

I GÉO-PHILOSOPHIE DE L'EUROPE

I. ANNÉES DÉCISIVES

Voici l'« agón éschatos », le combat suprême, l'ultime labeur et la peine (*pónos*) que l'âme est appelée à supporter : piloter ces coursiers *adverses*, qui sont pourtant ses inséparables parties, les exercer à la « laborieuse ascension », empêcher que le plus malin des deux (l'« esprit de gravité »!) ne nous entraîne jusqu'à terre, nous refusant ce qui fait notre *joie* : pouvoir contempler la Réalité hyperuraniennne, « tã éxo toû ouranoû ». Ainsi, le célèbre *mythôs* du *Phèdre* nous enseigne que *paideía* est *agón*: joute et combat entre des puissances contraires, dans la structure composite de l'âme. Mais il nous enseigne aussi qu'un tel *agón* est, par nature, facteur d'harmonie : l'aurige peut affirmer son hégémonie et imposer la connexion, remédier à l'immédiate dissonance. Le combat est essentiellement *conatus*: effort vers l'harmonie. Tout combat s'engage en vue de la victoire, mais vaincre signifie 'harmoniser' l'ennemi avec soi. Joutes et combats ne valent alors qu'en tant que recherche des modes et des formes par lesquels une harmonie peut être produite, révélée. Le sens de l'*agón* consiste précisément dans l'*aletheúein*, dans le fait de dévoiler, de produire, de porter l'harmonie à la lumière. L'*agón* manifeste l'harmonie comme sa propre vérité.

Et cependant, dans le combat précisément, les distincts en tant que distincts apparaissent avec la plus implacable netteté. Le premier moment du processus 'harmonique' devra consister à les

déterminer avec la plus grande précision – à les *établir* l'un par rapport à l'autre (et c'est cet *établissement*, ce *stare*, qui résonne dans *stásis*, la guerre entre frères de sang, parce que ces deux principes opposés appartiennent éternellement à l'âme et, plus encore, sont tous deux *conatus*, impétuosité, appétit, nostalgie innés – d'ailleurs comment l'aurige pourrait-il se diriger là-haut, vers la Patrie, sans l'inné, autrement dit l'*á-logos*, l'enfant, l'impétuosité du « cheval de race » ? Même pour la plus haute *theoría*, un premier 'élan' est nécessaire, qui ne peut être rationalisé ; il est le propre de la lignée). Le moment ultime consistera à en démontrer la connexion advenue et parfaite. Entre ces deux moments extrêmes, l'aventure, le grand voyage, l'*océan* du plus grand danger où, pour ne point se perdre, le courage (*andreía*) devra être guidé par l'esprit (*noós*), et il faudra avoir recours à toutes sortes de *téchné* (nautiké, polemiké, politiké, basiliké) et à toutes sortes d'arts susceptibles d'in-former, d'établir des rapports, de concilier même ce que l'opinion considère comme inconciliable.

L'apparition du *Deux* (*dyo* a la même racine que *deído*: craindre, et *deinós* : ce qui est terrible, ce qui dépayse ; et, de fait, l'*émerveillement* qu'il suscite inquiète et terrifie) s'accompagne également et immédiatement de l'apparition d'une recherche à propos de son origine, de ses relations internes, de sa fin ; soit, en d'autres termes, de la question concernant la puissance qui fait des deux *un* Deux.

S'interroger sur ce qui diffère revient à s'interroger sur l'identité ; s'émerveiller du multiple (de ce que l'être soit multiple) commence au 'souvenir' de l'Un. Il ne suffira pas de connaître les distincts, de les 'analyser', il faudra se demander comment la scission est advenue, quel *logos* l'a produite. Seul l'homme capable d'un *logos* de la scission pourra dire qu'il comprend la scission ; et, la comprenant, il pourra être en mesure de la rapporter à l'harmonie. C'est à partir de l'émerveillement à l'égard de l'émergence et de l'établissement des Deux que s'impose, philosophi-

quement et politiquement, le problème de la relation entre un et multiple. Les apories fondatrices de la recherche philosophique européenne s'avèrent originairement et inextricablement liées à l'*historía*, au *témoignage* systématique des aventures qui produisent l'être-là historique de l'Europe, dans ses racines culturelles et politiques, mais aussi comme 'figure' géographique, comme détermination de ses frontières¹. Ulysse est 'curieux' du multiple, mais non point *hístor* ; tout d'abord parce qu'il 'subit' le multiple, mais surtout, parce qu'il ne le soumet pas à une enquête analytique et systématique² qui impliquerait, de fait, une recherche de son *logos unitaire*. Ainsi, l'enquête de l'historien postule, *ab origine*, l'enquête philosophique.

