MICHEL FOUCAULT

LEÇONS SUR LA VOLONTÉ DE SAVOIR

Cours au Collège de France. 1970-1971

suivi de LE SAVOIR D'ŒDIPE

HAUTES ÉTUDES



GALLIMARD SEUIL Voici la transcription de la première année des cours de Michel Foucault au Collège de France. Sa publication marquera une date dans la «réception» de Foucault. On ne pourra plus le lire comme avant.

On y découvrira la profonde unité du projet qui va de Surveiller et Punir (1975), dominé par les thèmes du pouvoir et de la norme, à L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi (1984), consacrés à l'éthique de la subjectivité.

Ces Leçons sur la volonté de savoir rappellent que le travail de Michel Foucault n'a jamais eu qu'un objet: la vérité. Surveiller et Punir achève une enquête sur le rôle des formes juridiques dans la constitution du dire vrai, dont on découvre ici les premiers jalons. La vérité naît dans des conflits, la concurrence des prétentions qui trouvent dans les rituels du jugement judiciaire la possibilité de départager qui a raison et qui a tort.

Au sein même de la Grèce antique se succèdent et s'affrontent différentes formes juridiques, différentes manières de partager le vrai et le faux, où viendront bientôt s'inscrire les querelles des sophistes et des philosophes. Sophocle, dans Œdipe roi, met en scène la puissance propre des formes du dire vrai: elles instituent le pouvoir comme elles le destituent. Contre Freud, qui fera d'Œdipe le drame d'un inavouable désir sexuel, Michel Foucault montre que la tragédie articule les rapports de la vérité, du pouvoir et du droit. L'histoire de la vérité est celle de la tragédie.

Au-delà de l'irénisme d'Aristote qui plaçait la volonté de vérité dans le désir de connaissance, Michel Foucault approfondit la vision tragique de la vérité inaugurée par Nietzsche, qu'il arrache dans un dialogue souterrain avec Deleuze à la lecture heideggerienne.

Qui osera parler, après ce cours, d'un Foucault sceptique?

«Hautes Études» est une collection des Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, des Éditions Gallimard et des Éditions du Seuil.



www.seuil.com

Cours de Michel Foucault au Collège de France

Leçons sur la volonté de savoir (1970-1971) paru

Théories et Institutions pénales (1971-1972)

La Société punitive (1972-1973)

Le Pouvoir psychiatrique (1973-1974) paru

> Les Anormaux (1974-1975) paru

« Il faut défendre la société » (1975-1976) paru

Sécurité, Territoire, Population (1977-1978) paru

Naissance de la biopolitique (1978-1979) paru

Du gouvernement des vivants (1979-1980)

Subjectivité et Vérité (1980-1981)

L'Herméneutique du sujet (1981-1982) paru

Le Gouvernement de soi et des autres (1982-1983) paru

Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II (1983-1984) paru

Michel Foucault

Leçons sur la volonté de savoir

Cours au Collège de France (1970-1971)

suivi de

Le savoir d'Œdipe

Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Daniel Defert

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD SEUIL « Hautes Études » est une collection des Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, qui en assurent le suivi éditorial, des Éditions Gallimard et des Éditions du Seuil.

> Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Daniel Defert

> > ISBN 978-02-086024-6

© SEUIL/GALLIMARD, FÉVRIER 2011

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

AVERTISSEMENT

Michel Foucault a enseigné au Collège de France de décembre 1970 à sa mort en juin 1984 – à l'exception de l'année 1977 où il a pu bénéficier d'une année sabbatique. Le titre de sa chaire était : *Histoire des systèmes de pensée*.

Elle fut créée le 30 novembre 1969, sur proposition de Jules Vuillemin, par l'assemblée générale des professeurs du Collège de France en remplacement de la chaire d'Histoire de la pensée philosophique, tenue jusqu'à sa mort par Jean Hyppolite. La même assemblée élut Michel Foucault, le 12 avril 1970, comme titulaire de la nouvelle chaire 1. Il avait quarante-trois ans.

Michel Foucault en prononça la leçon inaugurale le 2 décembre 1970².

L'enseignement au Collège de France obéit à des règles particulières. Les professeurs ont l'obligation de délivrer vingt-six heures d'enseignement par an (la moitié au maximum pouvant être dispensée sous forme de séminaires³). Ils doivent exposer chaque année une recherche originale, les contraignant à renouveler chaque fois le contenu de leur enseignement. L'assistance aux cours et aux séminaires est entièrement libre; elle ne requiert ni inscription ni diplôme. Et le professeur n'en dispense aucun⁴. Dans le vocabulaire du Collège de France, on dit que les professeurs n'ont pas d'étudiants mais des auditeurs.

Les cours de Michel Foucault se tenaient chaque mercredi de début janvier à fin mars. L'assistance, très nombreuse, composée d'étudiants,

2. Elle sera publiée par les éditions Gallimard en mai 1971 sous le titre : L'Ordre du discours.

3. Ce que fit Michel Foucault jusqu'au début des années 1980.

4. Dans le cadre du Collège de France.

^{1.} Michel Foucault avait conclu une plaquette rédigée pour sa candidature par cette formule: « Il faudrait entreprendre l'histoire des systèmes de pensée » (« Titres et travaux », in *Dits et Écrits, 1954-1988,* éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.: cf. t. I, p. 846).

d'enseignants, de chercheurs, de curieux, dont beaucoup d'étrangers, mobilisait deux amphithéâtres du Collège de France. Michel Foucault s'est souvent plaint de la distance qu'il pouvait y avoir entre lui et son « public », et du peu d'échange que rendait possible la forme du cours ⁵. Il rêvait d'un séminaire qui fût le lieu d'un vrai travail collectif. Il en fit différentes tentatives. Les dernières années, à l'issue du cours, il consacrait un long moment à répondre aux questions des auditeurs.

Voici comment, en 1975, un journaliste du Nouvel Observateur, Gérard Petitjean, pouvait en retranscrire l'atmosphère: « Quand Foucault entre dans l'arène, rapide, fonceur, comme quelqu'un qui se jette à l'eau, il en jambe des corps pour atteindre sa chaise, repousse les magnétophones pour poser ses papiers, retire sa veste, allume une lampe et démarre, à cent à l'heure. Voix forte, efficace, relayée par des hautparleurs, seule concession au modernisme d'une salle à peine éclairée par une lumière qui s'élève de vasques en stuc. Il y a trois cents places et cinq cents personnes agglutinées, bouchant le moindre espace libre [...]. Aucun effet oratoire. C'est limpide et terriblement efficace. Pas la moindre concession à l'improvisation. Foucault a douze heures par an pour expliquer, en cours public, le sens de sa recherche pendant l'année qui vient de s'écouler. Alors, il serre au maximum et remplit les marges comme ces correspondants qui ont encore trop à dire lorsqu'ils sont arrivés au bout de leur feuille. 19h 15. Foucault s'arrête. Les étudiants se précipitent vers son bureau. Pas pour lui parler, mais pour stopper les magnétophones. Pas de questions. Dans la cohue, Foucault est seul. » Et Foucault de commenter : « Il faudrait pouvoir discuter ce que i'ai proposé. Quelquefois, lorsque le cours n'a pas été bon, il faudrait peu de choses, une question, pour tout remettre en place. Mais cette question ne vient jamais. En France, l'effet de groupe rend toute discussion réelle impossible. Et comme il n'y a pas de canal de retour, le cours se théâtralise. J'ai un rapport d'acteur ou d'acrobate avec les gens qui sont là. Et lorsque j'ai fini de parler, une sensation de solitude totale 6... »

Michel Foucault abordait son enseignement comme un chercheur: explorations pour un livre à venir, défrichement aussi de champs de problématisation, qui se formuleraient plutôt comme une invitation lancée à d'éventuels chercheurs. C'est ainsi que les cours au Collège de France ne redoublent pas les livres publiés. Ils n'en sont pas l'ébauche, même si des thèmes peuvent être communs entre livres et cours. Ils ont leur propre statut. Ils relèvent d'un régime discursif spécifique dans l'ensemble des « actes philosophiques » effectués par Michel Foucault. Il y déploie tout particulièrement le programme d'une généalogie des rapports savoir/pouvoir en fonction duquel, à partir du début des années 1970, il réfléchira son travail – en opposition avec celui d'une archéologie des formations discursives qu'il avait jusqu'alors dominé⁷.

Les cours avaient aussi une fonction dans l'actualité. L'auditeur qui venait les suivre n'était pas seulement captivé par le récit qui se construisait semaine après semaine; il n'était pas seulement séduit par la rigueur de l'exposition; il y trouvait aussi un éclairage de l'actualité. L'art de Michel Foucault était de diagonaliser l'actualité par l'histoire. Il pouvait parler de Nietzsche ou d'Aristote, de l'expertise psychiatrique au xixe siècle ou de la pastorale chrétienne, l'auditeur en tirait toujours une lumière sur le présent et les événements dont il était contemporain. La puissance propre de Michel Foucault dans ses cours tenait à ce subtil croisement entre une érudition savante, un engagement personnel et un travail sur l'événement.

Marger referencing expert, If also, \$1 or 1/2 or 1/2 of 1/2 or 1/

Les années soixante-dix ayant vu le développement, et le perfectionnement, des magnétophones à cassettes, le bureau de Michel Foucault en fut vite envahi. Les cours (et certains séminaires) ont ainsi été conservés.

Cette édition prend comme référence la parole prononcée publiquement par Michel Foucault dans la mesure où des enregistrements ont été conservés. Elle en donne la transcription la plus littérale possible⁸. Nous aurions souhaité pouvoir la livrer telle

^{5.} En 1976, dans l'espoir – vain – de raréfier l'assistance, Michel Foucault changea l'heure du cours qui passa de 17 h 45, en fin d'après-midi, à 9 heures du matin. Cf. le début de la première leçon (7 janvier 1976) de « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1976, éd. s.dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard - Seuil (coll. « Hautes Études »), 1997.

^{6.} Gérard Petitjean, «Les Grands Prêtres de l'université française», Le Nouvel Observateur, 7 avril 1975.

^{7.} Cf., en particulier, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits*, t. II, p. 137.

^{8.} Ont été plus spécialement utilisés les enregistrements réalisés par Gilbert Burlet et Jacques Lagrange, déposés au Collège de France et à l'IMEC.

Avertissement

quelle. Mais le passage de l'oral à l'écrit impose une intervention de l'éditeur : il faut, au minimum, introduire une ponctuation et découper des paragraphes. Le principe a toujours été de rester le plus près possible du cours effectivement prononcé.

Lorsque cela paraissait indispensable, les reprises et les répétitions ont été supprimées ; les phrases interrompues ont été rétablies et les constructions incorrectes rectifiées.

Les points de suspension signalent que l'enregistrement est inaudible. Quand la phrase est obscure, figure, entre crochets, une intégration con jecturale ou un ajout.

Un astérisque en pied de page indique les variantes significatives des notes utilisées par Michel Foucault par rapport à ce qui a été prononcé.

Les citations ont été vérifiées et les références des textes utilisés indiquées. L'appareil critique se limite à élucider les points obscurs, à expliciter certaines allusions et à préciser les points critiques.

Afin de faciliter la lecture, chaque leçon a été précédée d'un bref sommaire qui en indique les principales articulations.

Pour cette année 1970-1971, nous ne disposons pas d'enregistrement du cours de Michel Foucault. Aussi le texte a-t-il été établi sur la base du manuscrit préparatoire. Daniel Defert, dans la « Situation », précise les règles d'établissement du texte.

Le texte du cours est suivi du résumé publié dans l'Annuaire du Collège de France. Michel Foucault les rédigeait généralement au mois de juin, quelque temps donc après la fin du cours. C'était, pour lui, l'occasion d'en dégager, rétrospectivement, l'intention et les objectifs. Il en constitue la meilleure présentation.

Chaque volume s'achève sur une « situation » dont l'éditeur du cours garde la responsabilité : il s'agit de donner au lecteur des éléments de contexte d'ordre biographique, idéologique et politique, replaçant le cours dans l'œuvre publiée et donnant des indications concernant sa place au sein du corpus utilisé, afin d'en faciliter l'intelligence et d'éviter les contresens qui pourraient être dus à l'oubli des circonstances dans lesquelles chacun des cours a été élaboré et prononcé.

Les Leçons sur la volonté de savoir, prononcées en 1970-1971, suivies de Le Savoir d'Œdipe, sont éditées par Daniel Defert.

Avec cette édition des cours au Collège de France, c'est un nouveau pan de « l'œuvre » de Michel Foucault qui se trouve publié.

Il ne s'agit pas, au sens propre, d'inédits puisque cette édition reproduit la parole proférée publiquement par Michel Foucault. Le support écrit qu'il utilisait pouvait être très élaboré, comme l'atteste ce volume.

Cette édition des cours au Collège de France a été autorisée par les héritiers de Michel Foucault, qui ont souhaité pouvoir satisfaire la très forte demande dont ils faisaient l'objet, en France comme à l'étranger. Et cela, dans d'incontestables conditions de sérieux. Les éditeurs ont cherché à être à la hauteur de la confiance qu'ils leur ont portée.

FRANÇOIS EWALD ET ALESSANDRO FONTANA

And the state of t

Cours Année 1970-1971

LEÇON DU 9 DÉCEMBRE 1970

Déplacement du thème du savoir vers celui de la vérité. Élision du désir de savoir dans l'histoire de la philosophie depuis Aristote. Nietzsche rétablit cette extériorité. – Lecture interne et externe du livre A de la Métaphysique. La théorie aristotélicienne du savoir exclut le savoir transgressif de la tragédie grecque, le savoir sophistique, la réminiscence platonicienne. – Curiosité aristotélicienne et volonté de puissance : deux morphologies de savoir.

- La volonté de savoir : tel est donc le titre que je voudrais donner au cours de cette année. À vrai dire, je crois que j'aurais pu le donner aussi à la plupart de ces analyses historiques que j'ai faites jusqu'à présent. C'est [ce]lui aussi qui pourrait caractériser celles que je voudrais faire maintenant. Toutes ces analyses passées ou encore à venir –, je crois qu'on pourrait y reconnaître quelque chose comme autant de « fragments pour une morphologie de la volonté de savoir*. »
- C'est en tout cas ce thème que, sous une forme ou une autre, j'essaierai de traiter dans les années qui viennent. Tantôt, il sera investi dans des recherches historiques déterminées: comment s'est établi le savoir des processus économiques du XVIIe au XVIIIe siècle; ou comment du XVIIe au XIXe s'est organisé et disposé le savoir de la sexualité. Tantôt, et plus rarement sans doute, il sera traité pour lui-même; et j'essaierai de voir dans quelle mesure il est possible d'établir une théorie de la volonté de savoir qui pourrait servir de fondement aux analyses historiques que j'évoquais à l'instant.

Je voudrais donc faire ainsi alterner, mais d'une manière irrégulière, au gré des exigences, les recherches concrètes et les ponctuations théoriques.

[3] C'est une de ces ponctuations que je voudrais marquer cette année, en même temps que l'on commencera en séminaire une enquête historique qui, elle, durera peut-être plusieurs années. Le séminaire

^{*} La Volonté de savoir sera effectivement le titre du premier volume de l'Histoire de la sexualité, Paris, Gallimard, 1976.

[4]

aura pour cadre général la pénalité au XIX° siècle, en France. Le point précis de l'analyse sera l'insertion d'un discours à prétention scientifique (la médecine, la psychiatrie, la psychopathologie, la sociologie) à l'intérieur d'un système – le système pénal – jusqu'alors entièrement prescriptif; je devrais dire *presque* entièrement, car il suffit de songer à l'intervention des médecins dans les procès de sorcellerie au XVI°-XVII° siècle pour voir que le problème remonte bien plus haut. Le point de l'analyse sera donc cette insertion; le matériau privilégié sera l'expertise psychiatrique en matière pénale et l'horizon, enfin, de la recherche sera de repérer la fonction et de mesurer l'effet d'un discours de vérité dans le discours de la loi.

Quant au cours, j'ai déjà indiqué hâtivement, la dernière fois¹, le jeu² que je voudrais jouer: il s'agirait de savoir si la volonté de vérité n'exerce pas, par rapport au discours un rôle d'exclusion, analogue – pour [une] certaine part et, je le veux bien, pour une part seulement – à celui que peut jouer l'opposition de la folie et de la raison, ou le système des interdits. Autrement dit, il s'agirait de savoir si la volonté de vérité n'est pas aussi profondément historique que n'importe quel autre système d'exclusion; si elle n'est pas arbitraire comme eux en sa racine; si elle n'est pas modifiable comme eux au cours de l'histoire; si elle ne s'appuie pas comme eux et si comme eux elle n'est pas sans cesse relancée par tout un réseau institutionnel; si elle ne forme pas un système de contrainte qui s'exerce non seulement sur d'autres discours, mais sur toute une série d'autres pratiques. Il s'agit en somme de savoir quelles luttes réelles et quels rapports de domination sont engagés dans la volonté de vérité.

Voilà comment j'avais caractérisé le thème de ce cours.

On voit bien toute la série de questions que je me suis fait l'impression de traverser allègrement en donnant ces quelques indications. Et d'abord celle-ci : quand on parle de volonté de vérité (parle-t-on de la volonté qui choisit le vrai contre le faux, ou d'une volonté plus radicale qui pose et impose le système vérité/erreur?), est-il question de la volonté de vérité ou de la volonté de savoir? Et qu'en est-il, entre ces deux notions, de celle qu'on ne peut pas manquer de rencontrer, si on analyse l'une ou l'autre – je veux dire : la connaissance ? À fixer donc le jeu entre ces trois notions, savoir, vérité, connaissance.

Autre question, elle aussi d'ordre sémantique: que faut-il entendre par volonté? Quelle différence faire entre cette volonté et ce qu'on entend par désir, dans des expressions comme désir de connaissance, ou désir de savoir? Quel rapport établir entre l'expres-

sion ici isolée « volonté de savoir » et l'expression plus familière « désir de connaître » ?

Ces questions sémantiques, comme dans la plupart des recherches de ce genre, ne pourront être résolues tout à fait, sans doute, qu'au terme du parcours 3. Du moins faudra-t-il régulièrement poser des jalons et proposer des définitions-relais.

Mais il y a d'autres problèmes. Celui-ci d'abord : en quoi l'étude historique de certaines connaissances, ou [de certains] savoirs, de certaines disciplines, de certains événements de discours, a-t-elle pu mener à cette question de la volonté de savoir? Car il faut bien reconnaître que peu d'historiens des sciences ont éprouvé jusqu'ici le besoin de recourir à elle. En quoi cette notion est-elle requise ou indispensable?

Insuffisance des instruments d'analyse historique donnés par l'épistémologie.

Deuxième problème : rapports entre volonté de savoir et formes de la connaissance : au niveau théorique ; au niveau historique.

Troisième grand problème: est-il bien raisonnable, pour une analyse des savoirs qui essaie de ne pas se référer à un sujet fondateur, de dégager comme notion centrale celle de volonté? Est-ce que ce n'est pas une autre manière de réintroduire à nouveau quelque chose comme un sujet souverain?⁴

Quatrième problème: s'il s'agit de découvrir derrière les phénomènes historiques du savoir une sorte de grande volonté d'affirmation (fût-elle anonyme), est-ce qu'on ne va pas revenir à une sorte d'histoire autonome et idéale où c'est la volonté de savoir qui déterminerait d'elle-même les phénomènes où elle se manifeste? En quoi est-ce que ce serait différent d'une histoire de la pensée ou de la conscience ou de la culture? Dans quelle mesure est-il possible d'articuler cette volonté de savoir sur les processus réels de lutte et de domination qui se déroulent dans l'histoire des sociétés?

[8]

Et on aperçoit finalement ce qui est en jeu, je ne dirai pas le cinquième problème, mais celui qui traverse tous ceux que j'ai évoqués – et je ne devrais pas même dire problème, mais pari ouvert sans que je sois sûr de pouvoir le tenir, [s'agissant de savoir]:

- si on peut, sous l'histoire des discours vrais, mettre au jour l'histoire d'une certaine volonté du vrai ou du faux, l'histoire d'une certaine volonté de poser le système solidaire du vrai et du faux;

- si on peut, deuxièmement, découvrir que cette mise en jeu historique, singulière et toujours renouvelée du système vrai ou faux

7

forme l'épisode central d'une certaine volonté de savoir propre à notre civilisation :

- si, enfin, on peut articuler cette volonté de savoir, qui a pris la forme d'une volonté de vérité, non point sur un sujet ou une force anonyme mais sur les systèmes réels de domination.

– Alors, pour résumer toutes ces démarches dont chacune est fort longue et fort complexe, on aura replacé le jeu de la vérité dans le réseau des contraintes et des dominations. La vérité – je devrais dire, plutôt, le système du vrai et du faux⁵ aura révélé le visage qu'il a depuis si longtemps détourné de nous et qui est celui de sa violence.

Il faut bien dire que dans cette recherche le discours philosophique est de bien peu de recours. Sans doute, il n'y a guère de philosophie qui n'ait nommé quelque chose comme la volonté ou le désir de connaître, l'amour de la vérité, etc. Mais, à vrai dire, bien peu – sauf peut-être Spinoza et Schopenhauer – lui ont donné plus qu'un statut marginal; comme si la philosophie n'avait pas à dire premièrement ce qui se trouve en effet désigné par le nom qu'elle porte. Comme si ce désir de savoir qu'elle reprend dans son nom, il lui suffisait de le placer en exergue de son propre discours pour se justifier d'exister et montrer qu'elle est – tout d'un coup – nécessaire et naturelle: Tous les hommes, par nature, désirent savoir... Quel homme n'est donc pas philosophe et comment la philosophie ne serait-elle pas plus que tout au monde nécessaire?

Or ce que je voudrais montrer ce soir c'est, sur un exemple, comment se fait, dès l'amorce d'un discours philosophique, l'élision de ce désir de savoir qui est pourtant nommé dans la philosophie pour expliquer et justifier son existence.

[11] L'exemple choisi sera celui d'Aristote dans les premières lignes de la Métaphysique.

La semaine prochaine, montrer comment Nietzsche est le premier à avoir fait échapper le désir de connaître à la souveraineté de la connaissance elle-même : à avoir rétabli la distance et l'extériorité qu'Aristote avait effacées, et dont l'effacement avait été maintenu par toute la philosophie.

Le 23 [décembre], voir ce qu'il *devrait* en coûter à la pensée de poser le problème de la [volonté*] de savoir.

* Le manuscrit comporte : vérité

[12] Texte très connu, très banal et que sa position initiale en marge de la *Métaphysique* semble tenir en lisière de l'œuvre : « Tous les hommes ont, par nature (φύσει), le désir de connaître ; le plaisir causé

par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité,

elles nous plaisent par elles-mêmes et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles⁶. »

En fait, ce texte peut être lu de l'intérieur même de l'œuvre : chacun de ses éléments reçoit de la philosophie d'Aristote son sens, sa valeur, ses fonctions : il n'y en a pas un qui ne soit justifiable par elle. Et malgré son caractère quasi marginal, ce texte transparent peut être réenveloppé à l'intérieur de l'œuvre. Il est susceptible d'une lecture interne. Mais il est susceptible aussi d'une lecture externe : on peut y repérer une opération qui porte sur le discours philosophique lui-même. Et pas seulement celui d'Aristote, mais le discours philosophique tel qu'il a existé dans notre civilisation⁷.

[...*]

[14] De ce texte d'Aristote – qui est un peu un texte limite – j'aimerais dire, comme d'un certain nombre d'autres qui occupent une position semblable et exercent des fonctions analogues, qu'il constitue un « opérateur philosophique » ; avec des éléments intérieurs au système, et entièrement interprétables à partir de lui, il porte sur le système en son entier, sur sa possibilité et sa justification, sur son origine et sa naissance nécessaire ; et au-delà du système lui-même, il porte et agit sur le statut du discours philosophique en général :

– opérateur philosophique : ce texte de Descartes⁸ où il pose son désir de parvenir à la vérité, où il énumère les raisons de douter et où il exclut pour lui-même la possibilité d'être fou;

- opérateur philosophique : le texte de Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*⁹, sur le désir d'une vie nouvelle, sur l'incertitude des biens qu'on possède, sur l'incertitude de parvenir à un bien éternel et parfait et la découverte de ce bien dans [le bonheur de] l'idée vraie.

On pourrait sans doute aussi reconnaître dans des textes scientifiques ce qu'on pourrait appeler des « opérateurs épistémologiques » : ils portent sur la possibilité même du discours à l'intérieur duquel ils

^{*} Page 13 rayée.

8

sont pris, et par possibilité, ici, il ne faut pas entendre les axiomes ou postulats, les symboles employés et leurs règles d'utilisation; il faut entendre ce qui rend possible non pas la cohérence, la rigueur, la vérité ou la scientificité du discours, mais son existence. Je pense par exemple au début du *Cours de linguistique générale* de Saussure; ou au texte de Linné sur la structure de l'appareil sexuel des plantes 10 (en tant qu'il fonde la possibilité d'une description taxinomique, description qui a précisément pour objet sa propre condition de possibilité – à savoir cette structure elle-même).

[16] Revenons au texte d'Aristote. [À] la première phrase : Tous les hommes désirent le savoir par nature 11. Phrase qui implique, bien clairement, trois thèses :

1° il existe un désir qui porte sur le savoir,

2° ce désir est universel et se trouve chez tous les hommes,

3° il est donné par la nature.

a - De ces thèses, Aristote va donner les preuves. Or ces preuves, ou plutôt cette preuve est donnée comme étant un σημεῖον. Ce terme de σημεῖον ne doit pas être traduit exclusivement par « signe ». Il se réfère d'une façon générale à la preuve, au témoignage, à ce qui manifeste. C'est une manière traditionnelle chez les philosophes et chez les orateurs d'introduire une preuve quelconque (σημεῖον: à preuve). Pourtant, chez Aristote, cette expression introduit à un type bien particulier de raisonnement. Il s'agit d'un raisonnement non par la cause mais par l'exemple, par le cas particulier. Le cas particulier se trouve subsumé sous un principe général encore hypothétique; et la vérité du cas particulier établit la vérité du principe général. C'est l'enthymème (en tout cas l'une de ses structures possibles)¹².

Que la preuve que tous les hommes désirent le savoir soit donnée pour un enthymème, cela n'est pas indifférent, loin de là.

b - Cette preuve c'est que les sensations font plaisir et parmi elles, les sensations visuelles – et qu'elles font plaisir par elles-mêmes indépendamment de tout rapport à l'utilité.

Or cette preuve, ou plutôt ce cas particulier comporte trois déplacements qui ne sont peut-être pas tout à fait superposables au déplacement qui permet de descendre tout simplement du général au particulier.

α - On passe en effet de la connaissance (εἰδέναι) à la sensation (αἴσθησις) et finalement à la sensation visuelle. En quoi la sensation avec son plaisir peut-elle être un exemple du désir de connaître?

- β Deuxième déplacement : le désir de connaître était inscrit dans la nature ($\phi \dot{\psi} \sigma \epsilon \iota$), il est maintenant présenté comme le plaisir de la sensation prise en elle-même id est hors de toute $utilit\acute{e}$, et de toute action, comme il est dit un peu plus tard comme si la non-utilité de la sensation était inscrite dans la nature.
- γ On passe du désir (ὀρέγονται) 13 , terme traditionnel chez Aristote, au plaisir. Mais le plaisir n'est pas désigné par le mot traditionnel ἡδονή mais par un mot, assez rare chez Aristote et qui en particulier n'intervient pas dans sa théorie traditionnelle du plaisir ἀγάπησις.
- [18] ἀγάπησις qui désigne plutôt le fait de rendre ses devoirs à quelque chose ou quelqu'un, lui porter l'attachement qu'on lui doit, lui attribuer volontiers ce qui lui revient de droit, et être satisfait de cette autre chose, reconnaître qu'elle vous a rendu ses devoirs. L'ἀγάπησις désigne la satisfaction de l'ordre. L'agrément qu'on prend à quelque chose qui vous agrée.

On a donc une thèse

un argument en forme d'enthymème, un triple déplacement dans cette argumentation.

[19] A - Première question : en quoi la sensation et son plaisir propre sontils un exemple satisfaisant du désir naturel de connaître?

Il faut prouver trois choses:

- que la sensation est bien une connaissance;
- que la sensation est accompagnée de plaisir;
- que le plaisir qu'on y prend est bien lié à ce par quoi elle est connaissance.

Première proposition: la sensation est bien une connaissance. Cf. les textes du *De anima* ¹⁴ où il est dit:

- que la sensation est une activité (acte commun du sentant et du sensible);
- que c'est une activité de l'âme sensitive;
- que cette activité a pour résultat de rendre actuelle la qualité (ποιόν) de quelque chose. La sensation est l'acte de la connaissance qualitative.

Deuxième proposition: la sensation est bien accompagnée de plaisir. Cf. le passage de l'Éthique à Nicomaque, X, 6¹⁵, où il est dit:

- que le plaisir ne doit pas être considéré comme la même chose que l'activité, qu'il en est différent;

- mais que pourtant il accompagne l'activité quand elle se déploie comme il faut;

- et que d'ailleurs il y a autant de plaisirs distincts qu'il y a d'activités spécifiques de sensation.

Troisième proposition : c'est bien ce par quoi elle est connaissance qui provoque le plaisir de la sensation.

Et ici deux séries de justifications : l'une qui est implicite dans ce texte de la *Métaphysique*, l'autre au contraire qui y [est] au moins partiellement présente.

La justification implicite, on la [re]trouve dans l'Éthique à Nicomaque. Il y a des choses qui paraissent agréables à des malades et
qui sont désagréables aux gens en bonne santé et inversement.
Or, seules les choses agréables aux gens sains sont vraiment agréables, seules elles procurent des plaisirs vrais, parce que seules de
[21] telles sensations actualisent les qualités réelles de l'objet. Le plaisir
est lié à la vérité même de la connaissance. Et là où il n'y a pas
connaissance, il n'y a pas vraiment plaisir.

La justification explicite dans ce texte est plus curieuse, bien qu'on la [rencontre] dans bien d'autres textes d'Aristote, c'est celle-ci : il y a un sens qui donne plus à connaître que les autres et c'est lui qui procure le plus de plaisir. Ce sens, c'est la vue.

Que la vue donne plus à connaître que les autres sens, en voici la raison: à travers les qualités spécifiques qu'elle perçoit (la couleur, la lumière), la vue permet de saisir en outre des sensibles communs [qui appartiennent à d'autres sens] (comme le repos et le mouvement, le nombre, l'unité; *De anima*)¹⁶, et donnant à percevoir l'unité, elle permet de distinguer à travers des sensibles comme la couleur les individus qui en sont porteurs.

De là le texte de la $M\acute{e}taphysique$: La vue est ce qui « découvre le plus de différences » 17 .

Quant au fait que la vue, plus chargée de connaissance que les autres sens, donne également davantage de plaisir, la raison en est que les autres plaisirs des sens (comme le toucher ou le goût) sont illimités, ouverts sur l'intempérance et par conséquent amenés à s'inverser dans le dégoût (Éthique à Eudème). Le plaisir de la vue reste dans ses propres limites, reste un vrai plaisir.

[...*]

- [23] [Autre] déplacement : [du donné par] nature à l'absence d'utilité ; ou encore du plaisir sensible en général au plaisir spécifiquement humain que l'homme peut prendre à ses propres sensations.
 - B Il y a en effet une question qui se trouve posée par la question précédente : si toutes les sensations donnent du plaisir et à la mesure de leur activité de connaissance, pourquoi les animaux qui ont des sensations ne désirent-ils pas connaître ? Pourquoi Aristote semble-t-il attribuer le désir de connaître à tous les hommes mais aux hommes seulement ?

La raison en est dans les différences génériques qui caractérisent l'homme et qui lui permettent, à la différence des animaux, de prendre surtout plaisir aux sensations inutiles.

- [24] a Le premier ensemble de différences se trouve encore dans la sensation aux confins [de] l'animalité et de l'humanité :
 - la mémoire qui se trouve produite par la sensation, mais chez certains animaux seulement;
 - l'audition, l'ouïe. C'est un thème fréquemment répété chez Aristote, que l'audition ne se trouve pas chez certains animaux (les fourmis et les abeilles). Or par audition Aristote entend un phénomène d'une grande ampleur, puisqu'il s'agit, à une limite, de l'audition de sons inarticulés ($\tau \hat{\omega} \nu \psi \hat{\omega} \psi \hat{\omega} \psi$) dit le texte; mais aussi [de] la capacité d'entendre le langage et, à un niveau plus élevé encore, de recevoir une éducation.

Apparaît avec la mémoire la propriété d'être intelligent (φούνιμος); et apparaît avec cette audition le fait de pouvoir et d'être disposé à apprendre, l'aptitude à être disciple; le fait d'être « μαθητικός » ([d']être disciplinable).

b - Le second ensemble de différences qui caractérise l'homme par opposition à l'animal sensitif est la τέχνη (l'art) et l'ἐπιστήμη [la science].

L'un et l'autre ont pour caractère de pouvoir s'enseigner, comme il sera dit dans le même livre de la *Métaphysique* ([A, 1,] 981 b): c'est donc eux qui passent par l'ouïe. Ils se caractérisent aussi par le fait qu'ils emportent avec eux un jugement universel dégagé à partir d'une « multitude de notions qui viennent de l'expérience* » (ἐχ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννόηματων), c'est-à-dire qu'ils prennent appui sur la mémoire. Enfin, ils ont ce trait particulier d'être

^{*} Page 22 rayée.

^{*} Trad. Tricot citée : expérimentales

souvent moins efficaces que l'expérience. L'expérience sait reconnaître les cas et saisir les occasions, l'art et la science posent des principes généraux mais n'en donnent pas les règles, le schéma et le principe d'application.

c - Enfin, la troisième différence qui sépare la nature humaine de l'animal sensitif, c'est la présence de la $\sigma o \phi i \alpha$; la $\sigma o \phi i \alpha$, c'est la connaissance de la cause, qui est enveloppée dans la connaissance de l'essence en ce qu'elle a d'universel.

Or cette connaissance des causes, c'est la connaissance suprême; elle ne sert qu'à elle-même, elle est libre et n'a d'autre fin que soi; elle ne s'ordonne à aucune utilité.

Étant fin pour soi-même, elle est la fin de toute la connaissance, c'est vers elle que celle-ci se dirige.

[26] On arrive en prolongeant un peu la pensée [des premières lignes] de la *Métaphysique* à mettre en corrélation deux principes. D'une part, il y a un mode de connaissance spécifique à l'homme et qui n'est point celui de la sensation; c'est la connaissance qui a d'abord pour matière (pour cause matérielle) les images de la mémoire et les sons articulés; pour forme (ou cause formelle) la τέχνη et l'ἐπιστήμη; pour fin et cause finale, la sagesse, la σοφία. D'autre part, à chaque niveau, les liens d'utilité se desserrent : on le voit par l'exemple des abeilles et des fourmis, l'audition n'est pas nécessaire à la vie; la τέχνη et l'ἐπιστήμη sont moins utiles que l'expérience; enfin par un retournement dernier, la σοφία n'a de fin qu'en elle-même.

Il faut donc dire maintenant que cette fameuse « satisfaction qu'on prend aux sensations inutiles » n'est pas tellement, n'est pas seulement un cas particulier du grand et général désir de connaître qu'on trouverait partout dans la nature, mais c'est surtout – en suivant le fil de cette seconde analyse – le modèle encore rudimentaire, le paradigme minuscule d'une connaissance qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même.

Sans doute, tant que l'homme en reste au niveau animal de la sensation, il reste au niveau de ce qui est utile pour la vie. Mais s'il trouve satisfaction cependant à des sensations qui ne sont pas directement utiles, c'est que se dessine déjà l'acte d'une connaissance qui, elle, ne sera subordonnée à aucune utilité, puisqu'elle est en ellemême sa propre fin.

*On pouvait s'étonner tout à l'heure que le désir de connaître donné à tous les hommes par la nature trouve comme preuve la satis-

faction des sensations inutiles (alors que les sensations sont utiles par nature). C'est que la nature dont il était question était en réalité une certaine nature de l'homme destinée à une connaissance sans autre fin qu'elle-même. Et c'était cette fin dernière qui tirait déjà à soi la simple activité de sentir et la rendait déjà plaisante, quand se dénoue un instant autour d'elle la preuve de l'utilité.

[29] Et maintenant il est facile de répondre à la troisième question concernant le troisième déplacement : pourquoi Aristote, pour prouver que « tous les hommes désirent connaître », avance-t-il comme argument le plaisir, l'agrément qu'on trouve aux sensations?

La clef de ce déplacement est sans doute dans l'emploi du mot ἀγάπησις. Ce qui accompagne toute activité, pourvu qu'elle se déroule dans des conditions convenables, c'est le plaisir appelé ἡδονή. En revanche ce qui accompagne l'activité la plus haute, celle de la vertu et de la contemplation, c'est quelque chose d'autre : c'est le bonheur, l'εὐδαιμονία.

Or la sensation, quand elle est le paradigme de la contemplation, lorsqu'elle se plaît à sa propre inutilité et lorsqu'elle est déjà aussi l'image de la théorie, de quel plaisir spécifique est-elle accompagnée?

[30] Non pas sans doute de l'ήδονή qui peut doubler n'importe quelle sensation; non pas non plus de l'εὐδαιμονία qui implique continuité, habitude, ἕξις. Elle est accompagnée d'une catégorie spécifique d'ήδονή, qui est comme le signe, le paradigme du bonheur futur de la théorie. Elle est accompagnée de l'ἀγάπησις. Tout comme la sensation inutile est le paradigme de la contemplation à venir, l'agrément qui la double dessine déjà le bonheur futur: l'ἀγάπησις.

Dualité donc de ce mot ἀγάπησις comme s'il désignait la matière du plaisir sensoriel et animal prenant déjà la forme génériquement humaine du bonheur.

*Il y a donc dans ce texte d'Aristote non pas tellement des ambiguïtés mais des superpositions de sens :

nature φύσει différenciation exemple σημείον paradigme plaisir ἀγάπησις bonheur

^{*} Trois quarts de la page 28 supprimés.

^{*} Ajout de l'éditeur sur la base d'un fragment conservé du cours prononcé. Le manuscrit ne comporte que ce schéma :

Lecon du 9 décembre 1970

- quand Aristote parle de nature (φύσει), il entend la nature en général mais aussi la différence générique de l'homme par opposition aux animaux:

La volonté de savoir

- quand il introduit une preuve en l'appelant σημεĵον, il désigne aussi bien l'exemple comme cas particulier d'un principe général que le paradigme de quelque chose à venir;

- quand il emploie le terme ἀγάπησις, il entend aussi bien le plaisir de la sensation que quelque chose qui annonce le bonheur de la contemplation.*

Par l'intermédiaire de ces superpositions, Aristote arrive d'une part à inscrire le désir de connaissance dans la nature, à le lier à la sensation et au corps et à lui donner pour corrélat une certaine forme de jouissance; mais d'autre part, et en même temps, il lui donne statut et fondement dans la nature générique de l'homme, dans l'élément de la sagesse et d'une connaissance qui n'a d'autre fin que soi et où le plaisir est bonheur.

Et du coup, le corps, le désir sont élidés ; le mouvement qui porte au ras même de la sensation vers la grande connaissance sereine et incorporelle des causes, ce mouvement est déjà en lui-même volonté obscure d'accéder à cette sagesse, ce mouvement est déjà philosophie.

Ainsi la philosophie, qui joue bien le rôle de connaissance suprême – connaissance des principes premiers et connaissance des causes ultimes -, a aussi pour rôle d'envelopper dès le départ tout désir de connaître. Sa fonction est d'assurer que ce qu'il y a vraiment de connaissance dès la sensation, dès le corps, est déjà, par nature et en fonction de la cause finale qui la dirige, de l'ordre de la contemplation et de la théorie. Sa fonction est aussi d'assurer que le désir n'est malgré l'apparence ni antérieur ni extérieur à la connaissance, puisqu'une connaissance sans désir, une connaissance heureuse et de pure contemplation est déjà en elle-même la cause de ce désir de connaître qui tremble dans le simple agrément de la sensation.

Si maintenant on prend un peu de recul par rapport à ce texte, on peut repérer un certain nombre d'événements massifs qu'il suppose ou qu'il rend possibles.

1/Pouvoir dire que l'homme désire savoir par nature et que ce désir s'annonce dès le plaisir de la sensation suppose que soit exclu le thème d'un savoir transgressif, interdit, redoutable.

Or, c'est ce thème qu'on trouve constamment dans la tragédie grecque et singulièrement [chez] Eschyle et Sophocle. [Le] savoir*, le héros tragique est loin de le désirer par nature.

D'abord, en effet, s'il désire savoir ce n'est pas qu'il soit mû par un mouvement naturel, inscrit dans sa nature dès la sensation. C'est parce qu'une parole a été prononcée de loin et de haut – parole énigmatique, à double sens, qu'il comprend et qu'il ne comprend pas, par laquelle il se rassure, mais par laquelle cependant il est inquiété.

Dans Les Perses 18, c'est le songe de la reine, c'est l'ombre de [34] Darius. Dans Les Trachiniennes 19, c'est la prophétie du Centaure à Déjanire: Héraklès sera atteint par le contact magique « au point de ne préférer aucune femme qu'il puisse voir » (v. 569). Dans Œdipe, bien sûr, c'est le bruit rapporté.

Or, ce savoir désiré (parce qu'il est à la fois obscur et prometteur) est un savoir redoutable :

- a En effet, il est retenu jalousement et avidement par les dieux : « Les voies de la pensée divine vont à leur but par des fourrés et des ombres épaisses que nul regard ne saurait pénétrer » (Eschyle, Suppliantes, v. 93)20.
- b Ensuite, il aveugle ceux-là mêmes qui sont concernés par lui : un savoir qui regarde et dont le regard éblouit ceux qu'il fixe. Œdipe ne regarde pas vers le secret mais le secret regarde vers lui, ne le quitte pas des yeux et cherche à le capter en le frappant finalement. Il aveugle ceux-là mêmes qui sont concernés par lui, au point que lorsque les dieux relâchent un peu leur secret, le héros est le seul à ne pas reconnaître ce savoir qui s'approche et le menace alors que le public et le Chœur savent déjà. C'est ce qui arrive à Ajax²¹ : il a été égaré par Athéna et cela tout le monde le sait; mais lui ne voit pas cette redoutable présence à ses côtés, il ne voit pas la grande figure qui le détruit et il l'implore : « À toi je ne demande que d'être à mes côtés et toujours en alliée comme tu l'es maintenant. »
- c Enfin, c'est un savoir qui tue. Le héros ne lui résiste pas au moment [où] il fond sur lui. L'éclair de la lumière et celui de la mort se confondent.
- Les thèmes aristotéliciens d'un savoir qui va du plaisir au bonheur, [35] vers lequel on est porté par un mouvement de nature, par l'intermédiaire d'une parole qui enseigne et ne prophétise pas et d'une mémoire sans oubli ni énigme – tous ces thèmes s'opposent au savoir

^{*} Fin de la transcription de la présentation orale.

