

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 57 (2007)  
**Heft:** 4: Écrire en lisant - lire en écrivant : réception et transmission des classiques

**Artikel:** Transits, lieux et formes du discours philosophiques grec  
**Autor:** Gregorio, Francesco  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381752>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## TRANSITS, LIEUX ET FORMES DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE GREC

FRANCESCO GREGORIO

### *Résumé*

*Lire les œuvres de philosophie grecque revient la plupart du temps à lire un corpus limité de textes érigés en «classiques» déconnectés de leurs sites. Pour désenclaver cette sélection, on propose ici d'ouvrir le canon des textes philosophiques grecs moyennant une prise en compte des voyages de ces textes en Occident, de leur forme ainsi que de leur lieu de production. L'article décrit d'une part deux formes de transit des textes philosophiques grecs : le transit homogène philologico-humaniste, le transit hétérogène des médiations entre nous et l'antiquité. D'autre part, on présente trois formes situées dans l'espace grec : le logos du temple de Parménide, le dialogos du théâtre de Platon et la dialogé du Lycée d'Aristote.*

*Pour Thierry Laus*

### ***Transits : du désert humaniste à la jungle des médiations***

Le discours philosophique grec ressemble à un naufragé exsangue. Son site est un paysage, un champ de cippes érodés par les aléas de l'histoire. La récupération, le recyclage et la transformation de ces cippes, utilisés comme matériaux de construction tout au long de l'histoire de la philosophie, est une aventure intéressante. Mais cette aventure est la plupart du temps occultée car nous avons pris le pli historico-philologique qui construit un accès immédiat au texte grec en éditant la meilleure leçon, la plus proche d'un original perdu. Ce pli a pour conséquence que notre pratique du discours philosophique grec efface les médiations, les contingences et les lectures qui ont émaillé le long voyage de ces textes pour privilégier l'accès direct aux grands auteurs, aux héros de la philosophie grecque.

Il suffit d'entrer dans une librairie ou dans une bibliothèque et de tendre la main vers le rayonnage pour tenir le produit fini du travail philologique qui efface le transit pour isoler le site originel construit par le philologue. Nous voici face à des colonnes tronquées, face à un monument funéraire qui veille sur un naufrage considérable. Les rescapés de ce naufrage forment un ensemble de textes, aujourd'hui collationnés et transformés en objets mobiles que l'on

peut empocher et transporter à la vitesse de nos propres déplacements. Le livre de poche est plus léger qu'un cippe, c'est une archive portative.

Commençons par suivre quelques fils de l'archive philosophique grecque. L'accès direct aux batteries de textes, rangés comme des soldats sur les rayons des bibliothèques, est un leurre. C'est le résultat d'une pratique de transformation oubliée. Le mot même par lequel on désigne la plupart du temps les textes philosophiques grecs ne ment pas: on parle de *classiques*. Qu'est-ce qu'un classique? Non pas d'abord un auteur qu'on relit, selon la vulgate bourgeoise et humaniste, mais le fruit d'une double réquisition, économique et politique. C'est Aulu-Gelle qui le dit dans ses *Nuits Attiques*:

On appelait *classiques*, non pas tous les citoyens divisés en classes, mais seulement ceux de la première, qui possédaient au moins 125000 as de revenu<sup>1</sup>.

Les classiques grecs et latins relèvent plus de l'économie que de la vie immortelle des idées, plus de l'agent du fisc – nommé à Rome *censeur* – que du professeur de philosophie. Ce que l'humanisme a confirmé: la fréquentation des philosophes grecs, via un apprentissage de la langue grecque, a toujours été fonction d'une institution scolaire qui sélectionne et fait transiter par les textes classiques les futurs juristes, médecins et hommes politiques. Il s'agit d'instituer la loi, le corps et le pouvoir, au nom des frises qui ornent le passage du candidat à travers les humanités<sup>2</sup>. L'architecture néo-classique ne s'est pas trompée quand elle a enveloppé de colonnes et de métopes les lieux du savoir, du pouvoir et du capital.

*Classis* signifie encore la flotte; les *classici* ne sont pas seulement des citoyens, mais aussi des marins de guerre. Merveille du latin qui réitère l'imagerie militante: le verbe lire (*legere*) signifie aussi organiser la légion. Voici donc des citoyens à imposer, des marins à former, des flottes et des légions à organiser. Nous assistons à une vraie bataille navale dont les vaisseaux sont la plupart naufragés, perdus corps et biens, à l'exception des listes de noms d'ouvrages alignés sur les monuments aux morts pour la philosophie. Les catalogues des noms seront consignés avec soin par Diogène Laërce (au troisième siècle de notre ère) qui égrènera les flottes perdues pour toujours, énonçant la longue litanie des titres sans textes.

Penser au discours philosophique grec impose de commencer à penser à la disparition et au désert, en lieu et place de la rondeur des identités mythologiques des sources culturelles et philosophiques de l'Europe. Contre les rondeurs, nous choisissons la platitude: le discours philosophique grec est l'œuvre des philosophes grecs. Mais combien de philosophes grecs ou romains

<sup>1</sup> AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, VI, 13,1. Voir G. PONTIGGIA, «I classici, una metafora sociale e militare», in: *I contemporanei del futuro. Viaggio nei classici*, Milano, Mondadori, 1998, p. 12-58, traduction française in: *Conférence*, 12 (2001), p. 233-272.

<sup>2</sup> À Rome, le *candidatus* est l'homme dont la toge est blanchie à la craie pour mieux séduire les foules en vue de briguer une charge publique.

connaissions-nous? Le nombre que l'on peut grossièrement estimer, si l'on parcourt les œuvres philosophiques, les témoignages, les inscriptions et les papyri, s'élève à environ quatre mille. De ces quatre mille philosophes dont le nom est connu, ce qui laisse dans les limbes tous les anonymes, nous ne possédons que deux œuvres complètes: les dialogues de Platon et les traités de Plotin. Ces deux flottilles seules ont traversé la mer de l'histoire<sup>3</sup>.

Le transit est un long voyage accidenté. Ce sont en vérité plusieurs voyages. Le premier est un voyage à l'intérieur du monde grec. Il s'agit d'une période qui couvre une douzaine de siècles, d'Homère à Damascius, dernier maître de l'école d'Athènes, fermée par Justinien en 529 de notre ère. Si lire en latin revient à organiser une légion, les légions textuelles font l'objet d'une sélection puissante dans le cadre de l'institution scolaire et politique. Il s'agit toujours de choisir les textes qui vont marquer les corps de ceux qui doivent être instruits<sup>4</sup>. La translation des textes passe par un geste et un agent de ce geste: la recopie et le copiste. Le copiste écrit le texte qui transite par sa lecture et sa main. Tout copiste mime Pierre Ménard, auteur du *Quichotte*, dans le récit homonyme de Borges. Il s'agit de reconstituer littéralement l'œuvre spontanée: récrire et recopier<sup>5</sup>. Avant la reproduction mécanique, l'appropriation du discours philosophique grec passe par l'apprentissage par cœur et/ou par la recopie. Ce sont deux pratiques exigeantes qui impliquent un choix drastique. Aujourd'hui la recopie est déléguée à la prothèse technique de la photocopie qui décharge l'esprit et la main – l'index suffit pour lancer le flash capteur des sirènes sur le blanc de la page.