Rechercher la raison du multiple actuel consiste à *rappeler* le passé, oblige à l'*anamnèse* exhaustive de 'ce que l'être était' qui devra établir la *vérité* du passé, en éliminant les «*lógoi* multiples et ridicules»³ qu'on rapporte à son propos et qui cachent cette vérité. L'idée d'*alétheia* comme élimination de ce qui est caché, fait partie de l'*historía* européenne avant même que d'appartenir à son onto-théologie. Mais, à l'origine, elle se rattache également au fond mythique et religieux de la vie de la polis. L'illumination de Hécateé serait incompréhensible s'il n'était pas perçu en

1. Les éléments historico-géographiques de ce chapitre s'appuient sur les extraordinaires études de Santo Mazzarino, et en particulier *Fra Oriente e Occidente* (1947), Milano, 1989 ou *Il pensiero storico classico* (1965-1966), III, Bari, 1983. Que de bavardages inutiles sur la conception antique du temps et de l'espace et sur ses différences avec la conception chrétienne, sur l'ethos et le destin de l'Europe, aurait évités la recherche philosophique si elle avait bien voulu se frotter sérieusement à la grande historiographie !

2. B. Snell, «Der Weg zum Denken und zur Wahrheit», *Hypomnemata* 57 (1978) que nous citons – faute d'édition française – d'après la traduction italienne : *Il cammino del pensiero e della verità*, Ferrara, 1991, pp. 45-47.

3. Hécateé semble employer le terme "*mythos*" pour désigner son propre discours de vérité, et "*logos*" pour celui trompeur et oublié de la multitude. Mythos est encore pour lui le son, la *vox* de la chose même, la chose en tant qu'elle s'affirme. Que le mot comme *logos* puisse décider de la vérité de la voix même de la chose – cette hybris terrible de la philosophie (et de la mythologie) n'a pas encore vu le jour.

même temps que l'œuvre d'un *sophós* le précédant d'un siècle, Épiménide le Crétois, le purificateur d'Athènes, «l'ami d'hier seulement» (Platon, *Lois*, III, 677 d). Pour guérir la cité de ses maux, il est nécessaire d'en connaître le passé ; pour faire en sorte qu'elle obéisse à la justice (et soit épurée ainsi de ses rites les plus durs et les plus barbares), il faut en connaître l'origine *véritable*, se risquer au voyage dans l'*ádelon*, dans le non-évident, dans ce à propos de quoi il semblait impossible qu'il se puisse trouver un *hístor*.

Entre le sage antique et l'historien, les grands bouleversements du VI^e siècle : se fait jour, de manière toujours plus imposante, le terrible problème de la distinction entre les puissances, entre leurs *timáí* respectives (dans quels termes et limites celles-ci ont-elles de la valeur, et leur autorité s'en trouve-t-elle *justifiée?*), d'où découle le problème de leur identité et de la cause de leur différence actuelle, comme celui de la possibilité de son 'dépassement'. Examinons, avec l'aide de Santo Mazzarino, les 'cartes' des VIII^e et VII^e siècles. Alors, c'est l'indistinct qui prédomine ; la puissance du *limitant* ne s'est pas encore affirmée. Les archipels du 'vieil Egée' homérique dessinent des couronnes de ponts. Les cités sont des ports, des *passages*. Dans la Ionie multiforme, Occident et Orient se rencontrent presque immédiatement, sans la peine de se devoir connaître. Se connaître implique, en effet, la scission advenue. Hésiode, adorateur enthousiaste d'Hécate l'asiatique', étrangère à l'Olympe homérique (*Théogonie*, 411-452), connaît Europe et Asie uniquement comme les noms de deux Océanides, appartenant à la famille d'Okéanos et de Thétys, «lignée sacrée», nourricières de la jeunesse pour les hommes comme pour Apollon seigneur, et aux Fleuves. La 'première' Asie, géographiquement perceptible, coïncidera avec l'ensemble mouvant des citées ioniennes *grecques*, ne s'étendant pas au-delà des lignées fortement hellénisées des Lydiens et des Phrygiens. L'Europe comme *partie* du monde, aux confins déterminés (même si «aucun des hommes ne sait si elle est entourée par la

mer»), est une figure qui mûrit lentement dans le cours décisif du VI^e siècle et qui ne trouve son accomplissement qu'avec Hérodote (IV, 45).

Elle émerge, principalement, à partir du contraste entre l'irréductible archipel des *póleis* qui jamais ne parviennent à 's'harmoniser', pas même dans les moments de plus grand danger, et le règne puissant des Lydiens qui avait su résister aux invasions des Cymmériens et arrêter l'armée des Mèdes sur le fleuve Halys, le jour de la fameuse éclipse 'prophétisée' par Thalès. Un poète de Smyrne, Mimnerme, s'était déjà interrogé sur la *raison* du conflit qui avait opposé l'Asie de Gygès à la Ionie grecque, et il avait cru pouvoir la trouver dans la violence des Pyléens jadis subie par Colophon. Ainsi, un geste de l'*hybris* grecque aurait été à l'origine de la scission : prend forme alors le grand schéma historiographique d'une succession ininterrompue d'offenses et de vengeances, de violences entraînant la violence ; la seule et durable connexion entre Orient et Occident s'avère donc être une très ancienne inimitié. Même les poèmes homériques seront lus et relus à cette aune (et c'est peut-être une erreur de prétendre que «chez Homère on ne trouve nulle trace de ce que voulurent y trouver les générations postérieures : le conflit entre Grecs et barbares, l'hostilité permanente entre Europe et Asie»)¹, qui deviendra explicite dans la poésie épique successive. Il est vrai qu'un tel schéma prend une tout autre dimension chez Hérodote : chez ce dernier, la recherche de la cause de la guerre et même de la *lutte mortelle* entre les deux parties du monde, ne laisse aucune place à quelque interprétation d'ordre mythologique².