^{*} Manuscrit : Par rapport au savoir

tragique ²². D'ailleurs un peu plus bas dans la *Métaphysique*, Aristote dit : Les dieux ne sont pas jaloux ²³.

2/En disant que l'homme désire connaître par nature et que ce désir de connaître est mû déjà par le mouvement vers le bonheur théorique, Aristote met hors jeu la question sophistique ou socratico-sophistique du « pourquoi désire-t-on connaître ? ».

Question qui surgissait sous des formes multiples, [à savoir]:

- si c'est par vertu ou parce qu'on a déjà une bonne nature qu'on désire savoir, alors pourquoi apprendre ? On sait déjà ;

ou bien: si on désire apprendre pour de mauvaises raisons (pour l'emporter sur les autres, ou gagner des causes injustes), alors il faudra changer pour apprendre, ou bien le fait d'apprendre changera celui qui apprend. Bref, le sujet du savoir ne pourra pas être le même que celui du désir. *Euthydème*: enseigner c'est tuer²⁴ – et derrière tout cela se profile la grande question que la philosophie n'a pas cessé de masquer dans la mesure même où sa naissance ne lui est peut-être pas tout à fait étrangère: le savoir peut-il se vendre? Peut-il d'une part se fermer sur soi comme l'objet précieux d'une avidité et d'une possession? Et peut-il d'autre part entrer dans le jeu et la circulation de la richesse et des biens?

Car si le savoir est une chose qu'on désire, pourquoi ne serait-il pas un bien comme les autres, entrant avec eux dans l'universalité de la monnaie?

Cette question, Aristote la met hors jeu: en plaçant le désir de connaître bien avant l'achèvement de la connaissance, au niveau le plus bas, [celui] de la sensation; en faisant en sorte cependant que ce désir appartienne déjà à la connaissance, puisque c'est dans la sensation qu'il apparaît d'abord. Il est enfermé dans la connaissance mais la connaissance n'est pas toute donnée avec lui.

*Toujours par cette affirmation du caractère naturel du désir de connaître, [Aristote] met hors jeu le thème platonicien de la mémoire et du monde supracéleste.

D'une part, chez Aristote le désir de connaître s'annonce au niveau des sensations et en elles ; il n'est pas du tout lié au projet de s'en détacher et d'aller au-delà d'elles pour y trouver une réalité plus vraie. Au contraire, si danger il y a, c'est qu'on ne s'en détache pas. D'autre part, la mémoire, qui est bien indispensable au désir de connaître dans l'entier de son mouvement, cette mémoire est liée à la sensation puis-

qu'elle en est la persistance et la trace. Le désir de savoir n'écarte pas la $\varphi \alpha \nu \tau \alpha \sigma (\alpha^{25})$, il s'inscrit en elle et s'appuie sur elle.

On voit cependant qu'en écartant le thème platonicien, Aristote résout le même problème que Platon; il obéit du moins à la même exigence théorique. À savoir : faire que la volonté de connaître ne soit fondée sur rien d'autre que le préalable de la connaissance elle-même; faire que le désir de connaître soit enveloppé entièrement à l'intérieur de la connaissance; faire que la connaissance l'ait déjà repris dès le départ et qu'elle lui donne ainsi, à son premier surgissement, son lieu, sa loi et le principe de son mouvement. Cette exigence, Platon y satisfaisait par le mythe de la réminiscence : avant même que tu saches, avant même que tu désires savoir, tu savais, tu avais déjà su.

On a l'habitude de lire la théorie de la réminiscence non seulement comme le corrélat de la transcendance des idées, mais comme une manière de lier l'un à l'autre connaître et désirer connaître. En fait, il faut la lire, cette théorie, comme une manière de loger le désir de connaître à l'intérieur de la connaissance.

En plaçant la μνήμη dans le sillage même de la sensation, Aristote bouleverse la disposition, mais il lui fait jouer le même rôle : le désir de connaître n'échappe pas dans sa nature, dans son acte, dans sa puissance à cette connaissance qu'il désire.

[40] Le texte aristotélicien suppose donc l'exclusion de trois thèmes : celui du savoir tragique, celui de l'apprentissage-marchandise, celui de la connaissance-mémoire. Mais comme [Platon*], quoique sur un autre mode, il cherche à protéger la connaissance de l'extériorité et de la violence du désir. Le désir de connaître n'est plus qu'un jeu de la connaissance par rapport à elle-même, il ne fait qu'en manifester la genèse, le retard et le mouvement; le désir c'est la connaissance différée, mais rendue visible déjà dans l'impatience du suspens où elle se tient.

Cet enveloppement, et chez Aristote beaucoup plus que chez Platon, a pour conséquence que le savoir et le désir ne sont pas en deux lieux différents, détenus par deux sujets ou deux pouvoirs, mais que celui qui désire le savoir est déjà celui qui le possède ou qui est capable de le posséder; et c'est sans violence, sans appropriation, et sans lutte, sans commerce [non plus] mais par la simple actualisation de sa nature, que celui qui le désire finira bien par savoir: un seul

^{*} Page rayée aux trois quarts.

^{*} Manuscrit : ce dernier

su jet va du désir de savoir à la connaissance, pour la bonne raison que si elle n'était pas là comme précédence *26 du désir, le désir lui-même n'existerait pas.

[41] Et inversement, le désir de connaître est dans sa nature dé jà quelque chose comme la connaissance, quelque chose de la connaissance. Il ne peut pas vouloir la connaissance pour autre chose qu'elle-même, puisque c'est à partir de la connaissance qu'il veut connaître. Elle est à la fois son objet, sa fin et sa matière. C'est pourquoi :

- d'une part, il y aura dans la diversité des désirs, celui-ci singulier, séparé et serein, qu'on appellera la curiosité, le désir de savoir pour savoir, etc.;

- et d'autre part, dans ce désir on ne reconnaîtra aucune violence, aucune volonté de domination, aucune force d'exclusion et de rejet. Au jeu d'extériorité du désir et du savoir, se trouvent substitués une appartenance de l'un à l'autre, l'enveloppement du premier par le second, et quelque chose comme une conaturalité.

De là on comprend:

 α - la nécessité de les loger l'un et l'autre dans une même instance – même âme, même sujet, même conscience;

[42] β - le scandale qu'il y a à faire ressortir la volonté et le désir hors de la connaissance, comme l'ont fait Nietzsche ou Freud;

 γ - la difficulté à penser philosophiquement une volonté de savoir qui ne serait pas prise par avance dans l'unité d'un sujet connaissant.

Disons, pour fixer le vocabulaire, qu'on appellera connaissance le système qui permet de donner une unité préalable, une appartenance réciproque et une conaturalité au désir et au savoir. Et qu'on appellera savoir ce qu'on doit bien arracher à l'intériorité de la connaissance pour y retrouver l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir, l'instrument d'une domination, l'enjeu d'une lutte.

**Prenons encore un peu de recul. Il existe depuis des siècles un thème dont la banalité porte jusqu'au dégoût, c'est le thème que tout le monde finalement est un peu philosophe.

Thème que le discours philosophique écarte aussitôt pour faire apparaître celui[-ci, à savoir] que la philosophie est une tâche spécifique, en retrait et à distance de toutes les autres et qui ne peut se réduire à aucune

* Ambigu. On peut lire aussi : providence

autre. Mais thème que le discours philosophique reprend non moins régulièrement pour affirmer que la philosophie n'est rien d'autre que le mouvement de la vérité elle-même, qu'elle est la conscience prenant conscience de soi – ou qu'il est déjà philosophe celui qui s'éveille au monde.

Or, il faut remarquer que ce thème toujours écarté, toujours repris, d'une philosophie liée au premier mouvement de la connaissance en général est un thème qui aurait paru très étranger aux premiers philosophes grecs. Mais surtout on peut voir la fonction que précisément il exerce : il y a déjà de la contemplation dans la connaissance la plus fruste et la plus corporelle; alors c'est elle, cette contemplation, qui va entraîner tout le mouvement de la connaissance selon la logique qui lui est propre ou la nécessité de l'objet qu'elle contemple. Et par conséquent le désir se trouve élidé, avec son efficace. Le désir n'est plus cause, mais c'est la connaissance qui devient cause d'elle-même (à partir de l'idée ou de la sensation de l'évidence ou de l'impression, peu importe) – cause d'elle-même et du désir qui la concerne.

Et par voie de conséquence, le sujet du désir et le sujet de la connaissance ne font qu'un. Le problème sophistique (celui qui ne connaît pas encore et qui désire ne peut pas être celui qui connaît et ne désire plus), ce problème s'efface. L'étrange discussion de l'Euthydème où le Sophiste dit : « Si tu veux que ton ami apprenne, il faut qu'il ne soit plus le même, il faut qu'il meure », cette ironique irruption de la mort entre le sujet du désir et le sujet de [la] connaissance – tout cela peut maintenant s'effacer, car le désir n'est plus que l'à peine perceptible tremblement du sujet de connaissance autour de ce qu'il connaît. Le vieux thème millénaire du « tout le monde est plus ou moins philosophe » a une fonction précise et assignable dans l'histoire occidentale : il ne s'agit ni plus ni moins que du bouclage du désir de connaître dans la connaissance elle-même.

*

NOTES

- 1. Lors de la leçon inaugurale du 2 décembre, publiée sous le titre de *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.
- 2. En plaçant d'emblée la métaphore du jeu utilisée par Nietzsche dans *La Naissance* de la tragédie avant de devenir un de ses concepts clés, Foucault évoque-t-il Eugen Fink qui fait échapper Nietzsche à l'interprétation heideggérienne par son usage du jeu?

^{**} D'après les notes d'une auditrice, cette page 43 n'aurait pas été prononcée.

- Cf. E. Fink, Le Jeu comme symbole du monde, trad. H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Paris, Minuit, 1966 (éd. orig.: Das Spiel as Weltsymbol, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960). Il ne s'agit pas de jeu stratégique, de jeu de vérité ce à quoi Foucault recourut plus tard. (Cf. « Situation du cours », infra, p. 269-272 : « Le jeu de Foucault », où c'est Deleuze qui est convoqué.)
- 3. Le véritable terme du parcours pourrait bien avoir été la leçon du 6 janvier 1982. Cf. M. Foucault, L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2001, p. 18-20.
- 4. Ici Foucault décale totalement l'enjeu de sa recherche de celui, plus épistémologique, présenté dans son acte de candidature au Collège de France dans « Titres et travaux » (1969), in *Dits et Écrits, 1954-1988* [cité ultérieurement : *DE*], éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. : cf. t. I, n° 71, p. 842-846; rééd. en 2 vol., coll. « Quarto » : cf. vol. I, p. 870-874.
- 5. M. Detienne avait récemment décrit le couple antithétique formé par « Alétheia », la vérité grecque, et « Léthé », l'oubli, qu'il différenciait du couple décrit par W. Luther in Wahrheit und « Lüge » im ältesten Griechentum, Leipzig, R. Noske, 1935, mis à jour en 1954 et 1958. Cf. M. Detienne, Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, préface de P. Vidal-Naquet, Paris, Maspero, 1967, p. 45-49. (Cf. « Situation du cours », infra, p. 266.)
- 6. Aristote, *La Métaphysique*, livre A, 1, 980 a 21-24, éd. et trad. J. Tricot [édition de référence], Paris, J. Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »), 1948, 2 vol. : cf. t. I, p. 1. Cette citation est absente du manuscrit et de la transcription de la séance durant laquelle Foucault l'a lue.
- 7. Dans la leçon du 6 janvier 1982, Foucault décrit Aristote : « celui dans lequel nous avons reconnu le fondateur même de la philosophie » (*L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 19).
- 8. Voir le texte du début des *Méditations* cité in M. Foucault, *Histoire de la folie* à *l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 55-56 : objet d'une polémique avec Derrida de 1963 à 1972 ; cf. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967.
- 9. Ici Foucault évoque le § 5 du *Traité de la réforme de l'entendement*, passage beaucoup plus cartésien que stoïcien malgré certains rapprochements, que Foucault avait autrefois beaucoup annoté dans l'édition Charles Appuhn (Paris, janvier 1929). Il évoque ce même passage à nouveau le 6 janvier 1982 (in *L'Herméneutique du sujet*, p. 29).
- 10. Ch. Linné, Système sexuel des végétaux, [traduit] par N. Jolyclerc, Paris, chez Ronvaux, Imprimeur, An VI, 1798, t. 1, p. 19-20; cf. M. Foucault, Les Mots et les Choses, Paris, Gallimard, 1966, chap. V, § VII: «Le discours de la nature ».
- 11. Cf. supra, p. 7 et note 6. G. Deleuze a déjà proposé un commentaire nietzschéen de ce présupposé dans Différence et Répétition, Paris, PUF, 1968, p. 172-173: « Il est inutile de multiplier les déclarations philosophiques, depuis "tout le monde a par nature le désir de connaître" jusqu'à "le bon sens est la chose la mieux partagée" pour vérifier l'existence du présupposé [...]. Quand Nietzsche s'interroge sur les présupposés les plus généraux de la philosophie, il dit qu'ils sont essentiellement moraux, car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai [...]. Dès lors apparaissent mieux les conditions d'une philosophie qui serait sans présupposés d'aucune sorte : au lieu de s'appuyer sur l'Image morale de la pensée, elle prendrait son point de départ dans une critique radicale de l'Image

et des "postulats" qu'elle implique. » Commentaire dont Foucault a rendu compte; cf. « Ariane s'est pendue » (1969), *DE*, n° 64, éd. 1974, t. I, p. 767-771/« Quarto », vol. I, p. 795-799; et « Theatrum philosophicum » (1970), *DE*, n° 80, éd. 1974, t. II, p. 75-99/« Quarto », vol. I, p. 943-967.

Non seulement ce passage pointe le dialogue souterrain qui se noue entre Différence et Répétition et ce cours de 1970, mais la suite du texte de Deleuze montre que luimême dialogue avec Les Mots et les Choses. Notons que ce passage se réfère aussi à Heidegger, Qu'appelle-t-on penser?, trad. A. Becker & G. Granel, Paris, PUF, 1959 (éd. orig.: Was heißt Denken?, Tübinger, M. Niemeyer, 1954).

- 12. Les variétés de l'enthymème ou « raisonnements oratoires » sont décrites par Aristote dans *Rhétorique*, I, 12, 1356a *sq.* et *Rhét.*, I, 23 : l'enthymème est le substitut du syllogisme, qui est, lui, un raisonnement dialectique (L. Robin, *Aristote*, Paris, PUF, 1944, p. 53 *sq.* et p. 289).
 - 13. « Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. » Cf. supra, p. 7 et note 6.
- 14. Aristote, *De anima*, III, 2, 425b, 26 sq. Cf. L. Robin, *Aristote, op. cit.*, p. 182-193.
- 15. Aristote, Éthique à Nicomaque, X, 6, éd. et trad. J. Voilquin, Paris, Garnier, 1940; édition particulièrement annotée par Foucault.
 - 16. Aristote, De anima, II, chap. 6 et III, chap. 1, 425 a.
- 17. Aristote, *La Métaphysique*, A, 1, 980 a 21 : « la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et qui nous découvre le plus de différences » (éd. citée, t. I, p. 2).
 - 18. Eschyle, Les Perses, vers 780 sq.
- 19. Sophocle, Les Trachiniennes, str. 569, cf. str. 555-575, éd. et trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- 20. Cf. Eschyle, *Les Suppliantes*, v. 93, éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres (« Collection des universités de France »), 1923.
 - 21. Sophocle, Ajax, vers 70 sq.
- 22. Cette phrase prend tout son sens, rapprochée de celle de Nietzsche: « Ich erst habe das Tragische entdeckt », Der Wille zur Macht, § 1029 (in Nietzsches Werke, XVI, 377, Leipzig, C.G. Naumann, 1901 [1899]; cité par Ch. Andler in Nietzsche, sa vie et sa pensée, t. VI: La Dernière Philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs, Paris, Bossard-Gallimard, 1931, p. 358); cf. aussi Le Crépuscule des idoles, « Ce que je dois aux anciens », § 5: « [...] [le] sentiment tragique, qui a été méconnu tant par Aristote que par nos pessimistes [...]. La Naissance de la Tragédie fut ma première transmutation de toutes les valeurs: par là je me replace sur le terrain d'où grandit mon vouloir, mon savoir moi le dernier disciple du philosophe Dionysos, moi le maître de l'éternel retour... » (éd. et trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1943, p. 235; édition annotée par Foucault).
- 23. Aristote, *La Métaphysique*, A, 2, 983 a, t. I, p. 10 : « Il n'est pas admissible que la divinité soit jalouse » (« formule anti-tragique par excellence », ajoute la transcription).
- 24. Platon, *Euthydème*, 284 d: « puisque votre intention est qu'il [Clinias] ne soit plus l'homme qu'il est à présent [M. F. écrit: le même] [...] votre intention n'est-elle pas tout simplement qu'il périsse? » (*Œuvres complètes*, éd. et trad. L. Robin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol.: cf. t. I, 1971, p. 577).
 - 25. L'imagination est traitée surtout dans le De anima, III, 3.

26. Aubenque écrit: « Le propre du syllogisme est de s'appuyer sur une vérité antécédente [...] précédence de la vérité à elle-même plutôt que cercle vicieux » (P. Aubenque, Le Problème de l'Être chez Aristote, Paris, PUF, 1966², p. 54; souligné par l'éditeur).

NB: Hic et infra sauf mention explicite, les passages en italiques figurant dans cet ouvrage sont soulignés dans le texte.

LEÇON DU 16 DÉCEMBRE 1970

Pour une analyse de la désimplication de la connaissance et de la vérité. – Primat obscur de la vérité chez Aristote où désir, vérité, connaissance forment une structure théorique. Spinoza, Kant, Nietzsche cherchent à bouleverser cette systématicité. – S'affranchir du « vieux chinois » de Königsberg, mais tuer Spinoza. – Nietzsche lève l'appartenance de la vérité et de la connaissance.

- [1] La semaine dernière, j'avais essayé d'analyser un texte, en apparence très banal, d'Aristote. Il s'agissait dans ce texte du désir de savoir et de son caractère naturel. Or, en serrant les termes d'un peu près, on s'était aperçu que ce désir naturel de savoir était premièrement manifesté par un *plaisir* pris à la sensation inutile. Triple déplacement qui révélait deux choses :
 - 1/ À la racine du désir, avant même qu'il se manifeste et se mette à jouer, il y avait la connaissance. Une connaissance encore sensorielle bien sûr; mais une connaissance cependant, une connaissance déjà-là à partir de laquelle le désir pouvait se déployer.
- De sorte que la connaissance était préalable à ce désir qui la concernait; et que ce désir lui-même n'était rien d'autre qu'une sorte de retard de la connaissance par rapport à soi, désir corrélatif au délai qui la retardait pour atteindre d'un coup sa vraie nature, à savoir la contemplation.
 - 2/ Mais ce triple déplacement manifestait aussi autre chose. En effet, on a vu dans le texte d'Aristote :
 - que si la sensation pouvait être considérée comme un exemple légitime de connaissance, la raison en était qu'elle avait accès au vrai – aux choses elles-mêmes dans leurs qualités propres.

On a vu également :

- que si, à la sensation, on pouvait prendre une certaine forme de plaisir (ἀγάπησις), c'est que la sensation était capable de nous présenter comme la figure avancée de la contemplation, c'est-à-dire de la connaissance du vrai en lui-même.

25

[5]

[3] On a vu enfin:

– que ce plaisir était lié à l'inutilité même de la sensation, c'est-àdire au fait que la sensation n'a pas simplement pour rôle de servir la vie animale et ses besoins, mais qu'elle peut avoir accès elle-même à la vérité.

En somme, en dessous du texte qui parlait d'une sorte de désir naturel de connaître et en apparence antérieur à toute connaissance – au-dessous de ce texte, il y avait deux opérations : l'une qui réintro-duisait la connaissance au-dessous du désir et à son principe même ; et l'autre, plus sourde encore, qui introduisait la vérité comme tiers élément entre le désir et la connaissance. Tous les raisonnements et preuves qu'on trouve dans les autres textes d'Aristote, et par lesquels on peut justifier ce triple déplacement, tous ces textes supposent que la sensation et son plaisir ont rapport à la vérité.

S'il y a en général désir de connaître et si la connaissance peut faire naître à l'intérieur de son propre mouvement quelque chose comme le désir, c'est parce que tout se déroule déjà dans l'ordre de la vérité.

La vérité comme garant et fondement du désir de connaître.

Or, je crois que c'est là finalement le point le plus important : pour effectuer le passage du désir à la connaissance, il y a, il faut qu'il y ait la vérité :

- c'est parce que dans le désir, il est déjà question de la vérité, que le désir peut être désir de connaissance;
- c'est parce que, inversement, le rapport à la vérité est fondamental que le désir de connaissance est déjà en lui-même, à sa racine, de l'ordre de la connaissance; enfin,
- c'est parce que le rapport à la vérité les commande l'un et l'autre, que la connaissance et le désir peuvent n'avoir qu'un seul et même sujet. Le sujet de la connaissance et le sujet du désir peuvent être considérés comme le même, puisqu'ils ont le même rapport à la vérité.

La vérité joue donc trois rôles : elle assure le passage du désir à la connaissance ; elle fonde en revanche et comme en retour l'antériorité de la connaissance sur le désir ; elle donne lieu à l'identité du sujet dans le désir et dans la connaissance.

Or, c'est cela, ce jeu de la vérité par rapport au désir et à la connaissance, qui constitue le moment fort de toute cette systématicité.

Si, jamais dans la philosophie occidentale jusqu'à Nietzsche, le désir et la volonté n'ont pu se défaire de leur subordination à l'égard de la connaissance, si toujours le désir de connaître s'est trouvé doublé par le préalable de la connaissance, c'est à cause de ce rapport fondamental à la vérité.

C'est pourquoi on peut dire que Spinoza, là encore, a été jusqu'à la limite : au point le plus haut de cette structure théorique, là où il était au plus près d'en sortir et de la renverser.

[Voir] le début de la Réforme de l'entendement : [« [...] je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renoncant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. »*]1; il n'y est pas question comme chez Aristote d'un désir de connaître, mais bien d'un désir de bonheur – d'un bonheur éternel et que rien ne pourrait compromettre (et dont rien ne dit encore qu'il sera de l'ordre de la connaissance). Or c'est dans cette recherche du bonheur, ou plutôt dans l'examen des conditions auxquelles on pour-[6] rait trouver ce bonheur, dans l'examen de ses incertitudes ou de sa certitude que se découvre (et par le jeu de cette recherche même) l'idée vraie, le bonheur propre à l'idée vraie. C'est à partir de là que se déploie la résolution de chercher à connaître. La vérité est ainsi nommée comme ce qui fonde aussi bien la connaissance que le désir de connaître. C'est à partir de la vérité que se déploient et s'ordonnent tous les autres éléments.

On le voit : toute la disposition apparente du texte aristotélicien est bouleversée. Ici il y a adéquation du bonheur et de l'idée vraie ; à partir de quoi se déploient la volonté de connaître et la connaissance. Chez Aristote, il y a désir naturel de connaître manifesté discrètement par le petit bonheur de sensations pas très utiles. Mais en fait, pour que le texte d'Aristote puisse tenir, il fallait que se dessine déjà la contemplation (contemplation du vrai, et bonheur contemplatif), et qu'elle s'inscrive au moins en puissance dans le bonheur sensoriel et le désir de connaître.

Spinoza nomme en clair, et dans l'ordre, ce qui rendait possible la métaphysique classique².

Or, c'est bien cela, le rapport volonté-connaissance-vérité, qui est en question chez Nietzsche³.

En première approximation, les textes de Nietzsche peuvent (et doivent) se lire comme une tentative pour affranchir le désir de connaître de la forme et de la loi de la connaissance.

^{*} La citation ne figure pas dans le manuscrit de cette leçon.

a - Il s'agit de montrer qu'à la racine de la connaissance, au point historique de son irruption, il y a un désir; et que ce désir n'a pas de parenté avec la connaissance. Ni de parenté au niveau des fins, ni de parenté d'origine ou de nature.

Point de parenté d'origine, puisque, si on veut, connaître c'est vivre – parce qu'on est poussé à déplacer, c'est détester [detestari]. Point d'appartenance au niveau des fins, puisqu'on connaît pour dominer, pour l'emporter, non pour connaître.

- b Il s'agit également de montrer que tout au long de la connaissance dans son histoire, son développement n'est pas tellement guidé par la nécessité interne de ce qui est connu, ni par la genèse idéale des formes de la connaissance, mais par une règle de volonté – qui est l'ascétisme.
- c Il s'agit enfin de montrer que derrière l'acte même de connaissance, derrière le sujet qui connaît dans la forme de la conscience, se déploie la lutte des instincts, des moi partiels, des violences et des désirs.
- Bien sûr, tout cela se trouve, et abondamment, dans les textes de Nietzsche⁴. Mais tout cet effort pour passer de l'autre côté de la connaissance, cet effort pour en franchir les limites et se trouver dehors par rapport à elle, cet effort est fort menacé et risque de demeurer précaire.

En effet, comment est-il possible de connaître cet autre côté, cet extérieur de la connaissance? Comment connaître la connaissance hors de la connaissance? Faut-il supposer une vérité hors de la connaissance et sur laquelle on prendrait appui pour définir de l'extérieur les limites de la connaissance? Mais cette vérité, comment pourrait-on y avoir accès si ce n'est pas à partir de cette connaissance dont il s'agit de sortir?

Ou bien ce qu'on dit sur la connaissance est vrai, mais ce ne peut être que de l'intérieur de la connaissance. Ou bien on parle hors de la connaissance, mais rien ne permet d'affirmer que ce qu'on dit est vrai.

On voit se profiler, aux confins du discours nietzschéen, mais le surplombant encore, la menace de Kant⁵.

Le dilemme kantien est inévitable, à moins... À moins que ne soit levée l'appartenance de la vérité et de la connaissance; à moins que connaître ne soit pas par nature ou par destination ou par origine connaître le vrai; à moins que le vrai ne soit pas ce qui se donne

(ou se refuse) à la connaissance, ce qui, avec elle, a un lieu commun permettant de dire aussi bien qu'elle, la connaissance, a accès au vrai, ou que le vrai est irrémédiablement séparé d'elle.

C'est seulement si vérité et connaissance ne s'appartiennent pas de plein droit l'une à l'autre, qu'on pourra passer de l'autre côté de la connaissance, sans tomber dans le paradoxe d'une vérité à la fois inconnaissable [et] inconnue*.

(Différences [d']avec Kant:

idéologie

- vérité inaccessible
- et connaissance limitée.)
- [11] Je crois que toute l'analyse nietzschéenne du désir, de l'instinct, de la volonté de connaître, irréductibles à la connaissance ellemême, est doublée par le travail qui permet de désimpliquer vérité et connaissance; tout comme la réduction aristotélicienne du désir de connaître à la connaissance racontait en sourdine l'apparentement de la connaissance à la vérité.

C'est cette désimplication de la vérité et de la connaissance – condition de possibilité et fil directeur pour une analyse du vouloir connaître – que je voudrais analyser ce soir. Mais deux remarques avant de commencer :

a - C'est l'existence de ce travail en sous-main qui peut expliquer la hardiesse et la naïveté avec laquelle Nietzsche utilise, pour passer de l'autre côté de la connaissance et pour en faire la critique, des contenus de savoir empruntés massivement aux sciences : à la [12] biologie, à l'histoire, à la philologie⁶. Cette utilisation tomberait aussitôt sous le coup de la critique si ne s'opérait en même temps qu'elle, ou plutôt si elle n'opérait elle-même mais selon une autre direction, la désimplication de la connaissance et de la vérité.

Le positivisme de Nietzsche n'est pas un moment de sa pensée qu'il s'agirait de surmonter; ce n'est pas un niveau superficiel dont il faudrait saisir la profondeur en le surplombant peut-être; c'est un acte critique selon deux directions orthogonales: l'une qui s'adresse au dehors du connaître; l'autre qui s'adresse au non-lieu de la connaissance et de la vérité⁷. Il n'y a donc pas à traiter ce positivisme par prétérition et comme avec pudeur. C'est à l'intérieur même de cette critique positiviste que l'essentiel se passera.

^{*} Manuscrit : à la fois inconnaissable inconnue

29

b - Quant à la seconde remarque, elle concerne le rapport de Nietzsche à Kant et à Spinoza. Kant, c'est le danger, le minuscule et quotidien péril, c'est le réseau des pièges; Spinoza, c'est le grand autre, c'est l'unique adversaire.

[13] En effet Kant, c'est le piège qui est tendu à toute critique de la connaissance. Il affirme qu'on ne pourra jamais passer de l'autre côté; ou qu'à passer de l'autre côté, on laissera échapper la vérité; et que le discours qu'on tiendra sera forcément dogmatique puisqu'il se donnera comme vrai sans avoir par-devers et pour le garantir la connaissance de la vérité⁸.

Mais Spinoza c'est l'adversaire, car c'est lui qui depuis la *Réforme* de l'entendement jusqu'à la dernière proposition de l'Éthique nomme, fonde et reconduit l'appartenance de la vérité et du connaître dans la forme de l'idée vraie.

Spinoza est pour Nietzsche le philosophe par excellence parce que c'est lui qui lie de la manière la plus rigoureuse la vérité et la connaissance. Pour échapper au piège de Kant, il faut tuer Spinoza. On n'échappera à la critique et au « vieux chinois de Königsberg » qu'en ayant défait cette appartenance de la vérité et de la connaissance à laquelle Spinoza a bien le droit de donner son nom puis[que] c'est lui qui l'a pensée de bout en bout – depuis le postulat premier jusqu'à la conséquence ultime.

[14] Spinoza est la condition de Kant. On ne peut échapper à Kant qu'après s'être affranchi de Spinoza 10. Naïveté des sceptiques, des néo-kantiens 11, de Kant lui-même 12, qui croyait pouvoir échapper à Spinoza à partir de la critique. Naïveté de ceux qui croient pouvoir échapper à l'idéalisme du discours philosophique par le recours à Spinoza 13.*

*

NOTES

- 1. Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement [et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la connaissance vraie des choses], in Œuvres traduites et annotées par Ch. Appuhn, Paris, Garnier (« Classiques Garnier »), s.d. [1929], t. I, § 1, p. 224; exemplaire annoté pwar Foucault probablement dans les années 1950 (cf. supra, p. 20, note 6).
- 2. Dans son édition, Appuhn souligne que la science selon Spinoza n'est pas contemplation stoïcienne mais active, cartésienne, baconienne, elle transforme les choses, le corps, l'âme; le sage ne s'absorbe pas dans le Grand Tout mais cherche à se l'assimiler Génération du vrai par la pensée.
- 3. « Je suis tout surpris, tout ravi. J'ai un *précurseur*, et quel précurseur! Je ne connaissais presque pas Spinoza. Avoir eu maintenant envie de le lire, voilà de l'instinct. D'abord, la tendance générale de sa philosophie est la même que la mienne : faire de la connaissance la plus puissante des passions. Puis je me retrouve encore dans cinq points essentiels de sa doctrine [...] : il nie le libre-arbitre, la finalité, l'ordre moral de l'univers, l'altruisme, le mal » (Carte postale à Franz Overbeck, Sils, 30 juillet 1881; cité in G. Walz, ed., La Vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance, Paris, Rieder, 1932, lettre n° 147).
- 4. Dans le « Résumé du cours » (infra, p. 219), Foucault ne mentionne que Le Gai Savoir (1883). Ses notes préparatoires se réfèrent à Humain trop humain. Mais depuis les années 1950, il avait annoté l'ensemble des textes de Nietzsche. Dans « La vérité et les formes juridiques » (1974, DE, n° 139, éd. 1994, t. II, p. 538-646 : cf. p. 543 sq./« Quarto », vol. I, p. 1406-1490 : cf. p. 1410 sq.), Foucault mentionne Vérité et Mensonge au sens extra-moral (1873), paru « en plein kantisme, du moins en plein néokantisme », qui aurait été le point de départ de sa réflexion ici.
- 5. «Les métaphysiciens. Je parle du plus grand malheur de la philosophie moderne, de Kant» (F. Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, XIV: Fragments posthumes (début 1888 début janvier 1889), éd. G. Colli & M. Montinari, trad. J.-Cl. Hémery, Paris, Gallimard, 1977, p. 283).
- 6. Charles Andler rappelle les auteurs étudiés par Nietzsche dans ces différents domaines, in *La Dernière Philosophie de Nietzsche, op. cit.* Foucault évoque sans doute la fonction donnée ici aux travaux des historiens contemporains.
- 7. Toute cette discussion sur le sens de l'entreprise nietzschéenne est à opposer au texte de Heidegger, Qu'appelle-t-on penser?, op. cit.
- 8. Cf. F. Nietzsche, Le Crépuscule des idoles, « Comment le "monde-vérité" devint enfin une fable », § 2 :
- « Le "monde-vérité", inaccessible, indémontrable, que l'on ne peut pas promettre, mais, même s'il n'est qu'imaginé, une consolation, un impératif.
- » (L'ancien soleil au fond, mais obscurci par le brouillard et le doute, l'idée devenue pâle, nordique, kœnigsbergienne) » (éd. H. Albert, citée, p. 133-134).

Cf. aussi Id., *La Volonté de puissance*, § 168, éd. et trad. G. Bianquis, Paris, nrf/Gallimard, 2 vol., 1947-1948 : cf. t. I, livre I, chap. 2, p. 90 : « La volonté de trouver le vrai » :

« Le point faible du criticisme kantien est peu à peu devenu visible même à des yeux assez grossiers : Kant n'avait plus le droit de faire sa distinction entre le "phénomène" et la "chose en soi", il s'était ôté le droit de persévérer dans cette vieille

^{*} Les notes prises en séance par madame Hélène Politis indiquent qu'ici commençait un long développement sur Nietzsche, poursuivi lors de la séance suivante, le 23 décembre. Il ne figure plus dans le manuscrit. Ses principales articulations se retrouvent dans une conférence donnée sur le continent américain; cf. leçon sur Nietzsche, *infra*, p. 195-213.

distinction puisqu'il répudiait comme illicite la conclusion qui remonte au phénomène : la cause du phénomène, conformément à son idée de causalité à laquelle il attribuait une valeur strictement intraphénoménale.»

- 9. F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, § 210. En fait, Nietzsche désigne Kant comme « le grand chinois de Königsberg [...] lui-même un grand critique ». Foucault revient sur la relation de Nietzsche à Kant dans « La vérité et les formes juridiques » (art. cité), qui est une reprise des thèmes majeurs de ce cours.
- 10. Voir notamment Le Crépuscule des idoles, « La morale en tant que manifestation contre nature », § 4, éd. citée, p. 140; Par-delà le bien et le mal, § 21.
- 11. Ce surplomb de l'histoire de la philosophie semble renvoyer aux interprétations qui opposent Heidegger dans Kant et le problème de la métaphysique et les néokantiens. Sur ce point, cf. J. Vuillemin, L'Héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris, PUF, 1954.
 - 12. Notamment: Critique du jugement, § 72, § 73, § 80.
- 13. Cette allusion pourrait viser Althusser, implicitement évoqué à plusieurs reprises dans ce cours.

LEÇON DU 6 JANVIER 1971*

Les Sophistes**: leur apparition et leur exclusion. — Histoire de la philosophie selon Aristote, dans ses rapports à la vérité. Le discours philosophique ne peut avoir le même statut que le discours poétique. — Le mode d'existence historique de la philosophie noué pour des siècles par Aristote. — L'existence de la philosophie rendue possible par l'exclusion des Sophistes. — Le Sophiste comme personnage. Le sophisme comme technique. — La sophistique manipule la matérialité des mots. — Rôle différent de Platon et Aristote dans l'exclusion des Sophistes.

[1] J'étais parti de deux modèles d'analyse. Dans l'un (qui me semble caractériser la tradition philosophique), la volonté de savoir est prise à l'intérieur d'une connaissance préalable dont elle constitue le déroulement, comme le décalage et le délai intérieur.

Dans l'autre modèle, le connaître doit être analysé comme pur événement à la surface de processus qui ne sont pas en eux-mêmes de l'ordre de la connaissance***; appelons savoir l'ensemble de ces événements. Quant à la connaissance (c'est-à-dire au rapport sujet-objet), elle serait un effet intérieur au connaître. Effet qui n'a pas pu être évité mais qui n'est peut-être pas nécessaire. Enfin, la vérité n'est pas ce qui est lié de plein droit à la connaissance, mais elles sont l'une par rapport à l'autre dans un rapport à la fois d'appui et d'exclusion.

L'entreprise est alors celle-ci. Est-il possible de faire une histoire qui n'aurait pas pour référence un système du sujet et de l'objet – une théorie de la connaissance – mais qui s'adresserait aux événements du savoir et à l'effet de connaissance qui leur serait intérieur? Le problème est de mesurer la possibilité d'un renversement de la

^{*} Concernant la leçon du 23 décembre, cf. supra, p. 28, note *; cf. aussi leçon sur Nietzsche, infra, p. 195 sq.

^{**} Titre de la leçon manuscrite. La capitale initiale donnée au mot « Sophistes » dans le texte a été respectée.

^{***} Ceci est développé dans la leçon sur Nietzsche, infra, p. 195-205.

Leçon du 6 janvier 1971

configuration traditionnelle, qui pose comme préalable la connaissance comme forme ou faculté, et puis les événements du savoir comme actes singuliers 1 qui actualisent cette faculté et peuvent dans certains cas en modifier la forme.

C'est précisément ce que je voudrais faire en premier lieu à propos des Sophistes. Analyser l'apparition puis l'exclusion des Sophistes, comme événement du savoir qui a donné lieu à un certain type d'affirmation de la vérité et à un certain effet de connaissance devenu ensuite forme normative.

Je laisserai de côté les problèmes de méthode; j'y reviendrai au terme de cette première enquête. Aujourd'hui, je voudrais, comme point de départ pour cette analyse, prendre ce qui me paraît être le point d'aboutissement de l'histoire de la sophistique : ce qu'on pourrait [appeler] son acte d'exclusion.

Et c'est à partir de là que j'essaierai ensuite de remonter jusqu'à la sophistique elle-même.

Cet acte d'exclusion, je ne pense pas qu'il faille le trouver chez Platon, pas même dans *Le Sophiste* (qui pourtant en donne la définition), mais chez Aristote² – dans les *Réfutations sophistiques* et dans quelques textes des *Analytiques* et de la *Métaphysique*.

[4] Pour prendre la mesure de cet acte d'exclusion, il faut peut-être partir de ce texte de la *Métaphysique* :

« [...] quant à la sophistique, elle n'est qu'une philosophie apparente et sans réalité ([...] ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ΄οὔ)» $(\Gamma, 2, 1004\,b\,27)^3$

et le comparer aussitôt aux analyses qu'Aristote avait [faites] un peu plus haut, au livre A, des philosophies qui l'avaient précédé.

Comment se fait au livre A l'analyse des philosophies antérieures, platoniciennes et préplatoniciennes ?

On sait qu'Aristote cherche confirmation de sa propre théorie des causes : si les philosophes antérieurement à lui en ont trouvé une cinquième, c'est que lui, Aristote, se sera trompé; s'ils n'en ont pas découvert, sa propre conviction, à lui Aristote, se trouve confirmée.

C'est donc que les philosophes se trouvent déjà d'une certaine manière dans l'élément de la vérité. Mais comment y sont-ils et quel est le rapport de tous ces discours philosophiques différents avec la vérité? 1/ D'abord, chaque philosophie se distingue d'une autre parce que de la vérité (des causes, des natures premières, des substances ou des accidents) chacune a saisi un ou plusieurs éléments. Chaque philosophie se détermine dans son identité singulière par son rapport différentiel à la vérité (Thalès parce qu'il a nommé l'Eau comme cause matérielle, Anaxagore parce qu'il a cherché la cause efficiente). Bref, c'est un certain rapport à la vérité qui constitue la cause formelle d'une philosophie.

2/ Ensuite, le développement propre d'une philosophie ou le passage d'une philosophie à une autre est imposé par la contrainte de la vérité :

« À cet endroit, la réalité elle-même leur traça la voie et les obligea à une recherche plus approfondie » ([A, 3], 984 a 18-20)⁴.

« Après eux, comme de tels principes, une fois découverts, se montraient insuffisants pour engendrer la nature des choses, les philosophes, contraints de nouveau [...] par la vérité elle-même, recoururent à un autre principe causal » (principe du Feu héraclitéen, Noûς d'Anaxagore et d'Hermotime de Clazomène) ([A, 3], 984b7-11)⁵.

[6] Disons donc que la vérité est la cause efficiente du changement ou du mouvement dans le discours philosophique.

3/ Mais il y a plus. La philosophie a pour objet les principes premiers et ce sont eux que déjà les premiers philosophes cherchaient à leur manière. Or un texte [de la *Métaphysique*] nous l'apprend :

« Les principes des Êtres éternels sont nécessairement vrais par excellence, car ils ne sont pas vrais seulement à tel moment, et il n'y a pas de cause de leur être; au contraire, ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres êtres. Ainsi, autant une chose a d'être, autant elle a de vérité » $(\alpha, 1, 993 \, b \, 26-32)^6$.

Énonçant les principes des choses, les philosophes énoncent l'Être lui-même.

On peut donc dire que la vérité est bien la cause matérielle de la philosophie. Les principes qui sont énoncés en elle sont, par euxmêmes, ce qui a le plus d'être et ce qui a le plus de vérité.