L'avantage est considérable et évident. Mais on oublie que la prothèse a une ombre: nous ne sommes plus que des lecteurs potentiels. Nous pouvons thésauriser à une échelle inouïe, nous accumulons les littératures dites primaires, secondaires, tertiaires, n-aires. Pour conserver un texte, il suffit de le conserver. Durant la période antique, la non recopie signait l'arrêt de mort du texte. Le naufrage est une conséquence de cette opération. Voici quelques exemples tirés du log-book de la *translatio* des textes philosophiques grecs.

Si Parménide existe pour nous, nous le devons essentiellement à Simplicius qui a recopié de larges extraits du poème dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote – il le cite longuement, dit-il, car le poème est difficile à trouver. Autre exemple: Démocrite est un auteur capital que l'œuvre de Platon a effacé<sup>6</sup>. Les

<sup>3</sup> Grâce au *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. GOULET, Paris, CNRS-Éditions, 1989 *sq.*, nous avons enfin accès à la foule silencieuse autour des «grands noms» de la philosophie antique.

<sup>4</sup> H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 2 vol., Paris, Seuil, 1981 (éd. or. 1948).

<sup>5</sup> L. CANFORA, «Le copiste comme auteur», in: *Conférence*, 13 (2001), p. 213-221. La nouvelle de Borges: «Pierre Ménard, auteur du *Quichotte*», se trouve dans le recueil *Fictions*, trad. P. Verdevoye et Ibarra, Paris, Gallimard, 1957.

<sup>6</sup> ARISTOXÈNE, dans ses *Mémoires historiques*, dit que Platon avait voulu faire brûler tous les écrits de Démocrite. Anecdote rapportée par DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 1078 (IX 40).



textes des Présocratiques et des Stoïciens n'ont pas trouvé l'archive scolaire pour rassembler leur corpus. Du naufrage ne subsistent que des milliers de fragments, lambeaux marins flottant dans d'autres vaisseaux, comme citations appelées à comparaître – on l'a vu avec les fragments du *Poème* de Parménide qui se retrouvent dans le texte de Simplicius, mille ans après.

Le naufrage et le reste sont le résultat de la sélection effectuée par les Grecs eux-mêmes. Le discours philosophique grec est d'abord un reste constitué par quelques colonnes – Platon, Aristote (en partie), Plotin – de nombreux cippes et d'innombrables éclats de marbre. Certains de ces éclats, rassemblés par la pratique philologique au dix-neuvième siècle, renaîtront sous forme de livres de fragments : *Les Fragments des Présocratiques*, *les Fragments des Historiens grecs* ou encore *les Stoicorum Veterum Fragmenta*. Autant de ruines métonymiques qui susciteront les désirs philologiques et philosophiques de les restaurer. Il faut ajouter à cette marche funèbre les grands scientifiques de l'antiquité, comme Eudoxe, Aristarque ou Apollonios<sup>7</sup>.

Le reste est l'objet du second voyage au sein du monde latin. Les Latins sont pour nous les héros de la recopie. Les moines, et notamment les Bénédictins, sont nos prothèses, nos machines à photocopier inscrites dans des corps qui répondent à une politique de la transmission. Langue de culture, le grec reste vivant. Les rescapés du naufrage peuvent voyager en gardant leur peau de langue<sup>8</sup>. Cela ne sera pas le cas avec le troisième voyage, à travers le monde arabe. Car la langue arabe, pour les Arabes, est l'écrit de toute pensée<sup>9</sup>. Le passage des textes grecs dans le monde arabe se fait par une politique de traduction de grande ampleur. Cette politique a aussi son lieu, la *Maison de la sagesse* à Bagdad au neuvième siècle et son héros : Yusûf Ya'qûb ibn Ishâq al Kindî (mort vers 870)<sup>10</sup>. La *philosophia* grecque devient *falsafa*. Puis nous passons de l'Aristote d'Avicenne à l'*Avicennus latinus*. Le voyage des Grecs s'inscrit dans un grand mouvement de traduction que l'on commence à étudier<sup>11</sup>. Ainsi surgissent de grandes opérations philologiques et historiographiques habillées en latin, avec turban arabe : *Plato arabus*, *Plotinus arabus*, *Aristoteles arabus*.

L'humanisme se constitue sur le génie de la langue, langue latine – classique bien sûr, celle de Cicéron : le latin médiéval provoque le dégoût du puriste humaniste – et langue grecque, celle de Platon et Isocrate et non celle

<sup>7</sup> G. E. R. LLOYD, *Une histoire de la science grecque*, trad. J. Brunschwig, Paris, Seuil, 1990<sup>2</sup>, p. 307.

<sup>8</sup> J.-T. DESANTI, *La peau des mots. Réflexions sur la question éthique*, Paris, Seuil, 2004, p. 111.

<sup>9</sup> J. BERQUE, *Les Arabes*, suivi de *Andalousies: leçon de clôture au Collège de France*, Arles, Actes Sud, 1997.

<sup>10</sup> C. D'ANCONA (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vol., Torino, Einaudi, 2005, vol. I, p. 282-351.

<sup>11</sup> D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, trad. A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.

des Byzantins, impure aux yeux de l'humaniste. Mais la transcription arabe dérange le mythe. Au quatorzième siècle, Pétrarque préférera garder le mythe et oublier le voyage arabe des grandes colonnes<sup>12</sup>. Pour les Latins médiévaux, les Grecs étaient des orientaux, tout comme les Arabes. C'est pourquoi Dante place, dans les limbes de sa *Commedia*, Avicenne, Averroès et Saladin à côté des philosophes grecs.

Mais l'humanisme en son mythe ne peut avoir deux classiques. Le génie de la langue entraîne un retour aux sources, à l'origine. L'idéologie s'énonce : la philosophie n'a qu'une source, grecque, qui d'orientale devient hyper-occidentale. La blancheur dans laquelle l'humaniste s'est longtemps réfléchi est une contingence qui a permis au mythe du génie de l'Occident et de ses langues dominantes de se voir en toute pureté et transparence, celles de l'immaculée Raison. Aujourd'hui, la désagrégation de la culture humaniste qui privilégiait les grands noms des classiques et les héros de la pensée a deux conséquences majeures. Premièrement, nous assistons au retour dans la recherche du refoulé arabe, à la sortie des limbes de l'amnésie créée par l'étiquette «moyen âge». Deuxièmement, l'abandon du mythe humaniste de la source et de l'original nous entraîne à découvrir et réévaluer non seulement la grande période du commentarisme tardo-antique (200 à 600 après J.-C.)<sup>13</sup>, mais aussi la période byzantine<sup>14</sup> et la pluralité du discours scolastique de l'Occident latin<sup>15</sup>.

Si l'on suit les transits de ces textes, alors l'argument de la rareté du discours philosophique grec se transforme en son contraire : il y a trop de textes. Une masse extraordinaire apparaît sous nos yeux libérés de la sélection humaniste. Nous passons alors du désert peuplé de quelques colonnes, cippes, métopes et éclats à une jungle luxuriante où se croisent les formes, les langues et les lieux dans un pluralisme des pratiques philosophiques qui déborde le carcan des classiques de l'humanisme.