1. A. Momigliano, *Storia e storiografia antica*, Bologna, 1987, p. 48. Il faut se souvenir que dans l'*Illiade* «les Troyens descendent sur le terrain avec grand fracas, et les Grecs en ordre et avec calme, et les Troyens se lamentent de manière plus sauvage que les Grecs ... Seuls les Troyens sont possédés par les dieux». Mais «en général, pourtant, une différence entre les deux parties est à peine perceptible» B. Snell, *La découverte de l'esprit*, tr. fr. M. Charrière & P. Escaig, L'Éclat, Combas, 1994, cf. p. 205.

2. A. Momigliano, *op. cit.*, p. 49.

Mais cette issue historiographique n'est concevable qu'après l'*Achsenzeit*, les années décisives au cours desquelles l'Asie véritable renversa ses 'écrans' hellénisants dans lesquels les Grecs se réfléchissaient eux-mêmes, et assujettit les citées ioniennes, hégémonies spirituelles incontestées de toute l'Hellade, bien autrement que ne le firent les Lydiens. Ainsi, au lendemain de la victoire de Cyrus sur les Lydiens, la différence fatale se fit plus manifeste. Le problème de la scission s'impose, une fois pour toutes, alors même que s'impose l'Empire perse. De l'autre côté de la mer, de l'autre côté de l'antique 'mare nostrum' des Grecs, se tient désormais l'absolument distinct. L'unité est *dé-cidée*¹ pour toujours². Ce Deux, ce multiple 'inouï', est désormais le *problema* qu'il faut penser, connaître et résoudre. Mais pour se faire, il faudra avant tout *se connaître soi-même*. Mouvements historique, politique et philosophique encore confondus *en un*; 'preuve' authentique du fondement commun de la pensée et de la *praxis*. C'est l'apparition désormais incontournable de l'Autre qui contraint de revenir à soi. Sans connaître sa propre identité, il sera impossible d'affronter l'Autre. Si nous ne connaissons pas notre nom, l'avancée (Arès *Gradivus* !) de l'Autre nous écrasera : l'Empire perse ne rencontrera *personne* sur son chemin. Il faut *se définir*: affirmer son propre *caractère*, en établir la consistance 'divine'. C'est ce que veut la Pythie, symbole de l'unité de toutes les *póleis*: que toutes se connaissent – tâche ingrate et difficile entre toutes, comme le répètent les sages (et telles sont, même, les *prémices* de leur *sophía*).

Mais c'est une *énigme* qui est gravée au fronton du temple de

1. *N.d.t.* Cacciari utilise le terme «décider» au sens du *decidere* latin: séparer, trancher.

2. A la veille de l'*Achsenzeit*, les Grecs ne conçoivent l'Un que comme l'indistinct. Dans la théologie hésiodienne, rappelle Giorgio Colli, l'Un n'est que le Chaos : l'Ouvert sans forme. Ce sera le *logos* philosophique qui exigera la distinction. À l'Un de l'Empire asiatique s'opposera le *logos* productif et dévoilant de l'Hellade. Après la 'grande guerre', le *logos* devra valoir aussi comme *logos* de l'Un: pour en triompher véritablement, il devra savoir l'assimiler.

Delphes. En accomplissant ce retour en elles-mêmes pour ‘se souvenir’ (comme le veut Hécátée, rebelle à la Perse), pour ‘se purifier’ (comme le fit Épiménide) et contrer ainsi l’avancée du Grand Roi, les cités commerçantes et voyageuses retrouveront dans leur âme propre cette scission qu’elles ont dû maintenant apprendre à connaître. Le *pólemos* externe, désormais inévitable, révèle la *stásis* : la guerre intérieure. Et cette ‘harmonie’, cette connexion entre *pólemos* et *stásis*, cette connexion entre guerre extérieure et ‘guerre intérieure’, *c’est* la *polis* – création et forme que jamais l’Orient ne connut ni ne connaîtra.

La ‘nation’ grecque tout entière et, avec elle, l’idée même d’Occident, seront les produits de ces années décisives. S’affirme alors la conscience du conflit inévitable avec l’immense Empire asiatique, qui constitue le pivot douloureux de l’*historía* hérodotéenne. Plus personne ne peut ‘se soustraire’, désormais. L’*agón* sera soit accompli soit subi, «*to gàr méson ouden* »: «il n’y a pas de moyen terme» (Hérodote, VII, 11) – avec tout le risque d’*hybris* qu’implique précisément l’absence ou l’impraticabilité du *méson*. Mais, dans le même temps, s’affirme aussi la conscience du fait que, pour pouvoir mener victorieusement ce terrible *agón* à son terme, il est nécessaire d’accomplir une tâche autrement plus difficile que l’office du *pólemos*, une tâche *impossible* : se connaître soi-même.

