

V
LA PATRIE ABSENTE

I. VIOLENCE ET HARMONIE

Tous les mortels, s'ils ne vivaient pas selon leur propre et particulière intelligence, devraient être persuadés de l'Ordre auquel visiblement obéissent les 'dieux invisibles' de l'univers. Et le fait d'être-en-paix consisterait-il en autre chose que de se rattacher au *logos* commun à toutes les choses, et de faire notre Nomos à son image? Toutefois le *logos* n'affirme pas *simplement* que le tout est un, mais que son unité *advient*, qu'elle advient-et-devient selon *Eris* et Nécessité (Héraclite, DK B 50, B 80). *Diké* ne peut *se donner* qu'en tant qu'*Eris* («il faut savoir ... *kai díken érin*»); lorsque l'un est vu-et-connu, nécessairement il apparaît comme conflit, différence. Et il n'y aurait pas de *logos* commun à tous s'il n'était pas *logos* de la différence, car le tout est divisible indivisible, engendré inengendré, mortel immortel. Le tout est concordant discordant en soi; les choses sont l'un du tout, et l'un, en tant qu'il est, est toutes les choses (B 10, B 50, B 51). Le fait d'être-en-paix équivaudra alors à 'convenir', en le comprenant, de ce rythme éternel du cosmos qu'aucun dieu n'a créé, 'convenir' de son *drâma*, selon lequel *Eris-Polemos* fait naître la multiplicité de l'être à partir de l'un, et toujours la résout de nouveau dans l'un – ou mieux encore, dans lequel l'un, en tant qu'il se nomme *Polemos*, exprime l'être dans sa différence, et *Polemos*, en tant que père de toutes les choses, résout de nouveau toutes les choses dans leur unité. Être-en-paix signifie *s'harmoniser* avec

une telle Harmonie, qui n'est pas *état*, disposition immobile, mais *palíntropos*¹: 'conversion' de l'un dans le tout, et du tout, de nouveau, dans l'un.

Pourrions-nous avoir une idée de la paix qui ne soit pas liée à l'harmonie? Qu'est-ce que la Paix, pour nous, sinon la connexion des parties qui, finalement, sortent de leur rêve de dormeurs, ignorant leur chemin (Parménide DK B 1, 7), *ápeiroi*, et reconnaissent le *commun*, le *Xynón*, le *Cum* originel? Mais le commun est ce qui rassemble les parties; sans elles, il ne serait pas concevable; et l'harmonie provient de la «différence des parties», «ek tôn diapherónton», (Héraclite DK B 8). Toutes les choses sont engendrées par l'*Eris* qui *est en conflit* avec la pure unité; de ce *conflit* sont engendrés les multiples; et du conflit *entre* les multiples est engendrée, de nouveau, l'harmonie. Nous revenons toujours à ce point fondamental: si la paix est harmonie, elle est mouvement, et ce mouvement se détermine selon Eris et Nécessité, *selon la nécessité du conflit*. Il faut que les différents en tant que différents se donnent, qu'ils ek-sistent; il faut qu'ils se 'dépassent' en se résolvant dans l'un, à partir duquel ils ek-sistent; et il faut également que l'un, pour être, se manifeste dans le tout de la différence. L'harmonie est le logos commun à toutes les parties et à tous les moments de ce *movimentum*. Là où, précisément, rien ne semble vraiment *demeurer*, rien n'existe qui ne soit en relation à l'autre, rien n'existe qui ne soit sans *in-quiétude* – sinon précisément, le logos qui comprend la conjonction de l'opposé, qui *saisit* les parties et en produit l'harmonie. Voici donc les deux sens du terme: l'harmonie est la connexion accomplie des parties, mais c'est aussi la loi, le Nombre qui détermine la connexion; l'harmonie est cette disposition déterminée des éléments, mais également l'idée qui l'informe et lui donne forme,

1. *Palíntonos*, comme lit Diano (fr. 26) ou *palíntropos* (comme DK B 51)? L'harmonie est *tension* entre des extrêmes opposés (comme l'arc et la lyre), mais cela n'exclut pas aussi son caractère 'musical'. Et d'autre part, comme je le dirai par la suite, il me semble que la référence à Parménide B 6, 9, s'impose.

l'Ordre sur la base duquel elle a été produite. L'harmonie qui apparaît, qui est engendrée à partir de la connexion des différents : et l'Harmonie *aphanés* – *inapparente* – qui, en tant que telle, ne vient jamais à la lumière (ni 'cachée', parce que le caché se détermine de la même manière que l'apparent – ni 'invisible', parce que le logos la 'voit' et, donc, la connaît), qui n'est jamais saisissable. Harmonie des plus belles (B 8) en tant que résultat de la connexion : des plus belles et donc des plus apparentes. Harmonie in-apparente, en tant que Loi de la connexion elle-même, et donc *kreíttón*, manifeste, en tout plus puissante que l'autre (B 54).

C'est dans la relation entre les 'deux' harmonies que l'Europe a pensé la paix. D'une part, elle ne peut se concevoir sans l'idée d'une commune origine de toutes les choses. – Si la différence était originelle, comment l'ordre harmonique pourrait-il se déterminer sinon comme simplement contingent, simple hasard ? – D'autre part, elle est le produit d'un conflit entre les multiples, d'où naît cette connexion, cette harmonie visible, constituée par les différents éléments. Cette harmonie visible coïncide avec la direction, avec le sens du conflit. Eris, en effet, engendre tout d'abord les multiples à partir de l'un. Eris ne 'tolère' pas des unités simples, indifférenciées. Puis elle distingue les multiples, les constitue comme réellement différents et les oppose les uns aux autres. Il n'y aurait aucune harmonie sans cette opposition ; aucun 'accord' ne peut naître sinon du contraste. Mais Eris crée et oppose les différents pour les *contraindre* à la connexion. Eris est essentielle tant pour constituer la différence que pour la résoudre, parce que sans le conflit *contre* la permanence des différents en tant que différents, sans la *lutte* – le *pólemos*, pour les faire *passer* dans leur *Cum* –, il n'y aurait finalement aucune harmonie. Tout le mouvement est sur-ordonné par l'Harmonie *aphanés*; tout le rythme est image de Dikè. Mais il ne peut s'agir de deux dimensions, parce qu'alors, elles-mêmes devraient s'harmoniser, et la loi de leur harmonie deviendrait la plus puissante, et ainsi à l'infini. L'Harmonie in-apparente est 'ce' qui gouverne

toutes choses, l'un de jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, satiété-faim ; Harmonie immanente au mouvement qui distingue-harmonise. Nous voyons ces conjonctions et saisissons ces dissonances, du fait qu'elles signifient toujours l'Harmonie in-apparente en tant qu'in-apparente. Elles montrent comment cette harmonie déterminée, n'est pas l'Harmonie, et également, dans le même moment, font signe à la puissance de l'Harmonie, dans laquelle et par laquelle tout le mouvement advient.

Dans la très puissante pensée tragique héraclitéenne, il n'y a donc pas de place pour une Harmonie abstraitement séparée de Polemos et d'Eris. Certes, l'Harmonie manifeste (*kreítton*) n'est pas le *résultat* de la connexion, tour à tour déterminable, mais, pour cela, elle n'est pas 'en paix' en quelque lieu au-delà du ciel ; elle est plutôt l'âme insaisissable, la *psyché* aux voies trop profondes du conflit, la 'foudre' qui gouverne tous ses mouvements. Certes, en en comprenant le logos, nous savons que les distincts ne valent pas comme immédiatement différents, mais comme proto-*agonistes* de l'harmonie elle-même, que les différents éléments sont éléments de l'harmonie – mais l'harmonie, comme on l'a vu, n'est que la signification du conflit. Et Eris ne pourra jamais disparaître, de même que l'Harmonie très exactement ne pourra jamais décliner. Ce n'est qu'à travers le conflit que nous reconnaissons l'harmonie, et par l'harmonie l'Harmonie. Archétype de la catharsis, de l'apprentissage par la souffrance.

Si l'harmonie se réduisait au produit de la connexion, elle serait simplement un *artifice*. Et le multiple des éléments à harmoniser serait originel. L'unité du contraire est l'Harmonie originelle, in-apparente ; 'ici-bas', par contre, nous voyons seulement le distinct et sa connexion. Mais nous devons également reconnaître, par la force du logos, que la distinction et la connexion sont *une* seule voie, ou, en termes plus précis, qu'Eris est de l'ordre de la *Nécessité*. Et nous devons voir cette Harmonie et savoir ce qu'elle est plus clairement que tout autre. Elle ne nie nullement le conflit, l'opposition, mais les révèle comme relation,

comme nécessaires afin qu'advienne la connexion. Elle nie que les distincts puissent 'souffrir' d'une séparation absolue. Ce 'mal' est l'impossible.

L'harmonie ne tolère pas l'immédiate déconnexion. C'est précisément Eris, le conflit, qui frappe tout être prétendant *s'établir* dans la déconnexion : en lui faisant la guerre, elle le contraint à se connecter avec l'autre. Et, ainsi, elle produit de l'harmonie. Cette harmonie peut se produire parce que Harmonie domine toutes choses. Parce que Harmonie ne permet à aucun être de demeurer dans l'*a-dikía*, de demeurer *hors* de la connexion cosmique. L'affinité radicale entre la première pensée de l'Occident, le 'dit' d'Anaximandre, et Héraclite est ici évidente. Mais la paix n'est alors, pour nous, rien d'autre que la connexion qui *n'admet pas* de séparation, qui *fait la guerre* à toute *a-dikía* ; la paix c'est l'harmonie, *armée* contre toute déconnexion, sur la base du Principe *aphanés*, in-apparent, et pourtant *très puissant*, de l'unité originelle du contraire, c'est-à-dire de l'Harmonie. Tout être qui 'refuse' de se résoudre dans l'Harmonie, se place ainsi hors de Dike. Il est, dès lors, *mal*. Pourtant, il est impossible que ce mal perdure, parce qu'il est impossible qu'un être soit plus fort que Dike. Le conflit le saisira à nouveau et le reconduira à la connexion nécessaire. Mais, en même temps, il est nécessaire que le différent, dès sa première apparition, se détermine simplement comme tel, et qu'à travers le mouvement du conflit, à travers cette 'punition', il soit reconduit à l'unité du tout. Et donc Harmonie dispose en soi de cette déconnexion que 'justement' elle ne tolère pas. Dans une telle perspective, la paix n'est certainement pas pensable comme simple pacte ou artifice, mais pas plus comme fin véritable du conflit. Il n'y a jamais d'Harmonie sinon en-conflit avec l'apparition immédiate du différent. Dans le pythagorisme, chez Philolaos (et dans le *Timée* platonicien), harmonie semble valoir comme *metaxy*, véritable élément moyen sans lequel aucun *cosmos* ne pourrait être. L'harmonie apparaît comme harmonie du *composé*, du cosmos en tant que composé

par des éléments illimités et des éléments limitants (Philolaos DK B 2). Les dissemblables existent, mais ils ne pourraient pas pour autant apparaître en soi, mais uniquement par le fait d'un 'tiers' qui les harmonise. Alors, ils existent (et sont connaissables) en tant qu'ils sont harmonisés (B 6). Or, cette 'grande harmonie' (dans le *Timée*, le Même, *amerés*, sans parties, vaut pour l'*apéiron* de Philolaos, tandis que l'Autre, *meristón*, composé, divisible, pour le *péras*, la limite, le limitant) constitue un cosmos 'musical' intègre, 'sauf'. Tout nombre irrationnel en est exclu – comme l'épos et la tragédie le sont de la polis. Mais, par cela même, le Conflit en est banni pour toujours. L'harmonie, dont le logos est parfaitement déterminé, institue la relation entre les dissemblables selon un nombre parfait, immuable. Mais plus encore – l'harmonie n'apparaît plus immanente à la différence, comme chez Héraclite, et donc comme ce mouvement de la différence qui la conduit par nécessité à la connexion; elle apparaît ici comme nombre-logos en soi, intermédiaire qui rend définitivement dialectiques les dissemblables, sans appartenir à leur 'série'.