### *Lieux et formes*

Notre première thèse a posé que le discours philosophique grec est inséparable d'une économie du transit et des médiations qui se décline en régimes de

<sup>12</sup> M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, suivi de *Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin*, Paris, La Découverte, 1989<sup>2</sup>, p. 59.

<sup>13</sup> R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A Sourcebook*, 3 vols, London/Ithaca, Duckworth NY, 2003 sq. H. DÖRRIE, M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog 1987 sq.

<sup>14</sup> G. CAVALLO, « I fondamenti culturali della trasmissione dei testi antichi a Bisanzio », in : G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (éds), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. II : *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma, Salerno Editrice, p. 265-306.

<sup>15</sup> Sur l'historiographie de la philosophie médiévale, l'ouvrage fondamental est celui de K. FLASCH, *Philosophie hat Geschichte*, 2 vol., Frankfurt/M., Klostermann, 2003 et 2005.

lecture, en stratégies de transformation passant notamment par les traductions, les copies et les institutions scolaires. Notre seconde thèse pose que le discours philosophique grec est inséparable d'une spatialisation. Le discours se déploie sur l'espace de la page selon une économie de la forme et dans l'espace géographique. La forme du discours et son lieu de production font partie intégrante de la création philosophique. Là aussi, ces inscriptions sont souvent négligées par l'histoire de la philosophie antique : l'inscription formelle est déléguée à la littérature et l'inscription topologique à l'histoire et à la géographie antiques. Cette occultation entraîne une homogénéisation du discours philosophique qui se décline dans une grande chaîne des doctrines et des problèmes selon une chronologie continuiste dont la formule est «de X à Y». Insister en revanche sur les inscriptions permet de retrouver l'hétérogénéité des pratiques philosophiques inscrites dans le discours philosophique grec.

Pour des raisons d'économie, je ne retiendrai ici que trois formes, trois vaisseaux de la pratique philosophique : le poème, le dialogue et le traité. Ce sont trois formes qui circonscrivent trois scènes où s'invente la spécificité dominante de l'écriture philosophique grecque. Ces formes naissent dans des lieux différents, avant d'être captées par l'archive scolaire. Il s'agit du temple, du théâtre et de l'école. On ne fréquentera que l'avant de la poupe de ces trois formes, en choisissant quelques exemples dans les entrées ou proèmes qui ouvrent les textes, comme des seuils qui inventent leur lecteur en configurant un pacte de lecture.

### **Le logos du temple : le Poème de Parménide**

Les cippes tronqués furent d'abord des colonnes qui avaient leur place dans la cité grecque, au cœur d'un urbanisme bien établi, avec sa topographie propre. La *polis* grecque fut le miroir où les âmes romantiques, contre les effets de la révolution industrielle, ont projeté leurs rêves de fusion organique, loin des déchirements anomiques de la modernité<sup>16</sup>. Mais la *polis* grecque n'est pas un bloc communautaire, elle est traversée par de nombreuses lignes de conflits et de fractures, dont une ici pour nous importera. Il s'agit de la ligne de fracture entre la cité basse qui souvent s'agrandit autour d'un port et la cité haute, l'acropole qui depuis les hauteurs domine l'ensemble du plan urbain. L'acropole est constituée par les temples, les tribunaux et d'autres édifices à fonction politique.

La dyade spatiale entre le haut et le bas traverse aussi le domaine des hommes. L'acropole est gouvernée par les grandes familles aristocratiques

<sup>16</sup> L'ouvrage thérapeutique contre ce mythe historiographique est celui de M. VEGETTI et D. LANZA (éds), *L'ideologia della città*, Napoli, Liguori, 1977. Pour de précieuses remarques sur les dimensions hiérarchiques de la géométrie politique de la *polis* grecque, cf. M. SERRES, *Les origines de la géométrie*, Paris, Flammarion, 1993, p. 111-153.

qui détiennent les pouvoirs judiciaire, politique et sacerdotal. Leur richesse se fonde sur la propriété foncière (qui se dit en grec *ousia*, avant que ce substantif ne soit importé dans le lexique philosophique pour signifier la substance). C'est une richesse foncière alliée à un savoir sacerdotal relié aux différents cultes divins officiés dans les temples. Cette sagesse du temple trouve dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes son lieu originaire qui fonctionne comme une source de légitimation des aristocrates.

Nous voyons des hommes qui ont depuis toujours les clés des portes donnant accès aux temples du pouvoir et du savoir. Entre le sixième et le cinquième siècle avant J.-C., c'est sur l'acropole que s'inventent de nouvelles formes d'écriture, des formes gardiennes des anciennes clés du pouvoir. Nous voyons surgir de nouveaux habits discursifs que l'on trouve chez Pythagore, Héraclite ou Parménide et qui puisent dans le registre du pouvoir sacerdotal pour le transformer, tout en sauvant la dyade topologique entre acropole et agora qui se traduit dans une sélection anthropologique entre ceux qui ont le savoir et ceux, nombreux, qui en sont privés.

Cette distinction spatiale est la matrice proliférante de tous les dualismes qui ornent les travées du discours philosophique : être/apparence ; science/erreur ; vérité/opinion, dans une circulation sacerdotale où le pouvoir est toujours d'un seul côté : du côté des nombres (Pythagore), du logos (Héraclite) ou de l'être (Parménide). Dans tous les cas, cette circulation entre la montée de la ville basse vers l'acropole (anabase) et la redescende (catabase) s'inscrit dans un circuit initiatique, interdit aux nombreux<sup>17</sup>.

Prenons l'exemple de Parménide (vers 500 av. J.-C.). L'origine de son *Poème*, pour nous comme pour les Grecs, est la narration épique en hexamètres homériques, le mètre qui conte la colère d'Achille et la ruse d'Ulysse. Avec Parménide, le discours philosophique grec se couche dans le vers épique. Parménide n'est pas un philosophe, mais un prêtre du culte apollinien, à Élée, en Italie du Sud. Cinq cents ans plus tard, Plutarque, un autre prêtre apollinien, se demandera ce que signifie le E gravé sur le fronton du temple dédié à Apollon, à Delphes. Réponse: E = *Ei* = tu es. Plutarque glose: il faut prononcer ces mots pour pouvoir s'approcher du dieu et entrer dans le temple<sup>18</sup>.

Ainsi, l'accès au temple exige la passe de l'être. Parce que, poursuit Plutarque, Dieu est et il est un. C'est la première couche de ce texte. Un poème en hexamètres qui met en scène les prédications du verbe être non pas pour inventer l'ontologie – ce n'est là qu'une rétrospection née de la pratique historiographique de la philosophie<sup>19</sup> – mais pour célébrer l'office apollinien. Parménide met en scène un Apollon dévêtu, occulté. Il ne reste plus que la

<sup>17</sup> M. VEGETTI, *Il Coltello e lo Stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milan, Il Saggiatore, 1996<sup>3</sup>, p. 83-94.

<sup>18</sup> PLUTARQUE, *De E ap. Delph.*, 392A.