L’opposition politico-géographique implique l’analyse, la distinction précise des parties, la mesure des confins, mais aussi l’étude de leur structure interne et, en fin de compte, de leur démon et caractère. Pour pouvoir mesurer, il faut connaître le *mesurant*. ‘Anamnèse’ tout à la fois historique, géographique, politique et philosophique. Et il en sera toujours ainsi pour l’Occident.

II. LES DEUX CAVALES

Quarante ans avant les *Histoires* d'Hérodote, ce *drâma* – cette *action* par laquelle les destins d'Asie et d'Europe s'opposent et, s'opposant s'entremêlent, se distinguent absolument et, se distinguant, imposent le problème de leur connexion – s'était déjà exprimé dans les *Perses* d'Eschyle. Un demi-siècle de lente élaboration de l'*eîdos*, de la forme de la polis et de la grécité tout entière, avait produit cette œuvre époquale, dont Périclès, alors âgé de vingt-cinq ans, assumait la chorégie. Nous n'avons pas l'intention ici de la situer d'un point de vue politique (l'emphase disproportionnée sur la défaite des Perses et sur Athènes, salvatrice de l'Hellade, est le signe indiscutable de la volonté d'orienter la politique athénienne contre Sparte, qui fut son ancienne alliée), ni de tirer de la tragédie quelque idée-clef sur le caractère grec, que l'on retrouvera chez Hérodote. Un seul moment de ce drame nous intéresse ici : le songe de la Reine (176-214).

Depuis longtemps déjà, depuis que son fils est parti avec l'armée pour détruire la terre ionienne, Atossa est en proie à des cauchemars incessants, présages de malheurs. Pourtant le songe qui la visite cette nuit-là est plus limpide et plus terrible que ne le furent jamais les précédents. Elle a rêvé de deux femmes, toutes deux « d'imposante stature et d'une beauté incomparable ». Mais, entre elles, une *stásis* (« une querelle paraissait les opposer » v. 188) que Xerxès, le Grand Roi, ne parvenait pas à apaiser. Voici qu'il attache les deux femmes à un char, comme deux cavales – et tandis que l'une, docile, accepte la bride et semble même « fière de ce harnais », l'autre se débat, furieuse, rompt ses liens, se libère de ses rênes et jette Xerxès à bas du char. La femme portant la robe des Perses, qui suit docilement son seigneur, c'est l'Asie « riche en hommes ... troupeau divin » ; la femme portant la robe dorienne, c'est Eleuthère l'indomptable, la liberté grecque,

qui ne se soumet à personne. Mais la tragédie consiste précisément en ce qu'elle ne les oppose pas immédiatement. Il s'agit d'une *stásis*, non d'un *pólemos*. Ici, la guerre, qui a fini par devenir, pour le Grec, le modèle du *pólemos*, de la guerre contre le barbare, est nommée 'guerre intérieure'. Non seulement Asie et Europe apparaissent toutes deux belles et divines, mais réellement «sœurs de sang, de la même lignée». Elles habitent des terres différentes, mais leur origine est commune.

C'est cette *énigme* qui constitue le cœur de la tragédie.

Une telle image de tension n'apparaîtra jamais plus sur la scène de l'Europe. Non seulement Eschyle «montre ici qu'il ignore le 'barbare' de la propagande nationaliste, de l'oratoire et de l'historiographie, comme s'il était un poète archaïque – tel Homère»¹, mais plus encore : il montre les 'absolument distincts' (les Deux qui, chez Hérodote, ne peuvent pas ne pas se faire la guerre) comme *radicalement* inséparables.

C'est comme si on voulait dire qu'il n'est possible d'affirmer le caractère unique du *génos* qu'à propos seulement d'antagonistes par nécessité, que lorsqu'il s'agit d'ennemis mortels. L'origine de ceux qui sont appelés à s'affronter jusqu'à la mort ne peut être qu'unique. La plus parfaite identification de l'opposition constitue l'accord le plus profond.

Certes, l'hybris essentielle de l'Empire asiatique c'est son refus absolu de toute connexion. C'est l'empire du seul *Un*, qui s'étend sans limites, dominant toute voix contraire. Mais la cavale qui ne supporte aucun joug saura-t-elle reconnaître l'harmonie des contraires ? La victoire de la lance d'Athéna sur l'arc perse donne-t-elle en soi la solution de l'énigme ? Ou l'affirmation de sa *forme* irréductible révèle-t-elle une hybris tout aussi tyrannique que celle de l'empire qui partout dé-lire ? Les descriptions grecques de l'Asie expriment toujours l'idée de l'illimité : terre sans limites, armées innombrables, pouvoir illimité du Roi – ou