La position pythagorico-platonicienne est en étroite relation critique avec celle héraclitéenne. Si l'harmonie n'est pas le nombre-logos qui, sans mensonge en soi, sans aporie (Philolaos, DK B 11), relie le dissemblable, mais le mouvement même par lequel se révèle l'unité des contraires, dans le sens où ce qui apparaissait comme opposé se résout, du fait même qu'il subit le Conflit avec l'autre, en relation avec l'autre, en *xynón* – alors la pensée semble ici se heurter à une insurmontable difficulté: comment concevoir chaque élément comme semblable-dissemblable, comme soi-même et autre que soi? N'est-ce pas la voie dont Parménide voulait nous éloigner? Dans le fragment DK B 6, on retrouve exactement le terme héraclitéen qui définit l'harmonie: *palíntropos*, mais il indique ici le chemin de toutes les choses, comme le comprennent les «*ákríta phyla*», les lignées de ceux qui sont incapables de *se décider*, les «hommes à deux têtes», pour lesquels «être et non-être sont le même et ce qui n'est pas le

même». *Palíntropos* est le chemin de l'«esprit errant», qui *noue* son fil de l'un vers les multiples et le *re-noue* vers l'un, qui à partir du dissonant pro-duit harmonie et de l'harmonie voit s'engendrer le conflit de nouveau. *Palíntropos*: l'entrelacs des deux voies, que Parménide sépare radicalement (même s'il est nécessaire de les connaître toutes deux : DK B 8,53, B 1,30).

L'harmonie renvoie nécessairement à l'idée de connexion, de composition. Tout comme l'Harmonie *aphanés*, car elle n'est que la Loi de la connexion harmonique du dissemblable, l'unité in-apparente de tous les contraires. Dans le pythagorisme, ce renvoi est encore plus explicite : harmonique est ici la *physis* du cosmos, sa nature en tant que composée, et l'harmonie elle-même apparaît quasiment comme élément de la composition (quand bien même est-elle cet élément essentiel pour que la composition se donne, et donc pour que le dissemblable apparaisse). Mais l'être parménidéen n'est harmonie d'aucune manière, parce que d'aucune manière composé. L'être se connecte à l'être seulement ; de l'être rien ne peut naître hormis lui-même ; et il n'est pas divisible (*diai-retón*), parce que tout entier égal en soi, sans parties ; immobile « dans les limites des liens puissants », il ne connaît ni *arché* ni fin, ni naissance ni ruine, toujours identique à soi dans le même état il repose en lui-même, ne manquant de rien, parfait, accompli. C'est seulement le *kósmos* trompeur des mots qui établit qu'il y a la naissance et le dépérissement, l'être et le non-être, les changements et les mutations – qui établit, en d'autres termes, l'ordre apparent de toutes les choses, où les distincts semblent subsister et s'opposer et de nouveau se connecter. *Kósmos*, terme pythagoricien : harmonie des contraires qu'Harmonie produit – chez Parménide le même terme est employé pour indiquer l'ordre *trompeur* des noms des mortels et du 'cosmos' qui dans de tels noms se révèle.

La recherche de l'harmonie contraint, donc, dans l'ordre de l'apparent, du contraste et du devenir ; elle doit assumer le distinct comme réel, en admettre les changements et les mutations.

Elle est connexion et conflit ; guerre et paix ; elle est l'unité de la connexion et la multiplicité de la différence. Dans l'harmonie, il est nécessaire de penser en même temps le contradictoire. Mais cet ordre, ce cosmos, n'est nullement effacé par la *theoría* du « cœur qui ne tremble pas de la parfaitement ronde *Aletheia* » ; et c'est précisément en tant que tel, sans plus en être trompé, que celui « qui de tout en tous sens s'instruit », devra s'en instruire également. Ce que pensent les mortels est connu précisément dans sa séparation absolue du *pistòs lógos*, du discours qui convainc, du discours 'imbattable' – qui consiste à considérer que l'être est connexion des distincts, et le considérer 'cosmos' d'apparences différentes et contraires. Et si l'être est tel, alors il devra se transformer, naître, périr. Si l'être est harmonie, et l'harmonie est connexion des éléments et élément elle-même, ou alors ce qui, en tant que Loi, sous-entend pourtant toujours la conjonction du distinct, jamais absolutisable par le mouvement à travers lequel s'opère une telle conjonction cosmique, l'être ne pourra se dire parfait, accompli, immobile, *immortel*. À des telles conclusions conduit l'« esprit errant » des mortels qui suivent le chemin *palíntropos* et non celui de *Peithó*, de la Persuasion. Mais, d'autre part, ce chemin est tout à fait étranger à celui des hommes (Parménide, DK B 1,27), dont l'opinion n'est pas trompée, mais est tromperie en soi. Leur vie, dirons-nous, consiste à croire que les deux voies peuvent se rejoindre, que l'être peut devenir et être harmonie, que l'être peut s'appeler du nom de mort.

Ce n'est qu'à l'aune du 'terrible' discours parménéidien que nous pouvons comprendre les doutes, les incertitudes de Platon lorsqu'il s'agit d'affronter l'idée d'harmonie. Même si, après Parménide, nous en parlons encore en termes pythagoriciens, comme mélange, *krâsis*, selon des mètres bien définis, d'éléments divers (Philolaos, DK B 10 : harmonie est *hénosis* de termes en mélange et *symphrónesis* de pensées séparées), il ne nous est plus possible de lui attribuer aucune stabilité, aucune 'félicité'. Ce qui

est véritablement divin et immortel ne pourra être simplement en harmonie¹. La *megíste mousiké*, la plus haute musique que ‘chante’ Socrate dans le *Phédon* (*accord* parfait d’enquête et de mythologie, de *diaskopeîn* et de *mythologeîn* : 61 e 1-2), celle que chante les âmes au terme de leur préparation à la mort, quand déjà elle devinent leur imminente félicité, n’est pas adressée à la ‘très belle harmonie’ mais au divin et immortel qui l’excède. Elle est louange du destin de l’âme, qui ne se résout pas en connexion du distinct, en tant qu’il est *également* connexion des éléments distincts ou facultés. S’il était harmonie, en effet, il ne pourrait subsister avant les éléments qui la composent, mais il est nécessaire que l’âme nous pré-existe, puisque connaître c’est se souvenir ; si l’âme était harmonie, elle serait de la nature des éléments qui la composent, tandis que l’essence de l’âme c’est son pouvoir *hégémonique* sur les affects et les passions qui la concernent, donc quelque chose d’un autre genre par rapport à ceux-ci ; si l’âme était harmonie, comment pourrait-elle continuer à être, tandis que les cordes qui la produisent finissent par se rompre ? Si l’âme était harmonie, en somme, elle serait nécessairement un composé, et en tant que composé elle ne pourrait jamais être dite immortelle. Dans la seule mesure où elle participe du Bien simple, indivisible, l’âme jamais n’accueillera « en soi le contraire de ce que toujours elle porte en elle » (105 d 10), et puisque, où qu’elle soit, elle apporte la vie, elle est principe de vie, jamais elle ne recevra la mort. De ce qui est immortel, il n’est pas possible de penser ‘harmoniquement’ qu’il est vie et mort, semblable et dissemblable, jour-nuit, faim-satiété.

Mais, ici-bas, la nature hégémonique de l’âme immortelle est en conflit avec les passions, les affects, les désirs ; elle n’est ni libre ni débarrassée « de ces lieux terrestres semblables à des pri-

1. Icône de l’Harmonie *aphanés* ne pourra pourtant être aucune construction, aucune structure harmonique – mais, tout au plus, comme chez Plotin, le son pur, la voix nue, la splendeur simple de l’or et même : l’éclat instantané de la lumière (*Ennéade* I, 6).

sons» (114 b). Sur la «vraie terre», après la mort, elle apparaîtra dans sa pure simplicité; ici-bas, c'est encore le conflit, *stásis*. Et comment pouvoir gouverner le conflit sinon grâce aux mètres de l'harmonie? Le chemin de l'harmonie revient s'imposer à nouveau, comme s'impose le Démiurge qui, précisément, est appelé à relier mortel et immortel, à produire des composés (et tout ce qui est lié est dissoluble, *même les dieux* : *Timée* 41 a-b. Seule la volonté du Démiurge qui, en agissant en parfaite imitation du Bien, ne peut désirer que les choses parfaitement conjointes se dissolvent, est le lien qui garantit de leur immortalité. Mais ne faudrait-il pas se souvenir, à ce propos que, également chez Parménide, c'est seulement par le pouvoir de la Déesse que le *koûros* est *initié* à la connaissance de toute chose? que ce qui excède l'harmonie, la *téchné* de la connexion, ne peut se penser que comme don divin?). Et donc le long itinéraire semble se conclure ainsi: la paix serait tout à la fois la parfaite conjonction avec l'Harmonie in-apparente; rester immobile sur le cœur *qui ne tremble pas* d'Alethéia; la 'joie' de parcourir seul le sentier de la Persuasion; la vraie vie de l'âme sur la vraie terre. Mais, d'aucune manière, l'*agón* harmonisant que l'âme accomplit en elle-même et entre les différents éléments n'est concevable comme paix parfaite. Et toutefois, comment pourrions-nous penser la paix ici-bas, sinon comme connexion, composition, en laquelle les différents sont présupposés dans leur conflit nécessaire, réciproque et dans le conflit qui conduit à eux cette âme qui veut les harmoniser? Mais une paix qui soit le produit de la connexion des distincts est, par nature, mortelle. C'est une paix qui accueillera nécessairement en soi son propre contraire, qui a en soi le principe qui la nie. Tout comme le conflit – qui existe seulement en vue de sa fin, en vue de la résolution harmonique des contraires qui le constituent. Paix et conflit redeviennent expression du logos – *commun* à eux deux et à tous. Les mortels à deux têtes ne savent pas *les dé-cider*. Pourraient-ils *dé-cider*, à partir de l'harmonie complexe de paix et conflit, la voie de la Persuasion, la vie

pure, simple de l'hégémonie de l'âme immortelle? Probablement, si Thémis et Diké le consentent¹. Mais, même dans ce cas, la vie persuadée *ne serait pas* simple, une, immobile, vraiment immortelle, puisque les hommes parviendrait jusqu'à elle de toutes façons à travers un détachement, une séparation, traînés, éconduits par l'agôn, par la grande et difficile lutte que l'harmonie représente. Et ils devraient en tout cas continuer de connaître la vie-sans-vie, l'*ábios bíos*, de l'infatigable disjonction et conjonction; ils continueraient à en avoir la mémoire, même sur la vraie terre, et cette mémoire, bien plus que l'«oubli» (*Phèdre* 248 c), finirait par les alourdir et les précipiter de nouveau jusqu'à terre. *Palíntropos harmoníe*: nous connaissons désormais un autre nom de l'agôn *mégistos*, du plus haut et plus dur des combats.