<sup>19</sup> H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1996<sup>5</sup>, p. 16-18 (sur la logique de rétrospection).

figure grammaticale du verbe être : *esti* – un pur prédicat d'existence, une entité théorique neutre et anonyme.

La deuxième couche est encore homérique. En inventant une grammaire de l'être, le texte de Parménide métamorphose les formes de discours qui lui sont antérieures, notamment Homère et Hésiode. On trouve dans le *Poème* de Parménide une mise en scène fondée sur une imagerie de *fantasy* : des cavales, un char, des jeunes filles du Soleil, une «Porte qui divise le sentier de la nuit et du jour». Une porte dont les clés sont dans les mains de Justice, qui seule peut l'ouvrir et la fermer devant un improbable K. Cette imagerie ouvre le poème. La voici :

Les juments qui me portent ont guidé aussi loin que mon ardeur peut atteindre / quand leur pied me mena sur la voie qui dit tant / voie de la divinité, qui [à travers toutes les villes] porte le vivant qui sait. / Par là j'étais porté : par là me portaient les juments qui tant indiquent, / tirant le char ; les jeunes filles ouvraient la voie ; / l'axe brûlant dans les moyeux lançait un cri de flûte, / car il était activé de part et d'autre par les deux cercles / tourbillonnants, tandis que pour guider s'élançaient / les jeunes filles nées du soleil, qui avaient délaissé les demeures de la nuit <sup>20</sup>.

Un voyage initiatique se dessine qui doit conduire à la révélation divine de «l'âme entière de la Vérité toute ronde». Cette imagerie se poursuit de manière inattendue : pris dans les volutes hexamétriques, un premier nœud magique se met à tourner. Apparaît alors un nœud entre l'être, le penser et le dire <sup>21</sup> qui marque la naissance d'une circulation à trois termes, sous la coupe de l'être. Mais ce trépied rhétorique devient immédiatement un nouveau temple. Il s'agit du temple de philosophie, qui demande des prêtres et un culte.

Le poème de Parménide est un conte. Le voyageur est un élu, un jeune homme anonyme désigné en raison de son statut d'exception. Sur son véhicule, un char dont le frottement des moyeux répand des sons de flûtes, il quitte la cité basse des mortels profanes et ignorants, aveugles habitant les «demeures de la nuit», banlieues de l'ignorance. L'anabase désirante est excitée par des jeunes filles qui précèdent le jeune homme et le mènent sur l'acropole, devant une Porte, un seuil qui marque la prolifération des dualismes : ténèbres/lumières, vérité/erreur et surtout : sacré et profane. Le désir du jeune homme affronte le Sélecteur. Cette porte est aussi, prosaïquement, la Porte Rose de la ville d'Élée en Italie du Sud, une porte qui justement instituait la séparation entre la cité basse, portuaire et commerciale, et la cité haute de l'acropole avec son temple.

La porte est fermée. Une déesse en a les clés, elle est nommée Justice (*Dikê*). Les Jeunes filles la persuadent de tirer la chevillette, car le Jeune homme est l'élu. À travers les portes, un chemin rectiligne (comme nos autoroutes, ou comme les frontières des États tombées du giron impérial européen) mène à une autre

<sup>20</sup> Traduction de B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, Paris, Seuil, 1998, p. 71 (Fragment I, v. 1-9).

<sup>21</sup> B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 34-40.



déesse : c'est Nécessité. Le savoir qu'elle détient est immuable, indivisible. Il est nécessairement ce qu'il est, pour tous et pour toujours. Voici le pouvoir de l'être, avec son style curial qui énonce sans relâche son credo : «Voici ce qu'il est besoin de dire et penser : est en étant, car est être. / Mais rien n'est pas : c'est ainsi que je te pousse à t'exprimer»<sup>22</sup>.

Le *Poème* est la révélation du temple de l'être. Le Jeune homme, une fois initié, devient un maître de vérité, chargé d'annoncer la prophétie de la vérité et de dénoncer la vie des aveugles non initiés, qui vivent dans les banlieues de l'ignorance<sup>23</sup>. Le pouvoir de l'être, présomption souveraine de la voix philosophique, naît sur le porche du temple. La prédication doit assurer la division entre vérité/erreur, lumière/ténèbre, acropole/cité basse. Avec Parménide, le discours philosophique grec trouve le style curial de la philosophie. Le temple et le prêtre ont sauvé l'acropole des vagues montantes de la populace. Pour l'histoire de la philosophie, Parménide est devenu son Parthénon, un fétiche inépuisable<sup>24</sup>.

### ***Le dialogos théâtral de Platon***

Le dialogue est une forme célèbre du discours philosophique grec<sup>25</sup>. Attaché au nom de Platon, le dialogue est pourtant plus ancien. On le trouve dans la poésie grecque, dans la poésie populaire, dans les joutes de devinettes, où il se présente souvent sous forme de phrases adressées à une personne muette. Le dialogue est aussi présent chez les historiens Hérodote et Thucydide. On a dit que les Grecs étaient le peuple le plus bavard, saturant les lieux de la cité de ces corps « minuscules et invisibles » que sont les paroles, telles que Gorgias, le grand maître de rhétorique, les décrit<sup>26</sup>.

L'opération centrale du dialogue est une interruption. Platon interrompt le prêtre philosophe sur le porche du temple. Le temple se fait monde dans un nouveau théâtre philosophique : le dialogue (*dialogos*). Cette interruption du

<sup>22</sup> Traduction B. CASSIN, *op. cit.* (note 20), p. 81 (Fragment VI, v. 1-2).

<sup>23</sup> M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le Livre de Poche, 2006 (éd. orig. 1965), p. 227-236.

<sup>24</sup> B. CASSIN, « Présentation. Quand lire, c'est faire », in : *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Paris, Seuil, 1998, p. 10.

<sup>25</sup> L'ouvrage classique sur la question est celui de R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 vol., Leipzig, S. Hirzel Verlag, 1895 (reprint Hildesheim 1963). Sur le dialogue platonicien, cf. H. GUNDELT, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam, Grüner, 1971. État de la recherche : F. COSSUTTA, M. NARCY (éds), *La forme dialogue chez Platon : évolution et réceptions*, Grenoble, J. Millon, 2001.

<sup>26</sup> GORGIAS VON LEONTINOI, *Reden, Fragmente und Testimonien*, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 8-9 (Fragment 11, 8 de l'Éloge d'Hélène). L'hypnose du discours sophistique est un topos dans les textes de Platon. On en trouve un bel exemple dans le *Ménexène* 234C-235C.

charme poétique ouvre l'espace du dialogue. La poésie refaisait en elle le cercle de l'encyclopédie des savoirs, couvrant toute la culture de nappes métriques. Ainsi, la poésie n'était pas un genre mais formait l'analogie métrique du monde connu<sup>27</sup>. Elle logeait en son sein l'histoire, l'éthique, la politique, l'astronomie. Analogie du monde, répétition épique pour que le vers se fixe en mémoire. Ouvrez le premier livre de *l'Illiade*. Vous y apprendrez comment se comporter face aux volontés d'un dieu, comment se comporte un chef de guerre, comment le butin est distribué, comment dresser une voile, comment se battre en duel, comment les dieux parlent. La scénographie de ces encyclopédies en vers transite par l'aède qui mime le rythme des vers et crée un espace de sens clos dans lequel les participants sont happés. C'est le charme hypnotique de la poésie, un charme qui vampirise l'auditeur en captant par l'ouïe tout son corps, dans une adhésion pathique.