1. M. Centanni, «La tragedia dei vinti», in Eschyle, *I Persiani*, Milano, 1991, p. 106.

encore le sens de la confusion, de l'informe, de ce qui, en somme, n'a pas encore 'rencontré' la puissance du *limitant*. Mais même ce qui est parvenu à se définir – même cet Hercule victorieux – devra évoquer le problème de l'illimité qui l'embrasse. Cette forme, ce *kósmos* déterminé, n' 'était-il' pas, peut-être, l'illimité ? D'où viendraient tous les *kósmoi* – et donc précisément la pluralité des connexions déterminées des êtres – si non du Principe qui ne peut être également limité, à défaut de quoi il ne serait que l'un des nombreux *kósmoi* ? Et le Principe, nécessairement *à-peiron*, sans *péras*, éternellement se ré-vèle dans l'infini englobant-toute-chose que nous percevons intuitivement et reconnaissons dans l'avènement d'une forme quelle qu'elle soit. Voici la 'beauté' de cette forme – et voici, *in uno*, l'Englobant-toute-chose, le *perié-chon*. Chaque statue, chaque temple grec, l'expriment. Ils rappellent ainsi à l'intuition, l'infinie puissance qu'en tant que tels, ils *ne sont pas*.

C'est pourquoï le problème de l'harmonie entre illimité et limitant, comme deux principes constitutifs de la *physis* et du *kósmos* (point de *physis*, ou, en d'autres termes, point de *naissance* qui puisse être donnée, et donc point de connexion possible entre les êtres, sans leur harmonie), est inséparable du grand traumatisme que produisit la révélation de l'Asie véritable, principalement aux yeux de la science et de la physiologie ioniennes, sur l'arsenal de leur esprit critique. Il est nécessaire d'éveiller son esprit à un tel problème. Celui qui l'ignore dort – et il ne fait pas de doute que les sujets tranquilles d'Asie soient de ces dormants. Ils passent leur vie dans l'ignorance « des grands changements de toutes les choses » (*metaboláí tôn pánton*), l'esprit abandonné à l'immobilité ; ils ne comptent pas sur leurs propres forces, ils ne sont pas « autonomes » (Hippocrate, *De aëre, aquis, locis*, 16). Mais les habitants agités d'Europe seraient tout autant de ces dormants s'ils se limitaient à exalter leur propre liberté, leur propre capacité à se délivrer de quelque joug que ce soit, renversant le pouvoir de chaque roi, sans comprendre le Logos véritablement com-

mun : à savoir que le limitant ne se maintient qu'avec l'illimité. Ceux qui, dans le conflit des puissances, dans le jeu du *pólemos*, ne perçurent que des dissonances, ou uniquement la voix de l'harmonie manifeste (de sa connexion déterminée), vivraient eux aussi en 'imbéciles', comme s'il pouvait y avoir une sagesse 'privée'.

Telle est l'aporie que l'esprit doit 'parcourir pas à pas', explorer (*diaporeîn*: c'est en cela que consistera, désormais, l'*áskesis*, l'exercice de la philosophie) : dans le terme par lequel le Grec caractérisera son propre démon, *eleuthería*, il faudra, en effet, entendre le timbre du *lyein*, de la *lysis*, de la force qui, se détachant du troupeau 'informe', rend possible l'*autonomie*, mais en même temps, en parfaite simultanéité, aussi celui de la *philia*, de l'amitié¹. C'est la *vicissitudo* d'Empédocle, chez qui le principe démiurgique de la *génésis* est *Neikos* (à savoir que seul le *pólemos* identifie, manifeste, exprime, donne-forme), tandis que celui de l'*apokatástasis*, du retour du tout à l'unité, est *Philia* (1DK B 16). Ce que nous pourrions 'traduire' ainsi dans le langage de la géo-philosophie : *poietès*, créatrice, est cette inimitié mortelle qui décide pour toujours Europe d'Asie. C'est cette inimitié qui fait naître le Grec et lui donne sa forme. La spéculation et la tragédie du V^e siècle porteront sur le spectacle terrible-et-merveilleux de cette liberté. Mais si le 'parler franc', la *parresía*² grecque,

1. L'ambivalence appartient constitutivement à notre langage. La *libertas* des Latins et l'*eleuthería* des Grecs (qu'il est possible de rapporter à la même racine) définissent la condition des membres légitimes d'une communauté, de ses fils : *liberi*. Une telle condition fait de nous des associés, des confrères, des amis. Dans les langues germaniques, le lien est encore plus riche, puisque de la même racine dérivent non seulement les expressions qui désignent la liberté et l'amitié, mais aussi celles qui désignent la paix.

2. La *parresía* est l'élément que le Grec perçoit comme ce qui le distingue radicalement du barbare. L'exilé souffre de la perte de la *parresía* comme de celle du bien le plus grand (Euripide, *Les Phéniciennes*, 391). Il est inutile de rappeler que la valeur de la *parresía* aura un rôle décisif dans l'Annonce néo-testamentaire. Et donc les deux composants de la culture européenne y trouveront leur fondement.

oubliera le Logos commun (et donc la nécessaire et originelle harmonie), et si le Grec ne fondera pas son propre Nomos (la loi qui doit ordonner le territoire défini de sa polis) sur ce Cum (*tó Xynon*), la liberté basculera inévitablement dans l'hybris la plus violente, condamnant la polis à la ruine. Tel est le drame de Sophocle, dont l'épilogue, témoin et martyr, sera Platon.