II. TOLÉRANCE ET INTOLÉRANCE

Intolérable est, pour l'harmonie, tout ce qui résiste à la connexion, tout ce qui refuse de passer dans le composé, et donc de devenir élément du composé. L'harmonie *ne tolère pas* la distinction en tant que distinction absolue, c'est-à-dire ayant en soi la possibilité de la séparation; elle ne tolère aucune différence qui ne manifeste pas sa vérité comme élément de la connexion. Seul l'individu en tant qu'il est destiné au composé, a un sens et un prix pour la 'très belle harmonie'. Mais harmonie n'est autre que *le* nom des différentes formes du faire. Chaque forme du faire est, pour l'Europe, *harmózein*, *harmóttein*²; chaque élément du faire est *harmós*, articulation de la connexion, membre du composé. Faire c'est *empêcher* que le distinct apparaisse comme tel, c'est le concevoir *a priori* comme partie, en fonction du composé

1. Ne jamais oublier cette dimension proprement initiatique du logos parméniéen (W. Jaeger, *The Theology of the early greek Philosophers*, tr. fr., Le Cerf, Paris, 1966 p. 99 sq.).

2. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1990, chapp. VIII et IX.

projeté. Tout ce qui ne passe pas de quelque manière que ce soit, dans le *commun*, tout ce qui se refuse au logos commun précisément parce que connectant toutes les choses, sera ‘grossier’, *difforme*, il-limité, in-déterminé, et donc, également, ‘mal’. Mais, en même temps, le caractère prédicable de l’existence effective de ce ‘mal’, est hautement incertain : l’il-limité, l’*ápeiron*, peut-il être apparent, s’il ne rencontre pas ce qui a une limite ? Tout ce qui apparaît, apparaît en tant qu’il est doté d’une forme qui résulte de la *combinaison* de ce qui est limité et de ce qui est illimitant. Donc, nous devons affirmer que cet être, ainsi constitué, ainsi structuré, est non seulement *harmonikós*, mais que telle doit être la caractéristique de chaque être en tant qu’être simplement. Et que le ‘mal’, ne l’étant pas, n’est pas. Dans ses différentes philosophies de l’histoire et dans les nombreuses variantes de sa *théodicée*, l’Occident a toujours ‘justifié’ bien plus sa propre conception du *faire*, que la bonté et la pureté de ses dieux.

La guerre est *kakós*, mauvaise – et ce depuis les origines de notre *paideía*, depuis Homère. Mais elle est mauvaise lorsqu’elle est considérée en soi, abstraitement ; lorsque sa violence prétend être sans limites. En tant que partie, au contraire, elle peut être aussi *harmonikós*. C’est la bonne Eris qui engendre les distincts et toujours, de nouveau, les résout. C’est pourquoi la Paix – qui est la cause finale de la guerre –, si elle est pensée comme paix *véritable*, *pax profunda*, ne peut être conçue que comme le résultat d’une extrême et très parfaite harmonie. D’une harmonie capable d’engendrer une connexion définitive. Mais il n’est pas possible, comme on l’a vu, de concevoir une harmonie *immortelle*. Tout composé est, par nature, dé-composable – et donc, toute harmonie qui pourrait être produite, porte en soi le germe de sa propre décomposition et, en même temps, la possibilité de nouvelles harmonies. De même que les distincts doivent ‘passer’, pour qu’une harmonie puisse se produire, de même l’harmonie devra purger sa ‘peine’, ne pourra échapper à son destin qui consiste à laisser-place de nouveau au distinct et à d’autres connexions. Chaque

harmonie devra, alors, *combattre* le distinct qui veut se maintenir en tant que tel, mais se combattre également elle-même, combattre son inéluctable prétention à *demeurer* comme ultime et parfaite connexion : elle devra *combattre* ce qui refuse de ‘passer’ dans le commun, mais surtout combattre l’*hybris* qui menace sa propre ‘beauté’ : se vouloir éternelle. Non seulement l’Europe a toujours pensé la ‘pax profunda’ comme le produit d’une extrême et radicale harmonisation du distinct – et donc comme le résultat d’un conflit *ultime* – mais elle a également toujours conçu les différentes formes de l’harmonie (les différentes ‘paix’ par lesquelles son mouvement est passé) comme *en elles-mêmes* conflictuelles, comme formes d’un double et douloureux trépas.

La preuve, difficilement falsifiable, que la tonalité du ‘faire’ de l’Europe est celui de l’*harmózein*, réside dans le fait que l’idée de tolérance, qu’une grande part de la *paideía* européenne considère comme sa plus grande valeur, ne renvoie finalement à rien d’autre qu’à cette *intolérance* à l’égard de l’absolument distinct qui anime les travaux et les jours d’Harmonie. Il en est ainsi de la tolérance que nous pourrions qualifier de ‘sénile’ : la tolérance de celui qui a perdu toute foi en lui, ou toute foi en la *puissance* de sa propre ‘harmonie’, et qui dissimule cette perte, ce manque, derrière un désir universel et cosmopolite de cohabitation et de paix. Il est une autre forme de tolérance, étroitement liée à la première (représentée de manière emblématique par l’antique *temperatia* de Symmaque *versus* la violence d’Ambroise¹, *versus* cette harmonie nouvelle et si sûre d’elle) que nous pourrions qualifier de ‘négligente’, plutôt qu’indifférente et agnostique : il s’agit de l’oubli ou de la ‘suspension’ systématique de ces valeurs fondamentales qui, dans le conflit, distinguent les adversaires, afin de parvenir à une mauvaise imitation de la ‘*complexio oppositorum*’ dans laquelle les opposants ont été préventivement ‘dépurés’ de ce qui les constituait précisément comme tels. Il n’y aurait alors

1. Simmaco e Ambrogio, *L’altare della vittoria*, a cura di L. Canfora, Palermo, 1991.

de Paix qu'en dépotentialisant, en réduisant la différence à un *méson* commun, un moyen terme qui, en réalité, n'appartient à aucune des différences, ou alors en considérant les distincts sous les seuls aspects par lesquels ils *ne* se distinguent *pas*, ce qui revient bien évidemment à ne pas les considérer du tout. Ainsi, la différence ne serait qu'une apparence illusoire – et la tolérance est le produit conséquent de cette intolérance à son égard. Les armes de l'harmonie sont encore plus évidemment à l'œuvre dans les formes de la tolérance propres à l'*Aufklärung* : à partir de l'arrogant préjugé de la suprême évidence de son propre *cogitare*, les autres cultures sont tolérées en tant que précisément *in-fantes*, et donc *in itinere*, 'en route' vers cette seule forme contrôlable, vérifiable, productrice du langage qui est celle de la raison discursive. Tolérées, mais, également, *éduquées*. Ici aussi la tolérance n'est qu'un moment précisément défini de l'harmonie globale qu'il faut atteindre.

Aucune forme de tolérance ne tolère le risque de pouvoir se transformer dans la relation-conflit avec l'autre, ni ne peut consentir à ce que le différent de soi bouleverse cette vérité sur laquelle elle se fondait. Et pour une simple raison nécessaire : on ne peut tolérer que ce l'on *ne* considère *pas* comme vrai¹. La tolérance ne s'explique que comme acte de la volonté, qui admet que l'on donne ce à quoi la raison ne peut consentir d'aucune manière. Mais un acte de la volonté qui n'est pas fondé sur une raison quelconque est arbitraire – et l'ombre du pur arbitraire plane aussi sur la plus pure des idées de tolérance. D'aucune manière la vérité n'est tolérée, elle *persuade* ; si l'apparition de cette position distincte est tolérée par nous, cela signifie qu'elle nous apparaît étrangère au chemin de la Persuasion. Mais comment pourrions-nous ne pas tenter de 'dépasser' ce qui nous apparaît comme non vrai ? comment est-il possible de ne pas ten-

2. La critique de Rosmini (*Frammenti di una storia dell'empietà* (1834), désormais in *Opere edite ed inedite*, vol. 49, Padova, 1977) est, en ce sens, définitive.

ter de l'harmoniser avec cette représentation du vrai sur laquelle doit se fonder notre propre tolérance ? Et, par là même, il est nécessaire que la tolérance *se* dépasse, car à peine est-elle pensée de manière cohérente, qu'il faut penser à un accord bien plus profond entre les distincts, fondé véritablement sur le logos commun (que le 'tolérant' est supposé posséder nécessairement). Non seulement, donc, l'idée de tolérance, sous toutes ses formes, ne vient pas à bout de l'intolérance de l'harmonie, mais elle rend encore plus évident le caractère 'mortel' du *faire harmonique*, la connexion de la paix qui annonce le conflit, et ce conflit même qui, de l'intérieur, le menace et enfin le dissous.

C'est l'aporie qui domine toute la tradition humaniste du 'de pace fidei'. Ici l'accord n'est certes pensé ni en termes séniles ni en termes négligents, ni selon une dépotentialisation indifférente des distincts – mais précisément dans le cadre de la démonstration selon laquelle tous les distincts *s'avèrent* en un seul logos : et dans le Logos qui s'est lui-même avéré, en se réalisant parfaitement (*nativitas perfecta*). La tolérance devient le moyen par lequel il est possible d' 'éduquer' le plus efficacement ceux qui ignorent encore l'Événement. L'*Oratio* de Pico est l'exemple inégalé d'une telle idée de paix¹ : c'est précisément en *développant* ce qui, dans les autres traditions, reste implicite ou insu, qu'il est possible de les faire parvenir toutes au Cum. Ce qui implique que l'Événement chrétien constitue leur Originel même, et que reconnaître ce fait revient à découvrir finalement sa propre vérité. La démonstration hégélienne du christianisme comme 'religion parfaite' se fondera sur les mêmes présupposés dialectiques. Et en somme : dès lors que l'idée de tolérance est affrontée avec la cohérence nécessaire, elle ne peut que resurgir à nouveau dans celle d'harmonie.

1. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole, Études et discussions*, Paris, Aubier, 1974, qui toutefois ne valorise pas la différence entre la *pax philosophica* de Pico et la perspective de Nicolas de Cues. [N.d.t. Pour l'*Oratio de hominis dignitate, De la dignité de l'homme*, cf. la récente édition et traduction, dans cette même collection, due aux soins d'Yves Hersant, Combas 1994.]