L'interruption du prêtre philosophe ouvre une toute nouvelle pratique que Platon appelle dialectique, dont la mise en forme scripturaire est le dialogue. Chez Platon, cette interruption prend la forme d'un parricide, celui de Parménide. Mais le parricide de l'être parménidien est aussi un parricide qui efface l'hypnose poétique. Avant d'être une pratique scripturaire, sur le seuil entre oral et écrit, cette pratique de l'interruption s'incarne dans la forme de vie socratique. Socrate veut briser l'hypnose poétique et sophistique. Il le fait par l'interruption de l'interlocuteur et l'injonction de répétition. En transformant la scène oraculaire en théâtre de rue, il injecte le bavardage routinier dans la fresque poétique. L'opération est toute simple. Il suffit d'interrompre le beau parleur et de lui dire : «Que veux-tu dire ? Je ne comprends pas, peux-tu répéter ?».

Fin du charme. Nous sommes sur le seuil de la séparation discursive qui trouvera son achèvement dans la pratique solitaire du lecteur. Nous nous déplaçons du son au texte, de la poésie à la prose, ce logos chauve ou nu, comme le dira Aristote<sup>28</sup>. Le dialogue platonicien redéploie dans son dispositif l'ensemble des opérations poétiques, mais à nouveaux frais. Nous passons de l'hypnose poétique à l'hypnose théâtrale et dialectique. Sa spécificité est l'élaboration des semi-abstrais que sont les Idées, les «choses mêmes». Olympiodore raconte ce songe :

Platon lui-même, au moment de mourir, se vit en songe devenir un cygne qui bondissait d'arbre en arbre, donnant de cette façon beaucoup de difficultés aux chasseurs d'oiseaux qui voulaient le capturer. Simmias, le disciple de Socrate, interpréta ce songe : tous les hommes veulent saisir la pensée de Platon, mais nul n'y parviendra ; lorsqu'ils tentent de comprendre les pensées des anciens, les exégètes

<sup>27</sup> La thèse de l'interruption socratique est exposée par E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Harvard, Harvard University Press, 1963, p. 208-209. Ce livre a été beaucoup discuté par la communauté scientifique ; cf. la recension équilibrée de G. CERRI, «Il passaggio della cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 8, 1964, p. 119-133.

<sup>28</sup> ARISTOTE, *Poétique*, 47 a 29 : *psiloi logoi*.



ressemblent aux chasseurs; c'est là une chose insaisissable car chacun comprend selon sa manière de comprendre en théologie, en cosmologie, ou de quelque autre manière encore<sup>29</sup>.

Le dialogue est un théâtre<sup>30</sup>. Sur scène, le poète et son temple ont disparu. C'est un dialogue des morts, entre des interrogateurs (Socrate, un Étranger, Parménide, Timée, etc.) et des répondants (des adolescents, des sophistes, des rhapsodes, des esclaves, des figures anonymes). Le dialogue est aussi une encyclopédie qui met en branle la ronde des discours et qui réunit en son sein un grand mélange de théories et d'atmosphères. Le lecteur découvre une totalité frénétique prise dans le charme du discours interrompu, avec ses variations de style, du calembour à la spéculation – parfois dans un même passage. Le dialogue est parcouru par des vitesses différentes. Aristote, le grand ordonnateur, met les dialogues de Platon dans une zone intermédiaire, entre la prose et la poésie. Il distingue entre les parties dialoguées et les discours monologiques continus. Ce sont dans les discours monologiques que l'on retrouve la ronde des genres discursifs : le *Banquet* est un drame, le second discours de Socrate dans le *Phèdre* est un poème lyrique, le final de la *République* est une fable, le *Timée* est un poème cosmogonique en prose, le début du *Phèdre* une idylle en prose.

Ce grand mélange aujourd'hui solidifié dans le marbre de l'admiration fut pourtant très critiqué dans l'antiquité. On accusait Platon d'en faire trop : trop de rhétorique, trop de poésie dans la prose, trop de jeux de mots avec les noms propres des personnages, trop de parodies, trop de calembours. Mais quel talent ! On ne compte plus les sources, les platanes, le chant des cigales sous le soleil qui peupleront l'imaginaire des philosophes, aussitôt qu'ils quittent le travail du concept<sup>31</sup>.

L'anecdote d'Olympiodore énonce une idée dominante : le dialogue serait ouvert, chacun peut y trouver son bien. Mais Platon, qui fut aussi auteur de comédies dans sa jeunesse, est un grand manipulateur du charme hypnotique propre à la technique dialectique. Il y a une volonté de rendre le dialogue inépuisable, d'envelopper le lecteur dans une totalité pour l'enfermer dans un nouveau charme<sup>32</sup>. Le passage de la poésie à la dialogique platonicienne

<sup>29</sup> OLYMPIODORUS, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, 2, 156-162, Critical Text and Indices by L. G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Publishing Press Company, 1956, p. 6 (trad. pers.).

<sup>30</sup> Pour une remarquable interprétation scénographique de la *République* de Platon, cf. C. SINI, *La virtù politica. Filosofia e antropologia. Figure dell'enciclopedia filosofica, libro quarto*, Milan, Jaca Book, 2004.

<sup>31</sup> M. LE DOEUFF, *L'imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980 ; R. KONERSMANN (éd.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. H. BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. D. Garmelin, Paris, Vrin, 2006 (éd. orig. 1960).

<sup>32</sup> L. ROSSETTI, «Le côté inauthentique du dialoguer platonicien», in : F. COSSUTTA, M. NARCY (éds), *La forme dialogue chez Platon*, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 99-118, p. 115 : «Le dialogue prétendument ouvert est un dialogue très bien fermé, même trop, et son incontestable fascination n'est pas vraiment inoffensive, même pour qui s'intéresse au côté rationnel, philosophique, de l'œuvre de Platon».

n'est donc pas le passage du mythe au logos, mais le passage d'un charme à un autre<sup>33</sup>. Il est très difficile pour les chasseurs d'oiseaux d'objectiver Platon, de neutraliser la grande machine dialogique. Venant après le charme du seuil d'invention où Platon se tient, nous ne pouvons que dédramatiser la pensée platonicienne. Supprimer les atours dialogiques pour ne garder que les arguments. Alors seulement le dialogue peut être refroidi.