Il faudra alors pouvoir subjuguier aussi la cavale doriennne. Il est 'juste' qu'elle se rebelle contre l'in-forme seigneurie de l'Asie, mais gare si sa liberté conquise se dé-forme en *anomia*. Certes, sa nature indomptée réclame un *despote* – mais le seul despote auquel elle pourra se résoudre sera le « despotes nómos » (Hérodote, VII, 104)¹, ce Seigneur absolu qu'est la Loi de la cité. Selon sa racine véritable et ultime, Eleutheria signifie donc connexion. Mais connexion est harmonie des réellement contraires, comme le plus aigu et le plus grave, le masculin et le féminin. Comme Asie et Europe. Ces contraires qu'exacerbe la Discorde, Eris – déesse qu'Homère (et ses héros) souhaitait voir disparaître (*Iliade*, XVIII, 107). Mais le mythos épique 'ment'. Le mythos 'précède' l'apparition irréversible du Deux. Après un tel *événement*, celui qui connaît n'utilisera plus qu'un seul langage : le langage discursif, le langage du logos. Et ce langage *démontre* que Pólemos engendre la multiplicité du distinct, et précisément dans

1. Y résonne le « nomos roi [*basileús*] de tous, mortels et immortels, que le Droit le plus juste guide puissamment de sa main souveraine » (Pindare, fr. 49 Puech). Puech renvoie à Hérodote, III 38, où le terme a le sens de coutume, usage; mais VI, 102 montre, précisément, comment encore chez Hérodote, le Nomos Roi, le Nomos tout un avec Zeus, synonyme de *ὁ θεός* (*Isthmique* V, 52-53), sa racine divine, qui résonne fortement chez Eschyle, ne sont pas oubliés. Le problème qui dominera toute l'histoire du Nomos se forme ainsi depuis les origines : si le Nomos est Roi, il faut donc aussi que le Roi soit Loi. Deux 'corps' de la Loi – deux 'corps' du Roi. La Loi comme Ordre, Diké, – la Loi en tant qu'*ordonnée* par le Roi pour régler la polis. Comme Hölderlin le remarqua, en traduisant justement le fragment de Pindare, sur le Nomos même s'impose, alors, la Loi de la '*médiété*' – et donc il est aussi en soi sujet à la médiation, *double*. Cf. aussi R. Calasso, *La ruine de Kasch*, tr. fr. J.-P. Manganaro, Gallimard, Paris, 1987, p. 218 ; I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, Genova, 1990, pp. 499-537. Pour le *nómos basileús* dans la *paideia* classique, cf. M. Gigante, *Nóμος βασιλεύς*, Napoli, 1956.

la distinction, dans la perfection de l'acte qui distingue, les distincts se connectent. Dans ce Logos commun, le Nomos de la cité trouvera sa racine véritable et profonde¹.

La forme du *jugement*, comme forme caractéristique de la pensée européenne, reflète parfaitement cette *krísis*, qui fait ek-sister l'Europe, la dé-cidant de l'unité abstraite et immédiate de l'Empire asiatique. Mais cette décision ne peut que constituer l'Europe comme *partie*. Il est dans la nature même de l'Europe de se savoir *partie seulement*. Ainsi, jamais sa forme ne pourra s'arroger le pouvoir de valoir comme tout ; jamais son harmonie manifeste (la connexion dérivant de l'accord entre ses différents éléments, et donc un simple composé) ne pourra s'ériger en Harmonie, *s'identifier* avec Dike, avec cette Justice universelle selon laquelle Europe et Asie proviennent également du même et se résoudre dans le même. Cette Harmonie est *aphanés* ; elle n'apparaît qu'aux yeux de l'esprit, dont la lumière, *pháos*, est l'objet propre de l'intuition du sage, du *sophós*. C'est ce qu'affirme le logos du sage : non seulement l'harmonie vient à prendre des formes et des tonalités multiples, mais surtout elle *re-vient* toujours sur elle-même (elle est *palíntropos*) – le mouvement des multiples vers l'un et de l'un vers les multiples de nouveau, est un seul et même processus. Harmonie entre Apollon – comme *a-pollá*, l'apocatastase orphique des multiples dans l'un – et Dionysos, l'enfant démembré par les Titans. Ainsi le Logos reconnaîtrait la violence de l'opposition, mais, en même temps, connaîtrait aussi le chemin de son dépassement. Si sa puissance allait jusque-là, il pourrait même 'consoler' le désespoir de la Reine, la défaite du Grand Roi.

