées pour situer un point, il est clair que tous les lieux se valent, ils sont tous, à proprement parler, *équivalents*. Sur le plan juridique, cette conception du monde sous-tend la doctrine des droits de l'homme, qui en est pour ainsi dire la traduction : au sein de la cité, toutes les places se valent, tous les êtres sont égaux. En revanche, dans le monde d'Aristote, la hiérarchie politique, juridique et morale constitue le reflet de la hiérarchie naturelle des êtres qui est pour ainsi dire fondée dans la physique, dans la cosmologie.

## La théorie du mouvement

Le deuxième aspect qui peut nous paraître étrange aujourd'hui, c'est cette fameuse théorie du mouvement que je commençais d'évoquer tout à l'heure. L'idée d'Aristote est que les êtres se meuvent, y compris les êtres matériels, les corps, les pierres, le feu, les arbres (les arbres ne se déplacent pas, mais ils croissent et une branche, par exemple, peut en tomber), pour rejoindre leur lieu naturel, la place dans l'ordre du monde dont ils ont été déplacés. Pour Aristote, les mouvements que l'on observe dans l'Univers sont soit des mouvements naturels, qui sont animés par la nature de l'objet lui-même, soit des mouvements contraints – c'est le cas, par exemple, lorsque vous poussez une boule de billard : elle se meut par contrainte, mais c'est aussi le cas, sur un plan moral, lorsque Ulysse quitte sa ville, Ithaque, pour aller faire la guerre de Troie.

C'est ainsi que dans cette vision ancienne du monde, le feu, par exemple, se meut vers le haut parce que telle est sa nature. La pierre se meut vers le bas, non pas parce qu'elle est attirée, comme chez Newton, par un gros aimant enfoui dans la terre – la théorie de la gravitation –, mais parce qu'il est pour ainsi dire dans la nature des corps lourds d'aller vers le bas. C'est là le sens de la fameuse formule d'Aristote selon laquelle « la nature est le principe du mouvement ». En grec (et cela se comprend, je crois, même si on n'a pas étudié le grec) : « *Physis archè kinèseôs*. » *Physis*, c'est la « nature » (d'où le mot « physique »), *Archè*, c'est le « principe » (*archè* comme dans « monarque », par exemple) et *kinèseôs*, c'est le « mouvement » (comme dans cinéma, par exemple). *Physis archè kinèseôs* : la nature intime d'un être est le principe de son mouvement, c'est-à-dire que la nature des corps légers, c'est d'aller vers le haut ; celle des corps lourds, d'aller vers le bas, comme la nature du petit chien perdu est de retrouver sa maison ou d'Ulysse de retrouver Ithaque.

C'est en ce sens profond que, dans cette vision animiste du cosmos qui va dominer l'Europe pendant des siècles, la nature est bien le principe du mouvement. C'est d'ailleurs là, sans doute, le meilleur résumé qu'on puisse donner de la physique d'Aristote : une physique où les mouvements sont en quelque sorte engendrés par une espèce de volonté inconsciente animant les êtres de nature, volonté qui les pousse à rejoindre le lieu naturel d'où ils ont été déplacés par des mouvements contraires. Voyez au passage en quel sens on a bien affaire à un Univers complètement finalisé, totalement dominé par les causes finales.

## **L'absence de vide**

Telle est aussi la raison pour laquelle le monde d'Aristote est aussi un monde dans lequel, contrairement à ce qu'enseigne notre physique moderne, il n'y a pas de vide. En effet, si un corps était séparé de son lieu naturel par du vide, il ne saurait plus où aller ! Aristote explique que s'il y avait du vide dans la nature, si elle « faisait des sauts », comme on dit parfois, il n'y aurait plus aucune raison d'aller dans un sens plutôt que dans un autre : pour qu'il y ait finalité des mouvements, pour qu'ils aient un sens, pour que les corps soient animés par leur destination finale, il faut qu'il y ait un continuum. Nous avons donc affaire à un système de physique complètement opposé à celui que nous avons en tête, nous autres héritiers de Newton et d'Einstein.

Si l'on veut cependant comprendre cette cosmologie, il faut essayer de se remettre en pensée dans le monde grec. Il faut, par exemple, se dire que, pour Aristote, quand on ouvre les yeux sur le monde, on voit un ordre et non pas un chaos. De là résulte cette analyse du cosmos comme terrain de jeu de l'existence humaine, cette connaissance du monde comme entité globale (qui n'est pas une connaissance scientifique au sens où nous l'entendons, mais plutôt une connaissance guidée par l'éthique, une espèce de vision morale du monde). Cet ordre naturel va très largement servir de modèle à la philosophie morale et à la philosophie politique. Je vais vous montrer – et là réside, au fond, l'essentiel – comment la physique d'Aristote fonde à bien des égards son éthique et sa théorie politique.