4/ Enfin, n'oublions pas que la philosophie est la science qui n'est pas née du besoin, mais de l'étonnement⁷, c'est-à-dire de ce qui permet de reconnaître sa propre ignorance et de vouloir y échapper par le seul effet et pour le seul bien de la connaissance :

« [...] si ce fut pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, il est clair qu'ils poursuivaient la science en vue de connaître et non pour une fin utilitaire » (A, 2, 982 b 19-22)⁸.

[7] La vérité est donc la cause finale de la philosophie. (D'ailleurs A, 1, 993 b 21, le dit expressément : la fin de la spéculation, c'est la vérité.)

Mais dans ces conditions, comment se fait-il que la philosophie ne soit pas vraie? Comment se fait-il qu'elle comporte des erreurs? Comment se fait-il qu'il y ait des philosophies incompatibles les unes avec les autres?

C'est, dit Aristote, parce que les philosophes se conduisent « comme, dans les combats, se conduisent les soldats mal exercés, qui s'élancent de tous côtés et portent souvent d'heureux coups, sans que la science y soit pour rien » (A, 4, 985 a 14-16)⁹.

Ce qui a manqué au philosophe, c'est justement la science de ces principes, la science de cette vérité qui à la fois le guidait et le contraignait; ce qui lui manquait, c'était le système des principes premiers et des quatre causes.

Le philosophe est dans la vérité: il y est de plein droit, d'entrée de jeu. C'est elle qui est substantiellement présente dans ce dont il parle; c'est elle qui agit de façon efficiente dans le développement de la philosophie; c'est elle qui donne forme à la singularité de chaque philosophie; c'est elle qui sert de fin à tous les propos du philosophe. Le philosophe est guidé par la quadruple causalité de la vérité.

Mais il y a la marge de hasard, d'aveuglement et de silence qui entoure toutes ces premières philosophies. Elles sont prises dans la nécessité de la vérité qui joue avec elles comme leur quadruple cause. Mais comme elles ne connaissent pas ces quatre causes, elles en parlent sans le savoir ni le vouloir, [tels*] des soldats novices qui répondent coup par coup mais ne comprennent pas la stratégie de la bataille par laquelle ils sont cependant emportés et entourés. De là, la fameuse métaphore de la flèche et de la porte :

« [...] il en est de la vérité [...] comme de ce que dit le proverbe : Qui ne mettrait la flèche dans une porte ? » $(\alpha, 1, 993 \, b \, 3-5)^{10}$.

Et pourtant, s'il est inévitable de ficher la flèche dans un but [aus]si large, ce n'est que par hasard qu'on a frappé tel point ou tel autre.

[9] Conclusion

Cette histoire de la philosophie qu'Aristote raconte comme mouvement à la fois de contrainte et de hasard dans l'élément d'une vérité qui s'y trouve tout ensemble manifestée et cachée, cette histoire, dans sa singularité, a une triple importance.

1/ Aristote détache le discours philosophique d'un certain nombre de techniques d'interprétation et d'analyse. Et par là il le sépare de tous ces autres discours qui, eux, relèvent de ces techniques d'interprétation et d'analyse.

a - En disant que la vérité est à la fois dite et non dite par le philosophe (dite et non dite sur le mode du bégaiement), Aristote se tenait encore tout près des méthodes d'interprétation qui avaient cours chez les grammairiens quand ils commentaient des poètes. Méthodes symboliques, ou allégoriques, indiquant ce qui avait été caché volontairement par Homère sous la figure de Nestor ou d'Ulysse¹¹.

Mais il y a une différence pourtant – et capitale –, c'est que pour Aristote l'équivoque du dit et du non-dit, cette distance sans vide qui fait que la vérité se trouve à la fois cachée et présente dans la parole du philosophe, cette lumière qui est ombre, n'est que l'effet d'un secret volontaire ou d'une réserve prudente à la manière des oracles. Si les philosophes ne disent pas la vérité, ce n'est pas que leur indulgence veuille protéger les hommes de son visage terrible, c'est qu'il leur manque un certain savoir.

Mais il faut ajouter aussitôt que ce manque n'est pas non plus de l'ordre de cette ignorance dont certains commentateurs (comme les Sophistes précisément) accusaient les poètes. Le philosophe, selon l'analyse d'Aristote, est dans la dimension d'un savoir/non-savoir, qui n'est ni le secret ni l'ignorance, qui ne se caractérise ni comme double jeu ni comme lacune de la connaissance. Il s'agit d'un certain manque qui est constitutif du rapport même à la vérité. Ce que le philosophe ne dit et ne peut pas dire, c'est ce par quoi se détermine la vérité précisément qu'il prononce.

Le discours philosophique doit donc échapper à l'exégèse allégo-[11] rique [autant] qu'à la critique positiviste. Le discours philosophique ne peut plus avoir le même statut que le discours poétique.

b - En montrant dans tout discours philosophique un certain jeu entre le hasard, l'aveuglement d'une œuvre individuelle et puis la contrainte de la vérité, la loi qu'elle impose, le cheminement qu'elle

^{*} Manuscrit: comme

trace, Aristote détache le discours philosophique de toute prise de type politique (ou, puisque la différence n'est guère marquée à cette époque de l'histoire grecque, de toute prise judiciaire ou rhétorique).

Quoi que dise le philosophe, en son discours philosophique – et fût-il lui-même un homme de peu de vertu ou un mauvais citoyen –, de toute façon, il sera dans la vérité; quelque chose de la vérité passera dans son discours et son discours en revanche ne passera jamais tout à fait, ne s'effacera jamais tout à fait dans l'histoire de la vérité. D'une façon ou d'une autre, il s'y répétera indéfiniment. Le philosophe est quelqu'un qu'on ne chasse jamais tout à fait ou qu'on ne fait jamais tout à fait périr. Il n'y a pas d'ostracisme philosophique. Les victoires que le discours peut remporter sur lui, les joutes au cours desquelles il peut être vaincu n'atteignent point cette part de vérité qui se prononce dans son discours.

Certes, le philosophe n'est plus le $\theta \epsilon \tilde{l}o \zeta$ ἀνή ϱ dont parlait Hésiode ¹² et qui de plein droit disait ce qu'il faut (ce qu'il faut = d'un seul tenant le vrai et le juste); mais ce n'est pas non plus l'homme de l'ἀγών rhétorique et politique.

Il est toujours dominé par ce que, de la vérité, il n'a pas dit mais il n'est jamais vaincu ni exclu. Ainsi dans cette histoire à la fois mythique et rationalisée de la philosophie qu'il raconte dans la *Métaphysique*, Aristote isole et met hors jeu, par rapport à d'autres pratiques discursives, un discours où la vérité est cause et où la vérité est en cause. Il le détache radicalement de cette parole poétique et mythique, il le détache aussi de cette discussion rhétorique et politique où, chez Platon, [le discours philosophique] se trouvait pour une part encore engagé. Il lui signifie un mode d'enchaînement et d'appartenance historique qui n'a pas d'équivalent ou d'homologue dans les autres discours.

13] 2/ La seconde raison pour laquelle cette analyse d'Aristote est importante, [c'est] qu'elle a noué, pour des siècles, et jusqu'à nous, sans doute, le mode d'existence historique de la philosophie.

Bien sûr, les variations ont été fort nombreuses et il n'y a peutêtre pas beaucoup d'histoires de la philosophie qui ressemblent – sur le mode de l'analogie – à celle d'Aristote. Mais dans cette analyse aristotélicienne, si on ne trouve pas le modèle imité par les autres, on trouve en revanche leur possibilité.

L'histoire de la philosophie s'ordonne toujours à un certain jeu de l'œuvre individuelle et d'une destination de la vérité à travers l'histoire. L'histoire de la philosophie est toujours pointée à travers des individualités nommées; elle a manipulé, toujours à un certain niveau, des unités qui sont désignées et ne peuvent être désignées que par des noms propres. Et par rapport à ces unités et ces noms propres qui les désignent, des unités comme l'empirisme, le panthéisme ou le rationalisme sont des constructions abstraites.

L'histoire de la philosophie est toujours conçue, au fond, comme une dispersion d'individualités. Mais si ces individualités valent comme moments philosophiques, c'est que, sous une forme ou sous une autre, c'est la vérité elle-même qui s'est donnée à elles; ou quelque chose de la vérité a parlé à travers elles. Et il n'est pas jusqu'à leur erreur qui ne soit portée par la vérité.

De sorte que la vérité se trouve toujours pensée, comme de plein droit, par toute œuvre philosophique (et par le fait qu'elle est une œuvre philosophique). Mais ce qui fait que cette pensée de la vérité est en même temps esquive, oubli, négligence, inachèvement de la vérité ¹³, cela est l'impensé de toute philosophie.

Et par rapport à chaque œuvre singulière, toute philosophie nouvelle aura à penser l'impensé d'une autre. Les philosophies sont donc conçues, par l'histoire de la philosophie, comme étant dans un rapport réciproque de répétition et de commentaire : il s'agit pour chacune de penser cet impensé des autres par quoi se définit leur rapport singulier à la vérité.

La tâche que l'histoire de la philosophie n'a pas cessé de se proposer est encore très proche de celle qu'Aristote lui proposait [15] lorsqu'il disait :

- « Il leur [= aux philosophes] arrive [...], en quelque sorte, de dire et de ne pas dire [...] » (A, 7, 988 b 13-14) 14.
- « On peut dire, en un sens, qu'ils [= les principes] ont tous été énoncés avant nous, et, en un autre sens, qu'aucun d'eux ne l'a été » (A, 10, 993 a 14-15) 15.

Ainsi se trouve garanti pour l'histoire de la philosophie un certain nombre de principes :

- Celui de l'intériorité, ou de l'inaccessibilité de la philosophie à partir de l'extérieur. Puisqu'elle est dans l'élément de la vérité et puisque son discours emporte toujours avec soi un rapport fondamental et ineffaçable à la vérité, alors aucun discours, aucune pratique qui ne serait pas philosophique ne saurait effectivement l'atteindre.

La volonté de savoir

39

Celui du retour à... et du redoublement sur soi : puisque la philosophie a toujours déjà dit d'une certaine façon ce qu'elle a à dire, où trouverait-elle ce qu'il lui faut dire maintenant, sinon en elle-même; sinon en pensant dans la pensée déjà pensée ce qui était encore impensé; sinon en prenant ce qui a été déjà dit, à la fois comme objet de pensée et comme sujet de répétition?

On le voit : cette antériorité perpétuelle du discours philosophique par rapport à lui-même, ce droit ou cette nécessité pour la philosophie de penser ce qui était déjà pensé, cette élimination de toute extériorité, c'est la forme qu'Aristote a donnée, dans le livre A de la *Métaphysique*, à l'historicité de la philosophie ¹⁶; c'est également la forme qu'Aristote donnait au jeu de la connaissance et du désir, au tout début de ce même livre A.

On peut dire finalement que la théorie de la connaissance et la modalité donnée à l'histoire de la philosophie n'ont pas cessé de se répondre tout au long de l'histoire. Il s'est agi d'éliminer l'extérieur. L'extérieur dans la théorie de la connaissance, c'était le désir ou du moins ce qui était symbolisé par le désir. L'extérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est ce qui est représenté ou symbolisé par le Sophiste et par tout ce que le personnage du Sophiste emportait avec lui.

7] Si j'ai insisté sur ce passage d'Aristote, c'est parce qu'il me paraît définir et prescrire une certaine intériorité de la philosophie, c'est parce qu'il me paraît rejeter un certain dehors du discours philosophique : dehors dont l'élimination rend possible l'existence même de la philosophie; dehors contre lequel s'appuie obscurément le discours philosophique.

Et si on admet que c'est bien de l'intérieur du discours philosophique que la science a pris son origine, on voit quel est l'enjeu du problème posé. Le geste qui a défini par exclusion un dehors du discours philosophique et noué [sur un] certain mode la philosophie et la vérité, ce geste doit bien caractériser notre volonté de savoir. Et c'est lui qu'il faut retrouver.

[18] 3/ Or si ce texte est intéressant par ce qu'il renferme – la possibilité d'une histoire de la philosophie –, il ne l'est pas moins par ce qu'il exclut. Et ce qu'il exclut apparaît dans un autre texte, le dernier livre des *Topiques*, les *Réfutations sophistiques* (qui furent sans doute un des premiers; cf. Kneale ¹⁷). Car c'est là essentiellement (ainsi que dans quelques autres textes) que les Sophistes sont présents chez Aristote. Or la manière dont Aristote parle d'eux et la place qu'il

leur fait ont un sens tout à fait différent [de celui] qu'il donnait aux philosophies présocratiques.

La première chose à noter, c'est qu'il y est peu question des Sophistes nommément. Peu question du personnage en général du Sophiste. Peu question, sauf par allusion, de ce métier de sophiste – de cet enseignement salarié, de cette désinvolture politique et morale, de ce savoir hâtif et encyclopédique dont les contemporains et les successeurs des Sophistes leur ont fait si souvent reproche ¹⁸.

Il y est question de la sophistique, des sophismes, des arguments, réfutations et discours sophistiques. Tout se passe donc comme si le grand débat socratique et platonicien avec les Sophistes était clos; comme s'il ne restait plus du Sophiste que le danger abstrait des arguments sophistiques – arguments qui risquent de se présenter au cours de n'importe quelle discussion.

Tout se passe comme si le sophisme et le Sophiste avaient été détachés l'un de l'autre; comme si ce couple encore mal dissocié chez Platon avait été cette fois-ci enfin bel et bien partagé; comme si le Sophiste avait été chassé et le sophisme au contraire inclus et maîtrisé. Pourtant, il faut remarquer tout de suite que le sophisme ne s'intègre pas sans problème et tout uniment à la catégorie générale du raisonnement faux ou des erreurs de raisonnement. Il ne fait même pas partie des discussions dialectiques. Il occupe une place marginale et singulière. Et pourtant cette inclusion même est douteuse : la victoire sur le sophisme n'est peut-être pas absolument claire ni décisive.

[20] Et ce léger trouble qu'on reconnaît chez Aristote, il n'est pas près de s'effacer, chaque fois que la philosophie occidentale aura à s'occuper des sophismes – même bien longtemps [après] que le souvenir des insupportables Sophistes aura été oublié.

Ainsi dans la tradition scolastique 19:

- (1) la discussion sophistique faisait partie des exercices scolaires à côté d'autres jeux logiques.
- Il y avait les *insolubilia* ²⁰, quand on pouvait déduire la contradictoire d'une proposition non nécessaire; ex. : *Dico falsum*.
- Il y avait les *sophismes* dont on pouvait démontrer indifféremment qu'ils étaient vrais ou faux :
 - ex.: logica est scientia parce qu'elle s'acquiert par la science,

logica non est scientia – parce qu'elle est uniquement modus sciendi (cité par Wallerand dans les œuvres de Siger de Courtrai)²¹.

Or l'exercice des sophismes devait se conclure par une intervention du professeur montrant où était l'illusion de nécessité; il devait dissiper la chimère et montrer quelle était la bonne solution.

Alors que les insolubles étaient des monstruosités ou des difficultés inhérentes à la logique, les sophismes n'étaient que des effets provisoires qu'on devait pouvoir dissiper.

- [21] (2) Buridan dans ses *Commentarii* sur les *Réfutations sophistiques* distingue :
 - la disputatio doctrinalis 22 qui doit aboutir à la science exacte ;
 - la disputatio dialectica qui doit diminuer l'incertitude de certaines affirmations ;
 - la disputatio tentativa qui doit faire valoir les connaissances de l'élève :
 - la disputatio sophistica dans laquelle on ne se soucie pas de la vérité.

Et même bien après la scolastique, lorsque Peirce dans le *Dictionnaire de philosophie* de Baldwin définit la forme la plus sérieuse, la plus philosophiquement problématique du sophisme, il le donne comme un raisonnement dont la conclusion n'est pas admissible, bien que la rigueur logique ait été, *en apparence*, respectée ²³.

Or quel est donc ce souci que la philosophie se fait de ces raisonnements qui sont des apparences, qui ne s'occupent pas de la vérité, qui sont liés un instant à des effets illusoires? Pourquoi faire place à ce jeu d'ombres? Est-il si difficile de se débarrasser de ce qui n'est souvent que ruse et astuce grossière?

Pourquoi s'occuper si longtemps de ce qui n'existe pas ? Pourquoi ce souci pour ce qui n'est présenté que comme feinte, théâtre, lutte malhonnête ? Pourquoi un discours qui devrait ne s'occuper que du vrai et du faux a-t-il besoin encore d'exercer cette police morale ? Qu'est-ce que ce jeu éthique de l'honnête et du malhonnête, là où on devrait dire seulement vrai ou faux ?

Il faut pour répondre, sans doute, examiner l'analyse d'Aristote; il faut prendre en considération ce moment où pour la première fois les sophismes ont été réfutés en l'absence même des Sophistes.

[23] Or il faut remarquer qu'Aristote fait tout au long du texte une différence de nature entre les sophismes et les raisonnements faux.

Ainsi, en 176 b 30 [des *Réfutations sophistiques*]²⁴, dans la catégorie générale des faux raisonnements, Aristote distingue les raisonnements faux et les raisonnements non véritables « car il y a faux raisonnement, soit si une fausse conclusion a été obtenue, soit si le

raisonnement, tout en n'étant pas un véritable raisonnement, paraît cependant en être un ».

Le raisonnement faux, ὁ ψευδής συλλογισμός, Aristote le caractérise un peu plus bas dans le texte. Il l'avait aussi analysé dans les *Premiers Analytiques* (II, 2). Il y a raisonnement faux, soit quand la conclusion est vraie mais a été obtenue à partir de prémisses fausses, soit quand la conclusion est fausse.

Et cette forme de raisonnement faux se subdivise à son tour; la conclusion peut être fausse soit parce qu'une prémisse est fausse, soit parce que les deux prémisses sont vraies mais que la conclusion n'a pas été tirée comme il faut.

[24] En face de ce raisonnement faux, Aristote place le raisonnement sophistique dont il dit maintes fois que ce [n'est un] raisonnement qu'en apparence.

Début du texte [Réfutations sophistiques] :

« Que certains raisonnements soient des raisonnements véritables (συλλογισμοί), tandis que d'autres paraissent l'être tout en ne l'étant pas, c'est là une chose manifeste » (164 a 23-25)²⁵.

Le Sophiste n'est aucunement celui qui se trompe volontairement ou involontairement. La différence entre le Sophiste et l'ignorant (ou le bête) n'est pas la différence entre une erreur volontaire (dans laquelle on tomberait soi-même pour faire tomber l'adversaire) et une erreur involontaire (dont seraient victimes l'un et l'autre des deux interlocuteurs). Le Sophiste ne doit pas du tout être interprété comme quelqu'un qui ferait d'une erreur un piège et qui se servirait d'un raisonnement faux comme d'une arme maligne. Il est dans une autre dimension que celle du raisonnement vrai ou faux; il est du côté de l'apparence de raisonnement. Il est dans l'ombre et le reflet; il est dans un mirage raisonneur, mais il ne raisonne pas vraiment. Et cette [25] invalidation, qui se fait non par l'erreur mais par l'apparence, frappe d'ailleurs non seulement le raisonnement du Sophiste, mais toute sa sagesse, toute sa σοφία:

« (car la Sophistique est une sagesse apparente mais sans réalité (ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ΄οὔ) » (165 a 21-22) ²⁶,

- et Aristote [poursuit] nous aurons à revenir en détail là-dessus : « et le sophiste, un homme qui tire un profit pécuniaire d'une sagesse apparente mais non réelle), il est clair qu'il leur [= à
- * Au pluriel dans le manuscrit : ce ne sont des raisonnements

[27]

43

« certaines gens »] est nécessaire [...] de paraître faire œuvre de sagesse, plutôt que de le faire réellement sans le paraître » [165 a 22-24]²⁷. (Cf. aussi 171 b.)

L'argent est au cœur de cette apparence : il en est la raison et sans doute aussi le symbole. Le problème est de savoir ce que c'est que cette apparence de raisonnement, cet autre côté du raisonnement vrai ou faux, cet élément énigmatique qui s'oppose à la non moins énigmatique réalité du raisonnement.

[26] Comment peut naître l'apparence de raisonnement?

Au premier regard, si on suit l'analyse d'Aristote, l'énumération de tous ces raisonnements apparents donne l'impression d'une immense hétérogénéité allant de l'astuce la plus grossière à quelques jeux logiques encore assez frustes :

- Il y a des sophismes qui viennent de la simple homonymie, $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\epsilon$ ιν²⁸.
- Il y a des sophismes, pire encore, qui viennent de ce qu'on utilise deux mots différents par la prononciation mais dont l'orthographe est semblable; et puis il y a des sophismes qui posent, pour nous du moins, de véritables problèmes grammaticaux ou logiques (cf. l'emploi de οὖτος).

Ou bien encore sont rangés parmi les techniques sophistiques l'usage de propositions auxquelles on ne peut répondre ni par oui ni par non (auxquelles on ne peut pas attribuer une valeur de vérité), et puis des techniques comme celles qui consistent à parler très vite ou à renverser l'ordre des questions ou à cacher, parmi toutes celles qu'on pose, celle qui est réellement importante.

Et dans cette prolifération, le classement que propose Aristote ne semble pas, du moins en première approche, d'un grand secours puisqu'il le répartit non point selon leur forme ou leur principe, mais selon l'effet obtenu :

- sophismes qui ont l'air de réfuter;
- sophismes qui ont l'air de révéler l'erreur de l'interlocuteur;
- sophismes qui ont l'air de lui faire soutenir un paradoxe ;
- sophismes qui ont l'air de faire commettre un solécisme;
- sophismes qui ont l'air de le faire tomber dans le verbiage.

Or un texte du début de ces *Réfutations sophistiques* donne une explication générale des sophismes. À vrai dire, cette explication est assez étrange. Elle se donne comme presque générale, et pourtant elle ne concerne qu'une toute petite catégorie de sophismes. La voici :

« La réfutation est un raisonnement avec contradiction de la conclusion. Or cela, les sophistes ne le font pas, mais ils paraissent seulement le faire, pour plusieurs raisons : l'une de ces raisons, qui est la plus naturelle et la plus courante, est celle qui tient aux noms donnés aux choses. En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux qu'on rapporte au compte. Or, entre noms et choses, il n'y a pas ressemblance complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un [...] même nom » (165 a 4-13)²⁹.

Laissons de côté l'extension qu'il faut donner à ce texte. Une chose y est claire, c'est la localisation de l'effet sophistique. Il est rendu possible par le fait que, dans la pratique du discours, ce qui est *manipulé*, ce sont non pas les choses elles-mêmes, mais leurs symboles verbaux. Très exactement leur nom.

Mais si cette symbolisation rend le sophisme possible, elle ne l'explique pas. Le sophisme ne se produit pas dans cette dimension selon laquelle les mots sont des signes. Il se produit dans une certaine différence entre les noms et les choses, entre les éléments symboliques et les éléments symbolisés. En quoi consiste cette différence?

Ce n'est point celle par laquelle les mots produisent un effet de sens, alors que les choses ne le produisent pas. Ce n'est pas non plus la différence [entre] $\phi \dot{\nu} \sigma \iota \zeta$ et $\nu \dot{\sigma} \mu \sigma \zeta$, entre le caractère naturel des choses et le caractère conventionnel des mots.

Elle est dans le fait que les noms sont en nombre fini et les choses sont en nombre infini, qu'il y a rareté relative des mots; qu'on ne peut pas établir une relation bi-univoque entre mots et choses. Bref, que la relation entre les mots et ce qu'ils désignent n'est pas isomorphe à la relation qui permet de dénombrer.

En d'autres termes, c'est un caractère propre à la matérialité des mots – leur rareté – qui donne lieu au sophisme. Le Sophiste c'est [29] celui qui se sert du même mot, du même nom, de la même expression pour dire deux choses différentes, de sorte qu'il dit deux choses dans l'identité même de la chose dite.

Leçon du 6 janvier 1971

Et si maintenant on se rappelle la définition du syllogisme : « un raisonnement dans lequel certaines prémisses étant posées, une conclusion autre que ce qui a été posé en découle nécessairement par le moyen des prémisses » (*Premiers Analytiques*, I, 24 b 18)³⁰ (et si on se rappelle ce qu'est la réfutation du syllogisme : un raisonnement qui contredit la conclusion du précédent)³¹, on voit que le sophisme consiste non pas à dire quelque chose de nouveau en vertu d'une contrainte logique et à partir de prémisses moins acceptées, mais à retenir du même énoncé la même chose dite, dans leur identité matérielle, bien que les interlocuteurs n'aient pas dans l'esprit les mêmes prémisses et ceci à cause de la rencontre, de la confusion, de la ressemblance, de l'identité des noms qui désignent les choses. À cause de cette superposition aléatoire due à la rareté fondamentale des mots.

De cela on peut tirer une conclusion, c'est que le sophisme n'est pas une catégorie défectueuse de raisonnement, ce n'est pas un raisonnement du tout : ou plutôt, c'est l'image inversée d'un raisonnement; là où il y avait dans le raisonnement identité des prémisses accordées, il y a dans le sophisme différence; là où il y avait nécessité logique, il y a rareté de fait et hasard; là où il y avait proposition nouvelle, il y a répétition de la chose dite; et là finalement où il y avait contrainte de la vérité et conviction de l'autre, il y a piège par lequel l'adversaire se trouve pris dans la chose dite – dans la matérialité de la chose dite.

Mais aussitôt se présente une objection : c'est que la rareté matérielle des mots semble dans le texte d'Aristote ne rendre compte que de quelques sophismes et non pas de tous. Elle rend compte des sophismes qui sont dus à l'existence de synonymes (par exemple un seul mot $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\epsilon\hat{\imath}\nu$ pour dire apprendre et comprendre), ou à l'existence d'amphibologies 32 (« Je souhaite la capture de l'ennemi ») ou à l'existence d'équivoques dues à l'accentuation (dans les textes écrits) 33 .

Bref, elle rend compte de ce qu'Aristote appelle les réfutations liées au discours lui-même, mais elle ne rend pas compte des autres. D'ailleurs, Aristote dit que cette rareté des noms est « l'une des raisons, la plus naturelle et la plus fréquente » ([Réfutations sophistiques], 165 a 5)³⁴, mais l'une seulement des raisons.

Or, si nous regardons maintenant toute la classification des sophismes que propose Aristote, on s'aperçoit que d'une manière directe ou indirecte, c'est toujours la matérialité du discours qui [32] se trouve mise en jeu sous ses différents aspects. En dehors des sophismes de rareté (un seul mot prononcé ou écrit, une seule expression pour dire des choses différentes), il y a :

• Les sophismes de la dissociation. Le discours est fait de mots qui se suivent et une fois que cette suite a été établie, on peut dissocier et grouper comme on veut :

Ex.: 5 étant (2 + 3), on peut dire que 5 est pair puisqu'il est 2 et impair puisque 3 (Rs. 166 a 33).

• Les sophismes de la permutation. Le discours est fait d'éléments qui dans certaines conditions peuvent venir se mettre à la place les uns des autres :

Socrate est blanc blanc est une couleur donc Socrate est une couleur.

[33] • Les sophismes de l'association. Le discours est composé d'éléments qui formant groupe font sens; mais un sous-groupe dissocié du premier forme aussi sens:

L'Indien est noir Or l'Indien est blanc quant aux dents Donc l'Indien est blanc et noir³⁵.

• Les sophismes de la confusion. Certains éléments successifs et distincts du discours peuvent être réunis :

Est-ce que A et B est un homme?

Dui

Alors en frappant A et B, on frappe un homme et non deux.

• Les sophismes de l'antériorité. Le discours est une suite indéfinie de propositions; en tout cas, une suite qu'il est toujours possible d'allonger autant qu'on veut de manière que l'interlocuteur ne puisse pas l'actualiser de bout en bout et la rendre simultanée.

Ainsi, en discutant assez longuement on peut faire croire qu'une proposition est démontrée alors qu'elle ne l'est [pas] :

- soit qu'elle soit précisément à démontrer (pétition de principe);
- soit quelle soit fausse (mais qu'on ne remarque pas qu'elle est fausse).

Et c'est ainsi qu'Aristote fait entrer dans la série des sophismes le fait de parler très vite, d'accabler l'adversaire dans un flot de paroles, [de] perturber l'ordre naturel des questions.

[34] • Les sophismes de la multiplication indéfinie. C'est le jeu de la succession et de la permutation.

• Les sophismes de la répétition. Il existe des choses qui ont déjà été dites et qu'on peut répéter comme elles ont été dites.

Ainsi sur un seul et même sujet, il y a des ensembles de phrases déjà prononcées. Et en conduisant la discussion sur un de ces sujets, on peut toujours répéter cet ensemble de propositions pourtant contraires.

Ex. : sur ce qui est préférable de la nature ou de la loi.

• Les sophismes de la grammaire. Le discours est un ensemble d'éléments dont certains se rapportent à la fois aux choses, mais aussi au discours lui-même. Il existe entre les éléments du discours des liens (grammaticaux) qui ne représentent pas ou qui ne sont pas isomorphes aux rapports entre les choses. Il y a des contraintes ou des libertés grammaticales qui n'ont pas leur équivalent dans les choses.

Ainsi, la grammaire du neutre et du démonstratif.

- On le voit : l'analyse des sophismes par Aristote se situe tout entière au niveau de la matérialité du discours. Le sophisme est une tactique interne à cette matérialité. Mais, on le voit aussi, cette matérialité spécifique du discours qui apparaissait au premier regard comme inégalité numérique des mots et des choses, comme rareté des noms, apparaît maintenant selon des dimensions plus nombreuses:
 - d'abord ce n'est pas seulement la rareté des mots mais la succession nécessaire et les déplacements possibles, les uns par rapport aux autres, des éléments du discours caractère linéaire;
 - c'est plus largement le fait que tout énoncé s'inscrit dans une série immense et, à vrai dire, jamais tout à fait maîtrisable de discours antérieurs caractère sériel;
 - c'est plus largement encore le fait que le discours est constitué d'un certain nombre d'événements réels (de *choses dites*)³⁶ qui, une fois qu'ils sont produits, ne peuvent pas être changés. Dit c'est dit. Tu l'as dit, tant pis pour toi caractère d'événement;
 - c'est enfin le fait que cette matérialité du discours est liée à la lutte, la rivalité, à la situation de combat des hommes qui discutent caractère de stratégie.
- [36] On peut désormais opposer le syllogisme et le sophisme de la manière suivante :
 - (1) Le syllogisme se caractérise par des prémisses qui ont été « posées » en ce sens qu'elles ont été admises, reconnues à tort ou à raison comme vraies acceptées. Le sophisme se caractérise par

des phrases qui ont été posées en ce sens qu'elles ont effectivement été dites. Reconnues ou pas, effectivement acceptées ou non, peu importe : ce sont des choses dites.

Leçon du 6 janvier 1971

- (2) Le syllogisme se déroule tout entier entre deux limites : l'accord sur les prémisses, la vérité nécessaire de la conclusion. Le sophisme joue dans des séries illimitées d'énoncés préalables.
- (3) Le syllogisme obéit à une contrainte qui est celle du concept, c'est-à-dire de ce qui est signifié par les noms. Le sophisme se déploie comme une tactique libre au niveau des mots eux-mêmes, indépendamment de ce qu'ils signifient.
- (4) Le syllogisme produit un effet de vérité (sanctionné par l'accord des interlocuteurs). Le sophisme produit un effet de victoire (sanctionné par le fait que l'interlocuteur ne peut plus parler sans se contredire).

À partir de là, on peut comprendre:

 α - que le sophisme soit un faux raisonnement (et pas simplement un raisonnement faux).

Il est au sens strict hors raisonnement, ce n'est pas un raisonnement du tout. L'opération du raisonnement se fait au niveau de ce qui est signifié (les concepts); l'opération du sophisme se produit au niveau de la matérialité des symboles; et ce qui se produit par là même au niveau du signifié n'est que l'ombre d'une opération réelle (qui se passe au niveau de la matérialité des symboles).

Sans doute faut-il prendre au sens strict la métaphore qu'on trouve au début des *Réfutations*: « de même que [...] ceux qui ne sont pas habiles à manipuler leurs cailloux sont trompés par ceux qui savent s'en servir, ainsi en est-il pour les arguments » (165 a 14-15)³⁷.

Deuxième conséquence :

β - que le sophisme soit résolu par l'introduction de la différence.

C'est la différence, en effet, qui d'une part permet de construire le concept, de maîtriser et d'organiser l'idéalité du sens, de partager les espèces et les genres, de distinguer les substances et les accidents, les sujets et les attributs; bref, de bâtir tout un univers du sens à partir duquel on pourra formuler des énoncés vrais ou faux. Mais c'est aussi la différence qui va faire obstacle, en les brisant ou en les contrôlant, à l'identité de la chose dite, aux déplacements ou aux confusions des éléments de discours, à la rhapsodie indéfinie de leur succession.

Tout au long des chapitres où il énumère les moyens d'échapper aux sophismes, Aristote montre le rôle de la différence. Il faut distinguer, dit-il sans cesse.

C'est par la pensée de la différence ³⁸ qu'on peut neutraliser la matérialité du discours (et toutes ces identités, confusions, répétitions qui ont en dernière instance leur origine dans la rareté); c'est par la pensée de la différence qu'on peut traverser la matérialité du discours, dissiper l'ombre de raisonnement qui joue à la surface de celle-ci, organiser un raisonnement à partir du concept et de sa nécessité idéale et rendre en retour le discours transparent à cette nécessité (et indifférent, par là même, à sa propre matérialité). Le λόγος, dans son déroulement, pourra être de plain-pied avec la nécessité conceptuelle.

La différence, par laquelle s'élimine la réalité matérielle du discours, est la condition de l'apophantique comme champ de la vérité ou de l'erreur des propositions.

La troisième conséquence, c'est qu'on peut voir à partir de là en quoi et pourquoi la sophistique ne peut jamais rencontrer le plan de l'apophantique. Le sophisme n'est jamais réellement déclaratif. Il ne peut y avoir apophantique qu'à la condition que soit d'abord neutralisée la matérialité du discours et qu'ensuite ce discours soit traité selon l'axe de la référence à ce dont il parle. Il est faux de dire que ce qui est n'est pas et que ce qui n'est pas est; il est vrai de dire que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas (cf. *Métaphysique*, B, 996b 26-30).

La sophistique, elle, se maintient toujours au niveau d'une certaine « hylétique » du discours. Elle se développe à partir d'événements réels (ce qui a été dit effectivement); elle joue sur des qualités ou déterminations matérielles (identité des sons, séparabilité des mots, permutations possibles des groupes de mots); et ce à quoi elle aboutit ce n'est pas à une proposition vraie qui doit être reconnue par tous, c'est au silence d'un des deux partenaires, qui ne peut plus continuer à parler et qui se trouve exclu du jeu de cette matérialité. Il ne s'agit pas en disant le vrai d'amener deux sujets à penser la même chose; il s'acit, en trappforment les aboses qui piusqui où alles ent été dites.

[40] il s'agit, en transformant les choses au niveau où elles ont été dites, d'exclure du discours un des sujets parlants.

L'apophantique se définit par la continuité du rapport à l'objet; la sophistique, par l'exclusion du sujet.

Dans l'apophantique donc, la matérialité du discours ne sera plus qu'une ombre réduite et indifférente. Dans la sophistique c'est le raisonnement qui sera une ombre; mais non pas l'ombre-résidu, l'ombre qu'on laisse derrière soi; ce sera l'ombre scénique, le sosie et le mime derrière lequel on se cache. Et lorsque Aristote dit que le sophisme n'est qu'une apparence de raisonnement, on peut maintenant comprendre ce qu'il veut dire: le Sophiste fait comme s'il raisonnait alors qu'il ne manipule que des mots; il se place sur l'espace scénique d'un raisonnement qui n'est qu'une comédie et un jeu de masque par rapport à la matérialité du discours. Et cette matérialité du discours, Aristote sait bien qu'elle n'est qu'une ombre, qu'un résidu par rapport à la nécessité idéale de l'apophantique.

[41] De sorte que derrière son théâtre d'ombres sur lequel il fait semblant de raisonner, le Sophiste lui-même, dans la coulisse, ne tient jamais que l'ombre d'un discours.

On peut comprendre ainsi, à partir de là, la grande scission qui s'est produite dans l'histoire de la logique :

- une logique du concept et de la différence qui neutralise d'entrée de jeu la matérialité du discours. Le seuil de cette logique sera l'individuel et le conceptuel;
- une logique du discours qui essaie de définir le point où se fait l'émergence du sens et de l'immatériel à partir de la matérialité de la chose dite.

Le seuil de cette logique sera entre la matérialité du discours et l'immatérialité du sens. C'est cet épisode de la logique qui se déroule de Mégare ³⁹ (et de la découverte du Menteur par Eubulide) jusqu'aux Stoïciens (et la différence entre $\phi\omega\nu\dot{\eta}$ et $\lambda\epsilon\varkappa\tau\dot{\delta}\nu$) ⁴⁰.

- [42] Enfin on voit bien comment Aristote s'inscrit sur la ligne même qui a été tracée par Platon; mais aussi le déplacement qu'il opère. Après tout, Le Sophiste était bien consacré à analyser les rapports entre la simulation, le non-être et le Sophiste. Le point central du dialogue, c'était la démonstration que le non-être pouvait toucher au λόγος. Le Sophiste avait pour but de réfuter cet argument sophistique que
 - si une chose a été dite, cette chose dite existe; et que
 - si cette chose existe, elle est vraie;
 - donc, que le non-être et l'erreur ne peuvent jamais atteindre le discours.

Ce à quoi Platon fait répondre par l'Étranger qu'il peut y avoir un discours faux, c'est-à-dire un discours qui dit que ce qui n'existe pas

existe (que Théétète ici présent est en train de voler [en l'air])⁴¹ ou que ce qui existe n'existe pas – ce qui est la définition même du λόγος ἀποφαντικός⁴². Et s'il peut y avoir un discours faux, il peut y avoir quelqu'un qui fait passer le discours faux pour un discours vrai.

Il a fallu toute la grande théorie platonicienne de l'être, du non-être et de la participation pour parvenir à rendre le Sophiste possible. Mais on le voit : le Sophiste est rendu possible par l'existence d'un discours faux. Le discours faux est rendu possible parce qu'on peut dire du non-être – et malgré Parménide – qu'il est. Or, dans ces conditions, le sophisme n'est pas plus exclu que n'importe quel discours faux : un peu moins même, puisque c'est un discours faux, qui peut se faire passer pour vrai.

La vraie exclusion du sophisme se produit chez Aristote :

- lorsqu'il définit le sophisme non point comme un raisonnement faux qui aurait l'apparence du vrai mais comme une apparence de raisonnement lequel n'est donc ni vrai ni faux;
- lorsqu'il lie cette apparence de raisonnement non point à quelque art du simulacre mais à un jeu sur la matérialité du discours;
- bref, lorsqu'il a l'audace de faire de la chose dite, en sa matérialité, une ombre irréelle qui hante la réalité idéale du λόγος.

*

NOTES

- 1. Sur la distinction savoir-connaissance, cf. M. Foucault, L'Archéologie du Savoir, Paris, Gallimard, 1969, chap. VI.
- 2. Aubenque, après Dupréel, a donné à l'étude du raisonnement sophistique la réfutation sophistique une place décisive pour la compréhension de la logique et de l'ontologie d'Aristote. Foucault semble le suivre dans la première partie de son argumentation; cf. P. Aubenque, Le Problème de l'Être chez Aristote, op. cit., chap. II: « Être et langage ».
- 3. Aristote, La Métaphysique, Γ , 2, 1004b27 éd. J. Tricot, citée [supra, p. 20, note 6], t. I, p. 117.
 - 4. Ibid., A, 3, 984 a 18-20, t. I, p. 16.
 - 5. *Ibid.*, A, 3, 984b7-11, t. I, p. 17.
 - 6. *Ibid.*, α, 1, 993 b 26-32, t. I, p. 61.
- 7. Ibid., A, 2, 983 a 13: «l'étonnement de ce que les choses soient ce qu'elles sont » (t. I, p. 10-11).
 - 8. Ibid., A, 2, 982 b 19-22, t. I, p. 9.
 - 9. Ibid., A, 4, 985 a 14-16, t. I, p. 20.

- 10. *Ibid.*, α, 1, 993b3-5, t. I, p. 60.
- 11. Pour Hippias (A, 10) ou Antiphon (A, 6), Nestor était une représentation de la sagesse comme Ulysse de la ruse. L'un et l'autre étaient supposés avoir rédigé à Troie des arts oratoires; cf. les *Grammatici Graeci*, éd. R. Scheider, G. Uhlig, A. Hilgard, Leipzig, 1878-1910, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- 12. θεῖος ἀνήρ, tel le poète qui révèle les desseins de Zeus (Les Travaux et les Jours, v. 293-294). Ici Foucault cite M. Detienne, Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode, Bruxelles-Berchem (coll. « Latomus » 68), 1963, p. 42-51; note extraite d'une fiche de M.F.: ἀλήθεια dans la poésie d'Hésiode. Ces analyses sont reprises par M. Detienne dans Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, op. cit., p. 25. Voir aussi L. Bieler, Theios Anêr. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum, Vienne, O. Häfels, 1935-1936, 2 vol.; réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, 1976².
- 13. L'expression privative ἀ-λήθεια comme déconstruction de la notion traditionnelle de la vérité-adaequatio est constamment visée dans ce cours pour être finalement assignée à une généalogie régionale. L'opposition « Alétheia/Léthé » vient directement de M. Detienne, Les Maîtres de vérité..., op. cit., p. 51 sq. ouvrage très annoté par M. Foucault. Elle permet à Foucault un contournement critique de Heidegger.
 - 14. Aristote, La Métaphysique, A, 7, 988 b 13-14, t. I, p. 35.
 - 15. Ibid., A, 10, 993 a 14-15, t. I, p. 58.
- 16. W. Jaeger (in Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin, Weidmann, 1923): « Aristote a été le premier à établir à côté de sa propre philosophie une conception de sa position personnelle dans l'histoire » (cité in P. Aubenque, Le Problème de l'Être chez Aristote, op. cit., p. 71).
- 17. W. [Kneale] & M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, The Clarendon Press, 1962, p. 13: *De sophisticis elenchis*, généralement considéré comme une des premières œuvres de logique d'Aristote.
 - 18. H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, Seuil, 1948.
- 19. Les Réfutations sophistiques (De sophisticis elenchis) furent l'ouvrage de logique formelle d'Aristote le plus influent parmi les logiciens médiévaux. Cf. W. & M. Kneale, The Development of Logic, op. cit., p. 227. Eugenio Garin précise, dans L'Éducation de l'homme moderne, 1400-1600, Paris, Fayard, 1968, p. 62-64: « Après 1150, Aristote, avec l'Organon, la physique et la métaphysique, a un poids décisif sur l'université parisienne, l'école épiscopale vole en éclat. [...] À partir du XIII^e siècle s'épanouissent les Universités en Europe. »
- 20. Variantes, parmi les sophismes, du « paradoxe du Menteur ». Cf. W. & M. Kneale, *The Development of Logic*, p. 228-229.
- 21. Siger de Courtrai caractérisait la grammaire par la valeur significative des termes, « ex parte vocis », et la logique « per relationem ad res », par son lien essentiel à l'objet. En conséquence, le philosophe passe avant le grammairien, considérant, lui, l'essence des choses. D'après Ch. Thurot, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge (1868), Francfort/Main, Éd. Minerva, 1967, p. 128.
- 22. Les disputations étaient des exercices d'habileté logique inscrits pendant plus de trois cents ans dans les pratiques universitaires. Cf. W. & M. Kneale, *The Development of Logic*, p. 300; Buridan, *Sophismata*, Paris, imprimé par Jean Lambert, [s.d.].
- 23. Repris in C. S. Peirce, Collected Papers, Cambridge, Harvard University Press, 1931-1958, iii-8 vol.