Empêcher que notre forme, notre être-partie et notre être-juge en tant que partie, ne se dissolve dans l'indistinct, tel est le sens du premier *agón*. Mais l'*agón* suprême s'exprime dans la tentative répétée d'une harmonie entre illimité et limitant, entre *ápeiron* et

1. Pour le développement de ces thèmes, cf. *infra*, tout le chapitre IV, «l'hôte ingrat».

péras, entre figure et *periéchon*, entre l'Un et la détermination du multiple, des *kósmoi* multiples, entre identité et différence. À travers le premier combat, nous nous débarrassons du joug de l'Asie. Mais la bataille décisive, vers laquelle la Muse nous pousse, consiste à savoir se connecter à ce despote, infiniment plus exigeant que le Grand Roi, qu'est la Loi, devant laquelle nous sommes tous égaux, comme nous sommes égaux devant le Logos et par le Logos. La liberté, en vertu de laquelle chacun peut 'parler en toute franchise', n'a de valeur qu'en tant qu'elle est harmonisée avec l'égalité de tous par le Nomos et par le Logos. Autonomie et *isonomie*, ou bien forment *une* harmonie, ou bien simplement ne *sont* pas (se réduisant à des *noms*, des sons illusoire et trompeurs, par lesquels les hommes toujours errants et indécis, prétendent justement saisir ce qui n'est pas).

Paradoxe origine, toujours vivante, de notre philosophie. D'une part, elle affirme que seule la puissance de ce qui diffère et de ses *metabolai* éveille l'esprit, le libérant de l'esclavage de l'immédiat et de l'informe. Mais, d'autre part, elle affirme aussi que ce qui diffère demeure, en tant que tel, incompréhensible : à peine les distincts sont-ils compris, qu'ils cessent d'être simplement et absolument distincts. Et, dans la mesure où ils s'avèrent harmonisables dans l'unité du jugement (qui juge aussi de leur distinction), ils ne peuvent pas ne pas renvoyer à une origine commune. Comment pourraient-ils ne pas appartenir à un *génos*, si leur distinction peut être 'dépassée' dans la forme du jugement ? Si ce logos relie effectivement les contraires, il est nécessaire que ceux-ci soient ontologiquement susceptibles de connexion, et donc comme formant originellement une harmonie. Comme c'est le cas des femmes-cavalles divines du songe d'Atossa. Comme c'est le cas pour les nombreux membres de la polis : ceux-ci sont tous 'libres' [*liberi*], uniquement en tant qu'ils ont en commun le fait d'être-enfants [*liberi*] de cette terre, de ses héros, de son ethos.

Mais qu'est-ce que le discours pourra affirmer de véritable-

ment et réellement commun à la multiplicité des êtres ? Rien d'autre, précisément, que la différence. Les êtres sont 'un' dans leur différence réciproque. En cela, ils appartiennent au même Nomos (*isonomie*) : 'rivalisant' les uns avec les autres, opposant la singularité de leur propre forme à la singularité de l'autre. Le *Cum* originel, *tò Xynón*, divin et éternel, coïncide avec la singularité de tous. Les opposés, en tant qu'ils sont tous parfaitement singuliers, à savoir *non-autre* que soi, s'harmonisent. Alors si l'unité est nécessairement produite par ce qui est terrible dans le Deux, dans l'instant où les Deux sont compris par l'œil du Logos, à son tour l'unité du Logos ne pourra rien signifier d'autre que la communauté originelle de ce qui diffère : l'être-un du multiple précisément du fait des différences entre ses singularités. Cette *dé-cision* qui *établit* l'Europe par rapport à l'Asie ne peut produire pour autant aucun *Ab-solutum*, aucune *partie* absolument séparée. C'est précisément en affirmant ma différence avec l'autre, ma singularité, que je suis avec lui – et même *a fortiori* : que je m'*établis* moi-même et, m'établissant, nécessairement je m'oppose à ce qui est à son tour en face de moi (*stásis*), et dans ce face-à-face, dans ce conflit, je me reconnais *avec* lui. L'autre devient l'inséparable *Cum*. Ma 'liberté' par rapport à lui est mon 'amitié' à son égard. Pour pouvoir être son hôte, il devra être mon *hostis* : mon ennemi. Jamais aucune harmonie ne pourra être un dépassement abstrait de la différence, et aucune différence ne peut être affirmée comme négation abstraite de l'harmonie. Car la connexion que l'harmonie exprime est bien plus qu'un simple accord entre des contraires : elle vaut comme l'opposition elle-même en tant qu'elle est commune à tous. La pensée européenne, qui naît à partir de l'Asie ionienne, cette pensée qui déplace jusqu'à l'Inamovible (les lois antiques, les mythes et les rites de la tradition), hybris en puissance toujours, tire de ce problème son propre aliment : 'sauver' l'irréductible singularité de l'être ('sauver le phénomène'), la sauver de l'*horror vacui* barbare, mais en la concevant comme la force même de la connexion.