Sur quelles voies, alors, faut-il s'aventurer ? Pouvons-nous penser la paix hors de l'idée d'harmonie et de connexion ? C'est précisément ce qui a été tenté à travers l'idée de tolérance. Nous pouvons *affaiblir* jusqu'à l'infini cette idée, sans pour autant ne jamais en dépasser les apories ; même si la tolérance se réduit pour nous à un vague sentiment d'affinité, à une 'sympathie' incertaine et éclectique à l'égard du différent, elle n'est concevable que par rapport à ce qu'on ne peut d'aucune manière considérer comme expression de vérité. La Paix ne peut être séparée de l'Harmonie, sinon en faisant de l'Harmonie une dimension, *une partie*, et donc en la plaçant nécessairement *en conflit* avec les sentiers de l'opinion. Il ne semble pourtant pas possible d'éluder le problème qui impose son idée : il est nécessaire de penser ce qui *dans le conflit* rend véritablement, essentiellement *communs* les distincts (*communs*, et non simplement semblables ou proches). Il faut penser la distinction comme *distinction absolue* et non comme connexion en puissance ou comme destinée à la connexion (car, alors, justement, l'harmonie équivaldrait à une intolérance à l'égard du différent et non à une connexion *des distincts*) ; mais, en même temps, la distinction absolue ne peut être pensée comme *négation* de la connexion – et non seulement pour la raison, évidente et logique, selon laquelle distinguer signifie mettre-en-relation (et que le parfaitement distinct implique la plus parfaite connexion en soi, avec soi), mais précisément parce que la distinction en tant qu'absolue, non occasionnelle, implique la nécessité de ce de quoi elle se distingue. En tant qu'absolument distinct, le distinct est nécessairement lié à ce de quoi il est distinct. La perfection de la distinction implique que ce qui *regarde* essentiellement le distinct soit ce de quoi il se distingue. Jamais l'absolument distinct ne peut ek-sister sinon *avec* ce, et *en même temps* que ce de quoi il se distingue. Dans le *Cum*, dans le *Xynón*, il est véritablement tenu par la « kraterà Anánke », la « puissante Nécessité » qui l'*identifie*.

C'est au tréfonds de la distinction que se révèle la plus pro-

fonde connexion. Mais en son cœur se tient également la possibilité de la séparation. Soit la distinction se volatilise comme harmonie en puissance, comme mouvement-devenir de l'harmonie, soit elle doit valoir comme possibilité de la connexion *et* de la séparation. Mais nous avons vu que la distinction absolue n'est pensable que comme une nécessaire 'considération réciproque' des distincts – devrions-nous conclure que précisément cet autre, celui absolument distinct qui se sépare, qui nous abandonne, qui bouleverse la connexion, est ce qui, le plus grandement, nous 'considère' et nous *regarde*¹? et compléter ainsi l'affirmation précédente: cette *singularité* ne peut-elle se donner qu'*avec* l'autre de quoi elle se distingue – non pas un autre 'paisible' dans sa distinction, mais bien plutôt un autre qui *s'enfuit*, un autre saisi toujours dans l'instant de son congé? Et, sans cela, quelle sorte d'absolument distinct serait-il? Un distinct *fixe* en son lieu, selon une mesure définie, est *a priori* un élément et une fonction d'une composition harmonique, partie d'un cosmos, et jamais une *singularité*. Nous cherchons ici, au contraire, cette forme de la connexion qui n'est pas différente de l'absolue distinction; eh bien nous devons alors penser qu'est nécessaire et indépassable cette relation qui advient avec ce qui fuit toujours, ou qui peut toujours fuir, *hors* de la relation, avec ce qui jamais ne sera *assuré* à la relation. Avec ce distinct véritablement absolu (et donc *libéré* de toute nécessaire connexion), je suis dans une connexion qui ne peut s'avérer absolue (qui ne peut être *libérée*): avec ce distinct

1. La 'miséricorde' nous abandonne-t-elle? Mais en quoi devrait-elle consister sinon en l'abandon? Les dieux nous ont-ils délaissés? Mais sous quelle autre forme devaient-ils se révéler comme dieux? En hébreu, le terme qui désigne la *miséricorde* a la même racine (*resh, kbet, mem*) que celui qui signifie les *entrailles maternelles* (comme nous l'apprend Haïm Baharier). Les entrailles en cela sont 'bonnes', du fait qu'elles ouvrent à la lumière, en faisant sortir de soi. L'Âge du Fils est nécessairement le temps des abandonnés-abandonnants – il n'est pas nécessaire, mais seulement *purement* possible, que le Fils reconnaisse en sa propre condition le lien qui ne peut se rompre avec la miséricorde qui l'a abandonné. Et devienne cet abandonné-abandonnant qui *n'est jamais seul*.

qui m'abandonne, qui me manque, que jamais, en tout cas, je ne possède, que jamais je ne pourrais 'calculer' dans le Nombre d'une harmonie, *a priori* de son événement.

Qu'est-ce que le Commun, *tò Xynón*, sinon la différence ? en quoi chaque être est commun, sinon en ce qu'il diffère ? Mais alors effectivement la distinction n'a de valeur que quand elle est la possibilité de la séparation ; alors la connexion est vraiment 'puissante', quand elle connecte l'absolument distinct, c'est-à-dire ce qui peut se séparer – quand l'abandon signifie l'extrême proximité, et l'extrême proximité est 'sauve' précisément dans la possibilité de la séparation. Le mouvement d'ensemble s'ordonne, ainsi, selon ces temps : reconnaître que le Cum n'est ni *méson*, ni moyen harmonique, ni dénominateur commun, qu'il n'est aucun des éléments, aucune représentation déterminée en soi, mais la différence même ; reconnaître que les distincts, précisément parce que tels absolument, se regardent l'un l'autre, que l'un a besoin de l'autre dans sa vérité, précisément pour être l'absolument distinct qu'il est ; reconnaître que les distincts, ainsi considérés, doivent se regarder jusqu'à la possibilité de leur séparation, et donc de leur propre *défection* en tant que distincts, qui est la limite extrême de leur relation, et donc ce qui donne forme à tout leur rapport. Aucune harmonie, aucune connexion *a priori*, aucune Loi cosmique ne les contraint à la connexion (ce qui signifierait *en annuler* de fait la qualité de distinct, ne pas en tolérer la *réelle* distinction), mais ils se connectent de par l'apparition de leur différence – une différence 'libre' de parvenir à la pure séparation. Les *deux*, les absolument distincts, se connectent parce qu'ils *manquent* chacun de la vérité de l'autre, et reconnaissent en ce manque (et donc dans la vérité qui leur manque) précisément ce qui les constitue. Leur connexion ainsi *existe*, en tant que toujours-absente. Ils sont distincts parce qu'ils ne pourraient apparaître sans l'autre, qui est véritablement tel uniquement quand il s'enfuit-abandonne. Et dans une telle relation et du fait d'un tel risque, il est possible d'en penser la connexion – qui ne

sera jamais une structure donnée, un système déterminé, et qui toutefois toujours existera précisément dans la forme de la distinction, c'est-à-dire dans son absence.

III. CONJECTURE DE PAIX

C'est précisément quand le danger est à son comble que la distinction apparaît comme opposition violente, contre laquelle ne semble pouvoir valoir qu'une harmonie tout aussi violente – c'est peut-être alors que l'Europe a tenté de penser, avec le plus de force, la vérité de l'autre comme indépassable et constitutive du distinct, au-delà de toute idée d'harmonie et de tolérance. Cette Europe, quasiment secrète et silencieuse – mais toutefois pourtant toujours inextricablement entrelacée avec celle dominante de l'Harmonie et du Conflit – fait signe depuis les pages du *De pace fidei* de Nicolas de Cues, l'ultime et suprême résultat d'une tradition médiévale vers lequel confluent les voix d'Abélard, de Yéhudah Halevi, de Ibn 'Arabî et de Ramon Llull¹.

Une grande multitude «non potest esse sine multa diversitate», mais la diversité est source de malheurs et de misères quand chaque partie conçoit sa propre vérité 'sans hospitalité', comme pivot de toute harmonie possible. Et pourtant, c'est pour sa vérité que chaque partie *est en conflit* avec l'autre : «propter te enim ... est haec aemulatio». Peut-on éviter l'affrontement en réduisant la vérité à la multiplicité des évaluations ? Il faudrait pouvoir *contraindre* toute affirmation de vérité à se reconnaître

1. Est-ce le témoignage d'une écoumène méditerranéenne encore possible après l'*Absenzeit* constituée non pas tant par les invasions barbares et la fin de l'Empire d'Occident, que par l'affirmation de l'Islam (H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, (1961), Presses Universitaires de France, Paris, 1992)? Ou le cœur d'Europe s'en est-il définitivement détaché? Mais ce sera alors, une Europe sans Rome, et même: sans aucune des trois Romes. Elle sera pur Occident – mais non l'Occident qui, en tant qu'europpéen, peut aussi savoir *se décider* pour son propre déclin (*cf.* les considérations que je développerai dans l'«Épilogue»).

comme superstition idolâtre – mais pour pouvoir seulement le vouloir, il est nécessaire de considérer fermement comme vraie, inexpugnable, sa propre position et construire alentour l'harmonie. Toute forme de négation de la *vérité* du distinct – même celle apparemment destinée à éviter le conflit, et peut-être celle-là plus que tout autre – est non seulement contradictoire, mais aussi, dans son essence, violente. Et pourtant, à cause de toi, Vérité, les hommes combattent et mènent la plus misérable des existences. Comment faut-il te considérer pour que la paix puisse être *en toi*? La réponse de Nicolas de Cues n'est nullement linéaire : c'est une pénible ascension qui requiert toute sa pénétration théologique et sa puissance logique. Les premières étapes reparcourent le thème traditionnel de la concordance des fois autour de la Vérité, apparue de manière manifeste avec le christianisme. C'est la force avec laquelle le christianisme fait-apparaître la vérité, en apportant la preuve que l'homme est *capax divini*, qui doit convaincre chaque partie de s'harmoniser avec le Logos-Christ. Toutes les parties ne s'accordent-elles pas dans l'idée que Dieu est créateur ? Mais ceci implique qu'en Lui subsiste un lien interne, une relation non contingente, qu'en Lui l'unité absolue est pensée comme coïncidence ou connexion des contraires (*coimplicatio*). Son unité est égalité avec lui-même et co-implication du multiple, lien entre unité et égalité et lien de l'unité-égalité divine avec la créature. Quand les musulmans et les juifs comprendront que la Trinité n'est pas simplement pluralité, mais « fecunditas simplicissima » de l'Un, alors, « perlibenter acquiescent » ; ils ne pourront pas ne pas être en accord avec ce *raisonnement* « ab isto intellectu ». Utopie ultime de la construction harmonique parfaite fondée sur le seul intellect (qui parvient à définir comme 'des représentations impropres' les noms mêmes du Père, du Fils et du Saint Esprit).

La religion chrétienne est autorisée à se nommer « perfectio omnium religionum » essentiellement par la force argumentative de ses représentations, par la cohérence avec laquelle ses 'noms'

sont harmonisés. Ici, la perfection de la religion chrétienne n'est autre, en réalité, que la perfection de sa théo-*logie*, due à son fondement classique (pour De Cues essentiellement néoplatonicien). Le logos de Jean agit ici aussi comme le grand Conciliateur («Mais enfin vint Jésus comme pacificateur et médiateur. En Lui sont unies la nature divine, vénérée par les Juifs, et la nature sensible, déifiée et vénérée par les païens» Prêche 118, «*Tu es Petrus*»). Pour De Cues (et, en cela, il est le véritable et principal précurseur de l'idéalisme), la religion chrétienne apparaît, à la différence des autres, intrinsèquement tournée vers le théologique – mais la force discursive de la théologie n'est pas *dévoilante*, elle ne *représente* pas la Vérité (ce qui la rend inassimilable à quelque forme d'idéalisme). La supériorité de la religion chrétienne ne réside pas dans le fait qu'elle 'possède' pleinement la Vérité, dans son *Offenbarung*, sa "Révélation", dans le fait de 'rendre-ouvert' le mystère, mais précisément d'en reconnaître, à travers le Logos, le caractère inaccessible. Et c'est ce qui doit devenir *commun*, pour que la paix soit : savoir qu'aucune représentation de la Vérité n'est la Vérité, savoir qu'aucune onto-théologie ne peut valoir comme *scientia dei*, cette connaissance de Dieu, identique à la connaissance que Dieu a de soi, *Scientia* supérieure à la *scientia beatorum*, la «connaissance des bienheureux» (cette dernière égale à la *visio facialis Dei*, et donc encore contenue dans les limites de la relation entre sujet et objet).