- 24. Aristote, *Organon*, t. VI: *Réfutations sophistiques*, 176 b 30, éd. et trad. J. Tricot [édition de référence], Paris, J. Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »), 1969 [1939], p. 86. Cf. aussi *ibid.*, 165 b 11-23, p. 6.
 - 25. Ibid., 164a 23-25, p. 1.
 - 26. Ibid., 165 a 21-22, p. 3.
 - 27. Ibid., 165 a 22-24, p. 3-4.
- 28. Cf. supra, p. 19, 21, note 24, et p. 36. Référence à Platon, Euthydème, 275d-277e, joute oratoire entre deux sophistes et Clinias.
 - 29. Aristote, Réfutations sophistiques, 165 a 4-13, p. 2-3.
- 30. Aristote, *Organon*, t. III: *Premiers Analytiques*, I, 24 b 18, éd. et trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1936, p. 4-5. Trad. Tricot: « un discours ... »; d'après ce traducteur, « ratiocinatio » est le terme employé par Cicéron (*De inventione*, I, 57).
 - 31. Cf. ibid., I, 25 b 40 26 a 1-2, éd. citée, p. 13-14.
- 32. Lalande (*Vocabulaire philosophique*, I, p. 42) signale que le grec et le latin fournissent de nombreux exemples d'amphibolie ou amphibologie, où l'ordre des mots n'indique pas avec certitude lequel est sujet, lequel est complément.
- 33. « Quant à moi j'estime que les choses ne sont pas changées seulement par l'adjonction d'une autre chose mais aussi par la différence d'accentuation » (Hippias, cité par E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1[™] éd. 1948, p. 141).
- 34. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 165 a 5 : « [...] la plus naturelle et la plus courante » (p. 2).
- 35. La couleur, ici, ne spécifie pas l'homme, elle est accident et non pas essence. Cela renvoie au débat entre les platoniciens et les péripatéticiens; cf. Aristote, La Métaphysique, I, 9, 1058 b 10-12.
- 36. Cf. Cl. Ramnoux, Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots, Paris, Aubier-Montaigne, 1959; notamment les formules rituelles, les récits sacrés par opposition aux choses montrées. Foucault désignait ainsi « les choses dites » l'objet de L'Archéologie du savoir dans sa première version déposée aux manuscrits de la Bibliothèque Nationale.
- 37. Aristote, Réfutations sophistiques, p. 3. Allusion au recours aux cailloux pour calculer.
- 38. Dans *Différence et Répétition*, op. cit., Deleuze avait analysé la différence dans la *Métaphysique* d'Aristote (notamment p. 45-50) et plus généralement dans la philosophie. Cf. M. Foucault, « Theatrum philosophicum » (1970), DE, n° 80, art. cité.
- 39. Fondée par Euclide, disciple de Socrate, l'école de Mégare est considérée comme un des premiers centres de recherches logiques à partir du langage quotidien. Les Mégarites furent les premiers qualifiés d'éristiques. Eubulide, successeur d'Euclide, passe pour avoir formulé le « paradoxe du Menteur » comme l'un des partages du vrai et du faux.
- 40. Outre une théorie de la voix distincte du mot articulé, les stoïciens distinguaient entre le signifié (lekton) incorporel –, le signifiant (phônê), l'expression linguistique et l'objet exprimé corporels. Cf. Sextus Empiricus, Adversus mathematicos, VIII, 11-12, cité in W. & M. Kneale, The Development of Logic, passim. Cf. aussi Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, VII, 55-63, in E. Bréhier, Les Stoïciens, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1962, p. 34-37.
- 41. Platon, Le Sophiste, 263a («Théétète, avec qui en ce moment je m'entretiens, vole en l'air»), in Œuvres complètes, éd. et trad. L. Robin, Paris, Gallimard

- (« Bibliothèque de la Pléiade »), t. II, 1970, p. 329, et 240e-241a, p. 294 : « [...] un langage sera tenu pour faux aussi bien quand on dira de ce qui est qu'il n'est pas et de ce qui n'est pas qu'il est. »
- 42. Λόγος ἀποφαντικός ou proposition déclarative, in Aristote, De interpretatione, 4-17 a 2 sq.: « Tout discours n'est pas une proposition (ἀπόφανσις), mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux. » Cf. La Métaphysique, Γ, 7, 1011 b 26-28: « Il semble bien [...] que la pensée d'Héraclite, disant que tout est et n'est pas, fait que tout est vrai, et que celle d'Anaxagore, disant qu'il y a un intermédiaire entre les contradictoires, fait que tout est faux » (t. I, p. 154), et Θ, 10, 1051 b 3 (t. II, p. 54-55).

With exemple should be an exemple of an exemple of an exemple of the exemple of t

LEÇON DU 13 JANVIER 1971

Le sophisme et le discours vrai*. – Comment faire l'histoire du discours apophantique. – Manipulation logique contre manipulation sophistique. – Matérialité de l'énoncé, matérialité de la proposition. Roussel, Brisset, Wolfson, sophistes d'aujourd'hui. – Platon exclut le personnage du Sophiste, Aristote exclut la technique du sophisme. – Le sophisme et le rapport du discours au sujet parlant.

On a vu, la dernière fois, comment Aristote mettait le sophisme hors jeu par rapport à la philosophie; comment il constituait un discours philosophique qui était, de plein droit, dans l'élément de la vérité et comment, par rapport à ce discours, la pratique sophistique n'était plus qu'extériorité et irréalité. Ombre.

Or il y a chez les historiens qui s'occupent des Sophistes " une certaine tendance à vouloir rapporter cette mesure de bannissement; à réduire la distance et à redonner réalité au discours sophistique à l'intérieur du discours philosophique (Grote, Gomperz pour le XIXe siècle; Dupréel)1. Comme si c'était à ce discours philosophique seulement que les Sophistes pouvaient emprunter leur sérieux et leur réalité; ce qui revient à souscrire finalement et implicitement à l'exclusion aristotélicienne - sous la forme : « Les Sophistes ne sont pas coupables de ce dont on les accuse; s'ils l'avaient été, s'ils avaient dit et fait ce qu'on leur reproche, bien sûr nous les laisserions dans la pure apparence où on les a maintenus; mais eux aussi sont d'une certaine manière des philosophes, eux aussi relèvent, en quelque sorte, du discours vrai, du discours qui dit l'être, du discours qui est dans l'être; ce ne sont donc point des ombres qui rôdent, sans vie ni corps, au-delà des limites de la philosophie. En elle, ils ont leur place, leur lieu, donc leur réalité. »

^{*} Titre de la leçon manuscrite.

^{** «} Sophistes » et non pas « sophistes : respect de la graphie originale.

[3] Je voudrais essayer une autre analyse, ne pas m'efforcer de réduire la distance entre la sophistique et la philosophie, ne pas réintroduire les Sophistes par la petite porte de l'histoire revalorisante, mais laisser valoir la distance telle qu'elle a été perçue, l'exclusion telle qu'elle a été prononcée par Aristote, ses contemporains et ses successeurs.

Et plutôt que d'établir une sorte d'espace commun où les notions et problèmes des Sophistes viendraient rejoindre ceux des philosophes, essayer de passer à l'extérieur; analyser ce qu'a pu être, dans son mode d'existence et de fonctionnement, le discours des Sophistes au milieu d'une société comme la société grecque. À quelles conditions un pareil type de discours a-t-il pu exister et disparaître? Question qui nous fera passer à un tout autre genre d'analyse – non plus des analyses d'histoire de la philosophie, méthodes qui ont servi jusqu'à présent à repérer les procédures d'exclusion et le vide laissé par elles.

Pour aujourd'hui, je voudrais encore me maintenir au niveau de cette exclusion. Prendre, du point de vue de la philosophie, la mesure de l'opposition qui vaut pour elle entre le raisonnement vrai ou faux et la fausse argumentation. Montrer comment tout en restant à l'intérieur de la philosophie, on peut reconnaître, du moins à l'aveugle, un certain extérieur dont le Sophiste est pour elle le symbole, dont il constitue le plus menaçant, le plus entêté et le plus ricanant rôdeur.

Cette exclusion, comment Aristote y procède-t-il?

En définissant la sophistique comme une φαινομένη φιλοσοφία ἀλλ'οὐα οὖσα. Une philosophie qui n'a pas d'être. Or comment peut-elle ne pas exister et apparaître cependant?

C'est qu'il existe justement des raisonnements qui sont des apparences de raisonnements et qui ne le sont pas. Le non-être de cette non-philosophie a sa raison d'être dans le non-être du raisonnement apparent.

Les *Réfutations sophistiques* nous promènent à travers des variétés de raisonnements, d'argumentation, de difficultés, de pièges tout à fait hétérogènes. Ainsi : ce sont [ceux] qui savent qui apprennent, puisque les grammairiens apprennent ce que leurs disciples leur récitent.

« Tu souhaites pour moi la capture de l'ennemi. C'est-à-dire que tu souhaites que l'ennemi soit capturé par moi, mais tu souhaites également que l'ennemi effectue la capture. »

Ou encore : « Est-ce que ce qui appartient aux Athéniens est la propriété des Athéniens ? -Oui. - [...] Mais l'homme appartient

au règne animal? –Oui. –Donc l'homme est la propriété du règne animal » [17, 176b].

Ou encore: Coriscus² est autre que Socrate, or Socrate est un homme, donc Coriscus est autre qu'un homme.

Ou encore: Ce qu'on n'a plus on l'a perdu; si, sur dix osselets, tu en donnes un, tu n'as plus dix osselets; donc tu as perdu dix osselets [cf. 22, 178b].

Ou bien encore : poser une question sans montrer pourquoi on la pose ni à propos de quoi on la pose. Poser des questions très nombreuses pour que l'adversaire ne sache plus où il en est, ou bien encore parler très vite.

Ou bien: utiliser certains faits grammaticaux comme le neutre (ceci) pour désigner un homme.

[6] Ou encore : conduire la discussion jusqu'à un point où on pourra utiliser une argumentation toute faite et préparée à l'avance.

Ou encore : quand l'interlocuteur soutient une thèse qui est propre aux philosophes, aux savants, à quelques-uns, lui opposer la thèse populaire, ce que disent oi π o $\lambda\lambda$ o $\acute{}$ 0 et inversement.

Cet ensemble d'arguties, assez puériles, Aristote les distribue, du moins en première instance, non pas selon leur forme mais selon leur résultat. C'est qu'en effet, puisque ce sont de faux raisonnements, des raisonnements qui n'ont pas d'autre réalité que leur apparence, ils n'ont pas d'autre principe que l'effet qu'ils cherchent à produire. L'apparence qu'ils se donnent.

D'où la classification à cinq termes qu'Aristote propose :

- les sophismes qui font semblant de réfuter : c'est-à-dire de prouver la proposition contradictoire de celle qui est avancée par l'interlocuteur (réfutation);
- les sophismes qui font semblant de faire apparaître l'erreur de l'adversaire (démontrer par exemple qu'une de ses prémisses est fausse) (erreur);
- les sophismes qui font semblant de montrer que l'adversaire soutient une thèse singulière que nul ne soutient raisonnablement (paradoxe);
- les sophismes qui font croire que l'interlocuteur ne connaît pas sa grammaire et commet des solécismes;
 - ceux enfin qui font croire que l'adversaire parle pour ne rien dire, empile des mots les uns sur les autres à l'infini.

Sous chacune de ces grandes rubriques, Aristote indique quels sont les sophismes le plus souvent utilisés pour obtenir tel ou tel résultat : (par exemple l'homonymie, surtout pour la fausse réfutation; l'utilisation de discours tout faits pour le paradoxe; les étrangetés de la grammaire pour le solécisme).

Mais si nous nous demandons maintenant ce qu'il peut y avoir de commun à tous ces procédés qui mettent en forme de raisonnement des jeux de mots ou qui embrouillent des discussions par des procédés que nous appellerions, nous autres, de « mauvaise foi », il est assez facile de voir qu'il s'agit d'une certaine manipulation matérielle des éléments du discours.

* *

[8] Ces manipulations, on a essayé de les repérer et de les classer indépendamment du classement proposé par Aristote :

- répéter ou faire répéter le même mot dans son identité matérielle, quand bien même il n'a pas le même sens (au besoin profiter des équivoques de la graphie qui jusqu'au III^e siècle n'indiquait pas l'accentuation);
- dissocier, recomposer, allonger définitivement la série linéaire des mots qui constituent le discours ;
- faire appel à et mettre en jeu des séries déjà constituées et qu'il suffit de répéter terme à terme ;
- [utiliser*] certaines particularités grammaticales.

Ces manipulations jugées illégitimes par Aristote et par la philosophie, quelle est au juste leur différence d'avec celles qui sont mises en œuvre par le vrai raisonnement?

- A Premier ensemble de différences concernant la manipulation ellemême et ses règles :
- après tout, n'importe quel raisonnement légitime (du point de vue d'Aristote) comporte des manipulations qui ne sont pas si éloignées de celles qu'on trouve dans la pratique des Sophistes : tout A est B, or tout B est C, donc tout A est C.

On partage en deux les deux premiers énoncés et on substitue la fin du second à la fin du premier. Mais une manipulation suppose toujours deux choses :

- d'abord une définition des unités constituantes du discours et de leur composition. Su jet, prédicat, proposition;
- ensuite des règles de substitution des sujets les uns aux autres, des prédicats, des propositions. Donc des catégories, des équivalences, des subordinations.

Bref, toute une grammaire au sens large : théorie des éléments, de leur combinaison, de leur substitution.

[10] Le sophisme, lui, prend appui non pas sur la structure élémentaire de la proposition mais sur l'existence d'un énoncé³; sur le fait que des mots ont été prononcés et qu'ils demeurent là, au centre de la discussion, comme ayant été produits et pouvant être répétés, recombinés au gré des partenaires; c'est dit, c'est dit : non point comme une forme idéale, régulière et qui peut recevoir certains types de contenu mais un peu comme ces trophées que les guerriers après la bataille mettent au milieu d'eux et qu'ils vont s'attribuer, non sans dispute et contestation εἰς μέσον⁴.

Que le point de départ du sophisme soit posé εἰς μέσον, au milieu, que son caractère de communauté à l'égard des partenaires soit dû non pas à sa forme générale mais à sa position, en ce lieu, en ce moment, en ce milieu, qu'est-ce que cela veut dire?

a - Qu'il a été produit comme un événement, c'est-à-dire qu'il s'est produit une fois et une fois pour toutes; qu'il demeure comme s'étant produit.

Or, si les diverses parties de cet événement ne sont pas du tout équivalentes du point de vue de la forme de la proposition, elles sont homogènes [sous l'angle] de l'événement.

[11] Dans l'énoncé « 5 c'est 2 + 3 », 5, 2, 3 sont des événements qui se sont produits de la même manière. Et par conséquent il n'y a pas à maintenir comme indissociable 2 + 3⁵.

L'événement est divisible en autant de parties que l'on veut et qui sont homogènes les unes aux autres. Il ne peut pas y avoir de théorie des types d'attribution, de règles de substitution des éléments entre eux. Les seules différences qui jouent sont celles :

- de l'intérieur et de l'extérieur par rapport au jeu;
- de la mémoire ou de l'oubli.

L'appartenance à une certaine actualité définie par les propos conservés et par la mémoire : non pas des différences formelles immuables mais les frontières flottantes du champ d'actualité.

^{*} Manuscrit: utilisation de

b - Mais que l'énoncé ait été placé εἰς μέσον veut dire autre chose. Pour qu'il y ait argumentation sophistique, il ne suffit pas de prendre en considération le fait qu'une chose ait été dite, il faut prendre en considération le fait qu'elle ait été dite par quelqu'un. Mais cela même demande encore à être serré de plus près.

L'attribution d'un énoncé à un sujet parlant ne renvoie pas au sens qu'il a voulu y mettre, à son intention signifiante ou sa pensée. S'il emploie le verbe μανθανεῖν, peu importe qu'il ait voulu dire « apprendre » 6. Cette intention ne fixe pas l'usage du mot dans la discussion, mais plus radicalement encore : la partie sophistique qui se joue ne permet pas au sujet parlant de se référer à des règles (grammaticales ou logiques) concernant l'usage des mots et que tous les partenaires auraient admises. Il n'y a pas de recours à un « niveau d'arbitrage métalinguistique ». Chaque sujet est lié par un rapport immédiat d'appartenance ou d'imputation à ce qui est dit : soit parce qu'il l'a dit lui-même, soit parce qu'il a répondu oui.

Il y a adhérence du sujet parlant à l'énoncé et non point adhésion à des règles ou visée de sens. Et si le sujet peut maintenir son affirmation jusqu'au bout, elle lui reste en compte; il peut se l'approprier, il a gagné. S'il ne peut pas la maintenir, alors il la perd et il a perdu. Peu importe qu'il ait dit vrai ou faux. Il n'a pas tenu. Il est obligé de rompre avec sa propre phrase, de renoncer à l'appropriation ou à l'imputation et le voilà exclu.

[13] Le sophisme ne se démontre pas, il se remporte ou se perd.

Alors que la manipulation logique et légitime selon Aristote suppose un système de règles anonymes, immuables, communes, à l'intérieur desquelles les individus viennent se placer pour produire leurs énoncés et arrêter une proposition reconnue comme nouvelle et vraie, le sophisme se joue au niveau où un événement discursif pris dans un champ de mémoire déterminé est imputable à un individu quelles que soient les visées de sens ou les règles formelles qui aient présidé à sa formulation.

Sous l'apparente anarchie, mauvaise foi et puérilité du sophisme, c'est la position réciproque du sujet parlant et du discours qui est en jeu (événement produit, mémoire, imputation, maintien ou renonciation).

Le triple caractère ordonné, honnête et adulte du vrai raisonnement implique un rapport défini, quoique très général, entre les règles, le sujet, l'énoncé produit et l'intention significative. Ce rapport neutralise le caractère d'événement de l'énoncé.

Au contraire, un rapport du sujet à l'énoncé qui s'organise autour de l'événement, de sa permanence et de sa répétition, de son identité maintenue (sans règle de différenciation interne), de son imputabilité (selon une forme qui jouxte aussi [bien] la propriété que le délit), tout ce rapport qui caractérise le sophisme, la philosophie (et la science), un tel rapport, le discours philosophique ou scientifique l'exclut comme formellement désordonné, moralement malhonnête, psychologiquement puéril. La logique, la morale, la psychologie veillent à l'exclusion des enfantillages frauduleux et anarchiques du sophisme.

Le sophisme est au sens strict une perversité : les sujets parlants y ont, au corps, à la matérialité de leurs discours, un rapport indu, un rapport que réprouve l'ordre de la morale adulte. Les vrais sophistes aujourd'hui ne sont peut-être pas les logiciens mais Roussel, Brisset, Wolfson⁷.

[15] B - Second ensemble de différences concernant l'effet de vérité de ces manipulations. Cette fois, je commencerai par envisager le sophisme, puis je passerai ensuite au raisonnement légitime.

1/ Du côté du sophisme. Il est bien souvent question de la vérité et de la contradiction :

- lorsqu'une proposition est affirmée ou accordée par l'interlocuteur, elle est bien affirmée comme vraie; et
- lorsque le locuteur qui a formulé un énoncé en propose ensuite un tout autre, on lui dit : Halte-là, tu te contredis.

Ex. pour la vérité : Ce que tu n'as pas perdu, tu l'as encore, or tu n'as pas perdu de cornes, donc tu as des cornes.

Ex. pour la contradiction : l'Électre 8.

a - Mais quand on regarde de plus près, on s'aperçoit que l'affirmation posée ou concédée ne concerne pas fondamentalement la vérité de la proposition, mais la volonté du sujet parlant de tenir ce qu'il a dit. L'affirmation est plutôt de l'ordre du serment que de l'ordre de la constatation. La déclaration n'énonce pas un fait, elle ne pose pas un rapport entre l'énoncé et une réalité extérieure à cet énoncé, qui serait capable de le vérifier. Elle lie le locuteur à ce qu'il dit. C'est une affirmation de fidélité plus que de réalité. Tenir pour vrai, dans le sophisme, c'est s'engager à tenir. De là le fait important que le sophisme emporte avec lui une ontologie bizarre, partielle, limitative, discontinue et boiteuse.

En effet, la seule chose que manipule le Sophiste, le seul être auquel il s'adresse, c'est celui de la chose dite; c'est celui de l'énoncé dans sa réalité matérielle. Matérialité paradoxale puisqu'elle implique soit les sons, soit les lettres et, partant, une rareté comme celle des choses; son déroulement linéaire et sériel et [néanmoins] son maintien.

[17] Or, si les mots ont leur réalité matérielle spécifique, au milieu de toutes les autres choses, il est clair qu'ils ne peuvent pas communiquer avec ces autres choses : ils ne peuvent pas les signifier, ou les refléter ou les exprimer, il n'y a pas de ressemblance entre les mots et les choses dont ils sont censés parler. Tout au plus peuvent-ils être poussés, provoqués par ces choses.

Mais puisqu'ils ne signifient pas les choses, on ne peut donc pas avoir accès aux choses à partir du discours. Le discours est séparé de ce dont il parle par le seul fait qu'il est lui-même une chose, comme ce dont il parle. L'identité du statut de chose implique la rupture du rapport signifiant.

Mais si on ne peut pas avoir accès aux choses à partir du discours, de quoi les mots parlent-ils, à quoi renvoient-ils? À rien – quand on croit parler des êtres, on ne parle de rien.

Mais dès qu'on dit que l'être n'est pas, on emploie des mots, ce qu'on dit, le fait qu'on le dit, tout cela existe. On fait que l'être est, par le fait qu'on parle. Et tout aussi bien, on fait que le non-être est puisqu'on énonce « non-être ». Mais on fait aussi que le non-être n'est pas puisque les mots qu'on emploie ne [renvoient] à rien et [18] « non-être » en particulier ne renvoie à rien, non plus que cet être qu'on lui accorde ou qu'on lui refuse.

On voit ainsi se regrouper autour de la pratique sophistique toute cette ontologie présocratique que les Éléates avaient élaborée 9 et dont il sera justement question dans *Le Sophiste*, quand Platon voudra maîtriser le Sophiste. Pour ce faire, il lui faudra maîtriser cette ontologie. Mais ces paradoxes qu'on trouve chez les Sophistes ne sont pas des jeux autour de l'attribution: ils ne témoignent pas des rapports difficiles entre la position d'existence et l'énoncé d'attribution. Ils fondent, à l'exclusion de tout autre, le rapport de l'événement énoncé à celui qui le dit. Ce n'est pas, avec ses difficultés propres, l'ontologie nécessaire à la vérité des propositions, c'est l'ontologie perpétuellement défaite et recommencée qui permet d'établir l'imputation d'un énoncé à un sujet.

L'effet apparent de vérité qui vient jouer dans le sophisme est en réalité un lien quasi juridique entre un événement discursif et un sujet parlant. De là, le fait qu'on trouve chez les Sophistes les deux thèses : Tout est vrai (dès que tu dis quelque chose, c'est de l'être). Rien n'est vrai (tu as beau employer des mots, ils ne disent jamais l'être).

b - On pourrait dire la même chose à propos de la contradiction. En apparence, le sophisme se sert de la contradiction pour invalider un énoncé. Mais en y regardant de plus près, il s'agit de tout autre chose. Ne pas se contredire dans le jeu sophistique, c'est dire la même chose. La même chose identiquement, substantiellement. Se contredire, c'est simplement dire autre chose, ne pas dire la même chose. On voit bien que dans une philosophie du signifié et de la différence, on peut très bien dire une chose, puis une autre, sans se contredire; en revanche dans la sophistique, où le seul être c'est ce qui a été dit, il n'y a que deux possibilités: ou bien dire la même chose, ou bien ne pas dire la même chose (tenir ou ne pas tenir, ce qui est bien contradictoire).

Et on comprend pourquoi la sophistique qui ne connaissait pour ontologie que les jeux de l'être et du non-être, ne connaît pour logique que l'opposition du même et de l'autre. C'est pourquoi elle utilise tous ces paradoxes de la pensée présocratique mais en les déplaçant au seul niveau du discours.

Le sophisme a beau faire jouer des oppositions familières être/ non-être, contradictoire/non contradictoire, vrai/faux, il faut bien se rendre compte de la manière dont se fait ce jeu:

- vrai/faux fonctionne comme équivalent : accordé/pas accordé,
- être/non-être fonctionne comme équivalent : dit/pas dit,
- non contradictoire/contradictoire comme rejeté/non rejeté.

Toutes oppositions, on le voit, qui jouent au niveau de l'existence du discours comme événements dans un jeu. Et dans un jeu qui culmine dans l'opposition fondamentale vainqueur/vaincu. Est vainqueur celui qui se tient du côté gauche de l'opposition : qui répète identiquement ce qui a été dit (effectivement) et accordé par lui comme pouvant lui être par la suite imputé.

Le sophisme : manipulation perverse tendant à établir un rapport de domination.

Anagramme polémique Un si cruel discours Les jeux du désir et du pouvoir. [21] 2/ Discours apophantique.

Il a rapport à l'être – non pas au niveau où il est, où il est événement, où il se produit, mais au niveau de *ce* qu'il dit; il est un discours apophantique parce qu'il dit l'être ou le non-être.

Ensuite, il est apophantique parce qu'il n'est pas exclu de la vérité (pour sa non-ressemblance aux choses) ou inclus en elle (puisqu'il est une chose); il est apophantique parce que : disant que quelque chose est, il se trouve ou [bien] que la chose est (et alors il est vrai) ou [bien] qu'elle n'est pas (et alors il est faux); ou encore parce que : disant qu'une chose n'est pas, ou bien elle est (et alors il est faux) ou bien elle n'est pas (et alors il est vrai).

Le discours est apophantique dans la mesure où la réalité et l'être ne viennent pas à la fois se joindre et polémiquer entre eux au niveau de l'événement produit, mais où l'être et le non-être c'est ce qui se dit dans l'énoncé, et où la vérité (et l'erreur) se définissent par le rapport entre cet être qui se dit et l'être lui-même.

Le discours apophantique doit tenir entre parenthèses la matérialité et l'événement de l'énoncé.

Puisque tel est son rapport à l'être, on comprend pourquoi la proposition vraie exclut la contradiction. En effet, supposons que quelque chose soit. La proposition ne sera vraie que si elle dit que ce quelque chose est; elle ne sera pas vraie si elle dit que ce quelque chose n'est pas; elle ne peut donc pas être vraie si elle affirme à la fois que cette chose est et n'est pas.

Mais, on le voit, cette interdiction de contredire ne concerne plus l'identité ou l'altérité matérielle de l'énoncé. Elle porte sur l'acte même d'affirmer ou de nier : on ne peut affirmer et nier à la fois la même chose et sous le même rapport.

- [23] Il faut dans ces conditions, bien garder présent à l'esprit que le λόγος ἀποφαντικός dont parle Aristote s'établit dans un double système d'oppositions :
 - Il s'oppose explicitement [De interpretatione, 4, 17a2] à la prière, à l'ordre, au commandement, bref à toutes ces formulations qui ne peuvent pas être ramenées à des propositions vraies ou fausses. Le λόγος ἀποφαντικός est donc un type d'énonciation qui s'oppose à d'autres énonciations. Le λόγος ἀποφαντικός est alors un énoncé déclaratif 10.
 - Il s'oppose implicitement, ou en tout cas à un autre niveau, à des énoncés qui ont aussi la forme déclarative, mais qui sont mis en jeu et

qui fonctionnent au niveau de leur réalité d'événement; en tant que choses produites; en tant que choses historiquement produites (hic et nunc) et par des sujets déterminés.

À ce niveau-là, l'apophantique n'est plus une catégorie d'énoncés. C'est une opération, c'est un geste sans cesse renouvelé par lequel le rapport d'un énoncé à la réalité, à l'être, à la vérité est dénoué au niveau de l'événement énonciatif et reporté à ce qui est dit dans l'énoncé et au rapport entre ce qui est dit et les choses elles-mêmes.

L'apophantique, c'est ce qui établit entre l'énoncé et l'être un rapport au seul niveau (toujours idéal) de sa signification. Et c'est par ce rapport qui a son lieu dans la signification que l'énoncé peut être vrai ou faux.

L'apophantique apparaît alors comme une opération de déplacement de l'être vers l'idéalité de la signification. Et elle s'oppose non plus à d'autres types d'énoncés (non déclaratifs) mais à une opération inverse qui consiste à maintenir le rapport de l'énoncé à l'être au seul niveau de l'événement énonciatif. Appelons cette opération inverse de l'apophantique l'opération sophistique, éristique 11.

Par rapport au discours apophantique, la manipulation sophistique des énoncés apparaîtra tou jours comme un raisonnement impertinent, une ombre, une apparence de raisonnement.

Et par rapport à la matérialité sophistique, l'apophantique apparaîtra donc comme un recours à l'idéalité. L'un pour l'autre, ils seront toujours de l'ordre de l'ombre.

Nous voilà sans doute au cœur de la grande opposition. Si la grande opposition à partir de quoi la logique se détermine, c'est bien l'opposition déclaratif/non déclaratif (la logique, du moins dans sa forme classique, ne s'occupe que du déclaratif), pour la philosophie et pour la science, et on peut dire sans doute pour tout le savoir occidental, l'opposition est entre l'apophantique et la critique sophistique. Cette opposition n'est sans doute pas entre des catégories d'énoncés, mais [entre] des niveaux.

Après tout, il ne faut pas oublier que si chez Aristote l'exclusion des sophismes est déjà faite, si, en tout cas chez lui, les sophismes sont assez maîtrisés pour n'être traités qu'au terme des *Topiques*, en appendice, sous forme de catalogues de monstruosités, sous forme aussi de recettes et de remèdes, en revanche chez Platon, on sait bien que le danger du sophisme et des Sophistes est loin encore d'être écarté. Il s'agit non pas de mentionner, encore comme Aristote, cette ombre irréelle du discours philosophique; il s'agit de fonder

le discours philosophique au sein [de] et contre la sophistique ¹². Or, quand et comment le sophisme est-il maîtrisé chez Platon? Le sophisme peut-être jamais, car il a fallu sans doute la théorie aristotélicienne de la proposition et celle des catégories; mais le Sophiste, lui, Platon estime l'avoir subjugué. Et à quel moment?

C'est dans Le Sophiste que s'opère la victoire – ou cette domination sur le personnage du Sophiste. Et cette victoire a un double point d'appui : dans l'affirmation qu'on accède à la vérité dans une discussion que l'on mène avec soi-même dans son propre esprit ¹³; quant à l'autre point d'appui qui lui est lié, c'est l'affirmation que dire faux, c'est dire que ce qui est n'est pas : « [...] énoncer, te concernant [...], des choses autres comme étant les mêmes, et des choses qui ne sont pas comme étant, une pareille composition faite de verbes unis à des noms, voilà ce qui réellement, véritablement, constitue un discours faux » (Sophiste, 263 d) ¹⁴.

C'est à partir de ces deux propositions que Platon pourra définir le Sophiste comme l'homme de l'apparence et du simulacre.

[28] Ce sont ces deux mêmes propositions fondamentales qu'on retrouve chez Aristote.

Dans la *Métaphysique*, Γ¹⁵, quand il définit l'énoncé vrai par le fait de dire que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas, et dans les *Seconds Analytiques* (I, X, 76 b), quand il dit que le syllogisme et la démonstration n'ont pas affaire au discours extérieur mais à celui qui se tient dans l'âme : « ὁ εἴσω λόγος, ὁ έν τῆ ψυχῆ ». Et Alexandre d'Aphrodise devait commenter : « οὐκ έν ταῖς λέζεσιν ὁ συλλογισμός οὖ τὸ εἰναι ἔχει, ἀλλ' ἐν τοῖς σημαινομένοις ¹⁶ ». L'exclusion de la matérialité du discours, l'émergence d'une apophantique donnant les conditions auxquelles une proposition peut être vraie ou fausse, la souveraineté du rapport signifiant-signifié, et le privilège accordé à la pensée comme lieu d'apparition de la vérité, ces quatre phénomènes sont liés les uns aux autres et ils ont donné fondement à la science et à la philosophie occidentales dans leur développement historique.

[29] Conclusion

Si j'ai insisté sur cette morphologie du sophisme telle qu'on peut la percevoir du point de vue qui nous commande encore et qui est celui d'Aristote, c'est qu'elle permet de mieux définir le problème historique qui est à résoudre :

- α Comment le rapport du discours au sujet parlant a-t-il pu au moins dans une pratique discursive déterminée se déplacer de manière à donner naissance au discours philosophico-scientifique?
- β Comment les rapports de domination qui jouaient dans les discussions sophistiques ont-ils pu être exclus ou éliminés ou mis entre parenthèses ou peut-être oubliés et réprimés, pour donner lieu à un discours apophantique qui prétend s'ordonner à l'être sur le mode de la vérité?

De cette double transformation, il faut faire l'histoire. Il est bien probable que les Sophistes n'en sont que le dernier épisode.

*

NOTES

- 1. G. Grote, Aristotle, Londres, J. Murray, 1872. Grote a réhabilité les sophistes avant Nietzsche qui, selon Andler, a adopté ses conclusions (La Volonté de puissance, § 427, § 437; cf. Ch. Andler, La Dernière Philosophie de Nietzsche, op. cit., p. 213). Cf. Th. Gomperz, Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique, trad. A. Reymond, Paris, F. Alcan/Lausanne, Payot, 1908-1910, 3 vol. (éd. orig.: Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie, Leipzig, Veit & Co., 1896-1909; rééd. des chap.V-VII, t. III, par O. D'jeranian, sous le titre Les Sophistes, Paris, Éd. Manucius, coll. «Le Philosophe», 2008); cf. Id., Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des fünften Jahrhunderts, Leipzig-Berlin, B. Teubner, 1912; E. Dupréel, Les Sophistes, op. cit.
- 2. Coriscus/Coriscos: personnage souvent mentionné par Aristote qui dirigeait le cercle platonicien de Scepsis, en Troade. Son fils, Nélée (Nêleus), aurait reçu les manuscrits d'Aristote. Cf. L. Robin, *Aristote, op. cit.*, p. 11.
- 3. Cf. M. Foucault, L'Archéologie du savoir, op. cit., chap. III, p. 140-148, pour une longue élucidation de l'énoncé par rapport à la proposition, la phrase, le signe...
- 4. Ce qui concerne le groupe se dépose au milieu, un espace politique, qui distingue la parole publique de la parole privée, tenue en dehors du milieu. Cf. M. Detienne, Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, op. cit., p. 98.
- 5. Ce sophisme (*Réfutations sophistiques*, 166 a 30-35), qui présente 5 comme étant à la fois pair et impair, ne correspond pas au commentaire de Foucault sur Aristote.
- 6. Ce verbe signifie aussi bien apprendre que comprendre. Double-sens objet d'une joute verbale fameuse (Platon, *Euthydème*, 275 a-277 d).
- 7. Ces trois auteurs sont déjà rapprochés, ainsi que Zénon, par Foucault dans « Sept propos sur le septième ange » (1970), DE, n° 73, éd. 1994, t. II, p. 13-25/« Quarto », vol. I, p. 881-893. En 1970, Foucault a publié La Grammaire logique de Brisset (Paris, Tchou) et Deleuze a préfacé Le Schizo et les Langues (Paris, Gallimard) de Louis Wolfson. Ce sont différents traitements du discours comme chose et non comme signifiant; dans Raymond Roussel (Paris, Gallimard, 1963), Foucault préfigure ce type d'analyse. Deleuze évoque les mêmes auteurs et leur régime des signes dans Logique du sens (Paris, Minuit, 1982 [1969], coll. « Critique »), où il s'agit de « renverser le platonisme ».

- 8. Référence en suspens, probablement accompagnée d'une lecture par Foucault. Il est vraisemblable qu'il s'agissait de l'Électre d'Euripide, la plus sophistique et pamphlétaire des trois (Eschyle, Sophocle, Euripide): « si Apollon est insensé, qui donc est Sage? » (Électre, v. 972). Si Apollon peut ordonner un parricide, cela équivaut au sophisme: on ne peut être juste sans être injuste.
 - 9. Qui unit deux thèses, la seconde étant réfutée par Platon et par Aristote :
 - 1/ L'être est, le non-être n'est pas;
 - 2/ Tout est un.
- 10. Cf. W. [Kneale] & M. Kneale, « Aristotle's Theory of Meaning and Truth », in *The Development of Logic, op. cit.*, p. 45-54.
- 11. De ἔξις, dispute : « la science de la dispute » (*Euthydème*, 272b). Terme assez technique accolé aux mégariques ; cf. Diogène Laërce, *Vitae*, II, 106.
- 12. Dans La Politique d'Orphée (Paris, Grasset, 1975, p. 99), Gilles Susong écrit : « Ce sont les rhéteurs et les sophistes qui vont relayer [les] discours [de la constellation magico-religieuse] une fois démantelée, alors que les sectes préphilosophiques (orphiques, pythagoriciennes) élaboreront le prototype de la vérité platonicienne, dans le refus de l'apparence trompeuse, Apate, de l'opinion, Doxa, privilégiant le seul lieu où ne règnent ni la piperie ni l'apparence : celui de l'après-mort, l'Autre monde. »

Susong semble avoir suivi le cours de Foucault de 1971, il souligne bien sa convergence avec les thèses de Detienne : « Et le fait que celui-ci ait repris dans son cours magistral l'essentiel des thèses de Marcel Detienne présente un intérêt puissant [...]. Puisqu'en effet c'est dans Les Maîtres de vérité que pour la première fois, je crois, un helléniste s'est réclamé – et ce pour l'essentiel de sa démarche – de Claude Lévi-Strauss, de ce point nodal de sa méthodologie, l'analyse de l'ambiguïté » (ibid.).

- 13. Cf. Platon, Le Sophiste, 263 a, 264 a, 264 b.
- 14. *Ibid.*, in *OC*, éd. L. Robin, citée, t. II, p. 330.
- 15. Aristote, La Métaphysique, Γ, 4, 1106 a 35-38 et passim.
- 16. « Les modernes, qui suivent les expressions (ταῖς λέζεσιν) et non ce qu'elles signifient (τοῖς σημαινομένοις), disent que l'on n'a pas le même résultat [si l'on substitue à des termes leurs expressions équivalentes] » (Alexandre d'Aphrodise, III° siècle n.è., second des grands commentateurs d'Aristote, édité par M. Hayduck, Académie de Berlin, 1891. Cf. Alexandri Aphrodisiensis, in Aristotelis Lib. I Commentarium, éd. M. Wallies, Berlin, coll. « Commentaria in Aristotelem Graeca » II(i), 1881; cité in W. & M. Kneale, The Development of Logic, p. 158).

LEÇON DU 27 JANVIER 1971*

Discours qui tiennent leur fonction dans la société grecque d'être liés à la vérité. Discours judiciaires, discours poétiques. – Examen d'un document tardif, au seuil de la civilisation hellénistique. – Confrontation avec l'Iliade: une dispute homérique quasi judiciaire. Un système à quatre affrontements. – Souveraineté du juge et souveraineté sauvage. – Un jugement homérique, ou la scène fameuse du « bouclier d'Achille ».

Introduction

- [1] Définir formellement la sophistique par son opposition rétrospective à l'apophantique.
 - Revenir un peu en arrière, par-delà la sophistique, pour essayer de voir comment elle s'est constituée.
 - Revenir en arrière, non pas pour retrouver la pensée présocratique, mais pour analyser les types de discours qui étaient institutionnellement liés à la vérité: non pas ce qu'on a pu penser ou dire de la vérité, mais comment elle a trouvé son lieu d'émergence, sa fonction, sa distribution et sa forme obligées dans la société grecque.
 - L'étude portera sur le discours judiciaire et le discours poétique.
- [2] I L'ÉTAT TERMINAL ET L'ÉTAT INITIAL

1/ À une extrémité du processus, celle qui est la plus proche de nous, nous trouvons des règles d'établissement de la vérité qui ne sont pas tellement étrangères à notre pratique.

On a conservé, sur les papyrus égyptiens, un certain nombre de textes juridiques concernant les colonies grecques d'Égypte et singulièrement d'Alexandrie. Voici comment devait se dérouler un témoignage (sur une matière pénale ou civile) selon les règles de cette procédure grecque :

^{*} La séance du 20 janvier n'a pas eu lieu.

- (1) Le défendeur ou le demandeur écrivent sur une tablette le nom du témoin qu'ils font citer, le sujet du témoignage et la thèse que le témoin doit soutenir. Il remet cette tablette au magistrat.
- (2) Le témoin jure, selon les formes légales, que ce qui est écrit sur les tablettes est vrai.
 - (3) Puis il témoigne « sur les faits auxquels il a assisté ou qu'il a vus » et « il n'ajoute pas d'autres témoignages ».
 - (4) Il peut y avoir dans ce fait un certain nombre d'éléments qu'il ne connaît pas : « [...] qu'il témoigne pour ce qu'il dit connaître et qu'il prête le serment qui l'exempte de témoignage sur les faits qu'il dit ne pas connaître » (*Pap. Ital.*, lig. 222-233)¹.
 - (5) En cas de faux témoignage, on peut réformer le jugement et le faux témoin sera condamné à payer une fois et demie la valeur du litige.