Dans notre institution académique, il est interdit d'écrire sur Platon en mimant la forme dialogique, et il est obligatoire de mimer la forme du traité aristotélien pour enseigner Platon. La formule proverbialisée de Whitehead selon laquelle toute l'histoire de la philosophie ne serait qu'une suite de notes en bas de page de Platon induit en erreur sur un point : la note appartient à l'histoire de la forme traité. L'autre solution est de mimer le dialogue, d'y entrer et faire jouer la comédie dialectique sur la scène de notre corps. Mais alors l'habitat du texte platonicien ne devrait pas se situer à l'intérieur des murs tranquilles de l'université, mais bien plutôt sur la scène du théâtre ou mieux encore : sur la scène animée des bonimenteurs d'un souk arabe ou d'un parc anglais. Prenons l'ouverture de la *République*, ce dialogue majeur et central dont on raconte que Platon retravaillait sans cesse les premières pages, tant et si bien que ce sont les paperolles de cette ouverture que l'on a trouvées sur son lit de mort<sup>34</sup>. Socrate raconte :

J'étais descendu, hier, au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston. Je voulais adresser un vœu à la déesse, et en même temps je voulais voir (*théasasthai*) la fête : comment allaient-ils s'y prendre, vu qu'ils la célébraient pour la première fois ? Sans doute, je trouvai belle la procession des gens du pays, elle aussi, mais ne me parut pas moins adaptée à la fête la façon dont défilèrent les Thraces. Une fois nos vœux adressés, et le spectacle regardé, nous repartions vers la ville. Or, nous voyant de loin nous hâter de rentrer chez nous, Polémarque fils de Céphale fit courir son petit serviteur pour nous inviter à l'attendre. Le petit, m'attrapant par-derrière par mon manteau : « Polémarque, dit-il, vous invite à l'attendre... »<sup>35</sup>.

La *République* n'est pas un livre sur la justice. C'est le livre des descentes, des catabases. Il y en a quatre en tout. La première ouvre le dialogue : c'est la catabase de Socrate au Pirée. La seconde est la catabase de Gygès dans la faille qui s'ouvre dans la terre. Il y verra des choses merveilleuses : un cheval de bronze, un cadavre géant avec au doigt le fameux anneau qui rend l'homme qui le porte invisible. La troisième descente est la plus célèbre, puisque Platon met en scène, dans le mythe de la caverne, la philosophie elle-même. La quatrième caverne constitue la scène finale de la *République* : c'est le mythe d'Er qui raconte la fable du voyage millénaire des âmes entre deux réincarnations.

<sup>33</sup> M. BLANCHOT, «La parole plurielle (parole d'écriture)» in: *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 1-116.

<sup>34</sup> L'anecdote est rapportée par DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 418 (III, 37 : *pollakis estrammenen*.)

<sup>35</sup> PLATON, *République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993.

Examinons la première descente<sup>36</sup>. Sur la scène du théâtre platonicien, Socrate descend vers la ville basse du Pirée. Un lieu enveloppé de nuit. On y célèbre une fête nocturne et barbare, organisée par les Thraces. Socrate vient rendre hommage à une déesse, d'abord non qualifiée. On se souvient de Parménide, de son anabase vers l'être gardé par la déesse Justice. L'entrée de la *République* est l'entrée d'une caverne qui reprend les catabases traditionnelles, celle d'Ulysse dans l'épisode de la Nékuya, mais aussi celle de la tradition chamanique de la Grèce archaïque.

Socrate est le protagoniste de cette catabase. Il veut voir (*théasasthai*, verbe qui contient le signifiant *théa*, déesse) la procession, en amant des spectacles. Il n'est pas encore philosophe, mais *philothéamôn*, amant des spectacles, un amant qui pratique la théorie au sens primitif : procession rituelle, chorégraphie des corps en mouvement solennel<sup>37</sup>.

Si Parménide scelle l'accès du temple avec une proposition ontologique, Platon dévoile le grand spectacle du cheminement vers l'invisible des Idées. Socrate part de la ville, qui est dite baigner dans un jour nocturne (*nuktérinês hêméras*), pour se rendre dans la nuit diurne du Pirée. Là, chez Céphalos, il rêvera en paroles la Belle cité (*kallipolis*), pour remonter vers elle, indéfiniment. En lieu et place de la syntaxe élémentaire et tranchante de Parménide, le dialogue platonicien déploie toute une palette rhétorique pour constituer un cheminement intellectuel qui doit passer par des degrés, dans un jeu étourdissant de clairs-obscur, pour atteindre la philosophie.

Ce Pirée/Hadès baignant dans la nuit diurne est le lieu de la révélation de la philosophie. Mais le théâtre n'est pas un lieu solennel de révélation : la catabase est obtenue moyennant un affrontement d'idées, moyennant l'exercice dialectique. Avec son théâtre des idées, Platon met en scène la Babel des discours. Le temple philosophie clignote faiblement dans la confusion des rues : il y faut l'œil acéré et révolté de l'âme philosophique pour suivre les constellations que forment les dialectiques ascendante, descendante et mixte, pour suivre la carte du ciel des Idées<sup>38</sup>.

### *Le Lycée et la grande distribution (dialogue) d'Aristote*

On a dit que l'expérience de la lecture d'un traité aristotélicien revient à manger du foin sec. L'éclat verdoyant de la forme littéraire s'est en allée. Ne reste que cet aliment de substitution, sécheresse végétale pour ruminants. C'est peut-être vrai. C'est surtout une question de goût. Mais cela ne doit pas

<sup>36</sup> Je résume ici l'analyse de M. VEGETTI, *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di, vol. 1, livre 1, Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 93-104.

<sup>37</sup> H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München, Fink, 1982.

<sup>38</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. 1, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1964, p. 4-33.

masquer les opérations de désiccation mises en œuvre par Aristote. L'histoire de la fabrique du traité, c'est l'histoire de la grande victoire d'une pratique servile<sup>39</sup>. Le vieux Platon entouré de ses académiciens aimait moquer Aristote en l'affublant d'un surnom péjoratif : le lecteur, *anagnôstês*. Ce surnom doit se lire des deux côtés d'une lame qui ouvre le champ de cette fabrique de la théorie aristotélécienne.

D'une part, elle exclut Aristote une seconde fois, lui déjà métèque, de la communauté aristocratique des âmes, des discours et des évidences partagées par les académiciens, et elle le relègue dans la position subalterne de l'esclave lecteur, celui qui récite les textes, dispensant ainsi le maître du travail oculaire. Le maître peut alors en toute sérénité platonicienne activer les yeux de l'âme pour un voyage au pays des Idées. Cette conversion oculaire institue l'intimité de l'œil de Platon avec les Idées. Quand l'âme platonicienne n'est pas troublée par la vue ou le plaisir, quand elle a maîtrisé les énergies conflictuelles qui animent son hydraulique pulsionnelle, alors elle annule la douleur du retour, la nostalgie, pour habiter son lieu intime, invisible et immortel<sup>40</sup>.

Mais qualifier Aristote de lecteur opère du même coup un autre geste, aux conséquences considérables. Faire d'Aristote un lecteur revient à l'installer dans une position de protagoniste de la nouvelle culture de la page écrite. C'est la culture du traité et de la bibliographie disciplinaire qui organise le monde de l'encyclopédie des savoirs. On découvre chez Aristote l'invention contingente d'une stratégie intellectuelle de grande ampleur qui repose sur deux piliers : l'école et le traité. Le lieu de l'école est le Lycée<sup>41</sup>. C'est un centre de recherche et d'enseignement. La production et la transmission du savoir se font sous condition d'une division du travail intellectuel. Les membres du Lycée mènent des recherches, en fonction de leur boutique de spécialisation. Le savoir accumulé est organisé et transmis dans des cours qui sont eux-mêmes découpés selon la logique de la division du travail intellectuel : un cours de psychologie ne parlera pas des constitutions politiques ou de l'épistémologie des sciences en général. Nous assistons alors à une autre forme d'interruption : Aristote pratique l'interruption de la grande circulation des savoirs platoniciens.