Alors, si Dieu, comme créateur, est un et trin, il est, d'un point de vue discursif, explicable dans un tel lien, comme infini ; par contre, «il n'est ni trin, ni un, ni aucun des autres noms qui peuvent être employés. Les noms en effet, que l'on attribue à Dieu, sont déduits par les créatures, tandis que Lui-même est en soi ineffable et au-dessus de tout ce qui peut se nommer et se dire». Tous les noms – des anges et de Dieu – dont l'homme se sert, manquent de 'précision' («non esse praecisa» *De venatione sapientiae*, 33) : le mot est en soi temporel – comment pourrait-il posséder l'éternité qu'il signifie ? Ce que l'homme peut savoir (et

à cette doctrine parvient le sommet de la théologie) c'est que tout ce qu'il sait n'est pas Dieu, qu'aucun nom, pas même celui de *néant*, ne peut Le définir (*De deo abscondito*). Et toutefois ni les noms, ni les images ne sont condamnés : il est nécessaire de les assumer, au contraire, et pas seulement parce que cela est imposé par nos propres limites créaturelles, mais parce qu'en voyant le visible et exprimant l'exprimable, je vois que personne ne voit Dieu et je peux dire que personne ne dit l'Inatteignable. Ce n'est qu'en voyant et en représentant, que je sais que je ne peux pas voir-et-représenter l'Infini – et donc, d'une certaine manière, je le 'vois' comme l'In-définissable *super-exaltatum*.

Tous sont '*communs*' au fait de devoir reconnaître que « tout ce qui peut s'exprimer, n'exprime pas l'ineffable » (*De filiatione Dei*, 73). Les noms de chacun, les termes que chacun des distincts utilise pour indiquer l'ineffable ne sont que des *conjectures*. Toutes les représentations et tous les dogmes des différentes fois ne sont que des conjectures. Pas une qui ne soit dévoilement de l'ineffable. Non que la conjecture soit insignifiante ou impuissance – mais parce que l'ineffable n'a pas de nom. Et donc la conjecture est vraie en soi, précisément lorsqu'elle témoigne de son ignorance de l'inatteignable. Malheur à celui qui désespère d'elle, qui la considère simplement oiseuse. La conjecture est une authentique *ré-vélation* de ce qui, d'aucune manière, ne peut être dévoilé ; elle est la forme sous laquelle nous connaissons le caractère ineffable de l'In-définissable. Les doctrines, et même les dogmes des différentes fois, sont les traces que laisse l'approche de l'insaisissable Vérité ; non pas illusions, non pas vides apparences, mais véritables traces d'un inlassable travail *ré-vélant*. La conjecture montre l'Inatteignable précisément dans les formes de son *exode* vers lui. Ici, les distincts pourront être *cum*, en *sympátheia*, com-patissant de la même *science* (savoir que tout savoir est conjecture) et d'une même *absence* (savoir que la conjecture est le véritable se-donner-se-représenter de l'Irreprésentable en tant qu'irreprésentable). L'inatteignable n'est pas simplement

l'absolument Autre, mais l'absolument Autre qui se ré-vèle *in alteritate conjecturali*, en cet autre de soi qu'est la conjecture. La conjecture est certainement autre chose que la Vérité, mais, dans son altérité, elle fait-signe réellement et véritablement à l'altérité de la Vérité. Et dans le même temps, en déterminant-et-signifiant un cadre de l'être, la conjecture signifie qu'elle ne peut déterminer l'Inatteignable. La même proposition discursive signifie, et signifie qu'elle ne peut signifier. Si la Vérité pouvait se représenter dans les noms de manière exhaustive, elle ne serait qu'être ou relation entre les êtres ; si elle restait 'ensevelie' en un abîme absolu de silence, elle devrait être *définie* encore comme cette partie qui s'oppose abstraitement au logos. Mais la Vérité est l'Inatteignable qui se ré-vèle dans la conjecture. Tel pourrait être son *nomen propinquius*, son nom le plus approchant.

Les conjectures sont les distincts. *Une seule* conjecture n'aurait aucun sens. Il y a *une seule* scientia dei, – mais elle est pour nous l'Inatteignable. Le multiple des conjectures est la seule forme de Sa ré-vélation. Aucune des conjectures ne peut prétendre constituer *le Nom, la Forme* ; cela équivaldrait à prétendre ne pas être conjecture et être identique à la *scientia Dei*. Mais chaque conjecture doit aussi parvenir à reconnaître la trace laissée par l'autre comme nécessaire à sa propre constitution. Une conjecture existe en tant que d'autres existent, et s'en distinguant absolument. La conjecture doit, en même temps, se vouloir parfaitement distincte, 'tenir' radicalement à la vérité de sa propre distinction, et vouloir que les autres distincts soient, et qu'ils gardent tout aussi radicalement leur propre vérité. La véritable conjecture ne peut se confondre, ni s'harmoniser avec les distincts ; elle est *in-dividuelle*, et, en même temps, *jamais seule*¹. Elle ne recherche pas de compromis, de pactes, de médiations, ni d'harmonie ; elle ne recherche, précisément, que sa propre et parfaite distinction – et

1. Cf. la note 1 p. 151. « Quia solus non sum » («Parce que je ne suis pas seul»), *Jean*, 8, 16, affirme la personne qui crie sur la croix son propre abandon.

cette recherche conduit à la reconnaissance de la nécessité de tous les autres noms et de toutes les autres conjectures. Ce n'est que dans le reflet de l'autre que je comprends ma propre conjecture, en tant que conjecture – et dans le fait de la distinguer de l'autre, je sais que jamais elle ne pourrait exister sans elle.

Aucune conjecture n'est la Vérité, mais l'Esprit peut, s'il le veut, les animer toutes. *Je ne sais pas* où il souffle plus fort, précisément parce qu'il souffle *où il veut*. Aucune conjecture, ou nom, ou lettre, ne peut le 'destiner', de même qu'il n'est aucun lieu où on le vénère vraiment, sinon dans le fond-non-fond de l'*éndon anthropos*, de l'homme intérieur. Mais celui-ci est la singularité parfaite et indicible de *cet* homme. Et donc, ce n'est qu'en faisant retour à la parfaite singularité, que nous trouvons le *commun* de tous les noms et de toutes les prières. Nos conjectures 'conjecturent' précisément d'une telle insaisissable *Singularitas*; elles sont *en-commun* pour l'Inatteignable qui en anime l'exode, mais aussi pour être toutes distinctes et pour le *soin* qu'elles portent à de telles distinctions, et pour la *caritas* que chacune peut exprimer à l'égard de l'autre. Caritas n'est pas un sentiment générique, il est amour pour l'autre en tant que tel, en tant que parfaitement distinct¹ et nécessaire, parce que distinct, pour donner forme et expression à chaque conjecture.

Nos langages 'représentent' une patrie commune: inatteignable. Et ils la représentent *véritablement* en tant que telle. Ils forment une communauté *vers* elle: communauté de l'absence². Communauté des absolument distincts qui, précisément dans la multiplicité de leurs noms, voient la trace ou les fragments d'une patrie commune – et dans chaque tentative de se confondre ou de s'harmoniser –, sa négation et même le comble de l'idolâtrie: vouloir posséder une représentation de l'Inatteignable. Dans le

1. Le 'prochain' est précisément celui que, grâce à sa proximité, je peux *distinguer* avec le plus de précision; celui qui ne peut être ni confondu ni assimilé.

2. Jusqu'à son dernier livre 'de petit format', *Le livre de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1991, Edmond Jabès en a présenté tous les 'parcours'.

Livre du gentil et des trois sages, le Doctor Illuminatus trouve une puissante métaphore de cette idée : les trois sages ont longuement exposé leurs doctrines (leurs conjectures), avec toute la force et la conviction dont ils sont capables, et désormais le gentil semble devoir choisir « la Loi qui par la grâce de Dieu et selon vos paroles me semble être celle véritable »¹. Mais se produit alors un ‘mouvement’ extraordinaire : aucun des trois sages ne veut entendre quelle Loi le gentil a choisi *en son cœur*. Ils ne veulent pas savoir ; ils refusent la ‘tentation’ de croire qu’ils ont vaincu. En effet, celui qui croit être parvenu à la possession de la Vérité, n’aimerait plus la recherche de la Vérité. Une ‘suspension’ inouïe, inattendue, achève le grand dialogue : en cela seulement les trois sages sont véritablement en-commun, dans le fait de savoir qu’ils devront encore débattre, chercher à comprendre – et que c’est la seule manière de L’aimer et de L’honorer. Aucun des trois n’a tenté de ‘dépotentialiser’ sa propre doctrine, aucun n’a voulu l’‘harmoniser’, mais, à la fin, voici qu’en apparaît la vérité comme vérité de la conjecture, comme savoir de l’exode. Ils prennent congé l’un de l’autre, aimablement ; chacun demande à l’autre pardon pour le cas où il aurait prononcé quelque parole irrévérencieuse à l’égard de sa Loi, et chacun pardonne ; mais ils décident également qu’ils devront se rencontrer encore et encore, et continuer à débattre, avec tout le pouvoir de la raison, sans négligence, ni indifférence, ni vaine tolérance. Ils décident que leur discussion devra se poursuivre jusqu’à l’Inatteignable, et donc selon la mesure d’une *ouverture*, qu’aucune représentation ne pourra jamais épuiser. Soit, en termes augustinien, on cherche non pour qu’une fin achève la recherche, mais parce que dans la recherche croît l’amour de ce qui est recherché.