C'est ce qu'on pourrait appeler le « cosmologico-éthique », par analogie avec le « théologico-politique ».

Ce qu'on appelle le « théologico-politique », en effet, ce sont ces systèmes politiques enracinés dans des textes religieux. Dans les théocraties d'aujourd'hui, par exemple, des imams dirigent le pays en s'appuyant sur des textes sacrés, sur le Coran et la Charia. Si, dans certains pays où la religion est au pouvoir, les femmes peuvent être répudiées et si un mari peut prendre quatre épouses, c'est en vertu d'un texte religieux, lequel sert de source à la loi. Pour nous, républicains héritiers de la Révolution française, la loi est censée s'enraciner dans la volonté générale des êtres humains (incarnée en principe dans le Parlement) ; dans une théocratie, elle s'enracine dans la littérature religieuse.



Par analogie avec le théologico-éthique, on pourrait dire que l'éthique d'Aristote se présente comme une espèce de cosmologico-éthique : sa vision politique et morale du monde s'enracine, non dans une religion, mais dans une cosmologie largement inspirée par la *Théogonie* d'Hésiode et l'*Odyssée* d'Homère.

## UNE ÉTHIQUE ARISTOCRATIQUE

---

Entrons tout de suite dans le cœur de sa philosophie morale et politique, exposée, pour l'essentiel, dans son grand livre, l'*Éthique à Nicomaque*. Nicomaque est le nom de son père, mais aussi celui de son fils, et s'il écrit cette morale, c'est pour lui léguer ce qu'il a de plus précieux, le fond de sa pensée. Sa philosophie morale consiste dans une profonde et subtile éthique aristocratique qui repose sur quatre piliers fondamentaux.

### La hiérarchie naturelle des êtres

Le *premier pilier*, c'est l'idée qu'il existe une *hiérarchie naturelle des êtres*. De même que le feu est fait pour aller vers le haut, de même que la pierre est faite pour aller vers le bas, il y a des êtres qui sont par nature faits pour être en haut de la cité, pour exercer le pouvoir, pour être dans la « lumière », et d'autres qui sont par nature esclaves, faits pour être en bas de la société. Entre ces deux catégories – ceux qui sont tout à fait en haut, les souverains, et ceux qui sont tout à fait en bas, les esclaves –, il y a, comme dans la nature, toute une hiérarchie des êtres : les humains sont au-dessus des animaux, les animaux au-dessus des plantes, etc. Cette hiérarchie inscrite dans l'être des choses forme un ordre harmonieux et juste qui, nous l'avons vu, s'appelle le cosmos.

Du coup, la cité est juste, non pas du tout, comme nous le concevons nous, démocrates, républicains et Modernes, quand elle répond à la volonté générale (pour parler à la manière de Rousseau), voire à la volonté d'une majorité qui s'exprimerait dans des élections : elle est

juste quand elle imite le mieux possible cet ordre cosmique, cet ordre naturellement hiérarchisé du monde.

## La question de l'esclavage

Voilà pourquoi, Aristote, tout comme Platon, légitime et justifie l'esclavage par nature. Vu d'aujourd'hui, bien entendu, les textes d'Aristote qui vont dans ce sens choquent les étudiants parce qu'ils vont directement à l'encontre de nos principes démocratiques, à commencer par nos sacro-saints droits de l'homme – que la pensée grecque, comme l'avait montré Michel Villey, l'un de nos philosophes du droit, ignore superbement. D'autant que quand on parle d'« esclavage par nature », il faut avoir bien en tête l'idée qu'il y a deux formes d'esclavage : l'esclavage par la guerre et l'esclavage par nature. L'esclavage par la guerre, c'est quand le vainqueur peut transformer l'ennemi vaincu en esclave. Cet esclave-là n'est pas naturellement en bas de la cité. Il peut même s'agir à l'origine d'un roi ou d'un philosophe comme Épictète, par exemple, qui fut réduit en esclavage à l'issue d'une guerre.

Les esclaves par nature, en revanche, sont ceux dont on estime que la nature, comme celle des corps lourds, est d'être en bas de la société. Un texte extrait de la politique d'Aristote reflète parfaitement cette vision aristocratique du monde. C'est d'ailleurs un texte que les aristotéliens n'aiment pas beaucoup, parce qu'il a mauvaise presse. Il ne faut cependant pas le dissimuler, mais au contraire, essayer de le comprendre. Il est extrêmement intéressant et très profond philosophiquement, même s'il est pour nous, Modernes et démocrates, choquant. Il n'en est pas moins caractéristique d'une vision morale du monde qui va dominer l'univers de la féodalité jusqu'à la Révolution française. Le régime féodal fut en effet, sinon inspiré par elle, du moins en phase avec cette éthique aristocratique.