Aristote appelle ses cours des *methodoi*. Ce sont des parcours fléchés de manière spécifique, en fonction de la région du savoir à exposer. Ces parcours sont eux-mêmes consignés sur les cartes que sont les *pragmatéiai*, les études, qui ne sont ni de simples notes de cours ni des traités formellement achevés<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> M. VEGETTI, *Il Coltello e lo Stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano, Il Saggiatore, 1996<sup>3</sup>, p. 108-123.

<sup>40</sup> «Nostalgie» est un terme forgé à partir du grec par le médecin militaire suisse J. Hofer en 1688 dans un petit opuscule de 16 pages. Voir J. HOFER, «Medical dissertation on nostalgia», traduit du latin par C. K. Anspach, *Bulletin of the History of Medicine*, 2, 1934, p. 376-391.

<sup>41</sup> J. P. LYNCH, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1972 ; C. NATALI, *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Il Mulino, 1991.

<sup>42</sup> L'ouvrage classique sur la distinction *methodos* / *pragmateia* est celui de W. JAEGER, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, Weidmannsche

La notion de traité à proprement parler s'invente après coup, comme catégorie posthume qui solidifie l'invention aristotélicienne<sup>43</sup>.

Une circularité dynamique se met en place dans le temps entre les parcours et les études. Les deux pratiques se fécondent réciproquement. La répétition des cours et des parcours affine les voies de circulation qui sont consignées dans les études, elles-mêmes toujours reprises, réélaborées. On en trouve des traces dans les allusions aux auditeurs, aux renvois internes, dans les renvois aux tableaux, aux schémas (*diagraphai*) et aux tables anatomiques de dissection (*anatamai*) qui constituaient l'ensemble des dispositifs sémiotiques de la production/transmission du savoir. L'arrêt de ces pratiques consigne l'acte de naissance du traité, qui perd ainsi son lien avec le monde hors de la philosophie pour fonctionner en vase clos, entre parcours scolaire et études livresques. La stratégie intellectuelle devient une forme figée bifaciale : enseignement scolaire et traité scientifique.

La foire des discours mise en scène dans la dialogique platonicienne s'est tue. Place est faite au monologue de la voix, une voix qui tend à être le plus anonyme possible, alors même qu'une de ses préoccupations est d'effacer l'anonymie des choses du monde en leur donnant une place et un nom. La voix se fait instrumentale, lieu de transit pour la vérité qui vient se dire elle-même sur la page du traité. Le lecteur cumule les mots, les phrases. Son œil est actif, il avance et recule, peut accélérer ou ralentir. La séparation discursive entraînée par la lecture interrompt le dialogue théâtral. Il ne s'agit plus d'entrer dans la ronde des discours mais d'instaurer les opérations qui nous font passer du monde au livre. Ces opérations viennent de la pratique de la culture écrite. L'opération d'Aristote s'énonce ainsi : mobiliser les objets du monde, les rassembler dans un centre de calcul (calcul se dit aussi *logos* en grec), leur faire subir un traitement, puis les exposer en effaçant les traces dans la tranquille assertion : *dêlon*, il est évident que. L'évidence est une purification opérée avec blouse blanche et gants aseptisés : il s'agit de ne pas laisser d'empreintes. Il suffit ensuite de décrire la carte levée des savoirs (Aristote lève les cartes du savoir comme un géographe lève une carte) et de dire : *premièrement, deuxièmement, troisièmement*.

L'encyclopédie des savoirs trouve une grammaire appropriée dans l'écriture de l'étude aristotélicienne. Le stylet aristotélicien met en place une dissection du monde, dissection reprise analogiquement dans l'étude. Là aussi, les entrées des textes sont centrales. La plupart des études s'ouvrent sur des mises en scène

Buchhandlung, 1912, p. 154-157. Cette voie de recherche portant sur la forme du traité aristotélicien a peu retenu l'attention des chercheurs. Fait exception : R. LENGEN, *Form und Funktion der aristotelischen Pragmatie : die Kommunikation mit dem Rezipienten*, Stuttgart, F. Steiner, 2002.

<sup>43</sup> Sur l'entrée du mot « traité » dans le moyen français, cf. S. LEFÈVRE, « Du tractatus au traité : transfert en langue vulgaire d'un genre scientifique ? », in : B. RIBÉMONT (éd.), *Le Moyen Âge et la science. Approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 31-46.



du savoir, selon une topique spécifique. À vrai dire il y a deux topiques qui s'additionnent. Une topique disciplinaire horizontale et une topique encyclopédique verticale. La topique disciplinaire isole les disciplines. Ainsi, chaque proème trace les confins d'une discipline, donne son cahier des charges sous la forme de questions et de problèmes à traiter et invente la tradition de la discipline, s'il y en a une. Aristote souligne à ce propos qu'il est le premier à étudier la grammaire logique ou la zoologie. La topique encyclopédique est verticale, elle réfléchit la grammaire d'ensemble des disciplines à l'intérieur du projet encyclopédique, elle dote les disciplines d'une axiologie et objective les disciplines transversales comme l'ontologie ou la grammaire logique<sup>44</sup>.

La normalisation du savoir et du langage permet de démembrer les savoirs précédents et d'importer les savoirs pratiques négligés par les philosophes. Ainsi Aristote démembre Platon. Il force le corpus des Dialogues à faire des dons d'organes, pour la science bien sûr. Restons sur le cas de la *République*. Aristote sort son stylet-couteau et découpe, le regard froid. Il n'a cure de la forme : Platon, dit-il, parle dans le vide et fait des métaphores<sup>45</sup>. Il faut dégonfler les dialogues et recycler les organes viables. Ainsi le livre II de la *République* est discuté dans le livre II des *Politiques* ; les idées sur l'âme sont placées à l'entrée du *De Anima* ; les belles arabesques métaphysiques de l'Idée du Bien sont démontées à l'entrée de l'*Éthique à Nicomaque*. Le *dialogos* platonicien meurt sous le coup de la *dialogê* aristotélicienne, de la distribution disciplinaire. La ronde du Bien, de l'âme et de la cité est interrompue. La *dialogê* recycle, réintroduit les éléments démembrés dans un nouveau cycle, celui de la pertinence disciplinaire inscrite dans le cycle court de l'enseignement dans le sein privé de l'école. C'est la force d'un nouveau principe d'ordre de production intellectuelle et de classification de cette production. L'ordre peut régner. Les cartes du savoir sont en règle. L'école devient la salle des cartes, un *analogon* du monde inscrit dans ce laboratoire qu'est le *Lycée*.

La normalisation des savoirs précédents est associée à la mobilisation totale des savoirs et des pratiques du monde, celles des hommes de métier. La tâche de la théorie consiste non pas à rendre évident, à porter à la lumière les choses, mais à supprimer les obstacles «subjectifs» qui nous empêchent de voir cette lumière qui irradie toujours. Il s'agit de purifier, de désencombrer les parasites qui bloquent la sereine circulation entre être, dire et vérité, que ce soient des préjugés, des fausses théories, des spéculations excessives ou d'autres distractions qui dévient le regard. Voir de loin, c'est déjà voir, mais mal. Il ne faut alors pas fermer les yeux, comme le recommande Platon, mais les ouvrir tout grand et les approcher au plus près de la page du monde. Le monde nous tend les bras. Il est organisé. Le monde des vivants le prouve selon Aristote : une femme n'engendre pas une chèvre, mais un homme, presque toujours.