L’Europe peut-elle devenir le lieu de cette *aeterna inquisitio*? *Inquisitio*, elle l’a toujours été – mais pourra-t-elle ainsi la conce-

1. Raymond Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages*, traduit du catalan et présenté par Dominique de Courcelles, Combas, 1992, p. 233.

voir comme amour du distinct pour le distinct ? Saura-t-elle se comprendre comme communauté, mais communauté de l'Inatteignable qui manque, et qui toutefois se ré-vèle véritablement dans le multiple des conjectures distinctes ? Ou son *inquisitio* ne signifiera-t-elle que l'*expérience* de l'Ulysse de Dante – ou du Colomb de Walt Whitman, et finira donc comme l'ont toujours imaginé les grands poètes de la dernière thallassocratie, de Melville à Lee Masters, dans le naufrage auquel toute puissance maritime et aérienne déracinée, tout oubli de la Terre, est destiné ? La chrétienté n'a-t-elle pas représenté justement le plus radical oubli de la valeur conjecturale de ses noms et de ses dogmes, la volonté la plus profonde d'harmonie et d'assimilation ? Mais l'intelligence européenne est aussi le *contrecoup* de tout cela : c'est une intelligence qui veut savoir, mais qui sait qu'elle ne peut *tout* savoir ; c'est une intelligence qui veut pouvoir, mais qui connaît l'hétérogénéité des fins immanente à toute volonté de puissance ; c'est une intelligence qui veut aimer, mais qui sait que l'on ne peut posséder ce que l'on aime véritablement ; c'est une intelligence qui veut détruire, mais qui connaît le délire de ceux qui prétendent pouvoir détruire¹. En aucune violence, en aucune volonté d'harmonie, l'Europe ne s'est *établie*. À son démon, elle a toujours demandé 'où aller'. Elle n'a jamais établi sa 'résidence' dans le cadre que ses frontières lui assignaient : sa 'résidence' lui est toujours apparue comme quelque chose à atteindre, et ses différentes positions, autant de moments et passages ; des conjectures, précisément, d'une patrie absente. L'Europe a su aussi continuer à être conjecture – et en cela, elle a peut-être su garder la possibilité d'une *conversio*, non seulement infiniment plus radicale, mais aussi tout à fait différente par rapport à celles qui se prêchent sur une base éthique ou éthico-politique ou dogmatico-religieuse. Toutes parlent au nom de l'harmonie ou de la tolérance – et donc

1. Sur ce thème, voir l'extraordinaire œuvre de Fernando Pessoa, *Faust*, tr. fr. Pierre Léglièse-Costa et A. Velter, Christian Bourgois, Paris, 1990.

ne représentent aucune *conversio* par rapport au ‘scandale’ de l’histoire de l’Europe, mais, tout au plus, sa dernière utopie.

Désormais que l’esprit européen semble s’être emparé du monde entier, mais qu’aucun projet n’est capable de le maintenir ‘en-forme’ – désormais qu’il semble ne subsister aucune autre frontière à transgresser, que s’est écroulée toute frontière sûre et, avec elle, toute intégrité territoriale – les éléments du conflit pourraient finalement redécouvrir, dans leur propre distinction absolue, cette exigeante et ‘interrogeante’ com-passion pour l’Inatteignable, capable de les *ouvrir* l’un à l’autre, sans les déraciner de la *vérité* de leurs propres conjectures, sans que l’exode ne se transforme en vague *Stimmung*, en sentiment de non-fondation et d’abandon. Pour ce nouveau commencement, il est nécessaire que le contre-coup d’Europe signifie son propre déclin. L’Occident accomplit véritablement son histoire quand il se pose le problème de son propre ‘occident’. C’est ainsi que l’Europe doit se vouloir occident de son histoire. Mais, *en se rappelant*, en même temps, que ce n’est qu’ainsi qu’elle sera elle-même : car seul l’esprit européen peut parvenir à placer en son propre centre le contrecoup *versus* lui-même. L’esprit européen porte en lui, comme promesse et danger ultimes, son propre déclin. La forme la plus haute de conflit qu’il ait imaginé est la lutte contre lui-même : la lutte interne de l’âme, la lutte contre la *philopsychía*. C’est sans doute cela le lien le plus profond entre héritage classique et christianisme. *Se haïr* soi-même – et donc sa propre volonté de conservation, de survie, sa propre résistance inhospitalière à l’appel de l’autre, de l’absolument distinct, de la singularité. Si nous pouvions nous faire-la-guerre à nous-mêmes si impitoyablement, au point de ne rien nous épargner, au point de nous contraindre à tous les obstacles et à toutes les interrogations, au point de n’éviter aucune responsabilité (ce qui signifie *correspondre* à chaque problème qui nous assaille) – si nous pouvions rester aussi vigilants et insomniaques, contre nous, et non *versus* l’autre – si nous pouvions nous opposer, excédant toute mesure,

au ‘sain’ égoïsme – alors, certainement, nous ne trouverions jamais l’énergie pour porter l’agression en dehors de nous. Dans les moments les plus intenses et les plus dramatiques de son histoire, l’Europe n’a imaginé la paix qu’au comble de cette guerre intérieure, de cette destruction interne de toute défense, abri, consolation. Le Fils avait le cœur en tempête, il pleurait et était triste à en mourir, dans l’instant même où il annonçait l’amour comme accomplissement de toutes les lois. Dans aucun lieu ne peut ‘reposer’ un souci de paix (qui ne soit pas harmonie, qui ne soit pas tolérance, qui ne soit pas simple pacte) sinon dans la haine à l’égard de la *philopsychía*.

Cette pensée appartient à l’Europe; elle a accompagné son esprit errant, partout où son démon la conduisait. Nous devons espérer qu’elle l’accompagne jusqu’à ce qu’elle reconnaisse son propre occident, jusqu’à ce qu’elle sache se penser, en tant que constructrice d’utopie, *atopía*: ‘absurde’ non-lieu, où la plus violente expression de la volonté de puissance est en conflit avec elle-même, implose, se donne comme *noluntas* – et, depuis cette *stásis* intérieure, remonte à la vision claire du distinct, à l’émerveillement à l’égard de la singularité de toute forme. Alors l’Europe pourra ‘mittere singultus’, «laisser là ses sanglots» – comme l’épouse de l’invincible Jupiter, comme celle qui a donné son nom à la moitié du monde, jamais n’eut cesse de pleurer et de condamner aux pleurs¹. Comme Occident qui s’accomplit en soi, et seulement en cette forme, elle pourra donner à ses futurs voyageurs ce matin «si pur, si pénétré de lumière, de sereine clarté qui le transfigure» au tintement duquel s’achève le Premier livre d’*Humain trop humain*, et qui se confond dans l’esprit avec l’heure du congé des trois sages de Lulle aux portes de la ville, vers laquelle, *ensemble*, ils se dirigent.

1. Horace, *Odes*, III, 27, 73-76.

ÉPILOGUE¹

Quel autre terme mieux que «Verhaltenheit» pourrait évoquer aussi précisément la «Grundstimmung» (le caractère, l’empreinte divine) des trois sages et du gentil? «Verhaltenheit» désigne l’hésitation, la pause; et plus précisément encore, une pause qui *résiste* aux forces qui voudraient la distraire. *Résistance*, donc, et résistance *pensante*. Mais *Verhalten* signifie également: conduite, comportement – ethos. Aussi, pour les trois sages et le gentil, cette *Verhaltenheit* ne constitue pas une opposition fortuite ou simplement factuelle, mais elle correspond à leur fond même. Ils sont marqués pour toujours par l’*in-sistant* processus de la recherche, de l’interrogation. Ils vont, interrogeant toujours. L’interrogation qui jamais n’a de cesse est leur propre demeure (ethos).

Heidegger range sous le signe de la «Verhaltenheit des Suchens» «die Zukünftigen»: «les Futurs»² (*Beiträge zur Philosophie*, pp. 395-398), «les quelques-uns, les rares» (p. 11), pour qui «la recherche est une fin en soi» (p. 18), pour qui, de tous temps, se pose la *Entscheidung*: c’est-à-dire, se *décide* de l’essence

1. Les pages qui suivent sont toutes ‘en discussion’ (en *Auseinandersetzung*) avec le grand livre posthume de Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 65, Frankfurt a. M., 1989.

2. *N.d.t.* Nous *risquons* cette traduction de *Zukünftigen*. Le terme allemand évoque les futurs époux. C’est aux noces cosmiques que ‘nos’ Futurs se destinent, à celles avec et pour le Monde.

de la Vérité. Leur être-là cor-respond entièrement à cette interrogation : ils sont entièrement *responsables* d'une telle décision, en opposition radicale à la horde innombrable et immuable des « Späteren », de ceux qui s'attardent, cramponnés aux anciens cultes, à leurs idoles et à leurs représentations (p. 96). Tandis que l'hésitation pensante dans la dimension de la recherche est tout entière tournée vers la décision à venir – et donc sont *ad-venientes* (*Zukünftigen*) ceux qui y ont établi leur demeure –, la réclusion obstinée dans les idées du 'dieu mort' témoigne de l'impossibilité de la pensée.

Naturellement, cette décision ne doit pas être comprise dans un sens psychologico-existential (équivoque bien compréhensible dans *Être et Temps*) ; elle appartient à l'Être (p. 102). Si l'Être n'est pas, mais toujours ad-vient, 's'appropriant' l'homme dans son advenir (c'est le sens de l'*Ereignis*), la décision propre à l'être-là, de correspondre à un tel appel dans l'interrogation et la recherche, appartient à la vérité de l'Être. Mais n'en est-il pas ainsi, finalement, de l'ethos de nos sages ? Résister en une recherche qui ne se présente aucunement comme ne-possédant-pas-encore (sa validité ne serait, alors, mesurable qu'à l'aune du succès obtenu), en une recherche qui ne parvient qu'à reconduire le recherchant lui-même en soi, en son propre être-là (p. 398) – voilà qui appartient à la vérité du Dieu qu'ils adorent et auquel ils *aspirent*. Celui-ci ad-vient en eux au moment même où ils témoignent de son irréprésentabilité.

C'est pourquoi leur inquiétude est pure (p. 400). Elle n'a rien à voir avec l'infirmitas de la volonté de puissance, hésitant toujours entre de nouveaux « contenus » et de nouvelles « expériences vécues » (pp. 18-19), toujours à la recherche des dieux dans les limites de l'étant et qui, là-même, les fixe et se raccroche 'religieusement' à ces représentations. Leur inquiétude est l'attente ouverte d'une rencontre et d'un signe (p. 400) – qui *peut* venir, 'libre' de les rejoindre. Il n'est de fondement sur lequel ils peuvent s'établir, parce que leur Dieu n'est pas, mais toujours ad-

vient. Semper Adveniens. Les advenientes (*Zukünftigen*) en sont l'image nécessaire.

Leur dialogue s'achève aux portes de la ville. Il se poursuivra dans le plus silencieux des silences. La ville est l'*Öffentlichkeit*, le lieu public où « die wenige Zukünftigen », les « rares Futurs » sont in-apparents. Mais les sages ne refusent pas la ville, le règne de la « Machenschaft », de la « machination », c'est-à-dire de la *téchne* comme seule forme du faire, et du Fait comme seule forme de l'être (pp. 126-132). Elle est même leur 'destination'. Où donc, alors, leur recherche apparaîtrait-elle comme résistante, pensante hésitation ? Et le Dieu toujours ad-venant serait-il tel s'il advenait *au passé* de la ville ? Ils seront étrangers, certes, mais étrangers dans la ville. Il ne peut y avoir de futur (*Zukunft*) que pour leur ville *complexe et perplexe* ; tout autre futur est passé. Mais en vérité tout futur qui ne soit pas le leur, futur des témoins silencieux de l'Adveniens, est consumé, passé.