On le voit : la validité du jugement repose – en partie du moins – sur la vérité de certains énoncés. S'ils sont faux, le jugement peut être modifié : sa validité ne tient pas simplement à la régularité de sa forme; elle ne tient pas simplement au fait que la cause ait été recevable, que la procédure ait été observée et que la sentence ait été correctement rendue. Il est nécessaire que la vérité ait été dite. Et qu'elle ait été dite sur un mode et selon une grille bien particuliers : à propos d'éléments déterminés à l'avance et qui sont reconnus par le magistrat comme étant d'une part pertinents pour la cause et d'autre part susceptibles de vérité ou de fausseté; il faut que cette vérité soit dite par des individus qui n'interviennent dans le procès qu'à titre de porteurs de vérité. Ils n'interviennent pas parce qu'ils seraient liés à la cause par un intérêt quelconque ou parce qu'ils seraient liés à l'une des parties par des liens du sang, ou une solidarité quelconque. Ils n'interviennent que comme su jets ou énonciateurs de vérité : [un individu] est énonciateur de vérité non point par quelque autorité qu'il détiendrait de nature ou de droit, mais parce qu'il a vu ou entendu; parce qu'il a assisté; parce qu'il était là. Et ce à quoi il n'a pas assisté tombe automatiquement hors du témoignage.

Le rapport de perception fonde l'énonciation juridique de la vérité. C'est lui qui la rend possible. Le témoignage s'organise autour de l'expérience du voir. (À partir de l'époque romaine à Alexandrie et peut-être aussi avant, on admet en outre le témoignage des experts : médecins, passage au savoir.)

À la même époque, Démosthène : « La loi prescrit de témoigner de ce qu'on sait, des actes auxquels on a assisté; le tout consigné par écrit, pour qu'on ne puisse rien retrancher ni ajouter. Quant au témoignage par ouï-dire, la loi l'interdit à moins que l'auteur du propos ne soit décédé » (*Contre Stephanos*, II, § 6)².

Cette énonciation de la vérité est appuyée par deux procédures qui viennent se sura jouter à elle, mais sans s'identifier à elle :

- le serment de dire la vérité, et
- la punition.

Le serment renvoie aux peines et châtiments d'ordre religieux ; la punition, aux peines imposées par les tribunaux.

[6] Enfin, l'énonciation de la vérité est prise dans le système de l'écriture. Lequel apparaît comme permettant :

- la détermination préalable du point du témoignage (ce qui peut être vrai ou faux et ce sur quoi il portera),
- la fixation du sens du témoignage (ce qu'il dira, ce qu'il affirmera être vrai),
- la constitution du témoignage comme objet, à son tour punissable et susceptible d'une nouvelle procédure. Sa constitution comme objet d'une inculpation possible.

L'énonciation de la vérité est donc à l'intérieur de la procédure grecque un élément aux déterminations multiples³. Or, ces déterminations ont pour effet que la vérité ne se dit pas partout, n'importe quand, dans la bouche de n'importe qui et à propos de n'importe quoi. L'énoncé de la vérité est localisé quant à ce dont il parle. Seuls certains faits constatables peuvent être susceptibles d'un énoncé vrai ou faux.

Il est localisé quant au sujet qui le profère, il doit venir de sujets qui n'appartiennent pas à la cause elle-même mais qui en ont été les spectateurs. Il doit venir de sujets qui sont censés connaître et qui ont donc un rapport non de partie avec la cause mais de savoir avec les faits de la cause.

Il est localisé quant à son effet, puisque pour une part au moins, il détermine le jugement et sa fausseté entraîne le caractère incorrect du jugement; puisque, faux, il peut entraîner une remise en cause [du] jugement et une inculpation.

Dans la procédure grecque classique, on a donc pour les énoncés de vérité un découpage de la référence, une qualification du sujet énonçant et une distribution des effets. 2/Or, si en face de cet état terminal (au seuil de la civilisation hellénistique), nous dressons l'état initial, ou celui en tout cas pour lequel nous avons le plus ancien témoignage, comment se présente la formulation de la vérité dans la contestation judiciaire ou préjudiciaire?⁴

Contestation entre Ménélas et Antilochos 5.

- La course de chars. Il y avait bien un « surveillant », Phœnix, placé près de la borne « pour qu'il se rappelât la course et rapportât la vérité ». Mais ce n'est pas à lui qu'on fait appel au moment de la contestation.

- Ménélas propose de porter la cause devant les « guides » des Argiens, de façon qu'ils jugent devant tout le peuple.

- Puis aussitôt il se ravise : « Je donnerai moi-même le jugement. » Et il propose « selon la règle » qu'Antilochos prête serment « par celui qui soutient la terre, qui ébranle la terre », qu'il n'a pas entravé le char de Ménélas.

- Antilochos se dérobe, en reconnaissant son tort.

Bien que le terme « vérité » ne soit pas employé, c'est bien de vérité qu'il est question dans cette procédure. Mais elle se distribue tout autrement : sa localisation, sa répartition, ses effets, plus encore, ce par quoi elle s'affirme comme vérité, obéissent à une tout autre loi.

La vérité n'est pas ce qu'on dit (ni le rapport entre ce qu'on dit et ce qui est ou n'est pas). C'est ce qu'on affronte, ce à quoi on accepte, ou non, de faire face. C'est la force redoutable à laquelle on se livre. Elle est une force autonome. Mais encore faut-il bien comprendre quelle est sa nature : ce n'est point une force de contrainte à laquelle on se soumet comme à un joug. On n'est pas requis moralement ou juridiquement de s'y soumettre. C'est une force à laquelle on s'expose et qui a son propre pouvoir d'intimidation. Il y a en elle quelque chose qui terrorise. La vérité n'est pas tellement une loi qui enchaîne les hommes, c'est plutôt une force qui peut se déchaîner contre eux.

Dans le système classique, la vérité est dite par un tiers personnage, le témoin; et celui-ci est chargé de dire qu'elle est du côté d'une des deux parties.

Ici, c'est la vérité qui est le tiers personnage. Elle n'est ni d'un côté ni de l'autre. Et le déroulement de la procédure ne consiste pas à déterminer de quel côté est la vérité, mais quelle est, des deux parties, celle qui osera affronter – ou renoncera à affronter – la puissance de la vérité, ce foyer redoutable.

[10] Elle n'a donc point son siège dans le discours; ou ce n'est point le discours qui la manifeste. C'est par le discours qu'on s'en approche; c'est le discours qui désigne, sous la forme du serment et de l'imprécation, celui qui s'expose à son insoutenable regard.

Si quelque chose se dévoile dans le serment de vérité, ce n'est point ce qui s'est passé, ce ne sont point les choses elles-mêmes, mais plutôt la nudité sans arme de celui qui accepte d'être saisi par elle ou au contraire la dérobade de celui qui tente d'y échapper. Or, que l'une des deux parties accepte de s'exposer ainsi n'est point le résultat de l'action du juge. Ce n'est pas une intervention arbitrale qui introduit la puissance de la vérité. Mais une des deux parties lance à l'autre un défi : accepteras-tu ou non l'épreuve de la vérité?

Ce qui fait que le serment où s'affirme la vérité est toujours pris [11] dans la série des rivalités. C'est une des péripéties de l'ἀγών, un des visages de la lutte.

Le rapport à la vérité n'est donc pas d'une nature différente de la lutte elle-même. En un sens, il ne se déploie pas dans une autre dimension. Ce n'est pas : la querelle ayant cessé, alors va commencer à se révéler la vérité. Celle-ci ne se constitue pas dans un lieu neutre (l'esprit du juge)*, mais dans l'espace de l' $\dot{\alpha}\gamma\dot{\omega}v^6$.

Cependant l'épreuve de la vérité est terminale par rapport à l'ἀγών: c'est en ce sens qu'elle est singulière et irréductible à toutes les autres. Quelle est donc sa force opératrice?

- Si le défendeur accepte l'épreuve, il est aussitôt vainqueur ;
- S'il la refuse, il est aussitôt vaincu et celui qui a lancé le défi est vainqueur.

L'épreuve de vérité opère sans que la vérité ait à se manifester elle-même. Elle reste silencieuse et en retrait. Elle ne s'indique qu'indirectement par le geste, le serment, l'imprécation de celui qui ne redoute pas de s'approcher d'elle. Mais si cette épreuve est décisoire, c'est dans la mesure où elle effectue un déplacement. Elle fait entrer le jureur dans un autre espace d'ἀγών: celui qui se déroule avec ou contre les dieux. Par l'imprécation le jureur s'en remet à la puissance des dieux. C'est elle qui décidera. Mais décidera-t-elle dans le sens de la vérité? En fait rien ne dit ce qui arrive au jureur après l'épreuve du serment: on sait seulement qu'il est en la puissance des dieux, que ceux-ci peuvent le châtier, lui, ou ses descendants; qu'ils peuvent

^{*} Ou : l'esprit du sujet. Graphie indécidable.

le frapper dans ses biens ou dans son corps; qu'ils peuvent le protéger ou le soumettre à un châtiment sévère.

Le serment fait donc entrer dans un autre univers, un univers qui est dominé par la puissance des dieux. Mais les dieux ne sont pas liés par la vérité : si le jureur a prêté un faux serment, la colère des dieux risque de le détruire, mais ce n'est pas certain ni automatique; et si châtiment il peut y avoir, son temps et sa forme demeurent jusqu'au dernier moment enveloppés.

Une seule chose est certaine : c'est que le jour où les dieux se décideront à punir, on ne pourra pas échapper à leur foudre. Le serment ne fait donc pas entrer dans le royaume invisible d'une vérité qui éclatera un jour, il déplace le combat dans une région où les risques sont incommensurables avec ceux de la lutte et où les lois auxquelles il obéit sont absolument obscures pour le regard des hommes.

[13] À ce stade du pré-droit ⁷ la vérité apparaît à l'intérieur d'un système de quatre luttes; quatre affrontements et quatre risques:

- α la lutte, la violence ou la fraude qui ont donné lieu à l'actuelle contestation (en l'occurrence la course de chars);
- β l'affrontement qui suit cette première violence, la revendication de celui qui s'estime lésé, les deux adversaires faisant valoir leurs droits. Cette seconde contestation vient à la suite de, et en réplique à la première. Elle peut prendre des formes variées et aller à l'infini ;
- γ le défi au serment de vérité : oseras-tu jurer? Cette troisième contestation est [l']une des possibilités offertes par la seconde : celleci pourrait prendre l'allure d'une longue série de rétorsions ou la forme de ce défi, mais celui-ci a pour rôle de mettre fin à l'ensemble (première et deuxième série). Il est donc terminal et ne peut prendre que deux formes : oui ou non ;
- δ enfin l'affrontement avec les dieux, qui a le triple caractère : de déplacer la contestation de deux adversaires à un seul plus les dieux (le lanceur du défi se trouve mis hors jeu) ; de se substituer à tous les affrontements précédents ; d'ouvrir sur une nouvelle série indéfinie.
- [14] Si on compare cette vérité à celle qui est à l'œuvre à l'époque classique, on peut mesurer toutes les différences :
 - α la vérité est dite dans un cas et sous la forme de la constatation ; dans l'autre, elle est approchée sous la forme de l'imprécation ;
 - β elle est dite par un témoin qui est en position tierce; dans le droit archaïque, elle est lancée comme un défi par une partie dans la direction de l'autre qui peut la relever ou non;

- γ elle départage dans le droit classique; chez Homère, elle devient le partage d'un des deux adversaires, ou plutôt l'un des deux adversaires devient son partage et sa proie;
- δ elle est un élément de la décision du juge dans le droit classique; elle fait la décision dans le droit archaïque.
- Un point commun cependant, c'est que la vérité est liée à un certain exercice de la souveraineté; car c'est bien en tant qu'il exerce une certaine autorité que le juge demande la vérité et impose la sentence et son exécution en fonction d'elle; c'est bien, dans le serment homérique, à la souveraineté de Zeus (ébranlant les terres et les mers) que s'expose le jureur quand il accepte le défi de la vérité. Mais, dans le cas du droit classique, c'est dans l'espace déjà constitué de la souveraineté que la vérité est appelée, formulée, prouvée; c'est dans l'espace du tribunal qu'elle est invitée à se faire jour; et c'est alors, et alors seulement, qu'elle détermine le point d'application et les limites de cette souveraineté.

Dans le pré-droit, entre deux adversaires qui n'acceptent, ni l'un en face de l'autre ni entre eux, le rapport de souveraineté, l'épreuve de vérité en appelle à une souveraineté illimitée et sauvage.

Entre les deux vérités, c'est tout le système du pouvoir qui s'est modifié. Et qu'entre ces deux formes de vérité judiciaire, c'est bien du pouvoir qu'il s'agit, on en aurait la preuve ou du moins le signe dans le fait que même à l'époque hellénistique, on trouve encore d'une manière assez régulière le type de serment « pré-juridique ».

[16] Et on le trouve dans les cas où les adversaires veulent résoudre leur conflit en dehors de l'appareil juridique que leur propose l'organisation de l'État. Un texte 8 de 134 av. J.-C.: « La blessure que tu as, ce n'est pas nous qui te l'avons faite et nous ignorons qui te l'a faite. Qu'Ammonios et Hermoclès, nos frères, jurent avec nous que notre serment est vrai [...]. [S'ils prêtent ce serment] qu'ils soient tenus quittes, sinon qu'on ait recours à l'épistate 9. »

Sous une forme, certes, bien différente, on retrouve le principe du serment homérique : l'acceptation du serment a valeur décisoire, du moins en ce qui concerne les adversaires. Mais ce serment a tout de même perdu la moitié de son efficace : puisqu'en cas de refus de l'épreuve, le juge intervient.

Le problème est maintenant d'analyser la transformation du système vérité - décision judiciaire - souveraineté politique.

Cette transformation, on l'étudiera en deux temps :

- l'ensemble des modifications qui ont conduit jusqu'à Solon;
- celles qui ont conduit jusqu'à l'époque classique, id est à l'époque des Sophistes.

[17] II - LE PREMIER GROUPE DE TRANSFORMATIONS

Il s'agit de la mise en place d'une organisation politico-judiciaire qui, à une époque indéterminée et dans des conditions mal connues, se superpose aux procédures rituelles privées, et caractéristiques sans doute des sociétés de guerriers dont on a vu l'exemple.

De cette organisation archaïque, on a un témoignage ambigu dans Homère (le bouclier d'Achille) 10; et très tôt après, on voit chez Hésiode sa contestation 11. Quant aux documents directement juridiques, ils sont constitués essentiellement par les lois de Gortyne.

[18] 1/C'est la scène du bouclier d'Achille: deux plaideurs: l'un prétend avoir déjà payé le prix du sang, l'autre dit que non. Ils ont leurs partisans.

Les Anciens donnent leurs avis. Tout orateur s'empare du sceptre. Une récompense de deux talents d'or est promise à celui qui donnera le meilleur avis.

Cette scène comporte un certain nombre de caractères importants :

- a Chaque juge, au moment où il prend la parole, est lié à la souveraineté. Donner son avis, c'est être, pour un temps du moins, souverain. On ne parle que du lieu de la souveraineté. S'emparer de la parole et prendre en main le symbole de la souveraineté sont deux actes concomitants et liés.
- [19] b Cependant, on voit que cette souveraineté est fort limitée et partielle. En effet le « tribunal » n'a pas à donner un avis décisoire et collectif. Chacun donne son avis, il y aura un avis meilleur que les autres; et cette opinion aura deux effets : elle entraînera la décision; mais elle sera à son tour récompensée par une autorité supérieure.

Elle apparaît donc comme une sorte de « jeu » au sens strict entre une affaire privée (d'assassinat et/ou de dette) et une souveraineté qui, elle, ne s'occupe que de la joute.

La souveraineté n'intervient qu'indirectement puisqu'elle ne fait que juger les juges et n'est présente que symboliquement dans le sceptre que tiennent les juges. c - Mais il y a plus : les juges ne sont pas saisis de l'affaire de l'assassinat lui-même; ils n'ont pas à dire qui est l'assassin et à quelle peine il doit être soumis. Ils doivent seulement dire si le prix du sang a bien été versé. Ils ont à décider du caractère correct ou incorrect, complet ou non, des procédures qui se sont déroulées. Les juges n'interviennent pas à propos du délit, ils interviennent à propos de l'application des coutumes de droit que les particuliers mettent en œuvre pour régler leurs litiges. Plus exactement, à propos de l'exécution.

[20] Les juges sont en position seconde. Ils contrôlent un déroulement juridique dont l'initiative et les péripéties ne leur appartiennent pas. Ils n'ont donc pas à dire le vrai; ils n'ont pas à établir la vérité des faits, ils ont à dire ce qu'il faut faire.

d - Tout autour de la scène où se déroule la contestation, les partisans des deux adversaires se pressent; ils voudraient s'élancer pour soutenir leur champion, mais ils en sont retenus par des gardes. Cette présence, cette poussée d'une part, cette interdiction de l'autre, sont importantes. Ce n'est pas l'individu en tant que tel qui agit dans la procédure, qui demande ou qui verse le prix du sang. C'est tout un groupe avec lequel il est solidaire. Ce groupe, en son ensemble, gagnera ou perdra. L'individu n'est pas sujet de droit.

Mais que signifie le fait que les partisans n'ont pas accès au lieu où se dit la justice? Une individualisation du droit? Sans doute pas, mais le fait qu'en ce lieu où se dit la justice, le jeu des rétorsions s'interrompt, les groupes cessent de réclamer les uns contre les autres. La lutte $(\alpha\gamma\omega\nu)$ se trouve transposée, par une sorte de métathèse réelle, dans un autre lieu qui n'est pas sans rappeler celui de la compétition athlétique, et où il y a affrontement, concours, sentence, décision et prix.

e - Enfin, il vient un ἵστωρ 12, qui n'est pas le témoin, mais plutôt celui « qui sait », qui est compétent, qui a l'habitude des règles, des coutumes et de la manière dont on tranche les différends.

En dehors des deux partenaires, au-dessus, en face ou à côté d'eux, on voit apparaître un pouvoir politique qui juge et ceci à deux étapes (les juges sont des Anciens et eux-mêmes sont jugés); une compétence judiciaire qui s'impose à eux, mais sous la forme bien incertaine de l' $\mbox{iot}\omega_0$; un jugement qui les départage mais qui, à dire vrai, ne concerne que les procédures de réparation, non le dommage lui-même.

On peut voir dans les caractères de ce jugement homérique le noyau des transformations futures :

- l'identification plus ou moins complète du pouvoir politique et du pouvoir judiciaire (les étagements disparaissent);
- la substitution d'une loi écrite à l'ἴστως;
 - un jugement qui porte sur le fait établi dans sa vérité et non plus simplement sur la procédure appelée dans sa correction.

Bref, la constitution d'un système de discours où l'exercice du pouvoir (le droit de formuler une décision), la référence contrainte à l'écriture et l'établissement de la vérité sont liés les uns aux autres.

Mais il ne faut pas anticiper.

- 2/ La seconde strate de documentation nous met en présence du système dont on pressent simplement le dessin chez Homère, et de ce qui le conteste, le bat en brèche et le mettra hors circuit.*
- * Chute brutale. Foucault lui-même a inscrit « incomplet » en première page.

*

NOTES

- 1. Source citée in Cl. Préaux, « Le témoignage dans le droit grec classique », in Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, t. XVI: La Preuve, Bruxelles, Éditions de la Librairie encyclopédique, 1965, p. 206-222.
- 2. Cité *ibid*. (Claire Préaux ne semble pas contester l'attribution à Démosthène; Louis Gernet penche pour Apollodore.)
- 3. Cf. L. Gernet, « Introduction à l'étude du droit grec ancien », Archives d'histoire du droit oriental (AHDO), II, 1938, p. 281-289.
- 4. Le concept de pré-droit renvoie aux études de Louis Gernet: « Droit et pré-droit en Grèce ancienne », L'Année sociologique, 3° série (1948-1949), Paris, 1951, p. 21-119, où les cas rapportés ici par Foucault sont analysés; rééd. in L. Gernet, Anthropologie de la Grèce antique, Paris, Maspero, 1968, et in Id., Droit et Institutions en Grèce antique, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1982.
- 5. Homère, *Iliade*, XXIII/Ψ, v. 340-592, éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1938, t. IV, p. 111-121.
- 6. ἀγών, « assemblée convoquée aux jeux, qui a donné son nom aux jeux puis aux procès » (L. Gernet, « Droit et pré-droit… », art. cité); « désigne la compétition dans un stade, ou un procès » (G. Sautel, « Les preuves dans le droit grec archaïque », in Recueils de la Société Jean Bodin, t. XVI: La Preuve, op. cit., p. 121).

- 7. L. Gernet: « Les symboles du pré-droit sont essentiellement efficaces: la main qui donne ou qui reçoit; le bâton qui affirme le pouvoir ou qui le délaisse ou qui le confère; la parole imprécatoire, le geste ou la posture qui ont valeur d'imprécation [...] tout ce qui agit immédiatement et en vertu de sa propre Dunamis » (« Droit et pré-droit... », p. 104).
 - 8. Cf. Cl. Préaux, « Le témoignage... », art. cité, p. 221.
- 9. Épistate : le préposé, titre de divers « fonctionnaires » de l'Antiquité grecque, notamment ceux chargés de la justice.
- 10. Homère, *Iliade*, XVIII/Σ, v. 497-508, éd. citée, t. III, p. 186. Ce qui est décrit fait partie de la décoration du bouclier forgé par Héphaïstos, en trois cercles : l'univers au centre puis la ville, en premier cercle, et la scène du tribunal, le labour en deuxième cercle, et la vie pastorale. La scène du bouclier d'Achille a été commentée par de nombreux auteurs. Cf. J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1967, p. 139-140; H.J. Wolff; R.J. Bonner; G. Smith; A. Steinwenter; G. Glotz et L. Gernet qui déclare cette scène : « un cas d'école ».
 - 11. Hésiode, Le Bouclier, éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- 12. Homère, Iliade, XXIII/\Psi, v. 486. Ce passage est également commenté par J. Gaudemet (Les Institutions de l'Antiquité, op. cit., p. 140), qui donne au mot histôr la racine is = wid (latin : video; cf. le Dictionnaire étymologique de la langue latine de A. Ernout & A. Meillet, Paris, Klincksieck, 1951). Detienne insiste, lui, sur l'aspect « témoin », « celui qui voit et qui entend et, en sa qualité d'héritier du mnémôn, il est aussi mémorialiste* » (Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, op. cit., p. 101 n. 80) [*terme souligné par l'éditeur].

The first of the system of the

A. Connec A. A. Malder, Paris, Manufacture, 1991 S. December and S. A. A. A. Connec A. Conn

2. Care that produce the second of contents to be a finished to be a finis

Autopose, 1970, C. 198, Sp. 14 (1971).

St. Wight is controlled concernpole top force for 5 decree forces of new force plant controlled to the property of the controlled force property of the controlled force forces of the controlled force force property of the controlled force for the controlled force force force force for the controlled force for the controlled force force

LEÇON DU 3 FÉVRIER 1971

Hésiode*. — Caractérisation des paroles de vérité chez Homère et dans le discours judiciaire. — Rituel ordalique grec et Inquisition chrétienne. — Plaisir et épreuve de vérité dans le masochisme. — Hésiode chantre du krinein contre le dikazein des juges-rois mangeurs de cadeaux. — Dikaion et dikê chez Hésiode. — Extension du krinein dans l'espace juridique grec et nouveau type d'affirmation de la vérité. — La législation de Dracon et la réparation. — Dikaion et ordre du monde.

[1] Dans les textes homériques, deux types de jugements.

Dans le groupe des guerriers, il ne s'agit guère d'un jugement mais plutôt d'une contestation qui se clôt par le jeu du serment et du défi de vérité. Dans un milieu urbain ou villageois, intervention d'une autorité, mais au second niveau, à propos des procédures de réparation dont l'initiative appartient aux seuls individus. L'autorité ne veille pas à ce qu'il y ait réparation, mais à ce que, les réparations se déroulant, leur cours soit bien régulier. Ces deux types de procédures correspondent sans doute à deux types de groupes sociaux et peut-être à deux époques différentes.

Avant d'aller plus loin, je voudrais faire remarquer que l'affirmation de vérité a été présente dans le discours judiciaire dès l'origine ou en tout cas dans les formes les plus archaïques que nous connaissions. Elle n'a pas été rapportée après coup, comme une pièce d'origine étrangère. Dès le départ certains énoncés sont institutionnalisés comme devant être paroles de vérité, paroles ayant rapport à la vérité, paroles mettant en jeu la vérité, moins encore : paroles entrant dans un jeu ouvert, incertain, périlleux, avec la vérité!

Et ces paroles n'ont pas simplement une fonction extérieure et décorative; leur rôle opératoire est décisif puisque c'est autour d'elles, à partir d'elles, que se fait le passage de la série des rétorsions à la vengeance menaçante des dieux.

^{*} Titre de la leçon manuscrite.

Il n'y a pas de discours judiciaire où ne rôde la vérité. En ce sens, il faut souscrire à ce que Dumézil disait dans Servius et la Fortune²: « Aussi haut que l'on remonte dans les comportements de notre espèce, la "parole vraie" est une force à laquelle peu de forces résistent [...] la Vérité est très tôt apparue aux hommes comme une des armes verbales les plus efficaces, un des germes de puissance les plus prolifiques, un des plus solides fondements pour leurs institutions. »

Mais ce qu'il faut bien comprendre c'est que cette parole vraie n'est pas donnée originairement et comme à l'état sauvage; elle n'a pas la forme immédiate, universelle et dépouillée de la constatation d'un fait. Il ne faut pas imaginer que l'institution judiciaire fait appel, à titre de fondement, de norme ou de justification, à un ensemble de constatations vraies qui seraient faites ou pourraient être faites en dehors d'elle. Le discours judiciaire ne s'ordonne pas (finalement ou premièrement) à un énoncé du vrai qui lui serait antérieur ou extérieur. Le rapport à la vérité, pour le discours judiciaire, s'établit selon des formes et des règles qui lui sont propres.

On l'a vu:

- La vérité ne se constate pas ; elle se jure : serment et imprécations.
- La parole vraie ne prend pas appui sur ce qui a été vu ou expérimenté; elle s'expose, pour l'avenir, à l'éventuelle colère des dieux.
- La parole vraie ne dévoile pas ce qui s'est passé; en visant les faits, elle désigne celui qui prend le risque, en écartant celui qui refuse le risque.
- Enfin, elle ne fonde pas une décision juste; elle emporte, par sa propre efficace, la décision.

Dans le système que nous connaissons aujourd'hui, dans celui qui se met en place déjà à l'époque grecque classique, la parole vraie est avant tout celle du témoignage : elle a la forme de la constatation ; elle prend appui sur ce qui s'est passé et sa fonction est de le révéler. Elle a pour modèle, ou plutôt pour équivalent non verbal, la perception : manifester les choses comme si on y était, comme si on les voyait. La parole du témoin est le substitut de la présence.

Dans ce système qu'on évoque pour la période homérique, l'équivalent non verbal de la parole vraie, c'est l'ordalie³, c'est l'épreuve physique: s'exposer ou exposer quelqu'un à l'indéfini danger. Prêter le serment de vérité ou s'offrir au danger des coups, de la foudre, de la mer, des bêtes sauvages – cela a la même forme et la même vertu opératoire. Dans la pratique judiciaire archaïque, la parole de vérité

[5] n'est pas liée à la lumière et au regard sur les choses; elle est liée à l'obscurité de l'événement futur et incertain.

Que tel est bien le rôle de la parole de vérité, la preuve en est dans le fait qu'institutionnellement l'ordalie a été utilisée avec le serment, en alternative. Lorsque les deux adversaires n'étaient pas de rang égal et que le serment de l'un des deux ne pouvait pas être reçu, il était soumis à l'ordalie : c'était le cas des femmes (avec l'épreuve du rocher)⁴; c'était le cas des enfants exposés; c'était le cas des esclaves. Le danger physique auquel on les affrontait, leur supplice, c'était leur serment de vérité.

Il est curieux de voir comment cette épreuve de vérité par le supplice des esclaves a été conservée tout au long de la pratique judiciaire grecque, mais prenant petit à petit un rôle différent: au IVe siècle, il s'agit de faire avouer des esclaves qui [auraient] pu être témoins des actions de leurs maîtres, mais qui seraient empêchés de dire la vérité par leur situation d'esclave.

Le supplice est mis à l'ordre de la vérité-témoignage, mais le maître a le droit de refuser l'épreuve pour son esclave; et le refus joue un peu comme un refus de l'épreuve ordalique; c'est en tout cas un mauvais point, un signe négatif pour la cause du maître.

Il y aurait à faire toute une histoire des rapports entre la vérité et le supplice.

* *

Glotz a dit peut-être l'essentiel sur l'ordalie grecque, mais c'est dans cette perspective qu'il faudrait étudier l'Inquisition*. Là, l'épreuve de vérité est compliquée par le comportement chrétien de l'aveu. Mais il ne s'agit pas dans l'Inquisition de techniques pures et simples pour obtenir l'aveu. Il y a tout un réseau de disjonctions qui soutient l'épreuve inquisitoire:

– ou bien tu résistes à l'épreuve, tu n'avoues pas être sorcier ; c'est donc que le diable te fait supporter l'insupportable ; c'est donc que tu es un suppôt du diable. Donc tu mérites un autre supplice, jusqu'au supplice dernier qui fera échapper ton âme à ce corps et à ce monde charnel où règne le démon ;

^{*} Le martyr maintient la vérité jusqu'au supplice compris et avec, comme éventualité aléatoire, Dieu venant le sauver. (Note de M.F.)

– ou bien tu ne résistes pas à l'épreuve, tu avoues ; c'est donc que tu es bien le suppôt de Satan. Donc que tu mérites d'être puni. Punition à laquelle nous t'avions promis que tu échapperais si tu avouais. Mais ton aveu faisant que tu es pardonné, tu mourras absous, et nous ne commettrons pas un péché mortel puisque ce n'est pas un pécheur non repenti que nous enverrons sereinement au tribunal de Dieu.

Il n'est pas impossible que l'autopsie des corps, leur supplice *post* mortem pour établir la vérité de la vie et de la maladie, ait présenté un certain nombre de difficultés pour cette raison même (en tout cas pour la folie)⁵, à cause de ces rapports historiquement surchargés de la vérité et du supplice.

Masochisme. Le masochiste n'est pas celui qui trouve son plaisir dans la souffrance. C'est peut-être plutôt celui qui accepte l'épreuve de la vérité et qui y soumet son plaisir : Si je supporte jusqu'au bout l'épreuve de la vérité, si je supporte jusqu'au bout l'épreuve à laquelle tu me soumets, alors je l'emporterai sur ton discours et mon affirmation sera plus forte que la tienne. Et le déséquilibre entre le masochiste et son partenaire tient à ceci que le partenaire pose la question en termes apophantiques : Dis-moi ce qu'est ton plaisir, montre-le moi ; étale-le à travers la grille des questions que je te pose ; permetsmoi de le constater. Utilisation du paradoxe.

Et le masochiste répond en termes ordaliques : J'en supporterai toujours plus que tu ne peux en faire. Et mon plaisir est dans cet excès, toujours déplacé, jamais rempli. Il n'est pas dans ce que tu fais mais dans cette ombre creuse que chacun de tes gestes projette en avant de lui.

À la question apophantique de son partenaire, le masochiste réplique non par une réponse mais par un défi ordalique; ou plutôt il entend un défi ordalique et il y répond : À la limite de ce que tu peux imaginer être moi, j'affirme mon plaisir.

LA TRANSFORMATION

Le noyau de la transformation consiste essentiellement dans l'apparition d'un nouveau type de jugement, de procédure et de sentence à côté d'une forme plus primitive.

Cette opposition est signalée par l'existence de deux mots : δικάζειν et κρίνειν. Elle joue dans un texte d'Hésiode 6 où, d'une part, elle semble manifester l'existence de deux juridictions diffé-

rentes et, d'autre part, elle semble coïncider avec l'opposition entre la bonne et la mauvaise justice.

« Va, réglons ici notre querelle (διακρινώμεθα νείκος) par un de ces droits jugements qui, rendus au nom de Zeus, sont bien les meilleurs de tous. Tu as déjà [...] assez pris et pillé dans le bien d'autrui, en prodiguant force hommages aux rois mangeurs de présents, toujours prêts à juger suivant telle justice (βασιλῆας δωροφάγους, οἱ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δίκασσαι)⁷. »

[9] Retenons de ce texte plusieurs choses :

- a Ce à propos de quoi les deux justices sont évoquées et opposées, c'est une dispute paysanne [concernant des] biens et de[s] propriétés. La mauvaise justice attribue aux plaideurs ce qui ne leur appartient pas; la bonne, par opposition, permet à chacun d'obtenir et de garder ce qui lui revient.
- b Dans un cas et dans l'autre il y a bien recours à l'autorité, mais dans le cas de la bonne justice, il semble que ce recours implique un accord préalable (διαπρινώμεθα); et il se fait devant une autorité qu'on ne connaît pas; dans le cas de la mauvaise justice, il a lieu devant l'autorité des rois (chefs locaux, chefs des familles aristocratiques).

Ces chefs sont sensibles à toutes les corruptions ; alors que l'autre justice est rendue au nom de Zeus. [Ces droits jugements] sont, dit le texte, ἐχ Δ ιός : issus de Zeus. Ce qui semble indiquer une autorité et, en tout cas, un autre système de garantie.

O] Cette opposition présente des analogies notables avec celle qui est beaucoup plus clairement manifestée dans les inscriptions de Gortyne⁸.

La loi de Gortyne fait place à deux types de jugements :

A/ Dans l'un, δικάζειν, les plaideurs seuls prêtent serment – chaque plaideur arrive avec ses témoins : mais ce ne sont pas ceux qui savent ou qui ont vu. Ce sont ses partisans. Ils jurent eux aussi. Mais ils ne jurent pas de dire la vérité sur la cause qui se plaide. Ils n'ont pas pour rôle de départager les adversaires à partir de cet élément tiers qui serait la vérité.

Ils prêtent le même serment que la partie qu'ils soutiennent; ils s'engagent avec elle. Ils s'exposent comme elle à la vengeance des dieux contre les parjures. Mais en même temps, ils manifestent le poids social de celui qu'ils accompagnent.

Quant à la sentence, elle n'est pas une libre décision sur le fait ou le droit qui est en cause. Elle enregistre la régularité des procédures engagées et suivies. En particulier, elle est prise mécaniquement à partir du nombre des témoins et du poids que prend le serment.

Dans un conflit de propriété, le dire qui aura réuni *neuf* témoins l'emportera. Le juge est lié par ces témoignages. Le serment des parties emporte la décision (un peu comme dans la scène du défi de Ménélas), mais ce qui a disparu ici, c'est le défi d'homme à homme et le jeu immédiatement décisoire du refus et de l'acceptation.

- À l'affrontement égalitaire est substituée la différenciation sociale des individus, de leur appartenance, de leur clientèle.
- Au défi lancé par l'un en direction de l'autre (et accepté ou refusé par l'autre) se substitue le face-à-face des deux groupes sociaux.
- Enfin, à l'effet immédiatement décisoire du défi relevé, ou non, se substitue la décision en principe mécanique d'une autorité tierce.

Dans cette procédure, la vérité est donc affirmée dans le serment des cojureurs, sous la forme du risque accepté : nous nous exposons à la vengeance des dieux si nous ne disons pas vrai. Mais elle est aussi affirmée dans la sentence, sous la forme de la mémoire : les règles ont bien été observées. Et c'est de cette exigence de la mémoire que les présents corrupteurs peuvent détourner les rois.

Future vengeance des dieux et exacte mémoire des rois de justice⁹.

Menace des dieux qui se souviennent de tous les affronts; souvenirs, toujours prêts à être en défaut, de ceux qui doivent se rappeler toutes les règles : c'est dans le double élément de cette mémoire que joue la vérité de cette sorte de jugement, le δικάζειν.

On a donc deux figures temporelles:

- la future mémoire, chez les dieux, de l'actuel serment des hommes,
- l'actuelle mémoire, chez les rois, des règles les plus anciennes.

À ces deux figures la vérité n'a pas le même rapport :

- la vérité expose les hommes à la future mémoire des dieux,
- et elle repose sur l'actuelle mémoire des rois.

Ces deux rapports n'ont pas le même point d'émergence, ni le même support :

- dans un cas, c'est le jureur qui dans son serment établit le rapport à la vérité;
- dans l'autre, c'est le juge-roi qui effectue la vraie justice dans sa sentence.

[13] Mais dans les deux cas, la vérité a la forme du non-oubli : les hommes exigent le non-oubli des rois, dans la mesure où ils s'exposent euxmêmes au non-oubli des dieux. Cette vérité n'a rien à voir avec le voilement ou le non-voilement 10.

B/ Κρίνειν¹¹. La loi de Gortyne fait place à côté de cette forme de jugement à un autre, le κρίνειν. Il semble bien qu'au départ cette forme de jugement ait un rôle essentiellement vicariant : là où la coutume était muette ou insuffisante, là peut-être où il fallait estimer un dommage.

Or ce jugement a pris très rapidement une grande extension, au point de devenir absolument régulier, sauf dans les cas où la première forme de jugement, le δικάζειν, était explicitement requise (addition à la loi). C'est lui, ce κρίνειν, qui va peu à peu occuper tout l'espace de la pratique judiciaire grecque. En quoi consiste-t-il? En apparence en un simple déplacement ou redoublement : le juge prête le serment, soit parce que les parties ne le prêtent pas, soit en plus du serment des parties.

[14] 1/ Quelle est la nature et la fonction de ce serment?

On l'a souvent interprété comme un serment promissoire (Dareste) 12 : le juge s'engage à respecter la loi. Mais (outre qu'il n'y a pas de loi dans ces cas-là), on voit selon la loi de Gortyne que, du moins dans certains cas, le juge doit jurer la vérité du fait. Est-ce que c'est pour autant un serment assertorique : je jure que ceci est vrai? (Latte) 13. Dans bien des cas (comme les partages de succession), le serment assertorique n'aurait pas de sens.

Il semble (Gernet) que ce soit surtout un serment par lequel le juge personnellement s'expose lui-même, prend le risque, et qu'il lie son destin à la valeur de sa propre sentence. Un peu comme le feront plus tard les Amphictions de Delphes avant de se prononcer sur un litige ¹⁴: « Appelé à statuer sur les biens et le territoire d'Apollon, je jugerai toute l'affaire autant que possible selon la vérité, sans fureur [15] et sans haine, et je ne statuerai à faux d'aucune façon. [...] Et si je tiens mon serment, puissé-je obtenir toute sorte de prospérité. Si je le viole, que Thémis, Apollon pythien, Lètô et Artemis, Hestia et le feu éternel me fassent périr misérablement et me refusent tout salut » (cité in Glotz) ¹⁵.

Le juge a à dire la vérité et en ce rapport à la vérité, il s'expose à la vengeance des dieux, ni plus ni moins que les plaideurs eux-mêmes.

Une affirmation de vérité apparaît maintenant en position tierce, se superposant et se sur-ordonnant à celle des parties, et c'est cette énonciation tierce qui fait la décision. L'apparition du serment du juge n'est pas simplement une formalité supplémentaire. C'est toute une nouvelle disposition du discours et de la pratique judiciaire.

2/ Qu'implique cette nouvelle disposition?

a - Un déplacement et un recul fonctionnel du serment des plaideurs. Autrefois, ce serment exposait les plaideurs au regard insoutenable de la vérité, et à sa vengeance. Maintenant, on sait qu'il peut être vrai ou faux. Comme le fera plus tard remarquer Platon (Lois)*, il faut même qu'il y en ait un des deux qui soit faux. Et pouvant être aussi bien vrai que faux, il ne pourra plus servir de preuve.

[16] Hésiode: « Le lâche attaquera le brave avec des mots tortueux qu'il appuiera d'un faux serment » (*Travaux*, 195-196); « serments courant sur la trace des sentences torses » (*Travaux*, 219).

Eschyle: « J'affirme que les prétentions injustes ne sauraient triompher par les serments » (Euménides, 432) 16.

Les parties sont disqualifiées comme porteuses de vérité. Elles ne s'exposent pas à la puissance de la vérité; elles gardent par-devers elles le pouvoir de dire ou de ne pas dire la vérité. (Et c'est à propos de ce qu'elles jurent que le juge pourra dire vrai ou faux.)

Mais ce recul fonctionnel est doublé d'un déplacement. Le serment en effet subsiste pour les parties, mais il fonctionne comme rite d'introduction d'instance. Par le serment, les parties manifestent qu'elles ont recours au juge; elles indiquent qu'elles soutiennent l'une et l'autre deux thèses contradictoires et qu'elles décident à la fois de solliciter (et dans une certaine mesure d'accepter la cause).

Dire « je jure que je n'ai pas tué » et « je jure qu'il a tué », ce n'est pas énoncer une vérité, c'est introduire rituellement une instance.

7] Le serment des parties, dans cette forme de jugement, n'opère plus la décision; il n'a plus exactement pour rôle de continuer et d'achever la rivalité des deux plaideurs. Sa fonction est de la transposer sur une scène autre : certes le procès sera toujours une lutte (il continuera jusqu'à l'âge classique à être appelé ἀγών ου νεῖκος 17; mais

il aura une tout autre organisation, puisqu'on ne l'emportera plus sur l'adversaire par la seule force ou poids du serment mais quand on aura emporté avec soi la décision du juge.

Le serment des parties sert à ouvrir rituellement un nouvel espace de lutte où celle-ci se déroule symboliquement et où elle accepte la souveraineté du juge. (Et ce qui le confirme, du moins négativement, c'est une disposition de la loi de Gortyne : quand il n'y aura pas d'autre moyen de juger (l'autre partie faisant défaut ou étant absente), le juge s'en remettra au serment du seul plaideur présent. Le serment décisoire du plaideur est un recours dernier.)

b - Mais ce serment du juge implique aussi une nouvelle fonction de la sentence. Dans le κρίνειν la sentence du juge ne se contente pas d'enregistrer la victoire d'un des adversaires, de comparer et de sanctionner les forces en présence; elle attribue la victoire. En un sens elle la constitue. Mais en s'appuyant sur quoi? En se référant à quel principe de mesure? Qu'est-ce qui autorise cette sentence? Et quelle sera la sentence qui sera considérée comme juste, bonne, meilleure que les autres?