<sup>44</sup> Dans le corpus aristotélicien, le *locus classicus* de cette axiologie disciplinaire se trouve en *Métaphysique* VI,1.

<sup>45</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 9 991a21 sq.

Le grand rassemblement de l'être, du dire et du vrai passe alors par la stratégie de classification: l'évidence de fait appelle l'évidence de raison et l'évidence propositionnelle. Dans une circulation ininterrompue. Ainsi, tout discours est doté de signification, mais sont apophaïques seulement les discours qui énoncent le vrai ou le faux. Exit la prière, qui reste un discours, mais qui n'est ni vrai ni faux. C'est l'arrêt de mort du savoir archaïque, de l'écriture poétique ou oraculaire. Nous assistons à un coup de hache fantasmatique qui nous somme de nous rendre à cette évidence-là. De la multiplicité des pratiques de discours, Aristote ouvre deux sections ; signification et vérité. La seconde verra fleurir la région de la grammaire logique, petite acropole aux grands pouvoirs de contrôle: dire l'évidence de la théorie. La rhétorique, la prière, le vraisemblable, la poétique sont ainsi sous condition de la parole souveraine.

Commence alors une nouvelle circulation entre l'être, le vrai et le dire, sous la coupe de l'être. Et cette circulation est produite par un dispositif qui la rend évidente. Mais l'agent de cette circulation doit inventer des procédures d'importation entre le monde et le livre pour instaurer en coulisses cette transitivité. On en trouve un bel exemple à propos d'une polémique qu'Aristote mène contre les médecins d'origine hippocratique. La question débattue est celle de l'origine des veines. Le problème: il est impossible de trancher la question en observant les animaux vivants, impossible aussi en observant des animaux tués pour des raisons exogènes à la recherche, que ce soit dans le rite sacrificiel ou pour la boucherie. Pour comprendre la structure de l'animal, il faut le tuer selon une procédure qui a comme seul but la connaissance: tuer pour la connaissance, pour la vérité, pour l'évidence. La solution est magnifique:

La cause de leur ignorance [au sujet des veines] réside dans la difficulté de l'observer: chez les animaux morts la nature des veines les plus importantes est inapparente parce qu'elles s'affaissent immédiatement dès que le sang est sorti [...] et chez les animaux vivants il est impossible d'observer comment sont ces parties, car leur nature est interne [...]. L'observation étant difficile comme on l'a dit avant, c'est uniquement avec des animaux étouffés et amaigris au préalable que l'on peut s'instruire de façon convenable si l'on s'intéresse à ces questions<sup>46</sup>.

Amaigrir et étouffer pour faire rendre gorge à l'évidence des étants. Nous trouvons là une prodigieuse synthèse. Il y a d'un côté l'exigence de la vérité pure, de la connaissance désintéressée, celle des Pythagoriciens ou de Platon (mais nous avons vu que sa face désintéressée entre dans un dispositif de maintien du pouvoir). D'un autre côté, il y a l'importation des pratiques des hommes de métier, pêcheurs ou bouchers, qui n'ont pas d'état d'âme sous leur couteau sacrificiel envers le vivant. Il faut bien tuer pour manger. Mais là aussi Aristote modifie le savoir pratique en le détournant des conditions instrumentales: il faut tuer pour connaître. Entre l'acropole du sage et l'agora de

<sup>46</sup> ARISTOTE, *Histoire des animaux*, III, 2-3, 511b13 sq. ; 513a12 sq. Trad. J. Bertier, Paris, Gallimard, 1994.



l'homme de métier, Aristote crée un ourlet, repliant l'un sur l'autre, pour faire circuler le savoir en l'orbe de l'être, du vrai et du dire au nom de la vérité de la chose même (*auto to pragma*).

On a appelé cela une théorie de la vérité-correspondance. Mais il s'agit avant tout de la rationalité de l'expérimentation scientifique. La vision à distance de l'évidence est construite après-coup : une fois que les étants sont manipulés, on peut les importer dans l'acropole, les mettre à distance, les neutraliser et les stériliser. Alors le regard peut les maîtriser, la main peut les coucher dans le traité, pour les exposer et les transmettre. L'esclave lecteur a gagné, il a inventé un nouveau style de rationalité, un nouveau personnage intellectuel, un nouveau lieu institutionnel. En ourlant l'agora et l'acropole, la cité basse des pratiques mondaines et le lieu sacré du pouvoir, Aristote efface le jeu des dénivellations et inaugure la grande plaine de la recherche scientifique. La *pragmateia* n'est plus un véhicule qui doit restaurer le haut et le bas. C'est une table de dissection qui mobilise l'empire des choses et des choses dites pour les traduire sur les murs de l'école et dans la page de l'écrit. S'impose alors un règne du neutre (ni haut, ni bas), de l'éros froid. Le mythe de cristal du logos scientifique peut commencer de régner : le cycle d'accumulation réunit pour la première fois une foule d'objets dans le champ de vision. Mais il n'y a là aucun miracle. Il s'agit simplement d'une question de taille et d'échelle<sup>47</sup>. La concentration en un lieu et la mise à plat des données permet de faire voir de nombreuses différences<sup>48</sup>.

Inscrire le discours philosophique grec dans l'économie de ses transits, formes et lieux permet de mettre en évidence l'hétérogénéité des pratiques philosophiques grecques et d'évaluer notre propre pratique dans son histoire. Il s'agit d'une pluralité qu'on s'est proposé ici de décrire selon ses différentes pratiques et ses effets cognitifs. Nous avons parcouru quatre régimes d'hypnose : il y a l'hypnose de l'immédiat philologique qui nous pousse à sauter de notre ici et maintenant vers la Grèce ancienne en oubliant toutes les médiations. Il y a l'hypnose du *logos* poétique, du *dialogos* théâtral platonicien et enfin celle de la *dialogê* du traité aristotélicien. Pointer les médiations, les passages pluri-lingues et les contingences permet de circuler plus sobrement dans les aventures historiques du corpus grec. Personne ne peut nier que les formes du discours philosophique grec ont exercé un pouvoir d'attraction durable dans l'histoire de la philosophie. Il s'agissait ici simplement de pointer l'enchevêtrement des pratiques qui objectivent cette attraction que nous fréquentons lorsque nous manipulons l'archive philosophique grecque<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> M. SOMMER, *Sammeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2002 ; B. LATOUR, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La Découverte, 2007<sup>2</sup>.

<sup>48</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 1, 980a : *pollas déloi diaphoras*.

<sup>49</sup> L'épistémologie historique sur laquelle se fonde ce texte s'inspire de P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, et des travaux sur la philosophie antique de M. VEGETTI, notamment : *Il Coltello e lo Stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milan, Il Saggiatore, 1996<sup>3</sup> ; *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Milan, Il Saggiatore, 1993.