Heidegger l'appelle « der letzte Gott » (pp. 405, *sq.*). Non pas un *autre* dieu ; non pas une *nouvelle* représentation venant s'ajouter aux innombrables autres représentations. Non pas une autre idée de la *perfecta religio*, capable de répondre à l'inquiétude, de 'la guérir', en se rendant maître de l'insistance du 'penser'. « Der letzte Gott » signifie que Dieu est l'Ultime ; qu'il nous est proche dans le plus extrême éloignement. « Die Zukünftigen » ne sont pas ceux qui se 'projetent dans le futur' de la réalisation de quelque projet déterminé, mais ceux qui *correspondent* à l'Ultime, et donc à l'*éschaton*. Dieu n'est pas celui-ci ou celui-là – il est 'simplement' le Futur éternel ; l'*éschaton*, ni présentable, ni représentable. N'est-ce pas également la *décision* ultime de nos sages : 'libérer' la lumière (gloire, *dóxa*) purement eschatologique du divin ?

S'ils sauront s'adresser au toujours-Ultime, à l'Ultime 'ultérieur' par rapport à tout futur, s'ils sauront en avoir soin dans l'inquiétude de leur recherche, nos trois sages pourront être *cum*. Proches les uns des autres, parce qu'ensemble dans Ce-qui-ne-

peut-être-atteint. Sous *quelqu'* autre forme que ce soit, leur dialogue sera conflit et/ou harmonie. Ce n'est qu'en s'adressant l'un à l'autre qu'ils s'adresseront, ensemble, à l'Ultime; ce n'est qu'en se re-gardant *eschatologiquement*, qu'ils pourront comprendre leur *nécessité réciproque*. Et leur discussion également pourra insister, résistant à l'inquiétude 'maligne' de celui qui voudrait imposer comme seuil 'ultime' ces représentations et ces idées : étamolâtres, esclaves de la lettre, « die Späteren ».

Mais ici surgit le problème. « Die Zukünftigen » ne peuvent être des fantômes évoqués par le vide – et leur résistance ne peut avoir de valeur que contre 'la multitude', aux yeux de laquelle ils apparaissent comme étrangers. Les ad-venants ne sont pas abstraitement 'les séparés' de ce qu'ils traversent, ni de la ville. S'ils l'étaient, ils ne seraient simplement que l'expression de quelque *hybris* ou volonté de puissance. Ils seraient encore les 'innovateurs', les 'supplanteurs'. « Sprache und Ereignis » (p. 510) : langage et avènement se co-appartiennent. Mais il ne peut s'agir d'un langage 'inventé'. C'est le langage *humanus* du *Da-sein*, de l'être-là de l'homme, le langage comme « parole historique, fondateur d'histoire [Geschichte] » (p. 510) ; seul ce langage peut 'ouvrir' à l'Ultime. Mais ce langage *pro-vient* ; les anciens dieux fluviaux du sang l'habitent entièrement. *Ingens sylva* – forêt immense qu'il serait proprement absurde de vouloir 'bonifier' ; c'est le plus monstrueux des rêves du Logos, celui qui engendre les monstres les plus terrifiants. De lui, *en* lui, pro-vient toute ouverture. *Labor improbus*, démesuré que d'ouvrir en lui cette *lumière*. De fait, *improbus amor* est l'amour pour l'Adveniens, dans la « Verhaltenheit des Suchens ».

Les ad-venants ne peuvent que procéder à partir du langage et *dans* le langage dont ils pro-viennent. Tout ad-venir implique une pro-venance. Bien autre chose qu'un simple passage, un 'état' ancien – mais un passé *portant* (Schelling : continuellement présent dans les *Beiträge*, semble pourtant avoir été oublié sur ce point essentiel). Le passé *est* dans le langage qui s'ouvre à l'*éscha-*

ton. Aussi ‘ouvert’ qu’il est ‘fondé’. Mais ‘s’établir’ sur le passé portant, c’est s’établir sur l’Immémorable, car l’Immémorable (*ádelon*) est le fond de tout passé. Et donc, de même que les ad-venants existent pour l’Ultime irréprésentable, cet Ultime est pour eux le Commencement même. En tant qu’ils sont *Zu-künftigen* (toujours-futurs), ils sont toujours pro-venants. Le langage (qui se ‘fonde’ sur le silence du Commencement et sur celui de l’Ultime) est l’histoire-destin du *Zwischen*, de l’*entre-milieu*, entre cet être-là-même (*Da-*) et l’Être (*Sein*) qui n’est pas, qui est non-être, néant.

Etant pro-venants, les ad-venants n’oublent pas cette histoire. Elle est aussi l’histoire de tous leurs cultes et de toutes leurs idées, de leurs représentations et de leur méprise. C’est cette histoire qui les destine à l’Ultime. C’est en cela que réside la profonde vérité de la conversation des sages : ils traversent ou veulent traverser l’espace tout entier de leurs théo-logies. C’est à partir de ce seul espace, et d’aucune autre dimension, que peut se libérer, pour nous, la pensée de l’Ultime, la pure inquiétude du questionner. Pour que quelque chose mûrisse, et donc puisse porter ses fruits (p. 410) il lui faut un gardien. Le nouveau Commencement n’est pas *tabula rasa* – il ‘mûrit’ en se gardant-se cachant dans le langage dont il a hérité.

Si nous ne nous attardons pas en lui (comme « *die Späteren* »), ce n’est pas en raison de quelque fièvre novatrice, mais parce que c’est dans l’essence même du langage que de se re-tourner toujours vers l’Ultime qui est Commencement. Mais c’est ce langage, dans son histoire et dans la propre crue de ses représentations, qui accomplit ce re-tournement – s’il lui est donné de le faire. D’où l’importance de la *conjecture* de Nicolas de Cues, qui ‘sauve’ l’historicité du langage et, en même temps, son destin à l’Ultime.

Les sages de Lulle et du Cardinal de Cues... « *die Zukünftigen* » : un abîme sépare. Les ad-venants de Heidegger sont le tout-autre par rapport à tout ‘état’, et surtout par rapport à

l'‘état’ chrétien (p. 403). Le sont-ils véritablement ou plutôt croient-ils l'être ? Il n'est pas possible ici de répondre à une question aussi décisive¹. Ce qui est certain c'est que tout le langage de Heidegger, comme ces remarques ont voulu le montrer, *croît avec* et *dans* le langage de la philosophie et de la théologie de cette Époque : de l'Europe, de la chrétienté. Ainsi il est vrai que tous, sages et ad-venants, appartiennent à l'espace, à ce *topos átopos* qu'est l'Europe. *Interrogantes* est leur nom depuis toujours. Il ne peut y avoir de demeure terrestre pour celui qui in-siste dans la seule recherche.

L'interrogeant n'est pas, alors, simplement étranger, dans la mesure où son langage est 'perplexe' par rapport à celui de la ville. Mais il n'appartient pas au langage de la simple *Offentlichkeit*, dans la mesure où il en reconnaît et garde l'*Abnen*: l'aspiration, la nostalgie à 'dire' l'Ultime – à se transfigurer en pressentiment silencieux du Futur éternel. Ainsi les sages ek-sistent par et proviennent du langage de leur tradition – et ils en éprouvent *timor* et *pietas* – mais ils ne lui appartiennent pas (à *nul être*, appartiennent les purs ad-venants !), ou lui appartiennent uniquement parce qu'en eux, précisément, ils saisissent l'insistante aspiration qui fait-signe à l'*éschaton*. Et ils considèrent chaque moment à la lumière d'une telle in-sistance : comme instant précisément.

Loin d'en être le négateur, loin de le fuir ou de prétendre en signifier l'ailleurs, l'ad-venant accompagne l'*occasus* de l'Europe, de l'Europe comme Occident. Son temps est celui du déclin (*Untergang*), puisque *Unter-gang* signifie essentiellement l'avancée vers « la maturation silencieuse du Venant » (p. 397). « Ce déclin est le tout premier Commencement » (*loc. cit.*). Décliner c'est aller-en-interrogeant toutes les représentations de l'Occident ; les conduire à leur propre fonds, les accomplir. Il n'y a pas d'autre manière d'insister dans l'interrogation sinon celle

1. J'ai essayé de 'correspondre' à ce problème dans un long essai intitulé « *Filosofia e teologia* », in *La filosofia*, vol. II, a cura di P. Rossi, UTET, Turin, 1995.

d'accompagner l'Occident et donc de décliner avec lui. Les « Zukünftigen » se nomment aussi « Unter-gehenden » : ils savent que pour que quelque chose ad-vienne il faut que son déclin soit donné. Déclin est accomplissement ; et la journée d'Occident s'est accomplie. Le temps que durera son accomplissement est indifférent. L'essentiel est d'y être comme dans le lieu où résister en correspondant à l'Ultime, où patiemment atteindre « la pure intériorité de l'appel » (p. 397). L'essentiel est de ne pas s'y adapter, en entretenant les idées et les idoles, luttant pour la survie de ses cultes et de ses églises, ajoutant des représentations aux représentations.

Les toujours-interrogeants sont ainsi les déclinants. Ils favorisent le déclin, parce que pour eux il n'est pas une fin, mais le passé portant du 'penser' qui s'ouvre au Commencement, c'est-à-dire à l'Adveniens, au Dieu comme Ultime. Seuls les déclinants ont un 'futur' – et c'est la véritable 'décadence' dont parlait Nietzsche, la 'décadence' des hommes posthumes, qui se retirent de l'*Öffentlichkeit*, non pas pour fuir le monde ou pour l'outrepasser, mais, au contraire, pour y participer selon la mesure de l'*éschaton*, selon son *ultime* vérité. Zarathoustra lui-même affirme qu'il est un déclinant ; *Über-mensche*, l'outre-homme est la figure la plus authentique du Déclin. Telle est la mesure cachée de tout langage, ce qui donne sa mesure à l'inquiétude du questionnement, et la sauve de l'infirmité vide et de la vaine curiosité.

Ici aussi la décision n'est en rien d'ordre psychologico-existential. L'Europe est la terre où le déclin est nécessaire. La philosophie de cette terre favorise ainsi le déclin : elle se décide en faveur du déclin de ce qui a-déjà-été afin qu'une autre chose advienne. Telle est désormais *la* Décision : se décider en faveur du déclin de *toutes* les représentations du Dieu afin que le 'penser' s'ouvre à l'éternel Futur, que nous re-gardons, nous re-tournant vers le Commencement. Mais une telle Décision n'est concevable que dans la terre de l'*occasus*. Ici seulement le destin de l'interrogation pouvait trouver son accomplissement. Et de fait, l'Europe

qui se refuse au déclin, refuse son essence même. L'Europe qui, déclinant, ne s'ouvre pas à l'Advenant et ne rappelle pas à celui-ci tout langage, et le sien en particulier, se trahit elle-même, trahit son propre *étymon*. L'Europe qui, survivant, résiste dans son propre accomplissement, qui ne se pense pas *pour* l'Ultime, n'a pas de *Zu-kunft*, n'a plus de futur.

L'Europe n'est pas en décadence parce qu'elle décline ; elle est en décadence parce qu'elle refuse le déclin, parce qu'elle y résiste au lieu d'y insister¹. L'Europe, qui est *inquisitio* obstinée, et qui donc peut s'accomplir seulement comme interrogation-sacrifice de toutes ses valeurs, doit se vouloir déclinante. Ce n'est qu'en tant que déclinante qu'elle sera ad-venante, ouverture à l'Adveni-ens, 'où' chaque langage et chaque conjecture peuvent être 'Cum'. C'est la seule voix possible, parvenus à l'accomplissement de son histoire et à la fin de tous ses différents 'nouveaux commencements'. Mais l'être-là de l'Europe reste parfaitement libre de n'y point correspondre. L'Europe est libre de ne pas vouloir le déclin, et donc de ne pas le favoriser, de ne pas y participer, de lutter pour ses propres valeurs ou, désormais, pour la désacralisation de toutes ses valeurs comme nouvelle valeur précisément, de considérer ses propres dogmes et ses propres conjectures comme des vérités, et comme sa mission de les imposer.