Cette force qui rend inséparable est celle-là même qui, en identifiant, établit et donc oppose. Le thème de l'*historía* grecque, et le centre de la vie grecque – la guerre¹ –, non seulement contraint à se connaître, à s'éveiller à sa propre identité, et afin que sa raison apparaisse, exige que l'on connaisse son ennemi (que l'on 's'ouvre' à lui, bien au-delà des pré-jugés du *mythos*), mais, en pleine analogie avec le thème du *philosopheîn*, pense le caractère inséparable du distinct.

Et, de même que la *sophía* se manifeste dans la *philia* qui, toujours, la recherche et jamais, pourtant, ne la possède, l'inséparable continue de se ré-véler dans la distinction et dans la différence. C'est le côté énigmatique de toute harmonie qui fait qu'elle ne peut être résolue comme s'il s'agissait du problème du moyen, du *metaxy*, 'pontife' entre les contraires. Si l'inséparable jamais ne se dévoile en tant que tel, l'harmonie parfaite restera toujours *aphanés*, c'est-à-dire irréductible à la dimension de l'être, de ce qui apparaît. Chaque construction de l'harmonie qui conçoit celle-ci comme élément, comme fonction déterminée, tombe dans cette aporie, qui est précisément celle du premier pythagorisme et, sous certains aspects, aussi celle du *Timée*². L'harmonie devient, alors, simplement le nombre sur la base duquel s'articule la distance qui sépare limite et illimité, aigu et grave –, rien d'autre, en somme, qu'un élément de la 'composition musicale' (tel est, précisément, le *cosmos* créé par le Demiurge). Mais ce nombre s'avérera nécessairement tout aussi déterminé que celui des opposés, et donc en partagera la nature. Il permet, certes, de *rythmer* (*rythmós* = *arithmós*) leur 'entre', le

1. A. Momigliano, *op. cit.*, pp. 51, 56, 58.

2. C'est Plotin qui comprend parfaitement cette difficulté du pythagorisme, en distinguant entre *ousiódēs arithmós*, comme nombre purement intelligible et le nombre en tant que *monadikós*, composé d'unités, dans un de ses traités les plus importants et difficiles (*Ennéade* VI, 6). je reviendrai longuement sur ce point, et aussi sur l'ambiguïté de Platon à propos de l'idée d'harmonie, au cinquième chapitre.

rendant de fait *praticable* selon la mesure, et donc, en en faisant une voie, un chemin, mais participera toujours pour autant de la nature du multiple et appartiendra à la *succession* des nombres. L'harmonie en vient ainsi à être *étantifiée* : elle n'apparaît que sensiblement, et sa puissance cachée est perdue.

Plus encore : dans la mesure où les moyens harmoniques possibles sont infinis, la connexion du multiple qui s'« inventera » à mesure à travers la détermination d'un moyen, ne pourra être pensée que comme artifice, convention, pacte – ou même comme le produit d'une décision arbitraire. L'idée de paix comme cessation occasionnelle de la guerre, comme rien d'autre que pause de la guerre, intermède – qui est encore notre idée de paix comme *pacte* –, peut dériver d'une telle aporie intrinsèque de l'idée pythagoricienne-platonicienne d'harmonie. La paix = pactum est, de fait, intrinsèquement tournée vers la définition d'un moyen terme ; mais aucun moyen terme ne relie *véritablement* les opposés, car il appartient simplement à leur nature même, étant, comme eux, déterminé.

Les absolument distincts ne s'harmonisent en rien [*ni-ente*], en 'aucun être' : aucun nombre 'd'or' ne peut combler la distance qui les sépare. Ils s'harmonisent en tant qu'ils sont tels, parfaitement singuliers, et donc parfaitement *ensemble* dans le *non* être l'autre. Si des nombres manifestes pouvaient 'en dépasser' la différence, le caractère essentiel de la distinction serait niée dans ces nombres – et, de fait, aucune harmonie *des contraires* n'aurait lieu. Vouloir dépasser la distance des contraires, c'est en cela que consiste l'hybris de Xerxès, quand il prétend *subjuguier* les deux cavales ou les deux rives de l'Hellespont et, par ce fait, terre et mer. Mais pour que la différence soit 'sauve', il faudra comprendre que ce qui diffère c'est *tò Xynón* – parce que précisément l'absolument distinct, pour être 'sauf' en tant que tel, a toujours besoin de l'autre et de la distance par rapport à l'autre. Si l'Europe parvenait à 'rappeler' en ce sens sa distinction, son être-partie, elle parviendrait peut-être aussi à exprimer, à partir de ses

metabolai, de ses métamorphoses, une idée de paix étrangère à toute fascination conciliatrice ou synthétique, étrangère à toute prétention assimilatrice ou à tout occasionalisme arbitraire. Le lieu du *Cum* est *átopos* : non-lieu insaisissable et absurde comme l'*exaíphnes*, l'instant, dont la pensée est au cœur du *Parménide* platonicien. Mais de même que c'est grâce à cet instant seulement que la connexion des nombres est concevable, c'est grâce à cette *atopía* que peut s'illuminer et se définir l'espace des contraires, dans les temps et formes multiples de leur contradiction 'reconnaissante'.