Aristote commence par une interrogation : « Il faut examiner s'il existe ou non quelqu'un qui soit ainsi par nature, s'il est meilleur et juste pour quelqu'un d'être esclave, ou si cela ne l'est pas, tout esclavage étant contre nature. » Y a-t-il donc quelque être pour lequel il soit préférable et juste d'être esclave ? L'esclavage est-il toujours contre nature ? Après tout, se dit Aristote, on pourrait, comme nous le faisons du reste aujourd'hui, tenir l'esclavage pour mauvais en soi : réduire

des êtres en esclavage pourrait apparaître comme moralement ignoble *a priori*. Aristote se pose donc la question, ne considérant pas que cette pratique aille de soi. Mais il y répond en termes de justice – et c’est cela qui reste, pour nous, étonnant : il va, à proprement parler, justifier l’esclavage, non comme une nécessité économique, ou comme un simple effet de la force des vainqueurs, mais comme étant juste d’un point de vue éthique :

La raison le montre aussi bien que les faits l’enseignent. Car commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses. Et c’est dès leur naissance qu’une distinction a été opérée chez certains, les uns devant être commandés, les autres commander.

Voyez ce que signifie ce passage : c’est immédiatement après la naissance que tout est déterminé. Il y a des gens bien doués et bien nés ; d’autres mal doués et mal nés, et ce, dès le départ. Il s’agit d’une « dotation initiale », si je puis dire, que l’on pourrait presque qualifier, aujourd’hui, de « génétique ». C’est le principe aristocratique : il y a des aristocrates par nature et il y a des esclaves par nature.

Et il continue ainsi, un peu plus loin :

Le même rapport se retrouve entre l’homme et les animaux. D’une part, ceux qui sont apprivoisés ont une meilleure nature que ceux qui sont sauvages, d’autre part, il est meilleur pour tous ceux qui sont apprivoisés d’être commandés par l’homme, car c’est ainsi qu’ils trouvent leur sauvegarde.

Jusque-là, on le suit à peu près. Mais la suite est plus difficile à comprendre aujourd’hui :

De plus, le mâle est par nature à la femelle ce que le plus fort est au plus faible, c’est-à-dire ce que le commandant est au commandé. Il en est nécessairement de même chez tous les humains. Ceux qui sont aussi éloignés des autres hommes qu’un corps l’est d’une âme et une bête sauvage d’un homme (et sont ainsi faits ceux dont l’activité consiste à se servir de leur corps, et dont c’est le meilleur parti que l’on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves, et il est meilleur pour eux d’être soumis à cette autorité magistrale, puisque cela est vrai pour ce dont nous avons parlé. Est, en effet, esclave par nature celui qui, en puissance, appartient à un autre (et c’est pourquoi il appartient de fait à un autre) et qui n’a la raison en partage que dans la mesure où il la

perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même, car les animaux ne perçoivent aucune raison, mais sont asservis à des impressions.

Contrairement aux bêtes, l'esclave est donc doté de raison, mais sa raison est encore sensible, il ne s'agit pas d'une raison rationnelle, si je puis dire. De même que la femme est inférieure à l'homme, l'esclave est inférieur à l'homme libre. Il est donc des cas où, par nature, certains hommes sont libres et d'autres esclaves. Et pour ces derniers, demeurer dans l'esclavage est à la fois bienfaisant et juste.

### **La cité harmonieuse respecte les inégalités**

Juste ? Oui, juste, parce qu'il est équitable que chacun soit à sa place. N'oubliez pas que, dans toute la cosmologie grecque, le péché fondamental, c'est l'*hybris* (ne pas être à sa place, sortir de sa « case », de son lieu naturel). Dans la mythologie grecque, les héros sont précisément là pour remettre à leur place ceux qui en sont sortis.

Pour nous, la cité doit combattre les inégalités naturelles. C'est la démocratie. Pour Aristote, elle doit au contraire imiter sur le plan politique la hiérarchie naturelle des êtres. Nous avons la conviction qu'il faut protéger les plus faibles contre les plus forts. Au contraire, dans la vision aristocratique, il est normal que chacun reste à sa place : la hiérarchie de la cité doit s'aligner sur la hiérarchie cosmique, la hiérarchie que dégage la physique.

### **L'aristocratie au regard de la démocratie**

Notez bien que ce qui nous paraît aujourd'hui insupportable au regard du féminisme et de la démocratie, conserve néanmoins un sens tout à fait légitime dans certains domaines extérieurs à la morale et à la politique. Par exemple, l'éthique aristocratique d'Aristote conservera une signification très profonde et très juste dans le domaine des arts et des sports. Rien n'est plus aristocratique que le classement mondial du tennis. Nous trouvons alors juste que les meilleurs soient en haut et les mauvais en bas. Or, les meilleurs sont très largement en haut par nature. On prétend qu'ils travaillent beaucoup, mais ce n'est pas toujours vrai. Sans doute, ils s'exercent, mais la base naturelle est là