En s'oubliant, l'Europe oublie que sa tâche consiste à décliner. Jamais comme aujourd'hui l'Europe ne semble vouloir autant se souvenir de ses propres représentations, jamais comme aujourd'hui elle n'a autant parlé de sauvegarde et de conservation, de tutelle et de pietas – et elle oublie sa propre essence. Elle engrange des souvenirs de chaque époque et de chaque lieu et oublie sa propre vérité. C'est pourquoi même ces souvenirs prennent un aspect si lugubre, si muséal, et leur omniprésence ne témoignent que de l'absence et de la perte.

1. Inutile de préciser que cette idée du déclin est *in toto* en opposition avec celle spenglerienne, et, plus encore, avec quelque idée de déterminisme cyclique ou de 'fatalité'.

Il se peut que «die Zunkünftigen» existent (leur nombre importe peu) et qu'ils ressentent le besoin, l'impérieuse exigence du *Gengenschalg*, du contrecoup de l'Europe contre elle-même. Mais rien n'est moins nécessaire. Et rien n'est moins utile, moins 'productif' pour l'Occident, règne de la *Machenschaft*. Nous devrions même reconnaître que pour l'Occident ce contre-coup est aujourd'hui l'Ennemi absolu, – et plus encore : l'impossible à comprendre. Mais ce qu'il est impossible de saisir dans le discours est «das Fragwürdigste»: l'objet propre et le plus digne de l'interrogation, de la pensée interrogeante. C'est la question qui ne se 'rachète' pas dans la réponse, qui ne permet aucune *Erlösung*, aucune 'rédemption', mais qui place l'être-là dans le 'lieu' du problème du Commencement, où l'ultime Dieu l'attend¹, silencieuse mesure de tous ses dieux.

«Notre époque est l'époque du déclin» (p. 397) – mais savoir y correspondre est hautement problématique. Avoir du *temps* pour l'interroger, avoir du *temps* pour devenir des déclinants, «hic opus, hic labor est». Domine aujourd'hui, auprès de toutes les églises et dans tous les dogmes, la résistance au déclin, ou pire encore, un violent ressentiment à l'égard de ses responsables présumés, ou encore, l'acédie de la résignation (qui ne représente rien d'autre que le ressentiment parvenu à son comble). L'Europe ne veut pas son propre accomplissement, et donc ne se veut pas elle-même – elle ne veut pas croire en ce à quoi fait-signer son propre être *occusus*. Elle le craint, elle le conçoit comme destin simple et immédiat, elle le voit comme le produit de forces étrangères, au lieu de se vouloir elle-même comme déclinante. Et pourtant c'est la seule décision, l'authentique décision que

1. Que ce soit l'homme qui attende le Dieu, que ce soit son appel qui le provoque, n'est-ce pas du pur pélagisme? ou «la forme la plus fallacieuse forme de la plus profonde impiété [Gottlosigkeit]» (*Beiträge*, p. 417)? L'homme s'ouvre en interrogeant. Peut-il savoir que telle est la direction de l'attente de l'Adveniens? A quoi se réduirait la liberté imprévisible de l'Adveniens si le sens de son avènement coïncidait avec celui de notre attente?

l'époque lui impose. Le déclin ne signifie pas s'arracher de soi, mais se re-tourner vers son propre fonds, et là écouter et obéir à l'Ultime, à l'aune duquel tous les distincts, en tant que parfaitement distincts, reconnaissent la nécessité de l'interrogation productrice de conjectures. Est-ce cela l'impossible de l'Europe ? Ce dont jamais on a conçu la possibilité ? Cet impossible est son seul futur.

INDEX NOMINUM

- Abélard : 153
 Abra(ha)m : 59
 Alaric : 44
 Alberti, Leon Battista : 60; 62
 Alcibiade : 65
 Ambroise : 147
 Anaximandre : 139
 Apollinaire, Guillaume : 11
 Arioste, Ludovic : 66
 Aristophane : 79-81; 86
 Aristote : 33-36; 43; 63; 64; 114; 120
 Augustin : 42; 44; 86; 97; 98; 105; 117; 119;
 120
 Bacchylide : 90
 Baharier, H. : 151
 Benjamin, Walter : 110
 Benn, Godfried : 110
 Beneveniste, Emile : 44
 Berve, H. : 64
 Bettini, Sergio : 7; 10; 11
 Blumenberg, H. : 62
 Boatto, A. : 72
 Brelich, A. : 88
 Bruno, Giordano : 69
 Burckhardt, Jacob : 58; 81
 Calasso, Roberto : 26; 77
 Canetti, Elias : 33
 Canfora, Luciano : 50
 Cantimori, D. : 110
 Castrucci, E. : 127
 Catalano, P. : 44
 Centanni, Monica : 23
 Charles-Quint : 66; 68
 Chestov, L. : 59; 105
 Cimon : 65
 Colli, Giorgio : 9; 20
 Corti, Maria : 68
 Critias : 116
 Curi, U. : 38
 Curtius, E. R. : 86
 Cyrus : 20
 Dante : 68; 69; 122; 160
 de Cues, Nicolas : 149; 153-155; 167
 Diano, Carlo : 42; 136
 Dostoïevski, F. : 94; 105
 Dumézil, G. : 85-87
 Dumont, L. : 133
 Duso, G. : 127; 129
 Elisabeth (Reine d'Angleterre) : 66
 Empédocle : 25
 Épiménide : 18; 21
 Ehrenberg, V. : 47; 79; 115
 Eschyle : 22; 23; 26; 100; 101
 Esposito, R. : 33; 53
 Euripide : 25; 111
 Farazzi, Patricia : 10
 Fistarol, M. : 129
 Gadamer, H. G. : 40; 87
 Gigante, Marcello : 26; 115
 Gygès : 19
 Halevi, Yehuda : 122; 153
 Hécatee : 17; 21
 Hegel, G. W. F. : 67-71; 74; 78
 Heidegger, M. : 9; 109; 113; 115; 163-168
 Héraclite : 103; 104; 114; 115; 135-140
 Hérodote : 19; 21; 22; 23; 26; 47; 59; 114
 Hésiode : 18; 20
 Hippocrate : 24
 Hippolyte : 117; 121
 Hobbes, Thomas : 123; 134
 Hofmannsthal, Hugo von : 99
 Hölderlin, Friedrich : 26
 Homère : 19; 23; 26; 51; 146
 Horace : 65; 66; 162
 Ibn 'Arabî : 153
 Iorio, B. : 70
 Isocrate : 52
 Jabès, Edmond : 158

- Jaeger, W. : 145
 Jermann, C. : 38
 Jésus-Christ : 92; 93; 119; 155
 Jünger, Ernst : 73; 110; 112; 113
 Kant, Emmanuel : 127
 Kerényi, K. : 87
 Lacoue-Labarthe, Philippe : 14
 Lettieri, G. : 105
 de Lubac, H. : 149
 Lulle, Raymond : 153; 159; 162; 167
 Macek, J. : 53
 Machiavel, Niccolò : 44; 53; 105
 Mancini, I. : 26
 Marx, Karl : 44; 70; 77; 113
 Masters, Lee : 160
 Matvejevitch, Predrag : 9
 Mazzarino, Santo : 17; 18; 44; 117
 Melville, Herman : 58; 160
 Miglio, G. : 127
 Mimnerme : 19
 Momigliano, Arnaldo : 19; 30; 56; 63
 More, Thomas : 60
 Nardi, Bruno : 68
 Nancy, Jean-Luc : 14
 Nietzsche, Friedrich : 9; 13; 47; 53; 66; 73-77; 81; 109; 113; 122; 125; 169
 Orose : 117; 118
 Ortega y Gasset : 63; 70
 Otto, W. F. : 75
 Ovide : 64
 Paduano, G. : 62; 68
 Pareyson, L. : 94
 Parménide : 115; 136; 140-142; 144
 Pascal, Blaise : 49
 Périclès : 22; 56; 58; 61; 64; 65; 115
 Pessoa, F. : 160
 Pétrarque, F. : 10; 62; 75
 Philolaos : 139; 140; 142
 Pico della Mirandola, Giovanni : 149
 Pindare : 26
 Pirenne, H. : 153
 Platon : 18; 26; 30-35; 38; 41; 44-47; 52; 56; 60; 65; 81; 82; 85; 86; 89; 91; 94; 97; 101; 114-116; 124; 139; 140; 142
 Plotin : 30; 143
 Polybe : 34; 63
 Proclus : 90
 Prodi, P. : 47
 Pseudo-Xénophon : 54; 56; 59; 63; 116
 Puech, Aimé : 26
 Pythagore (pythagoricien) : 31; 81; 101; 139; 140-142
 Ritter, G. : 60
 Rosenzweig, Franz : 109
 Rosmini, A. : 148
 Scheler, M. : 88
 Schelling, F. W. J. : 166
 Schmitt, Carl : 66; 67; 109-123; 133; 134
 Schnur, R. : 133
 Sénèque : 116
 Serra, G. : 54
 Severino, E. : 145
 Shabtaï, Aaron : 8; 9
 Snell, Bruno : 17
 Socrate : 34; 37; 41; 143
 Solon : 90
 Sophocle : 26; 71; 120
 Spinoza, Baruch : 124
 Symmaque : 147
 Tertullien : 118
 Thalès : 19
 Thémistocle : 61; 65
 Théognis de Mégare : 76
 Thucydide : 39; 46; 47; 50; 52; 54; 55; 56; 57; 59; 65; 69; 73; 96; 109
 le Titien : 11
 Tocqueville, Alexis de : 71
 Tronti, M. : 77
 Tyrtée : 61
 Vico, Giambattista : 87; 99
 Virgile : 65; 86; 120
 Vitiello, V. : 94
 Weber, Max : 63; 129
 Weil, Simone : 9; 10; 51; 91-102; 106
 Whitman, Walt : 71; 160
 Xénophon : 40; 50; 114
 Xerxès : 22; 31; 66
 Yates, Frances : 66
 Zambrano, María : 14; 77

TABLE

<i>Avant propos du traducteur (M. V)</i>	7
<i>Notule à l'édition française (M. C.)</i>	14

DÉCLINAISONS DE L'EUROPE

I. GÉO-PHILOSOPHIE DE L'EUROPE	15
I. Années décisives	15
II. Les deux cavales	22
II. GUERRE ET MER.....	33
I. Platon réaliste	33
II. Le discours de l'hybris	46
III. Thalassocraties.	52
IV. Le rire.....	73
III. LES HÉROS.....	83
I. Juges et héros.....	83
II. Venise perdue	91
III. Le duel.....	99
IV. L'HOTE INGRAT.....	109
I. L'hôte ingrat	109
II. Le déracinement du nomos.....	114
III. Le déclin des 'monstres glacés'	123
V. LA PATRIE ABSENTE.....	135
I. Violence et harmonie	135
II. Tolérance et intolérance	145
III. Conjecture de paix	153
EPILOGUE.....	163
<i>Index</i>	173