1/Bien sûr, certains textes poétiques ou philosophiques le disent. Est juste la sentence qui est conforme à la δίκη, qui énonce le δίκαιον 18 ; plus précisément ou plus énigmatiquement celle qui énonce δίκαιον καὶ ἀληθές 19 ; ou, comme le dira plus tard Hérodote, celle qui rend la justice κατὰ τὸ ἐὸν 20 .

Peut-être le commentaire de ces textes pourrait[-il] révéler le rapport à la vérité ou le rapport à l'étant qui fonde la sentence et que cette juste sentence manifeste.

[19] 2/ Mais la pratique judiciaire grecque sera sans doute un fil directeur plus solide.

C'est un des principes de cette pratique judiciaire, principe constant et qu'on retrouvera jusqu'à la fin de l'âge classique, que toute action doit être intentée par quelqu'un à quelqu'un; quelque chose comme le procureur, le parquet, le siège public n'existe pas dans le droit grec. Il doit y avoir toujours deux partenaires dont l'un accuse l'autre, qui à son tour se défend 21.

a - Dans les procès criminels (et c'est une conséquence du premier point) il ne revient pas à la cité ou à l'État ou à l'instance judiciaire d'attaquer le suspect; c'est une tâche qui revient à la victime ou à ses proches; dans un cas de meurtre, c'est à un des proches du mort

^{*} Le manuscrit indique *Lois* IX, or ce livre ne comporte pas de référence au serment. La question est évoquée en termes un peu différents au livre XII, 948 b-949 b, et signale une évolution depuis les fameux serments par les dieux au temps de Rhadamanthe.

Leçon du 3 février 1971

d'attaquer l'assassin présumé. Et si les héritiers se dérobent, d'autres membres de la famille peuvent se lever à leur tour, et reprocher non seulement au criminel son crime, mais au demandeur légitime son défaut.

À l'autre extrémité de la procédure, on trouve une disposition du même type : quand la sentence est portée, c'est à l'adversaire de demander et d'amorcer au moins symboliquement son exécution. (À Athènes dans le cas d'une peine double, à l'égard d'un particulier et à l'égard de la cité, celle-ci ne peut exiger son dû qu'après que celui-là ait commencé à exiger le sien.)

La sentence a son lieu sur fond d'une procédure de réparation qui se déroule entre individus. Elle légitime, limite, organise des réparations. Elle fait en sorte que le crime soit compensé comme il faut. Elle ne constitue pas le criminel comme criminel. La grande question dans laquelle s'embarrasse tout notre droit pénal (l'accusé est-il vraiment criminel?) est étrangère au droit grec; il ne connaît au fond que la question : le crime a-t-il été vraiment réparé?

C'est pourquoi la législation de Dracon²², qui restera valable jusqu'à Démosthène et au-delà, est une législation de la réparation :

- elle précise avec soin qui a droit à demander la réparation et à la déclarer suffisante ou à l'interrompre (les enfants et parents, frères et sœurs, les cousins, les descendants, le beau-père, la phratrie);
- elle précise également quand on peut exercer un droit immédiat de réparation (à l'ἀγορά, à la palestre);
- elle précise encore si on peut exercer un droit de réparation quand le criminel est exilé, ou quand la victime est un esclave.

En revanche quant à la nature du crime, quant à ce qu'il est en luimême, la législation de Dracon est rudimentaire :

- [21] homicide de légitime défense (qui est déjà une réparation),
 - meurtre, et
 - homicide involontaire.

La sentence du juge en matière criminelle a surtout pour fin de présider à l'ordonnancement des réparations.

b - Et dans les procès « civils »? Aussi paradoxal que ce soit, c'est le même rôle que joue la sentence.

Soit les procès d'héritages étudiés par Gernet²³, quand quelqu'un attaque un autre à propos d'un héritage qu'il s'est approprié, les deux adversaires ne sont pas le demandeur et le défendeur, ils sont deux adversaires symétriques; il n'y a pas un demandeur qui doit

justifier ses droits: il y a deux lutteurs qui doivent l'un en face de l'autre justifier leurs prétentions. Dans ces procès, il n'y a pas autorité de la chose jugée. On peut toujours les remettre en question, en faisant valoir une nouvelle raison. Un troisième revendicant peut toujours intervenir. Enfin il n'y a prescription que cinq ans après la mort de celui qui a été déclaré héritier.

Dans les procès à propos des contrats, la non-observation est toujours considérée comme un dommage.

Le rôle de la sentence n'est donc pas de déclarer un droit qui appartiendrait à un sujet. Elle ne se fonde pas sur un droit subjectif; elle n'a pas à reconnaître un sujet de droit ²⁴. Elle a à régler le jeu des rétributions et des destitutions. Il ne s'agit pas que chacun se voie reconnu le droit qui lui est propre; il s'agit que le jeu des attributions, des compensations, des réparations se fasse d'une manière qui soit satisfaisante.

La pratique judiciaire grecque n'a pas à s'appuyer sur les droits du sujet en leur vérité²⁵; elle a à s'appuyer sur une distribution et une réparation qui soient conformes à l'attribution et à la circulation des choses, à leur juste cycle.

c - C'est pourquoi on voit apparaître, corrélativement à cette justice du κρίνειν, une notion nouvelle, celle de δίκαιον, le juste.

Dans l'Iliade, le δίκαιον n'existe pas. Δίκη apparaît cinq fois, désignant la cause qui est mise en contestation et en jugement et la sentence elle-même ²⁶. Chez Hésiode, il apparaît plusieurs fois, toujours lié à la δίκη. Et en particulier dans le grand passage de Les Travaux et les Jours consacré au bonheur et au malheur de la Cité (255-263) ²⁷. Dans ce passage célèbre on voit que si les rois ne rendent pas la justice selon le principe du δίκαιον, toute une série de malheurs s'ensuit – quels sont les malheurs et comment se distribuent-ils ?

[...*]

Et la causalité même se trouve modifiée. Dans le *pre jure* homérique, c'était la volonté de Zeus qui était immédiatement sollicitée. Chez Hésiode, c'est Δίκη qui sert d'intermédiaire. Quand les rois ne jugent pas bien, à la fois Δίκη s'absente de la Terre et va solliciter la vengeance de Zeus (elle se réfugie sur les genoux de son père).

L'effet de l'injustice, c'est avant tout l'absence de justice. Présente, la justice est à la fois le signe et la garantie du bonheur des cités;

^{*} La page 23 du manuscrit est supprimée et reportée dans le cours suivant (10 février), où elle devient la page 6; cf. infra, p. 99.

c'est dans le même sens qu'Aratos évoque les trois âges ²⁸ : l'un où la Justice est présente sur la place publique et aux carrefours. Âge d'or; à l'âge d'argent elle s'est retirée au sommet des montagnes où elle flamboie quand le soleil se couche; à l'âge d'airain elle ne brille que la nuit sur la voûte céleste où elle fait retraite.

Le δίκαιον est donc lié à un ordre du monde. Présente dans le monde, la Δ íκη²⁹ assure que le bonheur des hommes répondra à la justesse des jugements; absente, elle fait en sorte que la ville et les champs souffrent des jugements injustes.

Alors que le « juste » dans les catégories de la pensée juridique romaine se réfère au véritable droit du sujet, alors que la sentence juste du juge romain doit vraiment dire le vrai droit;

[...*]

[26]

- Pourquoi le jugement a essentiellement pour fonction non pas de déclarer ou de constituer le droit mais plutôt de s'inscrire lui-même comme réparation, redistribution, compensation dans le cycle des partages. La justice corrige plutôt qu'elle n'attribue. Cf. Aristote ³⁰.
- Comment le *vrai* et le *faux* se distribuent et fonctionnent dans le jugement; quel rôle ils jouent par rapport aux serments des plaideurs, à celui du juge, au juste et à l'injuste.
- Pourquoi la justice est immédiatement et de plein droit politique. Elle est un des moyens de faire régner l'ordre dans la cité; non pas tellement de faire reconnaître à chacun ce qui lui est dû naturellement, mais de nouer comme il faut les liens de la cité, [de] veiller à ce que la place de chacun s'équilibre harmonieusement avec celle des autres. Ce qui implique: (a) que c'est l'autorité politique qui s'occupe de la justice, et (b) que tout homme qui s'occupe de justice s'occupe, du fait même, de la politique de la cité.
- 27] Le discours judiciaire est immédiatement reconnu comme discours [politique **].
 - Pourquoi enfin dire ce qui est juste (δίκαιον) et en même temps dire chanter ou savoir ce qu'est l'ordre des choses? Le faiseur de lois sera en même temps celui qui dit l'ordonnance du monde ; il veille sur lui, solidairement, par ses chants ou son savoir, et par ses prescriptions et sa souveraineté. Et inversement celui qui connaît l'ordre du monde pourra dire ce qui est le meilleur et le plus juste pour les hommes et les cités.

La notion de νόμος devient centrale et équivoque. À partir de cette forme juridique du κρίνειν apparaît un type singulier de discours vrai qui est lié au δίκαιον, au νόμος, à l'ordre du monde et à l'ordonnancement de la cité. Il est encore fort éloigné de notre discours vrai à nous, mais le nôtre en dérive par transformations multiples ³¹.

Nous appartenons à cette dynastie du αρίνειν.

[28] Conclusion

Avec le κρίνειν, c'est tout un nouveau type d'affirmation de la vérité qui se constitue dans le discours et la pratique judiciaires.

Cette affirmation de vérité fait communiquer le discours de justice avec le discours politique dans lequel s'exerce la souveraineté, avec le discours du savoir dans lequel s'énonce l'ordre du monde. C'est ce discours qui a trouvé sa plus haute formulation chez Solon et chez Empédocle, rois de justice, poètes de la loi écrite et maîtres de vérité. C'est ce type d'affirmation qui disparaît avec les sophistes – ou plutôt dont on retrouve les morceaux épars chez les sophistes, comme si elle circulait à l'état sauvage dans un jeu où nulle part elle ne se fixe ni ne s'arrête. Affirmation de la loi s'opposant à la nature; affirmation qu'il n'y a pas de vérité et que tout discours est vrai; affirmation d'un savoir universel et que le savoir n'est rien; affirmation qu'on enseigne la justice et qu'on peut faire triompher toutes les causes. L'ivresse de la vieille vérité grecque morcelée.

[29] De ce μρίνειν chanté par Hésiode et opposé par lui au δικάζειν des rois mangeurs de cadeaux, de ce μρίνειν institutionnalisé par la loi de Gortyne jusqu'aux marchands de discours et d'arguments terrassants, le chemin de toute façon a été long. Il est passé en gros par trois étapes :

- L'établissement d'une loi écrite fixant, dans une certaine mesure, le νόμος qui régit le juste et la pratique judiciaire. C'est la première grande défaite de la justice aristocratique et guerrière rendue à partir des moments décisoires. Le dire judiciaire qui l'emporte n'est plus celui dont l'imprécation a le plus de poids, c'est celui qui est conforme au νόμος. C'est l'époque Charondas ³², Zaleucos et Dracon. [C'est] εὐνομία ³³.
- L'établissement d'un pouvoir politico-judiciaire qui a la forme de la cité et qui, en principe au moins, s'exerce de la même façon à l'égard de tous les citoyens quand bien même ils sont inégaux par la richesse ou la naissance. C'est l'époque de Solon ³⁴. C'est ἰσονομία ³⁵.

^{*} Page 25 absente.

^{**} Le manuscrit répète : judiciaire

- Enfin, la prise de pouvoir, au moins dans certaines cités par le peuple, à travers ou en dépit, ou à la suite de la tyrannie ³⁶.
- [30] Mais ce qu'il faut retracer maintenant, c'est l'histoire politique qui peut rendre compte de l'apparition du κρίνειν de cette mise en place à travers les institutions et pratiques judiciaires d'un discours juste et vrai. Et qui peut rendre compte de ses transformations.

*

NOTES

- 1. Le juge dit le vrai dans la Grèce archaïque; la liaison δίκαιος καὶ ἀληθής se rencontre très fréquemment: cf. Euripide, Les Suppliantes, v. 855; Platon, Lois, IX, 859a; Démosthène, Harangues, II (éd. et trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 110-112); Sophocle, Œdipe roi, v. 1158 (selon R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen, Leipzig, 1907, p. 108-115; réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1966).
 - 2. G. Dumézil, Servius et la Fortune, Paris, Gallimard, 1943, p. 243-244.
- 3. Sur l'ordalie, cf. G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904; Id., Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque, Paris, Hachette, 1906, p. 81-84, 94; G. Sautel, «Les preuves dans le droit grec archaïque », art. cité, p. 125-126.
- 4. La femme coupable s'en remettait aux divinités marines en se précipitant du haut d'un rocher (saut de Leucade).
- 5. Foucault se réfère ici à la « réalisation théâtrale de la folie » expérimentée au XVII^e siècle (cf. Z. Lusitanus, *Praxis medica*, 1637), décrite in *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 400-405. « C'était une habitude d'accepter comme par défi la vérité du délire du malade. » Le traitement moral de la folie, souvent commenté par Foucault, correspond rigoureusement à la procédure inverse de cette théâtralisation du délire.
- 6. Hésiode, Les Travaux et les Jours [cité infra: Travaux], v. 35-39, éd. et trad. P. Mazon [édition de référence], Paris, Les Belles Lettres, 1^{re} éd. 1928.
- 7. Hésiode s'adresse à son frère, Persès, qui l'aurait spolié d'une partie de son héritage. Cf. *ibid.*, p. 87.
- 8. Document épigraphique constitué de plusieurs inscriptions: la principale doit dater de 450; mais en fait la législation de Gortyne (Crète) a dû rester à peu près dans son état archaïque: inscriptions fragmentaires du VIIe et du VIe siècle. Cf. F. Bücheler & E. Zitelmann, *Das Recht von Gortyn*, Francfort/Main, J. D. Sauerländer, 1885.
- 9. L. Gernet, «Le temps dans les formes archaïques du droit », *Journal de psychologie normale et pathologique*, LIII (3), 1956, p. 379-406.
- 10. Le caractère de voilement ou non-voilement de la vérité, son essence ambiguë renvoie bien sûr à l'Àλήθεια de Heidegger, et notamment à *De l'essence de la vérité*, trad. A. De Waelhens & W. Biemel, Paris, J. Vrin/Louvain, Neuwelaerts, 1948 (éd. orig.: *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort/Main, V. Klostermann, 1943). Mais Foucault ici reprend plutôt la description du couple antithétique

- « Alétheia/Léthé » de Detienne (jamais cité lui non plus dans ce cours), développée dans Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque (op. cit.), pour la contourner à partir d'une reconstitution des pratiques judiciaires. (Cf. « Situation du cours », infra, p. 261-275.)
- 11. Cf. L. Gernet, « Sur la notion de jugement en droit grec », Archives d'histoire du droit oriental (AHDO), I, 1937, p. 115-116.
- 12. R. Dareste, B. Haussoullier, Th. Reinach, eds., Recueil des inscriptions juridiques grecques, Paris, E. Leroux, 1^{re} sér., fasc. 3, 1894, p. 352 sq.; cité par Gernet, supra [note précédente].
 - 13. K. Latte, cité ibid.
- 14. Amphictions: nom donné aux députés des cités grecques réunis en confédération politique et religieuse, et dont les assemblées se tenaient au printemps à Delphes (et en automne à Anthèla, près des Thermopyles). Les Amphictions disposaient d'une force militaire pour punir les parjures. Cf. J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, op. cit., p. 176-177.
- 15. G. Glotz, Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque, op. cit., p. 145 (citation recopiée par Foucault dans sa documentation).
- 16. Ces critiques du jugement décisoire sont citées par G. Sautel, « Les preuves dans le droit grec archaïque », p. 131.
 - 17. Αγών ou νείκος : lutte ou discorde.
- 18. Δίκαιον: le « juste »; cf. Hésiode, *Travaux*, v. 225; la sentence décisoire selon E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Francfort/Main, Klostermann Verlag, 4 vol., 1950-1956 [1882].
- 19. Δίχαιον καὶ ἀληθές : ce qui est juste et vrai ; on trouve une équivalence de ces mots chez les Tragiques (Hirzel).
- 20. Hérodote, *Histoires*, I, 97 : « Deiokes était réputé comme juge parce qu'il était capable de rendre les sentences selon le vrai (τὰς δίκας ἀποβαίνειν κατὰ τὸ ἐόν) » (cité avec d'autres exemples par R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes, op. cit.*).
- 21. Cf. H. Frisch, Might and Right in Antiquity. « Dike » I: From Homer to the Persian Wars, trad. C.C. Martindale, Copenhague, Gyldendal Boghandel, 1949.
- 22. Aristote, *Politique*, II, 1274b15-16: « Il existe des lois (nomoi) de Dracon, établies conformément à la constitution (politeia) existante. » Ces nomoi (lois) ou thesmoi (usages) attribués à Dracon sont l'objet de controverses entre historiens; cf. F. Ruzé, *Délibération et Pouvoir dans la Cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 342-345.
 - 23. L. Gernet, « Sur la notion de jugement en droit grec », art. cité, p. 126-129.
 - 24. Ibid., p. 111-144.
- 25. L. Gernet, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey (Publications de l'Institut de droit romain de l'Université de Paris, t. XIII), 1955, 1964².
- 26. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken* (op. cit., p. 85-94), cite effectivement cinq emplois en 19-55; 23-539; 18-497; 16-542; 16-388.
- 27. H. Frisch, Might and Right in Antiquity (op. cit., p. 98-99), identifie tous les emplois de dikê dans Hésiode.
- 28. Aratos, Les Phénomènes, poème astronomique extrêmement populaire dans tout le monde grec; cf. M. Detienne, Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode, op. cit., p. 30-31.
 - 29. E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken, p. 34-45.
 - 30. Cf. L. Gernet, Droit et Société dans la Grèce ancienne, op. cit.

- 31. Comment ne pas évoquer ici le commentaire de Nietzsche par Heidegger: « La conception grecque initiale de l'étant allait en se solidifiant jusqu'à ne former plus, à l'heure présente, que ce qu'il y a de plus ordinaire, comme allant de soi [...]. Inutile d'examiner ici par le détail cette doctrine et ses dérivés historiques qui coïncident avec les principaux stades de la métaphysique occidentale » (M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, 2 vol. : cf. t. I, p. 420; éd. orig. : Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1961).
- 32. Les premiers législateurs qualifiés par les Grecs de tyrans ou « patrons », mot sans valeur péjorative avant le V^e siècle : Charondas à Catane vers 600, Zaleucos à Locres en Grande-Grèce vers 663, et Dracon à Athènes vers 621. Cf. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, p. 116-118; voir également M. I. Finley, *The Ancient Greeks : Introduction to their Life and Thought*, Londres, Chatto & Windus, 1963.
- 33. Εὐνομία: harmonie, bonne administration. Cf. Xénophon, *Économique*, IX, 14; Hérodote, *Histoires*, I, 65.
- 34. Solon, archonte d'Athènes, 594-591. Aristote fait commencer la démocratie avec Solon.
- 35. Ἰσονομία: égalité devant la loi, en fait: la loi, véritable souverain de la cité athénienne, c'est souvent par ce terme que les Grecs désignent le régime démocratique. Cf. G. Vlastos, « Isonomia », American Journal of Philology (Baltimore, Md.), LXXIV, 1953, p. 337-366.
- Selon Ed. Will, autre source de M.F.: isonomia, non pas égalité devant la loi mais égale répartition (de nemein, distribuer); cf. Ed. Will, Le Monde grec et l'Orient, Paris, PUF, 1972, 2 vol.: cf. t. I, p. 73. Foucault consulta également P. Lévêque & P. Vidal-Naquet, Clisthène l'Athénien, Paris, Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'Université de Besançon), 1964.
- 36. J. R. Dunkle, «The Greek tyrant and Roman political invective of the Late Republic», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Cleveland, Oh.), XCVIII, 1967, p. 151-171.

LEÇON DU 10 FÉVRIER 1971

Distribution de la parole de vérité selon dikazein et krinein. – Apparition d'un dikaion hésiodique comme revendication d'un ordre juste. – Rôle du voisin dans le jeu de la justice et de l'injustice. – De la vérité ordalique à la vérité-savoir. – Apport des savoirs assyriens et hittites. Leur transformation en Grèce.

- [1] Les textes d'Hésiode et la législation ultérieure de Gortyne ont fait apparaître une opposition entre deux types d'actions juridiques, κρίνειν et δικάζειν:
 - [une] opposition formelle : dans un cas, les deux parties prêtent serment; dans l'autre cas, le juge, lui aussi, prononce la formule rituelle du serment et de l'imprécation;
 - [une] opposition dans la manière dont la sentence est obtenue : dans un cas par la mécanique des serments ; dans l'autre par une décision du juge qui n'est pas liée par le serment des parties.

C'est toute la disposition de la parole de vérité qui est différente d'une pratique judiciaire à l'autre.

- a Dans le δικάζειν, elle est prononcée par les plaideurs. Loin que le caractère nécessairement contradictoire de ces deux affirmations de vérité fasse problème et les invalide l'une et l'autre, c'est leur opposition qui, sous la forme de la lutte symbolique, de l'άγών, va emporter la décision; la plus lourde de ces imprécations triomphera nécessairement. La sentence s'effectue non pas au-dessus de l'opposition des discours, elle s'effectue dans le jeu et par le jeu de cette opposition. Le juge pèse non [pas] la valeur des preuves mesurées en toute neutralité par une opinion tierce et indifférente, mais le poids des affirmations proférées, dans le jeu de leur choc réel.
- b Dans le κρίνειν, au contraire, la parole de vérité se déplace du plaideur au juge. C'est au juge, si on en croit la formule rituelle des Amphictions 1, de dire le vrai et de s'exposer, s'il ne le dit pas, à la vengeance des dieux. La forme ordalique de la vérité épreuve et

supplice –, il la reprend à son compte. Et, du coup, les serments des deux parties tendent à ne plus jouer qu'un rôle déclaratif : les deux plaideurs déclarent qu'ils introduisent une instance, qu'ils s'en remettent à l'autorité du juge ; qu'ils déclarent ainsi quelle est leur thèse, et alors, la sentence du juge aura pour rôle de dire laquelle est vraie, ou laquelle est la plus vraie ou la meilleure. Ce n'est plus à l'opposition réelle de deux paroles de se résoudre par sa dynamique propre ; c'est à une tierce instance de choisir entre elles et de dire laquelle vaut mieux. La vérité, c'est ce qui se dit de l'une ou de l'autre à partir d'un point qui n'est ni l'une ni l'autre.

Mais un problème se pose : quand le juge s'expose par serment, pour le cas où sa sentence ne serait pas bonne, quel critère utilise-til? Au nom de quoi fait-il le partage? Quelle est la règle à laquelle se soumet ce discours tiers pour opérer sa décision?

[4] A - L'APPARITION DU δίχαιον

Sur quoi la parole du juge doit-elle se régler dans le κρίνειν?

Ce n'est pas sur l'ensemble des lois existantes, comme le prouve un certain nombre de dispositions qu'on peut trouver dans la loi de Gortyne, ou qu'on peut induire à partir d'elle. C'est là où la loi fait défaut, c'est là où la tradition est muette, c'est là où le rôle attribué au plaideur ne peut plus être régulièrement tenu, que le κρίνειν entre en jeu.

Il se peut que ce soit dans le cas des querelles interfamiliales (là où la tradition n'était pas bien établie) (hypothèse de Gernet)²; il se peut aussi que le κρίνειν intervienne lorsqu'il s'agit d'estimer un dommage, un bien, [de] faire un partage. Bref, on peut légitimement supposer que l'usage du κρίνειν soit lié au développement d'une société où les relations économiques prennent de plus en plus d'extension et débordent de plus en plus souvent le cadre familial.

En tout cas, ce qui guide les sentences du juge dans le \varkappa ρίνειν, ce à quoi il est lié, par son serment, ce n'est pas la loi, le θεσμός 3, c'est autre chose.

C'est cette autre chose qui est désignée par le terme δίκαιον.

Cette notion et ce terme n'existent pas chez Homère. Dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, Δίκη apparaît (cinq fois dans l'*Iliade*, plus souvent dans l'*Odyssée*)⁴, mais avec le sens de :

- verdict ou sentence (Il., XVIII/ Σ , 508 / Od., XI/ Λ , 570);
- exercice de la justice (Il., XVI/Π, 542);

- procédure légale ou légitime, action qu'on introduit, plainte qu'on formule selon les règles (*Il.*, XXIII/Ψ, 542);
- droit et prérogative de chacun (Il., XIX/T, 180);
- régularité des actions et des sentences (Il., XVI/P, 388).
- [6] Δίκη, c'est donc en somme ce qui est en jeu dans la procédure, la procédure elle-même avec sa régularité; la sentence et ce qui en résulte. La δίκη n'est pas ce qui régit l'action judiciaire, c'est plutôt son déroulement, son jeu et ce qui est en jeu dans ce jeu. Ce qui régit la δίκη c'est θέμις, id est la coutume loi et règle.

B - Le δίκαιον d'Hésiode

Chez Hésiode, au contraire, le terme δικαιον apparaît lié à Δίκη comme son corrélatif⁵. Cette corrélation δίκη-δίκαιον se déploie assez clairement dans le passage de Les Travaux et les Jours consacré au bonheur et au malheur de la Cité: si les rois ne rendent pas la justice selon le principe du δίκαιον, toute une série de malheurs va s'ensuivre. Quels sont ces malheurs et comment se distribuent-ils?

- a Pour ce qui est de la nature même des malheurs, ce sont les mêmes que ceux qui frappent les parjures selon les vieilles formules homériques et traditionnelles de l'imprécation : mort des individus, stérilité des femmes, du bétail et des champs ; guerre et désastres :
 - « Les hommes se meurent, les femmes cessent d'enfanter, les maisons dépérissent, par le conseil de Zeus Olympien. Parfois aussi le Cronide leur détruit un rempart, une vaste armée, ou se paie sur leur flotte au milieu des mers » (*Travaux*, 243-247)⁶.
- b En revanche, la distribution de ces malheurs traditionnels change. Dans la formule sacramentelle c'est le parjure lui-même qui paie, ou sa descendance et sa race. La vengeance de Zeus, garant des serments, suit les mêmes lignes que les rétributions humaines. Le sang, le γένος, la race définissent les limites, les points d'application privilégiés, les voies de communication des châtiments. Chez Hésiode, c'est la ville tout entière qui est victime de l'injustice de ses rois; la parentèle ne marque pas à l'avance les victimes possibles; l'État ou la Cité les enveloppe tous indifféremment.

« Souvent une ville entière se ressent de la faute d'un seul qui règne et trame le crime » (*Travaux*, 240-241)⁷.

[8]

« Il faut que le peuple paie pour la folie de ses rois, qui, dans de tristes desseins, faussent leurs arrêts par des formules torses » (*Travaux*, 262-263)⁸.

c - Mais c'est aussi la théologie de ce châtiment qui est pour une part modifiée. Chez Homère quand il y avait parjure, la souveraineté de Zeus étant bafouée, celui-ci se vengeait directement, même s'il lui arrivait de retarder l'échéance.

Chez Hésiode, Δίκη sert d'intermédiaire quand les rois ne jugent pas bien; c'est Δίκη qui est offensée, qui s'absente de la Terre et va solliciter, en se réfugiant sur ses genoux, la vengeance de Zeus? Les mauvais jugements provoquent en premier lieu l'absence de Δίκη; et c'est l'insulte à Δίκη qui provoque secondairement la colère de Zeus.

Le discours et la pratique de justice ne sont plus en rapport direct avec le Zeus qui envoie les décrets, qui garantit les serments et punit les parjures ; ils commencent à être en rapport avec lui par l'intermédiaire de $\Delta(\varkappa\eta)$. Étrange déesse corrélative des pratiques humaines puisque ce sont les mauvais jugements qui la chassent, mais c'est parce qu'elle est absente que les mauvais jugements se multiplient.

d - Mais plus encore que cette autre causalité théologique, c'est tout un nouveau système de corrélations qui se met en place. Le nouveau système se caractérise de plusieurs manières:

- Est assimilé au parjure, aux faux serments, aux sentences torses et aux impiétés tout un ensemble de conduites économiques du type de l'achat malhonnête, de la fraude sur les biens. Tout se passe comme si Hésiode appelait autour des transactions les mêmes garanties sacrées qu'autour des serments judiciaires; tout se passe comme s'il cherchait à donner à ces comportements la même structure juridicoreligieuse qu'aux disputes et litiges.

« La richesse ne doit pas se ravir [...]. On peut gagner une immense fortune par la violence [...] on peut la conquérir avec sa langue, ainsi qu'il arrive souvent, quand le gain dupe l'esprit de l'homme et que l'effronterie prend le pas sur le sentiment de l'honneur. Mais les dieux ont alors vite fait d'anéantir le coupable, de lui ruiner sa maison, et sa fortune ne le suit pas longtemps. Le crime est pareil de qui maltraite un suppliant, un hôte [...] » (*Travaux*, 320-327) 10.

 Le système enveloppe un partenaire nouveau qui joue, dans ce jeu de la justice et de la récompense, de l'injustice et de la punition, un rôle [10] ambigu. Cet élément nouveau, c'est le voisin : γείτων. D'un côté, le voisin est comme une richesse, comme une bonne récolte : un don des dieux, une récompense offerte à la piété et à l'observance des règles.

« Un mauvais voisin est une calamité, comme un bon voisin est un vrai trésor. Il rencontre un bon lot celui qui rencontre un bon voisin » (*Travaux*, 346-347)¹¹.

Mais d'autre part, le voisin est lui-même un principe de rétribution : c'est lui qui récompense et enrichit, lui qui répand le malheur :

« Votre bœuf ne mourrait pas, si vous n'aviez pas un mauvais voisin [...] ce que vous prenez à un autre, sans son aveu, n'écoutant que l'effronterie, [...] vous glace le cœur » (*Travaux*, 349-360)¹².

- Si le voisin est dans cette position ambiguë, c'est dans la mesure où il est une pièce indispensable du système des échanges. Échange qui a la forme, comme dans la société homérique, du don et du contredon; mais le déséquilibre (rendre plus qu'on a reçu) n'est plus ici affaire de prestige, c'est affaire de calcul, de mesure:

« Mesure exactement ce que tu empruntes à ton voisin et rends-le lui exactement, à mesure égale et plus large encore, si tu peux, afin qu'en cas de besoin tu sois assuré de son aide » (*Travaux*, 349-352) 13.

La justice prend corps dans le système mesuré des prestations, des dettes et de leur remboursement au lieu d'exposer aux vengeances à la fois imminentes et indéfinies de Zeus.

- Enfin, cet ordre juste et mesurable de la dette est lié à un autre ordre, mesurable lui aussi, qui est celui des saisons, du temps, des récoltes, des astres et des jours. C'est par l'opposition mendicité/ subsistance que s'établit le rapport entre l'ordre du voisinage et des dettes d'une part, l'ordre du travail et des jours de l'autre.
 - Si on ne donne pas au voisin, on ne recevra rien de lui quand besoin
 est : on n'aura pas de quoi semer au bon moment, d'où la misère.
 - Si on ne sème pas, on ne laboure pas au bon moment, on sera réduit au système non de la dette mesurée, mais de la demande sans compensation, c'est-à-dire de la mendicité.

Travaille... « si tu ne veux un jour avec tes enfants et ta femme, aller le cœur en peine quêter ta vie de voisin en voisin, sans qu'aucun d'eux en ait cure. Deux fois, trois fois peut-être tu réussiras; mais, si tu ennuies davantage, tu n'arriveras à rien » (*Travaux*, 399-403) 14.

L'ordre des choses, le moment du travail, les saisons favorables et les jours fastes, tels sont les éléments sur lesquels doit s'appuyer la conduite juste; tout comme c'est cet ordre naturel qui viendra à son tour spontanément récompenser la conduite juste (cf. les derniers vers des *Travaux*):

« Heureux et fortuné celui qui, sachant tout ce qui concerne les jours, fait sa besogne sans offenser les Immortels, consultant les avis célestes et évitant toute faute » (826-828) 15.

[12] N'oublions pas que le rapport entre le décret de Zeus, la disposition régulière des moments, la juste rétribution et le jeu des emprunts et des dettes restituées sans conflit, ce rapport est formulé dans la *Théogonie* ¹⁶:

« [Zeus] épousa la brillante Équité (Θέμιν) qui fut mère des Heures (μοας) – Discipline (Εὐνομίην), Justice (Δίκην) et Paix la florissante (Εἰρήνην), qui veillent sur les champs [ἔργα¹⁷, dit le texte] des hommes mortels [...] » (901-903).

Finalement, le juste sur lequel s'appuie le $\varkappa\varrho(\nu\epsilon\iota\nu)$ et qui doit servir de règle immanente à cette pratique de la justice, est donc tout à fait différent de ce qui règle la vieille justice du serment décisoire : celleci ne connaissait que la règle formelle ($\theta \dot{\epsilon} \mu \zeta$); maintenant, le $\varkappa\varrho(\nu\epsilon\iota\nu)$ doit s'appuyer sur une justice qui est :

- α liée à l'ordre même du monde (et non plus simplement à la colère des Dieux);
- β liée au temps des cycles et des restitutions (temps du retour promis, retour de la dette et retour des saisons, passage au même point et non plus à l'imminence plus ou moins retardée de la vengeance divine);
- γ liée à la promesse, au temps de l'échéance, au moment où la dette doit faire retour;
 - δ liée enfin à la mesure : mesure des cycles temporels, mesure des choses, de leur quantité et de leur valeur.

Dans le système du défi-vérité, le temps était celui de l'événement éclair, de l'événement foudre, qui frappe sans qu'on puisse l'éviter, mais à un moment qu'on ne saurait prévoir : la vengeance de Zeus ne risque pas de manquer mais on ne sait pas quand elle se produira. En outre, les paiements, les récompenses et les rétorsions viennent mais toujours dans la forme du déséquilibre : quand Agamemnon fait sa paix avec Achille, il lui propose bien plus que ce dont il l'a privé.

Dans le système du jugement, les restitutions se font selon la forme de l'équilibre et de la mesure, et les événements ont lieu, doivent avoir lieu, en des moments bien déterminés à l'avance et qu'on peut exactement mesurer. Ces deux systèmes de mesure ne sont pas indifférents l'un à l'autre puisque, comme le dit Hésiode, si on rend un peu plus que la mesure, c'est pour pouvoir en temps utile demander à nouveau.

[14] Ces quatre éléments de la mesure et de « l'un peu plus », de l'échéance et du « à nouveau » charpentent ce δίκαιον qui constitue la règle immanente du κρίνειν.

On le voit, c'est tout un ensemble de nouveaux rapports économiques qui sous-tendent l'apparition du δ íxalov, qui l'appellent et la rendent possible : la dette paysanne (avec ce que cela implique quant à la dissociation du γ évo ς de la propriété collective, quant à la constitution d'une petite propriété individuelle, quant au surpeuplement aussi ; quant à l'absence de monnaie et d'étalon de mesure).

Les Travaux et les Jours, poème de cette dette paysanne, que le retour des saisons et du temps fixé éponge ou reconduit; que les mesures, en l'absence de monnaie, rendent incertaine. Le calendrier et la mesure : le cycle du temps et le symbole monétaire, c'est ce qui est exigé par l'endettement paysan; et c'est là-dessus que doit s'articuler le requiverv.

[15] C - La corrélation δίκαιον - ἀληθές 18

Au serment décisoire s'est substitué le jugement-mesure (ou du moins commence à se substituer...). En même temps, à la vérité-défi, à la vérité ordalique se substitue la vérité-savoir. (La vérité qui foudroie ou protège. La vérité qu'on sait.)

1/En effet, pour que le jugement soit juste, pour que le μοίνειν soit de l'ordre du δίμαιον et soit réglé par lui, il faut :

- D'une part, qu'il tienne compte [de], qu'il se fonde sur l'exact retour du temps, l'exacte mesure des choses. Il ne s'agit plus simplement de se souvenir des règles, d'avoir Thémis en mémoire. Il faut se souvenir des saisons et des temps; il faut avoir mesuré les biens. Il faut que cette mesure ait été faite et qu'elle reste en mémoire.

Mémoire d'un autre type : dans la justice du serment-décision, il s'agissait de garder en mémoire les règles, les coutumes, les décrets de Zeus. Et il fallait s'en souvenir au bon moment, pour les appliquer à la bonne occasion. On le voit : c'est une mémoire exégétique.

Dans le κρίνειν, il faut en outre une mémoire nouvelle, mémoire qui doit garder la mesure à travers le temps pour que le retour du temps ramène les mêmes mesures. Mémoire comptable qui ne doit pas se rappeler l'occasion, mais maintenir l'identique. Écriture.

– D'autre part, pour que la sentence soit juste, il faut qu'elle manifeste la vérité, qu'elle dise tout à la fois ce qui doit être (comment les répartitions doivent se faire) et ce qui est (les éléments qui sont identiques, les dates qui reviennent, le retour du temps).

Là encore, transformation importante : dans le serment décisoire, une seule formulation affirmait la vérité, emportait la décision, exposait le formulateur et le désignait à la vengeance des dieux. Dans le jugement-mesure, on a bien encore une formule resserrée qui dit à la fois ce qui est et ce qui doit être. Mais on le voit, les éléments ne sont plus les mêmes :

- le jugement-mesure ne désigne plus le protagoniste, il dévoile les choses;
- le jugement-mesure impose une décision, c'est une parole de souveraineté.
- [17] Le dévoilement du vrai et l'exercice de la souveraineté sont solidaires et solidairement se substituent à la désignation de l'agoniste et au risque volontairement accepté par lui.

On découvre donc trois caractères fondamentaux du κρίνειν:

- la mémoire de l'identique et de sa mesure,
- le dévoilement du vrai,
- l'exercice de la souveraineté.

On est déjà dans l'espace où se débattront les Sophistes et Platon.

2/ Mais un autre caractère est à noter : c'est que ce δίκαιον καὶ ἀληθές qui sert de règle à la sentence déborde largement sa localisation dans la pratique judiciaire. Si la décision de justice est juste parce qu'elle retient la mesure et le temps, toute autre parole qui les retient, elle aussi sera parole juste. D'une façon plus générale encore, sera juste tout acte et toute personne qui retiennent la mesure et le temps.

[18] De là, deux conséquences :

- Ce n'est plus simplement au roi de justice d'être juste, mais à tout homme. Il sera juste dans la mesure où il aura prêté attention, tendu l'oreille et gardé en mémoire ce qui est juste. La justice n'est plus seulement ce qui se dit, c'est ce qui s'écoute; et l'homme juste n'est plus seulement celui qui dit la bonne sentence, c'est l'homme, c'est tout homme qui a écouté la justice.

« Pour toi, Persès ¹⁹, mets-toi ces avis en l'esprit; écoute donc la justice (δίκης ἐπάκουε), oublie la violence à jamais » (*Travaux*, 274-275).

Le débiteur exact, le laboureur qui fait chaque chose en son temps, celui qui sait ce qu'il faut faire et ne pas faire au temps qu'il faut, celui-là, sans même qu'il ait à tenir le bâton de souveraineté, est un homme juste. Il doit même être le modèle et la norme pour celui qui a à rendre la justice.

« Celui-là est l'homme complet qui toujours, de lui-même, après réflexion, voit (νοήση) ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux » (*Travaux*, 293-294) ²⁰.

« Observe la mesure : l'à-propos en tout est la qualité suprême » (*Travaux*, 694)²¹.

[19] — Mais si, d'un côté, tout homme peut être juste quand il sait écouter la parole vraie de la mesure et de l'ordre, inversement, le vrai cycle des choses, leurs proportions réelles, le retour du calendrier, tout cela c'est la justice même dans la répartition des choses ²². Zeus, selon Hésiode, veille à ce que la richesse des moissons vienne récompenser exactement le travail des hommes. Et il leur permet même de rattraper leur oubli. Si on a semé trop tard, on peut, car Zeus l'a voulu ainsi, avoir tout de même une bonne récolte...

Et c'est ce thème du monde juste qu'on trouve longtemps ensuite dans la poésie ou la prose « philosophique » du VI^e et du V^e siècle.

Anaximandre: Les choses se rendent justice les unes aux autres. Héraclite: Si le soleil s'écartait de sa course, alors les Erynies le poursuivraient et le châtieraient.

[20] Le δίκαιον, tel qu'il se dessine dans la pratique de justice, la déborde largement : il devient règle de la vie quotidienne ; il devient ordonnancement du monde. Il prescrit ce qu'il faut faire tous les jours et il trace le parcours des choses. Il faut l'avoir écouté pour agir comme il faut ; mais quand on regarde les choses, c'est lui que l'on voit.

On a rapport à lui dans la forme du savoir. La justice ne s'ordonne plus tellement à une vérité affirmée et risquée; elle est liée plutôt à une vérité que l'on sait. Être juste, ce n'est plus seulement appliquer les règles et risquer la vérité. C'est ne pas oublier de savoir la vérité; c'est ne pas oublier la vérité que l'on sait.

C'est pourquoi Hésiode peut tenir lui aussi un discours de justice. Certes, ce n'est point une sentence qu'il va donner mais des avis. Des avis aux rois de justice, des avis à un paysan comme Persès. Il peut dire le juste de la justice; il peut prononcer des sentences sur les sentences, des avis sur les décisions. Il peut juger les juges. Le xo(veiv prend soudain, et au moment même sans doute où il naît, une ampleur où ne se distinguent pas encore la poésie sentencieuse, l'énoncé de la nature et la revendication politique.

[21] C'est un discours qui tout au long de son déroulement a deux faces : celle de la justice et celle de la vérité. Tout à fait au début du poème, il dit à Zeus : « Que la justice règle tes arrêts, à Toi! Moi, je vais à Persès faire entendre des vérités » (*Travaux*, 9-10)²³.

3/ Mais un problème se pose. Cette vérité dans la forme du savoir, dont le κρίνειν a besoin et sur laquelle il s'appuie, quelle est-elle? À suivre Hésiode, mais aussi ses successeurs, c'est la vérité des jours et des dates; des moments favorables; des mouvements et des conjonctions des astres; des climats, des vents et des saisons : c'est-à-dire tout un certain savoir cosmologique. C'est également la vérité de la genèse des dieux et du monde²⁴, de leur ordre de succession et de préséance, de leur organisation comme système du monde. Théogonie. Le savoir du calendrier et de l'origine; le savoir des cycles et du commencement²⁵.

Or ces deux savoirs ont une localisation historique et géographique bien connue : c'est dans les grands empires de l'Euphrate et du Proche-Orient qu'ils se sont formés et développés, chez les Hittites, chez les Assyriens, à Babylone ²⁶. Et ils s'y sont constitués en relation directe avec la forme du pouvoir politique.

En effet : (a) la structure d'État de ces régimes et le système administratif impliquaient la tenue exacte d'un calendrier officiel où étaient indiqués les jours fastes et néfastes pour les décisions, les travaux, les batailles, les semailles; (b) ils impliquaient aussi la mesure des quantités et un système d'équivalence pour la levée des impôts et, du moins, des services et des redevances ²⁷; enfin (c) le pouvoir royal comme structure à la fois politique et magico-religieuse était, selon un même rituel indo-européen, rétabli régulièrement et à date fixe par des cérémonies qui comprenaient une récitation : la récitation de la généalogie, des exploits des ancêtres, des exploits du roi lui-même.

[23] Une sorte de recommencement à partir du commencement. C'était les épopées revigorantes du pouvoir royal.

Les trois grands types de savoir qui s'étaient développés chez les Assyriens – le savoir d'observation et de magie des jours et des astres, le savoir technique des quantités et des mesures, le savoir mythico-religieux des origines –, ces trois savoirs étaient liés à l'exercice du pouvoir dans une société où l'appareil d'État était relativement développé ²⁸.

Or ce sont ceux-là auxquels fait appel le δίκαιον sur lequel à son tour s'appuie le κρίνειν. On saisit bien le sens de cet appel :

- (1) revendication d'un pouvoir politique (ou d'un *analogon* de pouvoir politique) en dessus de et contre le pouvoir exercé par les chefs traditionnels;
- (2) assimilation par des individus de tous les pouvoirs qui sont liés à ce savoir :
- (3) référence, par-delà l'invasion dorienne, à des structures qui étaient antérieures ou qui étaient restées extérieures.
- [24] Mais il faut remarquer tout de suite que s'il y a bien retour et réapparition aux VII^e-VI^e siècles de formes mythiques plus anciennes; si l'écriture, oblitérée au moment de l'invasion dorienne, reprend force, si tout un réseau de correspondances cosmologiques et magiques sont transplantées à partir de l'Orient, ce savoir prend immédiatement une forme nouvelle. Il n'est plus socialement localisé chez ceux qui détiennent le pouvoir politique, l'exercent par délégation ou lui servent d'instrument.

Ce ne sera plus en Grèce le savoir de fonctionnaires, des scribes ²⁹, des comptables et des astrologues du pouvoir; ce sera le savoir dont tout homme a besoin pour être juste et revendiquer, de chacun, la justice. Le savoir se déplace de l'exercice du pouvoir au contrôle de la justice.

Et du même coup, il n'est plus lié au secret (ou du moins il tend à se dissocier de la forme du secret) et suivant une ligne nécessaire il tendra à être mis sur la place publique, non moins que la justice.

- [25] Enfin, il faut remarquer que ces trois grandes directions du savoir oriental vont jusqu'à un certain point organiser le savoir grec et occidental.
 - (1) savoir de l'origine, de la genèse et de la succession : savoir des cosmologies, de la philosophie et de l'histoire;
 - (2) savoir des quantités, des comptes et des mesures : savoir mathématique, savoir physique ;
 - (3) savoir de l'événement, de l'occasion, du moment : savoir technique de l'agronomie, de la médecine ; savoir magique ³⁰.

Leçon du 10 février 1971

NB: Les deux premiers savoirs ont finalement organisé la science occidentale: l'origine et la mesure; la succession et la quantité; l'ordre du temps et l'ordre numérique.*

En revanche le savoir du moment a été repoussé peu à peu dans les marges : logique stoïcienne, connaissance magique; tradition médicale qui conduit à la médecine clinique, qui substitue à la connaissance du moment, de l'occasion médicale, la spatialisation des foyers pathogènes.

[C'est dans] la stratégie militaire, politique et révolutionnaire que s'est développé à nouveau le savoir de l'événement, du moment, de l'occasion.

Il se pourrait aussi que la psychanalyse ait [...**]

* Sur une fiche préparatoire sans référence, M. F. note :

- « C'est à partir du V° siècle que le monde des géomètres et des astronomes se sépare du monde de la cité. Le physicien du V° siècle est un personnage panhellénique qui, on le voit par l'exemple d'Anaxagore, précède dans cette voie le Sophiste, heurtant aussi bien les religions traditionnelles que les croyances civiques [...] Un univers de la géométrie apparaissait ainsi, celui d'un espace qualitativement indifférencié et qui n'a plus rien de commun avec l'espace civique. » (La source pourrait être G. Vlastos, idée déjà évoquée par Nietzsche.)
- ** Manque la suite et la conclusion habituelle au déroulement de chaque séance. Les notes d'Hélène Politis précisent le sens de la référence à la psychanalyse (cf. Lacan sur le délai et le moment dans le développement des structures logiques).

*

NOTES

- 1. Cf. supra, p. 87 et 95, note 14.
- 2. L. Gernet, Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, Paris, E. Leroux, 1917, p. 449; rapporté par G. Sautel, « Les preuves dans le droit grec archaïque », art. cité, p. 147-160.
- 3. Thesmos n'est pas originellement la loi écrite ou nomos mais l'instauration d'une coutume, soit par un collège de magistrats soit par un seul législateur (Dracon est un thesmothète, Solon un nomothète). Mais Solon utilise les deux termes comme synonymes. Thesmos disparaît au Ve siècle. Cf. P. Vinogradov, Outlines of Historical Jurisprudence, Londres, Humphrey Milford, 1920, vol. I, p. 73, 75; J. Gaudemet, Les Institutions de l'Antiquité, op. cit., p. 185-192.
- 4. H. Frisch, Might and Right in Antiquity, op. cit., p. 46-47; également E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken, op. cit., p. 85-94.
 - 5. Cf. H. Frisch, Might and Right in Antiquity, p. 98-99.
- 6. Hésiode, Les Travaux et les Jours, v. 243-247, éd. P. Mazon, citée [supra, p. 94, note 6], p. 95.
 - 7. Ibid., v. 240-241, loc. cit. M. F.: « règne »; P. Mazon: « s'égare ».
 - 8. Ibid., v. 262-263, p. 96.
 - 9. *Ibid.*, v. 256-262, p. 95-96.

- 10. *Ibid.*, v. 320-327, p. 98.
- 11. Ibid., v. 346-347, p. 99.
- 12. Ibid., v. 349-360, loc. cit.
- 13. Ibid., v. 349-352, loc. cit.
- 14. Ibid., v. 399-403, p. 101.
- 15. Ibid., v. 826-828, p. 116.
- 16. Hésiode, *Théogonie*, v. 901-903, éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 64; cf. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*.
- 17. Foucault souligne la traduction de *erga* par Mazon. Vernant signale une cinquantaine d'occurrences du terme dans les *Travaux* avec le sens, pour l'essentiel, de « labour agricole » ; cf. M. Detienne & J.-P. Vernant, *La Cuisine du Sacrifice*, Paris, Gallimard, 1979. Ch. H. Kahn, dans *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York, Columbia University Press, 1960, p. 191-193), rappelle que les Heures sont les saisons qui vont devenir les Heures astronomiques, sœurs des *Moirai*, les sorts de l'espèce humaine.
- 18. Une fiche intitulée « Sur justice et vérité » signale trois ouvrages : R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, op. cit. [supra, p. 94, note 1], p. 108-109; V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig, [S. Hirzel], 1921, p. 59; G. Glotz, L'Ordalie dans la Grèce primitive, op. cit.
- 19. Hésiode, *Travaux*, v. 274-275, p. 96. Frère d'Hésiode en faveur duquel les « rois » de Thespies, sans doute vénaux, « mangeurs de cadeaux », avaient inégalement partagé l'héritage paternel. Le litige court au fil de *Les Travaux et les Jours* (cf. *supra*, p. 94, note 7), ainsi que la colère d'Hésiode.
 - 20. Ibid., v. 293-294, p. 97.
 - 21. Ibid., v. 694, p. 111.
- 22. Cf. J.-P. Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », Journal de psychologie normale et pathologique, LII (1), 1955, p. 18-38.
- 23. Hésiode, *Travaux*, v. 9-10, p. 86. L'édition des Belles Lettres rappelle que des mots analogues se trouvent dans le Prélude de la *Théogonie* (v. 28) : Hésiode ne chante que la vérité.
- 24. À comparer avec l'analyse de Detienne: « Dans les *Travaux et les jours*, l'Alétheia est donc double: elle est d'abord l'Alétheia des Muses que le poète prononce en leur nom [...] elle est ensuite l'Alétheia que possède en propre le laboureur d'Ascra. "Vérité" qui, cette fois, se définit explicitement par le "non-oubli" des préceptes du poète » (M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, op. cit.*, p. 26).
- 25. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, at the Clarendon Press, 1947.
- 26. G. Vlastos, «Equality and justice in early Greek cosmology», Classical Philology, XLII, 1947, July; B. L. Van der Waerden, Ontwakende wetenschap: Egyptische, Babylonische en Griekse wiskunde, Groningue, P. Noordhoff, 1950 (trad. angl. par A. Dresden, Science Awakening, New York, Oxford University Press, 1954); O. Neugebauer, The Exact Science in Antiquity, Copenhague, Munksgaard/Londres, Oxford University Press, 1951.
- 27. Marshall Clagett, *Greek Science in Antiquity*, New York, Collier Books, 1955, 1963².

- 28. Cf. l'idée de Nietzsche selon laquelle le chœur politique réclamait un coryphée, à savoir le tyran, qui prépare l'avènement de la démocratie. Le VI^e siècle fut pour Nietzsche la grande révélation de l'heure orientale qui s'empara du peuple grec.
 - 29. Cf. Marshall Clagett, Greek Science in Antiquity, op. cit.
- 30. Ch. H. Kahn, Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, op. cit., p. 208-209; J.-P. Vernant, «Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque», La Pensée, 109, juin 1963, p. 82-92; repris in Id., Mythe et Pensée chez les Grecs, Paris, Maspero, 1966. (Cf. infra, p. 140, note 9.)

LEÇON DU 17 FÉVRIER 1971

Le dikaion hésiodique (suite). – Tyrannie et monnaie: deux emprunts à l'Orient. – La transformation grecque: déplacement de la vérité de l'ordalie au savoir; déplacement du savoir du domaine du pouvoir à celui de la justice. – Récurrence de deux figures oniriques: saint Antoine et Faust. – Crise agraire et transformations politiques aux VIIe et VIe siècles. – Hoplites et paysans. L'artisanat. – Vérité-défi homérique et savoir-pouvoir oriental se transforment en vérité-savoir.

[1] Revenir sur deux points:

1/ La nature de ce δίκαιον dont parle Hésiode et qu'il revendique contre l'injustice des rois mangeurs de cadeaux :

- a C'est la justice des retours exacts : rendre exactement ce qu'on a reçu et au jour qui a été fixé.
- b C'est la justice de la mesure commune : il faut mesurer ce qu'on prête ou ce qu'on emprunte pour le recevoir ou le restituer selon une exacte égalité (à une très légère différence près : restituer un tout petit peu plus pour pouvoir emprunter à nouveau).
- c C'est la justice du consentement et de l'accord mutuel : ce n'est pas la justice de la règle qu'on applique ; c'est celle de l'entente volontaire qu'on passe avec son voisin et qui implique que l'un et l'autre on utilise les mêmes mesures, on connaisse le même calendrier.
- d Enfin, c'est la justice qui s'accorde avec l'ordre du monde tel que les dieux l'ont prescrit : c'est la justice qui observe les opportunités, les moments propices, les prescriptions quotidiennes du faste et du néfaste.

Une pareille justice est fort différente de celle qui était à l'œuvre dans les contestations de type homérique :

- Elle n'est pas liée à l'exercice d'une certaine souveraineté et au moment où elle s'exerce rituellement; c'est une justice de tous les jours qui est mise en œuvre par tout homme, du moment qu'il travaille et qu'il échange.

[3]

– Elle ne consiste plus à se souvenir des règles immémoriales qui doivent résoudre un conflit et rétablir l'égalité; elle consiste à se souvenir des quantités, des moments et des gestes qui doivent maintenir l'égalité.

– Elle n'implique pas une vérité-défi qu'on lance d'un côté et qu'on relève de l'autre; elle suppose une vérité, dans la forme de l'observation et de la mesure; dans la forme de l'opportunité saisie et de l'égalité constatée ¹.

- Enfin, elle suppose une équivalence entre la justice de Zeus et la vérité des hommes, car si la justice des hommes consiste à suivre, dans sa nervure, la vérité des choses - l'ordre exact des astres, des jours et des saisons -, cet ordre n'est rien d'autre que le décret de Zeus et sa loi souveraine.

Hésiode commençait *Les Travaux et les Jours* en [invoquant] Zeus : « Que la justice règle tes arrêts, à Toi! Moi je vais à Persès faire entendre des vérités » (de manière qu'il soit juste). La vérité du monde comme forme visible entre ces deux justices (*Travaux*, 9-10)².

Par rapport à la justice exercée souverainement par les chefs traditionnels, par les rois de justice, par les puissants aux sentences torses, celle-ci, allant du décret de Zeus à l'ordre du monde et de celui-ci à la vigilance, à l'exactitude paysanne, au jeu de la bonne entente et de la dette restituée, cette justice hésiodique appelle tout un transfert de souveraineté. L'appelle, mais ne le constate pas, car à l'époque des *Travaux*, la justice n'est institutionnalisée qu'entre les mains des rois de justice. Ce que Hésiode appelle, dans son chant, c'est une justice qui s'articule sur un nouveau savoir (celui du calendrier et des chronologies naturelles); sur une nouvelle pratique de la mesure (la mesure de l'échange, et de la restitution, quelque chose comme la monnaie); sur une nouvelle distribution de la souveraineté. La recherche d'un nouveau type d'autorité politique, d'une mesure monétaire et d'un savoir des choses et du temps se manifeste solidairement dans les textes d'Hésiode.

2/ Or ce savoir, cette mesure monétaire et cette forme politique, les Grecs vont en trouver le modèle en Orient : dans les Empires et les États de l'Euphrate, de la Lydie, de la côte méditerranéenne de l'Asie³. (Emprunts ou résurgences.)

Mais l'important c'est que ces emprunts vont se faire du VII^e au VI^e siècle, en ordre dispersé et avec un certain nombre de modifications essentielles.

En fait de forme politique, les Grecs n'emprunteront à l'Asie que les formes générales d'un pouvoir absolu qui s'impose à l'aristocratie de naissance et au pouvoir polycéphale de la γενή. Mais chez les Grecs cette forme politique sera transitoire, précaire; elle aura un rôle dans la destruction de l'aristocratie, dans la fondation de la Cité-État, mais ce rôle joué, la « tyrannie » disparaîtra 4.

En ce qui concerne la monnaie, la Grèce en emprunte la technique à la Lydie; mais dans les Empires d'Asie, l'étalon monétaire est avant tout entre les mains de l'État un instrument qui permet d'établir les impôts et redevances (l'usage commercial étant second). La Grèce, elle, se servira de la monnaie sans doute dans le premier but (à l'époque de la tyrannie) mais, très vite, surtout à des fins commerciales et dans ses rapports avec les colonies. Enfin, le savoir que la Grèce emprunte à l'Orient était lié en son origine à l'appareil d'État.

L'établissement précis d'un calendrier était nécessaire pour la levée des impôts, pour le déroulement des travaux d'irrigation, pour la détermination d'un moment des semailles et des récoltes, donc pour la détermination du moment où on pourrait faire la guerre. (Au centre de cela, le problème de l'intercalation : le calendrier lunaire déterminait les mois, mais les douze mois lunaires ne remplissant pas tout à fait l'année solaire, il y avait un perpétuel décalage, qu'on rattrapait petit à petit, puis d'un seul coup par l'intercalation d'un treizième mois.)

Au niveau d'un empire étendu, ces calculs et les décisions qui s'en suivaient ne pouvaient être que centralisés. Quant au savoir cosmoou théogonique, il était lié aussi au pouvoir politique; tous les quatre ans, la souveraineté royale devait être renforcée par des cérémonies magico-religieuses; en récitant la généalogie du roi, les exploits des ancêtres ou du dieu qu'il réincarne, en racontant la fondation du monde et de la monarchie, on redonne pouvoir au roi. Le chant est vrai dans la mesure où il rend vigueur à la souveraineté politique.

Lié de ces deux manières au pouvoir politique et à l'appareil d'État, le savoir se trouve tout naturellement localisé entre les mains des fonctionnaires : le savoir est un service d'État et un instrument politique. De là son caractère nécessairement secret. Il n'a pas à circuler ni à se répandre. Il est lié directement à la possession du pouvoir.

Et ce caractère immédiatement secret du savoir se manifeste dans une certaine distribution de l'écrit et de l'oral. Écriture pictographique, complexe, difficile à manipuler, des tablettes assyriennes et qui ne sert à noter que des résultats, des tableaux, des comptes, [7]

[9]

les procédés se transmettant oralement et sans doute de manière ésotérique parmi les confréries de scribes.

Or c'est là que joue la transformation grecque⁵. Le savoir va être dissocié de l'appareil d'État et de l'exercice direct du pouvoir; il va être détaché de la souveraineté politique dans son application immédiate pour devenir le corrélatif du juste, du δίχαιον comme ordre naturel, divin et humain.

Le savoir qui était le secret du pouvoir efficace va devenir l'ordre du monde manifeste, mesuré, effectué dans sa vérité, quotidiennement et pour tous les hommes. Et la vérité qui était mémoire de la règle ancestrale, défi et risque accepté, va prendre la forme du savoir révélant l'ordre des choses et s'y conformant.

Il y a donc eu deux transformations corrélatives : l'une qui fait apparaître la vérité comme savoir des choses, du temps et de l'ordre, et l'autre qui déplace le savoir du domaine du pouvoir à la région de la justice.

C'est là sans doute un des phénomènes importants dans la formation de la civilisation grecque. D'une part, la pratique judiciaire, liée à des fonctions politiques et sacerdotales et réservée par là à un petit nombre d'individus, chefs traditionnels, va se trouver liée à la vérité. Elle cessera d'être exclusivement décision et mise en jeu des règles traditionnelles, conservées dans la mémoire, rappelées au bon moment par les sages, les experts, les exégètes, et appliquées comme il faut par les rois de justice. Elle va tendre maintenant, cette justice, à s'articuler tout entière sur la vérité.

En son fondement, en sa parole initiale, la justice devra être loi, $v \circ \mu o \varsigma^6$, loi des hommes qui ne sera vraiment leur loi infranchissable que si elle est conforme à l'ordre du monde.

En sa décision la justice devra être juste, la sentence devra dire le δίχαιον et l'ἀληθές, le juste et le vrai, ce qui est ajusté à l'ordre du monde et des choses, ce qui fait revenir cet ordre lui-même, dans le cas où il a été troublé.

La justice désormais tient à la vérité et est tenue par elle. Et la vérité elle-même, c'est l'ordre exact, c'est la distribution convenable, c'est le cycle et le retour rigoureux.

Mais d'un autre côté, ce qui n'est pas moins important, le savoir qui était lié au pouvoir, qui était, dans les États asiatiques, l'instrument et jusqu'à un certain point la condition de son exercice, ce savoir maintenant va se trouver lié au contraire au δίκαιον. Son rôle premier sera d'assurer des rapports de justice, d'aider à restituer l'ordre, à remettre

les choses en leur place et leur temps. Le savoir ne sera pas tellement fait [pour] triompher, maîtriser et gouverner, que pour permettre et même contraindre [à] rendre ce qui est dû. Être dans le vrai sera être dans le juste plutôt que dans le pouvoir.

Bien sûr, ce n'est là qu'une sorte de gradient. Le lien justice-vérité et la coupure savoir-pouvoir ne seront jamais définitivement acquis; sans cesse ils seront remis en question. Mais on peut dire en gros que la position d'une vérité-défi ou [celle] d'un savoir-pouvoir (on [rencontre] l'une dans la Grèce, l'autre dans l'Orient archaïques) seront rejetées par l'Occident. Et les deux figures du juste qui serait [10] étranger à la vérité et de celui qui ne saurait qu'exercer l'arbitraire illimité de son pouvoir, ces deux figures appartiennent aux rêves à la fois obstinés et toujours réprimés de l'Occident.

Ces deux figures oniriques, désirées, présentes mais toujours à la limite: c'est celle de saint Antoine et celle, inverse, de Faust⁷. Saint Antoine, le juste sans vérité, l'innocent, l'absolue justice du cœur dans la crasse du non-savoir et qui par le fait même est en proie, sous la forme de la tentation, à tous les désordres du monde. Et l'autre, Faust, l'homme qui, parvenu au sommet du savoir, le voit multiplié dans le pouvoir infini qui s'ajoute à lui. Ce pouvoir c'est Méphisto; en apparence il se soumet exactement au grand savoir de Faust⁸, il s'en fait le serviteur. Méphisto est alors comme le fidèle pouvoir du savoir. Mais la fable occidentale veut qu'entre ce pouvoir et ce savoir, le fil du désir et de l'innocence rompe l'entente.

[11] A - LA CRISE AGRAIRE AUX VII^e-VI^e SIÈCLES

Les vagues successives de l'invasion dorienne avaient laissé la terre divisée en portions inégales mais inaliénables. Elles ne pouvaient en principe être ni vendues ni saisies 9. Tout au plus pouvaient-elles tomber en déshérence ou être abandonnées.

Or assez vite, sans doute, cette inégalité s'est accentuée et a donné lieu à des conflits violents :

1/ Appauvrissement des plus pauvres par la poussée démographique. D'où: mise en culture de terres arides; défrichement de régions boisées; irrigation à court terme et sans plan d'ensemble puisqu'il n'y a pas d'organisation étatique, ce qui entraîne une diminution de la productivité moyenne des terres cultivées. Et difficultés de soudure, nécessité d'emprunter.

2/ Quant aux plus riches, ils avaient bien sûr les mêmes problèmes [12] de partage des terres au moment de la succession. Le prouvent les mesures prises en divers endroits pour l'empêcher: un Bacchiade 10 émigré à Thèbes, Philolaos, fit adopter des lois sur la « procréation », en tout cas sur la succession. À Corinthe même, un autre Bacchiade (Phidon) fit prendre des mesures pour conserver le nombre des domaines et l'effectif des citoyens 11.

Mais [les plus riches*] y répondent d'une autre manière : en passant petit à petit de l'élevage (qui était sans doute la forme d'agriculture privilégiée chez [eux**]) à la culture de l'olivier et à la fabrication de l'huile, denrée transportable.

De cet appauvrissement et de cette transformation, le changement du régime alimentaire chez les Grecs porte témoignage (de la diète carnée à l'époque homérique à la diète végétale) 12.

Or cette situation ne fait que s'accentuer par la solution commune que riches et pauvres ont trouvée pour y remédier : le déplacement des individus et la colonisation.

Plus tard, pour justifier des systèmes d'alliance, des revendications territoriales ou financières, des impôts et des tributs, la colonisation fut présentée comme œuvre collective des cités elles-mêmes. M. Nilsson suppose que les colons venant de régions diverses se réunissaient dans un port (comme Corinthe ou Milet) et s'arrangeaient avec un propriétaire de bateau pour aller s'installer soit sur une terre à blé soit éventuellement en un relais commercial. En tout cas, même essentiellement agricole la colonie avait pour effet de stimuler l'échange entre les huiles de la métropole et le blé de ces terres nouvelles. D'où un nouvel appauvrissement des plus pauvres.

[14] De là deux conséquences :

1/ Malgré le soulagement démographique, apporté par la colonisation, la situation des pauvres empire. Bien sûr, les lots ne peuvent pas être vendus ni saisis. Mais à cause du caractère personnel de l'engagement dans le pré-droit grec, à cause aussi du rapport à la fois symbolique et substantiel entre le propriétaire et la propriété en cas d'insolvabilité, ou bien la terre était obérée (un sixième de ses revenus était prélevé par le créancier), ou bien le débiteur était réduit en esclavage 14.

* Manuscrit: ils

** Manuscrit: les riches

2/ On comprend alors ce que [les pauvres*] requièrent comme moyen de défense contre cette détérioration constante :

a - La mise en place d'un système de calcul du temps qui leur permettrait de savoir quand faire la récolte, les semailles, au meilleur moment. Et quand payer leur dette à l'échéance convenue.

En effet le calendrier religieux qui scandait l'année était un calendrier lunaire qui ne coïncidait pas avec l'année solaire et le système des solstices et des saisons. D'où la recherche d'un calendrier astral et d'un tableau des probabilités météorologiques, tel qu'on le trouve dans Les Travaux et les Jours.

[15] b - La mise en place d'un système de mesure qui permette de chiffrer la récolte, de maintenir un certain taux d'échange, de calculer ce qui est dû. Système nouveau, d'autant plus nécessaire pour les paysans que les mesures étaient faites jusqu'alors selon des unités comme les têtes de bétail, les objets d'or ou d'airain qui étaient en [la] possession des riches.

c - La mise en place d'une nouvelle forme de pouvoir qui protège la propriété du pauvre, empêche la violence du riche (et tous les attentats qu'il peut commettre contre la propriété inaliénable ou la vie de l'homme libre).

Simultanément et solidairement, les classes les plus pauvres cherchent un savoir, un système de mesure et une forme de souveraineté. Or le problème historique est de savoir comment, dans l'état de détérioration où se trouvait la classe paysanne pauvre, elle a pu obtenir la constitution de ce savoir, l'établissement de ce système de mesure et la formation d'un nouveau type de souveraineté.

Car au point où nous en sommes, la petite paysannerie n'a plus d'alliés, il n'y a pas une classe moyenne de commerçants en train de se former. Il n'y a que deux classes.

[16] B - L'ARMÉE

Ce qui a permis à la petite paysannerie de résister et de gagner partiellement, ce sont deux facteurs partiellement liés l'un à l'autre :

1/Le premier est un des développements de la civilisation du fer.

Les Doriens avaient apporté avec eux les techniques du fer. Mais pendant longtemps celles-ci étaient restées d'assez peu d'importance. Or la colonisation a ouvert de nouvelles ressources métallurgiques.

^{*} Manuscrit : ce qu'ils

Et surtout de nouvelles techniques d'exploitation du minerai. D'où une baisse considérable du coût des objets de fer. Et la possibilité d'un armement à la fois solide et bon marché. Apparition d'un nouveau type d'armée composée de fantassins tenant au bras gauche un bouclier, au bras droit un javelot ou une épée. Ce qui implique une autre stratégie : celle du front serré de guerriers bien alignés les uns à côté des autres et en nombre considérable. Par opposition aux combats singuliers des conducteurs de char.

Cette nouvelle stratégie a sans doute bouleversé le rapport de force non seulement entre les cités, mais à l'intérieur même de ces unités politiques.

a - Entre les cités : c'est au début du VIIe siècle que les rapports de force entre ces groupes qu'on peut à peine appeler cités se modifient en fonction de la stratégie hoplitique. La guerre entre Chalcis et Érétrie 15, qui avait partagé la Grèce, s'était encore déroulée sur le mode traditionnel. C'est peut-être pour n'avoir [pas] adopté la nouvelle stratégie que les Bacchiades de Corinthe sont battus dans la guerre contre Corcyre. Une chose est à peu près certaine : Argos écrase Sparte en 669 en utilisant des hoplites et ceci sous la direction d'un tyran.

b - Dans les cités elles-mêmes : les rapports de force changent. Le peuple ($\lambda\alpha \acute{o}\varsigma$, $\delta \acute{\eta}\mu o\varsigma$) devient indispensable à la défense de la collectivité ; le guerrier isolé avec son char, entouré de ses seuls serviteurs, est disqualifié comme unité militaire de base. Mais faut-il encore que « le peuple » soit assez riche pour s'acheter des armes, les entretenir et les remplacer. Il y a un seuil économique au-dessous duquel le paysan ne peut même plus être soldat. (Ne peut plus, ne veut plus : les Bacchiades en ont peut-être fait l'expérience.)

En outre cette nouvelle stratégie implique un rapport d'entente et d'harmonie serrée entre les soldats – avec le bouclier à gauche, l'hoplite protège son compagnon de gauche et se trouve protégé par son compagnon de droite. Ils doivent marcher de front, coordonner leur mouvement, passer ensemble du javelot à l'épée, la fuite les laisse sans protection. La réciprocité du service et de l'aide, la synchronisation des mouvements, la régulation spontanée de l'ensemble pour parvenir à l'harmonie finale sont impliquées par la stratégie hoplitique. Or, c'est cet ordre commun accepté par chacun et spontanément réalisé par tous, ou en tout cas obtenu le plus rapidement possible par un ajustement réciproque, c'est cet ordre qui assure la force de la cité.

2/ Alors que l'État babylonien incarnait sa force dans une souveraineté royale qu'il fallait reconstituer régulièrement par des cérémonies magico-religieuses; alors que sa force était assurée par un savoir de l'ordre du monde et des origines, localisé chez les scribes et les poètes de la cour, la force de la cité naissante s'incarne dans l'ordre spontanément accepté et réalisé par les hommes, dans la formation guerrière. Et ce n'est donc pas un savoir qui garantit le maintien de la collectivité, mais quelque chose qui est à la fois courage individuel et acceptation de l'ordre : ἀρετή 16.

[19] C - L'APPARITION DE L'ARTISANAT

L'armement entraîne avec lui le développement de l'artisanat. Mais c'est surtout pour des raisons commerciales que l'artisanat se développe dans la Grèce des VII^e et VI^e siècles. Il semble en effet que c'est pour assurer les échanges avec l'Asie Mineure et les colonies de Sicile et d'Italie que les villes de Grèce et d'Ionie se sont mises à fabriquer des objets qui n'étaient pas destinés à l'utilisation immédiate mais à l'échange.

Il est probable que ces artisans se recrutaient parmi les paysans pauvres chassés de leur terre et venus en ville pour trouver un moyen de gagner les colonies. Ils n'auraient pas eu les moyens de devenir artisans s'il n'y avait eu des gens riches pour leur faire des avances en matières premières, en outils, en subsistances; avance qu'ils remboursaient en objets exportables répondant à un type bien défini, prescrit par le commanditaire ¹⁷. Un tout autre rapport de production se constitue alors, qui repose sur l'avance de l'entrepreneur à sa main-d'œuvre et non plus sur l'endettement, le fermage et l'asservissement.

Or, c'est là que va se produire dans l'aristocratie une cassure 18.

Les propriétaires marchands ont des produits agricoles à exporter [20] (et à échanger contre d'autres). Difficulté de commercialisation dans un monde méditerranéen où il n'y avait guère que l'huile, le blé et le vin à mettre en circulation.

En revanche, les colonies agricoles prospères de l'Italie et de la mer Noire acceptent plus volontiers les produits d'artisanat (à la fois parce qu'on peut les faire varier à la demande et parce que la civilisation urbaine n'est pas encore très développée). D'où enrichissement des marchands manufacturiers aux dépens des propriétaires-marchands.

S'il y a conflit d'intérêts entre ces deux groupes d'aristocrates, il n'y en a pas encore entre les paysans et les artisans. D'abord parce

qu'ils sont souvent les mêmes : ce sont les mêmes petits paysans qui, l'hiver ou à leurs moments libres, complètent leurs ressources par ce travail ; ensuite, parce que les artisans, quand ils sont regroupés en ville, deviennent acheteurs de produits maraîchers, cependant que les paysans, s'ils sont assez riches, peuvent acheter aux artisans.

De là, une alliance de classes entre une fraction de l'aristocratie et les artisans-paysans contre l'aristocratie foncière et marchande.

Il se peut que l'esclavage ait, à un moment donné, été un instrument et un enjeu de la lutte, certains propriétaires ayant voulu trans[21] former leurs esclaves ruraux en ouvriers-artisans pour concurrencer les manufacturiers. En tout cas, les mesures pour ou contre l'esclavage ont été parmi les éléments importants des luttes politiques à cette époque. Et jusqu'au ve siècle, les artisans et petits paysans ont pu tenir l'esclavage dans les marges de l'économie grecque.

Avec l'artisanat, en Grèce et en Ionie, apparaît un type de savoir dont la distribution – sinon le contenu – est fort différente de ce qu'on trouvait dans les États asiatiques; là, le savoir était lié à l'exercice d'une fonction politique ou à un rôle particulier dans l'État. L'extraction et le travail du métal, la fabrication d'objets précieux étaient réservés à des groupes d'esclaves, sous la direction et la responsabilité de fonctionnaires d'État qui devaient en conserver le secret et le monopole.

L'artisan grec a accès lui-même aux techniques de transformation; il les connaît parce qu'on les lui a enseignées, ou parce qu'il en a découvert quelques-unes; et les connaissant, il les transmet aux autres. Il est en possession d'un savoir des substances et des moments, des qualités et des occasions, des opportunités et des changements. Il peut faire de ses mains ce que les dieux ont fait jadis des leurs : et les dieux universellement n'ont pas fait autre chose que fabriquer artisanalement le monde.

[22] D - LES TRANSFORMATIONS POLITIQUES DES VII^e et VI^e SIÈCLES

C'est par un système d'alliance entre une fraction de l'aristocratie et le groupe encore confus des artisans-paysans que se sont effectués les grands bouleversements politiques des VII^e et VI^e siècles. Bouleversements qui sont très inégalement connus :

- de certains, nous ne connaissons que le résultat terminal (la précoce démocratie de Chios);
- d'autres, nous n'avons qu'une version mythique comme la réforme de Lycurgue à Sparte;

d'autres [encore], nous possédons quelques bribes historiques
(comme sur la tyrannie de Cypsélos et de Périandre à Corinthe)¹⁹;
sur [ceux] qui ont été plus tardifs, on a une documentation histo-

En tout cas, à propos de ces transformations on peut retenir, comme à peu près certains, plusieurs traits fondamentaux :

rique plus continue (Athènes).

a - Qu'[elles] se sont effectuées à travers une lutte qui mettait en présence deux groupes: οἱ πολλοί, οἱ πλοῦτοι; ce que les Grecs traduisaient par les pauvres et les riches.

Tous les témoignages concordent: chaque fois qu'au VII^e et au VI^e siècle le pouvoir politique a été pris par un tyran, il s'est appuyé sur les plus obscurs, sur les pauvres, sur ce qu'on commençait à appeler le δήμος. Ainsi Théagène de Mégare qui aurait poussé le peuple à massacrer les troupeaux des riches ²⁰. Ainsi Cypsélos à Corinthe. Et si à propos de Pisistrate on parle de trois partis, il est probable que leur différence est géographique, et celui qui soutient Pisistrate pourrait bien être [celui] des artisans (mines d'argent du Laurion).

Il faut remarquer que si cette opposition a été clairement pour les Grecs le principe des grandes transformations aux VII^e-VI^e siècles, elle est demeurée longtemps après :

Platon: Chaque cité renferme au moins deux cités ennemies l'une de l'autre; celle des pauvres et celle des riches (*République*, 422 e)²¹.

- [24] Aristote: « Dans la cité, les deux classes les plus distinctes sont les riches et les pauvres: ce sont les parties de la cité les plus opposées l'une à l'autre » (*Politique*, IV, 1291b)²².
 - b C'est la force armée des hoplites qui a, d'une façon plus ou moins violente, permis l'éviction des aristocrates et l'apparition d'une nouvelle forme de pouvoir.

C'est souvent à la suite d'une guerre victorieuse que le chef de l'armée se trouve porté au pouvoir par ceux qui avaient été ses soldats. [Ex.] Orthagoras, premier tyran de Sicyone [Politique, V, 12, 1315 b 12 sq.].

Plusieurs des tyrans avaient été polémarques avant d'exercer le pouvoir (Orthagoras; Cypsélos à Corinthe). On n'est pas absolument sûr que la fonction de polémarque ait été encore à ce moment-là une fonction militaire. En tout cas, cette fameuse garde qui entourait les tyrans indique le caractère militaire du pouvoir qu'ils exerçaient et l'appui qu'ils trouvaient dans la population.

Phidon était tyran à Argos depuis cinq ou six ans, lorsque, en 669, il écrasa Sparte à Hysiae en utilisant ses hoplites contre une armée de type encore aristocratique ²³.

- [25] c Les transformations se sont faites dans une mesure évidemment variable en faveur des paysans et des artisans :
 - α En faveur des paysans ; pratiquement il y a toujours eu modification du régime foncier :
 - soit qu'il y ait eu récupération violente des terres d'élevage;
 - soit qu'il y ait eu confiscation des terres, avec des mesures d'exil;
 - soit qu'il y ait eu abolition des dettes (comme avec Solon);
 - soit qu'il y ait eu redistribution ou nouveau partage des terres sur un mode plus ou moins égalitaire (réforme que la tradition prête à Lycurgue).

Il est probable qu'il s'est toujours agi d'un ensemble de mesures où, selon les cas, c'était la redistribution des terres ou l'extinction des dettes qui l'emportait. Dans le cas de Cypsélos à Corinthe, il y a eu surtout redistribution des terres (la mise en circulation de monnaies devant permettre l'extinction des dettes); dans le cas de Solon au contraire, il y eut remise des dettes, libération des terres mais pas de redistribution (et même quand les paysans récupéraient leur terre, ils n'avaient pas [le] droit d'arracher les oliviers).

- [26] β En faveur de l'artisanat, la première grande mesure a été la limitation de l'esclavage qui constituait la concurrence pour les ouvriers (Périandre interdit l'importation d'esclaves). [Également :]
 - développement de la civilisation urbaine: création de grands aqueducs (comme celui de Mégare par Théagène); aménagement de Corinthe (à l'époque de Périandre); Samos (travaux de Polycrate)²⁴;
 - mise en place de ce qu'on ne peut pas encore appeler une industrie, mais d'un artisanat d'exportation : homogénéisation de la production, production en série des poteries à Corinthe.

Encouragement de l'artisanat : Solon, qui ne fut pas le plus radical des réformateurs, loin de là, prescrit que nul ne pourra demander l'aide de ses enfants s'il ne leur a appris un métier (τέχνη ne voulant jamais dire : métier agricole)²⁵. Il donne la citoyenneté à tous les artisans qui viennent s'installer à Athènes avec leur famille.

En tout cas, Corinthe au VI^e siècle et Athènes au V^e ont dû leur puissance politique au développement de l'artisanat.

D'une façon générale, on peut dire que les transformations politiques qui ont eu lieu en Grèce aux VII^e et VI^e siècles ont représenté une victoire partielle, et souvent provisoire, des paysans et des artisans; une frange de l'aristocratie s'étant liée par intérêt ou bien aux artisans (ce qui fut le cas de Cypsélos ou Pisistrate), ou bien à la paysannerie (comme Solon).

Et c'est cette alliance qui explique les formes politiques prises par ces transformations : c'est-à-dire soit la tyrannie (qui, malgré la légende de Cypsélos, semble n'avoir jamais été exercée réellement par les hommes du peuple), soit l'intervention d'un réformateur ou d'un groupe de réformateurs instaurant le règne de la loi écrite.

Quelle que soit la vivacité de l'opposition telle qu'elle a été retracée plus tard, il ne faut pas oublier que souvent les tyrans ont gouverné à l'intérieur du cadre légal, parfois sans doute pour le préserver (Pisistrate) ²⁶; que souvent aussi la tyrannie parvenue à son terme a conduit à l'organisation d'une loi écrite et a quelquefois servi d'intermédiaire [à la démocratie] (Solon, Pisistrate, Clisthène).

[28] Conclusion

À travers ces transformations, on voit se redistribuer, dans la société grecque, les rapports du discours de justice et du discours de savoir; les rapports entre le juste, la mesure, l'ordre, le vrai.

La vérité-défi qui était héritée de la tradition grecque et ce savoir-pouvoir dont l'Orient, à travers l'Ionie, avait transmis le modèle, vont s'ajuster et se transformer maintenant [en] une certaine vérité-savoir liée en sa racine à la justice, à la distribution et à l'ordre, et appuyée sur une morale de l'ἀρετή et une technique de la pédagogie ²⁷.

Tout cela est à voir de plus près sur trois points :

- l'institution de la monnaie, qui n'est pas simplement une mesure de l'échange, mais qui a été instaurée essentiellement comme instrument de distribution, de répartition, de correction sociale;
- -l'institution du νόμος, de la loi écrite, qui n'est pas simplement constitution politique mais le discours même de l'ordre social;
- enfin, l'institution d'une justice à modèle religieux.

NOTES

- 1. Cf. M. Detienne, Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode, op. cit.; Hésiode, Travaux, v. 765-768.
- 2. Hésiode, Les Travaux et les Jours, v. 9-10, éd. P. Mazon, citée [supra, p. 94, note 6], p. 86; cf. supra, p. 106.
- 3. H. Michell, *The Economics of Ancient Greece*, Cambridge, W. Heffer, 1963² (éd. orig.: New York, Macmillan, 1940).
 - 4. P.N. Ure, The Origin of Tyranny, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- 5. Concept introduit dans l'historiographie par B. L. Van der Waerden, in *Ontwakende wetenschap/Science Awakening*, op. cit., et repris par J.-P. Vernant.
- 6. La plus ancienne mention de *nomos* se trouverait chez Hésiode (*Travaux*, v. 276): « Telle est la loi que le Cronide a prescrite aux hommes » (éd. citée, p. 96). Cf. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, op. cit., p. 98-99.
- 7. Le rapprochement entre Faust et saint Antoine est déjà évoqué dans la *Tentation* de Flaubert; cf. M. Foucault, Postface à Flaubert (1964), *DE*, n° 20, éd. 1994, t. I, p. 293-325/« Quarto », vol. I, p. 321-353; Id., « La bibliothèque fantastique » (1970), *DE*, n° 75, éd. 1994, t. II, p. 27-29/« Quarto », vol. I, p. 895.
- 8. « Faustus, le docteur Chanceux, dont la chance est de re-vivre sa vie, incarne prestigieusement les humanistes allemands de la Réforme, nourris de la notion platonicienne de la réminiscence [...]. [Ce symbole] se double du conflit théologique du libre et du serf-arbitre, de la damnation et de l'élection », rappelle Pierre Klossowski dans *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 12.

Foucault connaissait bien l'Histoire de la Légende de Faust d'Ernest Faligan (1888) qui décrit Faust ainsi : « Il aimait trop de ce qui ne doit pas être aimé et le poursuivait nuit et jour... » (Archives M. F.) Cette figure mythique réapparaît dans L'Herméneutique du sujet, en 1982 (op. cit., p. 296-297 et 300 n. 39-41), et dans Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2009, p. 196. La figure de Faust est, bien sûr, récurrente chez Nietzsche.

- 9. Ed. Will, « La Grèce archaïque », in [Actes de la] Deuxième Conférence internationale d'histoire économique | Second International Conference on Economic History (Aix-en-Provence, 1962), Paris, Mouton, 1965, t. I, p. 41-76.
- 10. Clan qui confisqua le pouvoir à Corinthe entre le VIIIe et le VIIIe siècle. Proclamés descendants du roi Bacchis, les Bacchiades furent renversés par Cypsélos, fondateur de la tyrannie. Cf. Ed. Will, Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques, Paris, De Boccard, 1955, p. 317.
 - 11. Aristote, La Politique, II, 6, 1265b, éd. et trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1970.
 - 12. Ed. Will, « La Grèce archaïque », rapport cité, p. 62.
- 13. M.P. Nilsson, *The Age of the Early Greek Tyrants*, Belfast, Mayne, Boyde and son, 1936; A. French, « The economic background to Solon's reforms », *Classical Quarterly*, N.S. VI (1-2), 1956, p. 11-25.
 - 14. Ed. Will, «La Grèce archaïque », p. 63-73.
- 15. Cités d'Eubée, que se disputaient des groupes héréditaires successeurs des rois. Cette lutte avait partagé la Grèce en deux grandes coalitions. Dernière bataille préhoplitique. Cf. A. P. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, Hutchinson's University Library, 1956, p. 12-14 et 39-42.

- 16. Άρετή: vertu, honneur ou excellence, à entendre comme valeur morale et intellectuelle; cf. J. Tricot, in La Politique d'Aristote, op. cit., p. 385 (ἄριστος: homme excellent). « Theognis et Pindare, poètes aristocratiques, s'élèvent contre l'idée que l'ἀρετή peut s'apprendre » (H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, Seuil, 1948, 1964). Cf. aussi W. Jaeger, Paideia. La formation de l'homme grec, trad. A. [Devyver] & S. Devyver, Paris, Gallimard, 1964 (éd. orig.: Paideia: die Formung des griechischen Menschen, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1936). (NB: J. Tricot traduit paideia non par « éducation » mais par « haute culture ».)
 - 17. M.P. Nilsson, The Age of Early Greek Tyrants, op. cit.
- 18. Cf. Ed. Will, « La Grèce archaïque »; A. French, « The economic background to Solon's reforms », art. cité.
- 19. Cf. P.N. Ure, The Origin of Tyranny, op. cit., p. 257-264; Aristote, La Politique, livre V, qui rapporte tous les récits sur les tyrans.
 - 20. A. French, « The economic background to Solon's reforms ».
- 21. Cf. Platon, La République, IV, 422e, in OC, éd. L. Robin, citée, t. I, p. 984: « c'est un fourmillement d'États [...] en tout cas il y en a deux, ennemis entre eux, l'un des pauvres, l'autre des riches [...] ».
 - 22. Cf. Cl. Mossé, La Fin de la démocratie athénienne, Paris, PUF, 1962, p. 234 sq.
- 23. A.P. Andrewes, *The Greek Tyrants, op. cit.*, p. 39-42. La bataille de Hysiae était probablement la première grande victoire hoplitique. Phidon passe pour le premier tyran qui n'avait pas de garde personnelle, sans doute parce qu'il s'appuyait sur la population des hoplites.
- 24. M.P. Nilsson, The Age of Early Greek Tyrants; P.N. Ure, The Origin of Tyranny.
 - 25. Ed. Will, « La Grèce archaïque », p. 74-94.
 - 26. M. I. Finley, The Ancient Greeks, op. cit.
- 27. D'après les notes de l'auditrice, Hélène Politis, Foucault aurait plus insisté lors de son exposé oral sur le rôle de ἀρετή et παιδεία dans la réorganisation du savoir grec, que le manuscrit ne le laisse deviner.

LEÇON DU 24 FÉVRIER 1971

L'institution de la monnaie*. La monnaie ou les monnaies? – Les trois fonctions de la monnaie grecque: métathèse du pouvoir, simulacre, régulation sociale. – La monnaie comme instauration du dikaion kai alêthes.

[1] 1 - L'INSTITUTION DE LA MONNAIE

Nous avons vu chez Hésiode la recherche obscure d'une mesure : mesure dont le sens et la fonction sont encore mal spécifiés puisqu'il s'agit de la mesure du temps, du calendrier des rituels agricoles, de l'estimation quantitative et qualitative des produits [et] qu'il s'agit, en outre, de déterminer non seulement le quand et le combien, mais aussi le « ni trop ni trop peu » 1. La mesure comme calcul et [la] mesure comme norme.

Or ces mesures ont été mises en place aux VII^e-VI^e siècles, à l'époque de la tyrannie; et souvent par les tyrans eux-mêmes.

Hérodote (VI, 127) raconte que Phidon, tyran d'Argos, avait inventé un système de mesure pour les Péloponnésiens ². En tout cas, c'est sous son règne qu'Égine fut rattachée à Argos et que la monnaie éginète apparut³.

Cypsélos a introduit l'usage de la monnaie à Corinthe⁴; et c'est à cette époque qu'est définie la drachme euboïque (65 grains d'argent).

C'est évidemment à propos de Solon que cette grande activité de mesure est la moins mal connue :

- redéfinition des propriétés individuelles;
- estimation des revenus de chacun;
- attribution à chacun d'une part des pouvoirs politiques en proportion de la richesse;
- mise en circulation d'un étalon monétaire 5.

Qu'il soit tyran ou législateur⁶, celui qui détient le pouvoir est le métreur de la cité : le mesureur des terres, des choses, des richesses, des droits, des pouvoirs et des hommes ⁷.

^{*} Titre de la leçon manuscrite.

Leçon du 24 février 1971

Rappelons seulement, à la même époque ou à peine plus tardivement :

- le travail d'urbanisme accompli (ou projeté) par Hippodamos de Milet⁸ et l'instauration du plan quadrillé des villes;
- le travail de cartographie entrepris à cette époque (et la carte du monde dessinée par Anaximandre)⁹;
- les recherches pythagoriciennes sur les proportions géométriques et musicales ¹⁰.
- [3] Avant de s'inscrire dans la conscience occidentale comme le principe de quantification, de l'harmonie, du non-excès classique, la mesure grecque, il ne faut pas l'oublier, a été une immense pratique sociale et polymorphe d'estimation, de quantification, de mise en équivalence, de recherche des proportions et des distributions adéquates 11.

Mise en mesure dont on voit bien comment elle est liée à tout un problème d'endettement paysan, de transfert des propriétés agricoles, d'acquittement des créances, d'équivalence entre denrées ou objets fabriqués, d'urbanisation et de mise en place d'une forme étatique.

Au cœur de cette pratique de la mesure apparaît l'institution de la monnaie.

A - Les interprétations

L'interprétation traditionnelle fait naître l'usage de la monnaie du développement d'une économie marchande :

- les groupes d'agriculteurs implantés autour de la Méditerranée auraient peu à peu décollé de l'économie de subsistance;

- l'apparition et l'accroissement du commerce terrestre et surtout maritime (avec ce qu'il comporte de distances, de délai, d'imprévu) auraient rendu nécessaire l'usage d'un étalon monétaire reconnu : fragment de métal pesé et authentifié par un sceau – d'abord privé puis étatique.

Origine marchande, commerciale, internationale de la monnaie. Interprétation mercantiliste de la monnaie qui la délimite dès l'origine dans des fonctions de représentation et l'expose à ce « fétichisme » qui consiste à prendre le signe pour la chose elle-même, par une sorte d'erreur philosophique première et radicale 12.

En fait, cette interprétation rend peut-être compte de certains usages précoces de la monnaie, soit en Lydie soit en Phénicie ¹³. Mais ce n'est point sur ce modèle que la monnaie a été adoptée et utilisée en Grèce. L'indique un certain nombre de faits :

- a Si on voit la monnaie institutionnalisée dans la plupart des grandes cités commerçantes, certaines dont le commerce n'était pas nul ne l'adoptent pas; et il semble que beaucoup de transactions importantes entre particuliers se seraient faites pendant très long-temps sous la forme du troc.
- b En revanche, les premières estimations d'équivalence qu'on voit apparaître chez Homère ne se font pas tellement en termes d'objets d'échange mais d'objets de sacrifice. Ce sont les trépieds, ce sont les bœufs 14.

Plus précisément, ces objets n'apparaissent pas en nombre quelconque (comme ce serait le cas si leur fonction était de pur calcul); mais ils figurent en quantités (9, 12, 100) qui sont les nombres rituels mis en jeu dans les sacrifices.

On peut donc soupçonner que les calculs d'équivalence, quand bien même ils avaient pour but un échange de type marchand, prenaient pour modèle et fondement non plus l'estimation d'une valeur identique mais la reconnaissance d'une substituabilité religieuse. La forme de la monnaie ne s'esquisse pas dans le ciel abstrait de la marchandise et de sa représentation, mais dans le jeu du sacrifice et de ses simulacres.

- c À cela il faut ajouter que les premiers grands usages de la monnaie apparaissent comme internes à la cité: prélèvement des impôts sans doute, distributions d'argent de la part des tyrans, estimation des fortunes, classification des citoyens et hiérarchie de leurs droits politiques selon leur fortune.
- Il semble donc que l'usage de la monnaie ait été, pour une part essentielle, autre que marchand. Mais qu'est-ce donc que cette pratique monétaire dont certaines dimensions renvoient à des rituels religieux et d'autres à des régulations sociales?

B - Un exemple

[5]

L'institution de la monnaie est mieux connue à Corinthe ¹⁵ qu'ailleurs. Une légende raconte que Cypsélos, qui aurait été le fils d'un artisan et d'une descendante des Bacchiades, aurait fait à Zeus le vœu suivant : Si je prends le pouvoir à Corinthe, je te donnerai son territoire. Une fois au pouvoir, il avait imposé tous les propriétaires d'un dixième de leur fortune et au bout de dix ans, c'est l'équivalent de toute la fortune corinthienne qui aurait été accumulé dans le temple de Zeus.

[8]

En fait, il semble que le schéma ait été à peu près le suivant : Cypsélos, ayant été polémarque et ayant remporté des victoires grâce à l'armée hoplitique de petits paysans, aurait chassé la vieille aristocratie des Bacchiades. Et il aurait procédé à une redistribution non point de toutes les terres mais de certaines d'entre elles. (Aucun texte ne le dit précisément mais Solon, un peu postérieur à Cypsélos, fait allusion à un tyran démagogue qui aurait effectué le partage du sol.)

Or cette redistribution partielle des terres ne résolvait pas le problème des dettes existantes et surtout de celles qui allaient de nouveau apparaître. D'où le prélèvement de dix pour cent non pas sur les propriétés mais sur les revenus les plus élevés, prélèvement qui permit ensuite : des distributions directes aux pauvres, le financement de grands travaux, des avances aux artisans – et ainsi l'acquittement des dettes envers les riches.

Mais ce système complexe (redistribution des terres, prélèvement sur les revenus, distribution aux pauvres, retour aux créanciers) n'aurait pas été possible en nature. Il a fallu la mise en circulation d'un substitut constant dans les distributions et rétributions. Et il est bien probable que la monnaie lydienne ait à ce moment-là servi de modèle (et la monnaie argienne, ou plutôt éginète).

Mais l'important, c'est que si la matière du substitut et sa forme ont bien cette origine orientale, la disposition générale du système a une origine religieuse. En effet le système : apport collectif, prélèvement d'un dixième, redistribution aux participants, c'est le schéma du rite sacrificiel (on apporte la victime; le dieu, le temple, les prêtres prélèvent un dixième, puis la redistribution se fait : redistribution qui communique à ceux qui en bénéficient une force nouvelle et un pouvoir dérivant du sacrifice lui-même).

Le jeu – sacrifice, partage, prélèvement, redistribution – est une forme religieuse de revigoration des individus et du groupe qui a été transposée dans une pratique sociale où il s'agissait de résoudre un conflit de classes.

Il faut ajouter encore ceci : Corinthe n'avait pas de mines d'argent. Will suppose 16 que la première injection de métal dans ce système a été faite par la fonte d'objet précieux qui appartenaient aux familles riches dépossédées; objets qui étaient à la fois richesse taxée et objets de culte. Le transfert de ces objets à la collectivité ne pouvait se faire qu'avec l'appui et l'intervention d'[une] autorité religieuse extérieure et plus puissante que le culte familial. Ainsi s'explique l'intervention de Zeus réclamant en son nom propre la possession de la richesse

corinthienne. Sacrifice des objets cultuels au culte étatique de Zeus. Et c'est ensuite que cet usage du métal s'est articulé sur la quête de ressources minières: colonisation de la côte adriatique et de l'Italie du Sud où on trouvait du minerai d'argent. Et en s'appuyant sur cette monnaie, développement commercial qui coïncide avec le règne des descendants de Cypsélos et surtout de Périandre.

La politique de Cypsélos peut donc se lire comme un système à plusieurs entrées :

- Lecture économique : la redistribution au moins partielle des terres, le maintien des créances, la mise en jeu d'une circulation monétaire strictement contrôlée par une imposition lourde, le déplacement de l'activité économique principale de l'agriculture vers le commerce et de la terre vers la mer, le développement de la colonisation à la recherche de matières premières métalliques.

– Lecture religieuse : un sacrifice rituel dans lequel les participants abandonnent au dieu la part qui lui revient; la revigoration du corps social par la redistribution des richesses ainsi sacrifiées et sacralisées; la réduplication et le déplacement qui apporte et sacrifie au dieu de la cité, à Zeus, les objets déjà apportés, déjà sacrifiés aux divinités du γένος et déjà sacralisés par elles.

On le voit : la rencontre, l'entrecroisement, la superposition des deux opérations constituent une grille unique. Et c'est là que la monnaie se met à exister, à circuler, à fonctionner dans un espace commun à ces deux transformations, dans l'espace de jeu défini par ces deux transformations. Il y a monnaie quand le même objet est sacrifice et impôt, salaire des plus pauvres et redistribution rituelle, part du temple ou du feu et contrainte ou rapine du pouvoir, revigoration magique du corps social et activité quotidienne des potiers à leur tour.

En choisissant cet exemple, je sais bien que c'est un exemple.

Peut-être n'y a-t-il pas eu naissance d'un coup de la monnaie en général. Ce qui du VIII^e au VI^e siècle est apparu aux bords de la Méditerranée, ce sont peut-être *des* monnaies :

- une monnaie lydienne liée à l'appareil d'État;
- une monnaie phénicienne liée à des pratiques commerciales;
- une monnaie grecque liée à un conflit et [à] des alliances de classes caractérisées par un endettement paysan, l'apparition d'un artisanat, la constitution d'une armée semi-populaire, une cassure dans les intérêts de la classe riche (commerce agricole *versus* commerce artisanal).

Ce n'est donc peut-être pas la monnaie, dans sa généralité abstraite, qui signale son apparition à Corinthe dans les réformes du tyran Cypsélos. Mais sans doute la généralité monétaire n'est-elle [12] que le résultat d'une homogénéisation ultérieure, liée à un nouveau processus historique (le développement à grande échelle d'une économie marchande).

En tout cas, cette analyse historique nous montre que l'essence mercantile de la monnaie n'est point sa racine historique. Le commencement de la monnaie n'est point une solennelle origine qui en inscrirait déjà la nature marchande et métaphysique.

La monnaie n'a pas été instituée « dans l'échange de produits », tout au plus peut-on dire qu'elle s'y est « développée » (Marx, *Le Capital*, [I, 2, IV])¹⁷.

C - Trois fonctions de la monnaie grecque 18

Le pouvoir maintenu et déplacé : la métathèse du pouvoir.

- a La monnaie est liée à l'exercice du pouvoir, mais ce n'est pas sur un mode simple ([ce n'est pas] parce qu'on détient la monnaie qu'on acquiert et exerce le pouvoir). C'est plutôt parce que certains ont pris le pouvoir que la monnaie a été institutionnalisée ¹⁹.
- b Mais il ne s'agit pas de la prise de pouvoir par les possédants (ceux-ci le détenaient déjà) ou par de nouveaux possédants, mais plutôt par une alliance entre un certain type de possédants et la majorité des paysans pauvres et des artisans.

L'apparition de la monnaie est liée à la constitution d'un nouveau type de pouvoir, d'un pouvoir qui a pour raison d'être d'intervenir dans le régime de la propriété, dans le jeu des dettes et des acquittements. D'où le fait qu'elle apparaît toujours en même temps qu'une forme « extraordinaire » de pouvoir politique : tyran, législateur.

c - Quelle fonction la monnaie a-t-elle dans cette prise ou cette redistribution du pouvoir?

Si le tyran Cypsélos fait intervenir l'institution monétaire, c'est parce que :

- il a refusé de pratiquer le partage systématique et entier des terres ;
- il n'a pas effacé les dettes mais a maintenu le jeu des créances et les cycles de l'endettement;
- [14] il a attiré les paysans appauvris vers l'artisanat ou le travail salarié. Plus tard, quand Solon fera à Athènes sa grande réforme, la monnaie aura un rôle assez analogue. Malgré la différence des données: Solon efface les dettes, mais maintient la propriété. Pour diminuer les tensions, il développe l'artisanat (faisant appel à de

la main-d'œuvre étrangère) et les exportations (interdiction d'arracher les oliviers).

Dans un cas comme dans l'autre, la monnaie a un rôle politique bien déterminé :

- limiter les revendications sociales qui n'ont pas cessé de monter depuis Hésiode et que la constitution des armées hoplitiques rend plus dangereuses;
- maintenir, par là, à la fois le régime de la propriété et la détention du pouvoir par la classe possédante;
- déplacer [la détention du pouvoir*] d'une aristocratie agricole vers une aristocratie plus commerçante et manufacturière;
- [la **] renforcer enfin en mettant entre les mains des gouvernants le double instrument de l'impôt et du salariat, accompagné du pouvoir de frapper les monnaies.
- [15] Ce qui s'inscrit dans la marque monétaire dans ces figures qui sont à Corinthe le cheval, à Égine la tortue, et bientôt à Athènes la chouette –, ce qui s'inscrit ce n'est pas, en sa nature sémiologique générale, le signe, c'est une lutte pour et autour du pouvoir politique; c'est un déplacement, un maintien et un renforcement de ce pouvoir.

Certes il ne faut pas négliger, dans sa fonction, l'apparition de cette marque, mais plutôt que de comparer la marque monétaire au signe linguistique comme on le fait traditionnellement depuis Turgot ²⁰, il vaut mieux la comparer aux symboles et aux rites du pouvoir.

[16] 2 - LA MONNAIE-SIMULACRE

Disons d'une manière très schématique :

a - Le symbole du pouvoir dans la Grèce archaïque, c'était le sceptre, le bâton de commandement²¹, qui circulait dans l'Assemblée au moment où chacun avait à prendre la parole, à proposer son avis, à participer à une décision, à prêter un serment et à s'exposer au châtiment des parjures.

Or ce pouvoir ainsi manifesté (pouvoir à la fois partagé et circulant entre les chefs de groupe), c'était celui que leur conféraient leurs terres, leurs biens, l'ampleur de leur récolte, l'étendue de leur maison, l'accumulation des trépieds et des riches tissus au cœur de leur foyer.

^{*} Manuscrit : le déplacer ** Manuscrit : le renforcer

[18]

Le sceptre manifestait symboliquement le pouvoir dans une société où le politique et l'économique étaient solidaires.

b - Dans une société marchande comme celle qu'ont étudiée les économistes classiques, la monnaie est le signe d'une marchandise absente; et la circulation visible de la monnaie, tout en manifestant les circuits commerciaux et les équivalences marchandes, cache les vrais rapports politiques. Par le signe monétaire, la richesse a l'air de circuler, de se distribuer et de se partager selon des voies qui sont à la
[17] fois celles de la nature et de l'habileté, de la nécessité et de la chance; mais en fait le pouvoir se conserve.

L'économique et le politique sont liés, mais sont décalés l'un par rapport à l'autre; leur dépendance est masquée et le signe monétaire est l'instrument à la fois de leur dépendance, de leur décalage et de l'occultation de cette dépendance décalée.

Dans la société grecque des VII^e-VI^e siècles, la monnaie n'est plus tout à fait comme le sceptre un symbole magico-politique, mais elle est loin d'être déjà la représentation occultante de l'économie classique. Elle est l'instrument d'un pouvoir qui est en train de se déplacer (tout en se conservant) et qui assure, par un jeu de régulations nouvelles, le maintien d'une domination de classe.

À ce moment-là, la monnaie n'est plus un symbole qui effectue, pas encore un signe représentatif. Il faut la comprendre comme une série figée de substitutions superposées [...*]:

- elle effectue une substitution religieuse : elle permet un prélèvement et une redistribution;
- elle effectue une substitution économique : fortune, investissement ;
- elle effectue une substitution politique : d'un groupe social à un autre :
- elle effectue une autre substitution : au bouleversement social cherché, elle substitue un léger déplacement de pouvoir.

Du mythe raconté à l'opération politique, on a toute une série de substitutions. Ces substitutions se superposent et se substituent les unes aux autres. C'est cela le simulacre : opérations réelles, séries indéfinies – créant la fixation (non la représentation).

Alors que si le signe « représente », le simulacre substitue à une [19] substitution une autre substitution. C'est sa réalité de simulacre qui a permis à la monnaie de rester longtemps non seulement un instrument économique mais une chose qui émane du pouvoir et qui y revient,

par une sorte de charge et de force interne; un objet religieusement protégé qu'il serait impie, sacrilège, d'adultérer.

De ce caractère surchargé de l'objet monétaire on a pu repérer un certain nombre de preuves ²² :

- le fabricant de fausse monnaie, en Grèce, traité comme un sacrilège; les grands centres religieux [fonctionnaient] comme banques de dépôts et de prêts;
- [20] le partage entre les citoyens des revenus des mines du Laurion à Athènes (Thémistocle s'y opposa);
 - la redistribution au $\delta \hat{\eta} \mu o \zeta$ des tributs payés par les alliés d'Athènes en reconnaissance de sa souveraineté, redistribution qui se faisait par le moyen des indemnités versées aux citoyens lorsqu'ils venaient exercer leurs fonctions politiques ou judiciaires ;
 - ou encore les distributions d'argent que les empereurs romains faisaient pour manifester et maintenir leur souveraineté;
 - ou encore, à l'époque chrétienne, les cadeaux d'argent aux souverains et les redistributions d'argent;
 - le jeu du revenu et de la charité dans l'éthique chrétienne.

Ce qui peut rendre compte du fonctionnement de la monnaie, ce n'est pas une théorie du signifiant, c'est plutôt une analyse du simulacre. La monnaie a été simulacre avant d'être signe.

[21] Et peut-être peut-on aller plus loin. C'est comme simulacre qu'elle est signe : sa mise en fonctionnement comme signe dans une économie marchande est un avatar de son histoire réelle de simulacre. Simulacre d'une nature des choses, simulacre d'une valeur qui leur appartiendrait en propre, simulacre d'une équivalence réelle. Ce que Marx a appelé « le fétichisme ». Disons, pour résumer tout ceci, que la monnaie est liée au pouvoir en tant que simulacre ²³.

[22] 3 - LA MONNAIE-MESURE

La monnaie apparaît donc dans une figure dont le [dessin*] a la forme du rituel religieux et dont les points essentiels sont :

- le don et le rassemblement,
- le sacrifice et le partage,
- la redistribution,
- la force restituée aux participants.

La monnaie, en son origine grecque, est plus près de la consommation rituelle et reconstituante que de l'échange entre deux marchandises.

^{*} Le manuscrit ajoute : qui se substituent les unes aux autres

^{*} Manuscrit: dessein

a - La monnaie est donc avant tout un instrument de régulation entre les différents éléments qui constituent la cité ²⁴ : par la distribution de monnaie [sous] forme de cadeaux ou de dons, on évite que les pauvres ne deviennent trop pauvres ; par l'impôt prélevé sur les riches, on évite qu'il ne soient trop riches.

[23] La monnaie est bien μέτρον – un instrument de mesure –, mais en ce sens qu'elle empêche l'excès, la πλεονεξία, le trop-avoir.

Mais elle empêche aussi la trop grande pauvreté, l'endettement indéfini; elle permet aux plus misérables de racheter leurs dettes et d'échapper à l'esclavage qui les menace. Si elle est μέτρον, ce n'est pas parce qu'elle propose un étalon de la valeur respective de choses différentes, c'est parce qu'elle pose une limite à la richesse et à la pauvreté. Ce n'est pas comme définition d'une quantité commune, c'est comme exclusion des excès opposés (richesse/pauvreté) qu'elle est mesure.

La formule solonienne « ni trop ni trop peu » ²⁵ est dans le fil même de l'institution monétaire.

b - Elle est μέτρον aussi en ce sens qu'elle permet d'éviter la double violence politique qui accompagne l'excès de richesse et l'excès de pauvreté. L'institution de la monnaie permet aux pauvres de payer leurs dettes; elle permet de leur proposer du travail en leur donnant un salaire (ou d'acheter les vivres qu'on leur distribue).

Mais du même coup, elle permet aux riches d'éviter le grand bouleversement politique et social : elle leur garantit, au bout du compte et grâce au sacrifice demandé, qu'ils garderont la majeure partie de leurs terres et de leurs richesses.

L'instaurateur de la monnaie, c'est le régulateur des conflits sociaux; c'est celui qui, tel Solon²⁶, se tient comme une borne entre les partis et ne cède ni à l'un ni à l'autre; c'est celui qui tend entre eux le bouclier qui les empêche de se battre.

- *c Ainsi la monnaie
 - fait régner l'ordre, la justice;
 - permet d'établir la vérité de ce qu'on doit, de ce que ça vaut. Elle instaure [le] δίκαιον καὶ ἀληθές. Mais en même temps elle joue un rôle fondamental dans le jeu du pouvoir;
 - implique l'institution de l'État : impôt, prélèvement, cumul, fixation de la valeur, distribution ;
 - a permis le maintien d'un pouvoir de classe.

Elle laisse à chacun la possibilité d'estimer en vérité, de mesurer; elle permet la justice (la mesure comme non-excès).

Le non-excès et la vérité : profonde appartenance grecque. Le rapport de la monnaie à la vérité est donc celui-ci :

- en évitant l'excès,
- en établissant l'équilibre (et la non-violence)²⁷,
- en faisant fonctionner l'ordre de la cité,

elle permet aux choses de se dévoiler dans leur vérité.

Donc ce n'est pas parce qu'elle les mesure quantitativement qu'elle énonce une vérité, c'est parce qu'elle exclut l'excès qu'elle les laisse valoir et se déployer dans leur vérité. La monnaie-mesure : c'est dans l'élément de la mesure (du non-excès) que les choses sont vraies. Pratiquer la mesure (c'est-à-dire se servir de signes quantifiables) sera éviter l'excès, établir l'équilibre.

[25] [On peut noter que tard encore dans la pensée grecque, l'État sera considéré comme étant fait de riches et de pauvres ²⁸:

République, IV, 422e : Chaque cité renferme au moins deux cités ennemies, celle des pauvres et celle des riches ²⁹.

Aristote, *Politique*, [VI, III, 15]: Dans la cité, les deux classes les plus distinctes sont les riches et les pauvres ³⁰.

Pendant longtemps l'excès de richesse et de pauvreté sera considéré comme un des principes de destruction de la cité :

République, VIII, 550e: La richesse exclut la vertu³¹.

République, IV, 421 d : Quand il est trop pauvre l'artisan ne peut même plus travailler parce qu'il n'a plus d'outils ³².]

D - Enfin, on le voit, l'institution monétaire est liée non pas à la valeur des choses en leur vérité, mais au δίκαιον, à la justice qui doit régner dans la cité et l'empêcher de périr.

Ou plutôt, si la monnaie a rapport à la vérité c'est parce qu'elle est instrument de régulation, de correction, de rectification sociale. C'est elle qui a permis, soit à des tyrans comme Cypsélos soit à des [26] législateurs comme Solon, de faire vivre la cité selon un ordre qui est le sien. La monnaie, c'est l'harmonie et la force réelle de la cité. Longtemps le tétradrachme ³³ athénien porteur de la chouette sera à travers le monde ionien la force visible et circulante de la cité.

La vérité de la monnaie n'est pas dissociable de l'ordre et de la vigueur de l'État; elle est comme l'autre face de la δ ix η qui y règne.

^{*} Synthèse non paginée qui, d'après le papier utilisé, a été rédigée à Montréal lors d'un exposé à l'université McGill.

Pour que la monnaie soit interrogée autrement (non plus sur ce qu'elle peut dans le corps de la cité mais sur ce qu'elle représente dans l'échange des marchandises), pour qu'elle apparaisse comme signe (naturel ou conventionnel), pour qu'on lui demande si elle représente vraiment ou illusoirement la valeur des choses, il faudra toute une série de changements :

- il faudra évidemment le développement d'une économie monétaire à une échelle méditerranéenne, avec les problèmes d'équivalence;
- il faudra qu'il y ait aussi un certain nombre de manipulations monétaires comme la dévaluation d'Hippias ³⁴;
- il faudra aussi que l'accumulation des fortunes individuelles (grâce à l'économie monétaire) provoque un nouveau déséquilibre.
- [27] Alors la monnaie quittera définitivement la double région du δίκαιον et du simulacre, du sacrifice et de la juste distribution, du rituel religieux et de l'apaisement social, pour apparaître et être manipulée comme signe signe naturel ou arbitraire –, signe qui permet de jauger en vérité ou qui permet seulement l'échange de ce qu'on désire. Une problématique du signifiant monétaire sera possible (et à vrai dire nécessaire) et sa fonction de vérité devra être alors interrogée.

En plein IV^e siècle, un texte d'Aristote dans *La Politique* ³⁵ est encore bien révélateur. Il distingue :

– une chrématistique naturelle qui relève de l'économie domestique (qui consiste à acquérir des richesses par la culture); richesses qui sont nécessairement déterminées. L'usage de la monnaie n'est pas exclu de cette économie mais elle sert à autre chose qu'elle-même : elle sert à acquérir ce dont on a besoin ³⁶. La monnaie a donc le double caractère d'être subordonnée à autre chose qu'elle-même, de n'être acquise que selon des quantités limitées;

- une chrématistique au sens strict, qui ne cherche que l'acquisition de la monnaie elle-même et par conséquent en quantités infinies. Elle repose sur l'échange. Elle est sujette à la critique et n'est point naturelle. En un sens elle n'est pas vraie, or c'est pourtant à son sujet qu'on pose la question : la monnaie n'est-elle pas la vraie richesse puisqu'elle permet d'acquérir toutes les richesses, puisque c'est elle qui permet de faire tous les échanges? Les choses valent alors leur équivalent en numéraire.

La monnaie n'est-elle pas plutôt « pure niaiserie » ? ³⁷ Chose entièrement conventionnelle et « sans rien de naturel » puisqu'on peut

la dévaloriser par décret, démonétiser le métal, puisqu'on peut comme Midas mourir de faim devant des tas d'or.

La double problématique de la monnaie (arbitraire/naturelle, vérité/illusion) est liée à son fonctionnement tardif de signe. Auparavant, sa vérité était liée, mais sur un mode non apophantique, à la $\delta(\pi\eta)$ et au vó μ o ξ – vó μ o ξ qui n'est pas encore convention 38.

*

NOTES

- 1. Formule attribuée à Solon, politique favorable aux classes moyennes par opposition à la formule aristocratique « rien de trop » qui fixait un plafond mais pas de limite inférieure, in G. Thomson, « La Philosophie d'Eschyle », doc. multigr., Paris, CERM, [s.d.].
- 2. P.N. Ure, *The Origins of Tyranny, op. cit.*, p. 154 et 183: « Premier tiers du VII^e siècle, le règne de Phidon ouvrait l'âge de la tyrannie [...] ce sont Platon et Aristote qui ont ensuite réinterprété la tyrannie comme l'effet de victoires militaires parce qu'ils avaient sous les yeux l'exemple tardif de Denys de Syracuse. » (Notes conservées par M.F. sur une fiche relative au développement du travail servile en Grèce. Les tyrans auraient encouragé le travail manuel mais le stade du travail artisanal commençait sous la tyrannie à être dépassé par des entreprises. L'esclavage ne se répand qu'avec les Guerres médiques, selon cette fiche.) En fait, Aristote (*La Politique*, V, 10, 25-35) relate que Phidon transforma sa royauté en tyrannie.
 - 3. A.P. Andrewes, The Greek Tyrants, op. cit., p. 78-83.
- 4. Ed. Will, « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », Revue numismatique, 5° série, 17, 1955.
- 5. Ed. Will, «La Grèce archaïque», rapport cité, p. 74-94; Ch. Hignett, *History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press. 1952.
- 6. « Le législateur grec indique la manière dont la communauté doit se gouverner elle-même » (M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, op. cit. Fiche de M. F. sur le législateur et le tyran).
- 7. « On dit que Lycurgue a banni de Sparte l'étude de l'arithmétique comme étant démocratique et populaire dans ses effets, et a introduit la géométrie comme étant mieux ajustée à une stricte oligarchie et à une monarchie institutionnelle. C'est que l'arithmétique en utilisant les nombres distribue les choses également, la géométrie en utilisant la proportion distribue les choses selon le mérite. La géométrie n'est donc pas une source de confusion de l'État, elle comporte un principe de distribution entre les bons et les méchants, qui ne reçoivent pas leur part selon le hasard ou le poids mais par la différence entre le vice et la vertu » (Plutarque, Œuvres morales. Propos de table, livre VIII, 719a-b). Citation copiée par Foucault, dans ses notes préparatoires.
- 8. Hippodamos de Milet (seconde moitié du V^e siècle av.n.è.) aurait travaillé à la réorganisation du Pirée, selon Ed. Will (*Le Monde grec et l'Orient, op. cit.*), et aurait construit également Thurium, Rhodes, selon B. Gille (*Les Mécaniciens grecs*, Paris, Seuil, 1980, p. 50-51).

- 9. Ch. H. Kahn, Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, op. cit.; J.-P.Vernant, «Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », art. cité. Nietzsche et Rohde ont commenté Anaximandre, ce que rappellent aussi certaines citations copiées par Foucault dans ses notes préparatoires, tirées de W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, op. cit.
- 10. Cf. Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg-Zurich, Heitz, 1948.
- 11. G. Vlastos, « Equality and justice in early Greek cosmology », art. cité, p. 164-168.
- 12. Althusser et ses élèves avaient à nouveau scruté la genèse de la forme monnaie chez Marx et critiqué le « fétichisme » comme processus anthropologique de réification des rapports sociaux (l'argent) : « La catégorie de la chose est la plus étrangère à Marx » (L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 237).
 - 13. H. Michell, The Economics of Ancient Grece, op. cit., p. 311-314.
- 14. Le premier à avoir développé cette thèse est probablement B. Laum dans Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924¹; cf. Id., Über das Wesen des Münzgeldes, Staat. Akad. Braunsberg, 1929. Ed. Will se réfère à Laum, notamment dans « De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie », Revue historique, CCXII (2), 1954, p. 211-213:
 - (1) le bœuf est objet, non moyen d'échange,
- (2) dans les sacrifices et les évaluations on retrouve la même unité (le bœuf) et les mêmes multiples (9, 12, 100).
- 15. M. Foucault suit à partir d'ici principalement les études d'Edouard Will dont les Korinthiaka (op. cit.) restent une somme de référence encore aujourd'hui.
 - 16. Ed. Will, « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », art. cité.
- 17. Évocation de la transformation des mouvements M.A.M. en A.M.A., très commentée à l'époque par les althusseriens. Foucault a rappelé ailleurs la fonction diplomatique d'une citation de Marx.
- 18. Est-il totalement inutile de rappeler les trois fonctions de la monnaie universelle pour Marx : celles de moyen de paiement, de moyen d'achat et de matière sociale de la richesse en général? Cf. *Le Capital*, 1^{re} section, III, III, in Œuvres, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), t. I, 1963, p. 687.
- 19. P.N. Ure: «Les tyrannies en Grèce sont fondées sur l'économie monétaire. » (The Origins of Tyranny. Note de M.F.)
- 20. Cf. Turgot, article « Étymologie » de l'*Encyclopédie* qui, selon Foucault, établit le premier parallèle systématique entre la monnaie et les mots (*Les Mots et les Choses*, éd. citée, p. 90).
- 21. Homère, *Iliade*, II/B, 100 sq.; *Il.*, I/A, v. 234-239, 245-246; *Il.*, XVI/Π, v. 501-506.
- 22. B. Laum, *Heiliges Geld*, *op. cit.*; Ed. Will, « De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie », art. cité, p. 211-213.
- 23. Une conceptualisation croissante du simulacre versus signe et symbole circule, depuis les années 1960, entre Klossowski qui le lie à l'« éternel retour », Deleuze qui l'associe à « différence et répétition », et Foucault. Cf. P. Klossowski, Un si funeste désir, op. cit.; G. Deleuze, Différence et Répétition, op. cit.; M. Foucault, « La prose d'Actéon » (1964), DE, n° 21, éd. 1994, t. I, p. 326-337/ « Quarto », vol. I, p. 354-365.

- 24. Ed. Will, dans « Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage », propose pour « régulation » le terme grec nomisma, « instrument d'appréciation de la valeur », de la racine NEM, nemesis, nomos, nomisma, nomizein. D'où Deleuze dérive également le thème du « Nomade », dans Différence et Répétition, op. cit., p. 54.
 - 25. Cf. supra, note 1.
- 26. Allusion à un poème de Solon, in G. Vlastos, « Solonian justice », Classical Philology, 41, 1946, p. 65-69.
- 27. Démosthène dira que toute parcelle de violence fait injustice; cf. G. Vlastos, *ibid*.
 - 28. Cl. Mossé, La Fin de la démocratie athénienne, op. cit., p. 234-239.
 - 29. Cf. supra, p. 121 et 125, note 21.
 - 30. Cf. ibid. et note 22.
- 31. Platon, La République, VIII, 550e: in OC, éd. L. Robin, citée, t. I, p. 1149: «[...] la différence qui sépare la vertu de la richesse n'est-elle pas comparable à celle de deux choses, dont chacune, étant placée dans un plateau de la balance, le fait toujours pencher en sens contraire?»
- 32. *Ibid.*, IV, 421 d, p. 982 : « [...] si la pauvreté l'empêche de se procurer les outils ou telle autre des choses qu'il lui faut pour exercer son métier. »
- 33. D'après le dictionnaire *Robert*, « l'Académie fait de ce mot du féminin. Mais les archéologues en usent toujours au masculin ».
 - 34. H. Michell, The Economics of Ancient Greece, op. cit., p. 331-332.
 - 35. Aristote, La Politique, I, 3, 1253 b et I, 9, 1257 a-b.
 - 36. C'est-à-dire : la vie heureuse, « ἀγαθὴν ζωήν » (ibid., I, 8, 1256b32).
- 37. Aristote, *La Politique*, I, 9, 1257b. Cf. également pseudo-Aristote, *Économique*, II, 2, 1347 a 8-11, 1348 b 22-30.
- 38. M. Ostwald, Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy, Oxford, Clarendon Press, 1969.

LEÇON DU 3 MARS 1971

Le νόμος*. Institution contemporaine de la loi écrite et de la monnaie (nomos et nomisma). – Loi écrite et rituel énonciatif (nomos et thesmos). – Les quatre appuis du nomos. Monnaie corinthienne et nomos athénien. Eunomia hésiodique et eunomia solonienne. – Économie et politique. La Cité-État: une notion absolument nouvelle. Césure entre économie et politique. – Retour sur le simulacre, la monnaie, la loi. Qu'est-ce qu'un nomos dit par personne?

Dans la lutte qui avait été engagée aux VII^e-VI^e siècles, la monnaie était apparue, d'après l'exemple de Corinthe, comme un instrument subtil et circonstancié; il permettait, tout en opérant un partage des terres, de maintenir l'endettement et toutes les inégalités qui lui étaient liées; il permettait ainsi de maintenir le pouvoir politique (à peine déplacé) entre les mains des possédants.

Or l'autre grande institution contemporaine, ou à peu près, du $v \acute{o} \mu \sigma \mu \alpha^1$, c'est le $v \acute{o} \mu \sigma \varsigma$, qu'on a caractérisé souvent comme la loi écrite.

[2] À propos de la monnaie, j'ai essayé de montrer qu'elle ne s'était pas introduite initialement comme signe dans la pratique de l'échange; mais qu'elle avait joué avant tout un rôle dans les distributions sociales où elle avait figuré comme simulacre.

À propos de la loi, essayer de montrer qu'elle ne s'introduit pas initialement comme écriture : que l'écriture ne constitue pas en elle la différence fondamentale²; que l'apparition de la loi écrite se fait à l'intérieur d'un événement où il est question du pouvoir et de la lutte pour le pouvoir.

L'opposition de l'écrit et du non-écrit est une opposition tardive (ve siècle). Ce n'est pas elle qui peut rendre compte de ce vóµoç par lequel beaucoup des cités grecques vont se caractériser à l'époque classique. La « nouvelle loi » s'oppose à l'ancienne sur un autre modèle.

^{*} Titre de la leçon manuscrite.

[4]

[3] Lois écrites et non écrites

A - Le θεσμός

Le θεσμός était une règle non écrite. Ce qui ne veut pas dire purement et simplement que c'était une règle orale qui se déployait dans l'élément du λόγος, du discours prononcé ou de la voix.

 α - Que le θεσμός soit non écrit veut dire beaucoup plus précisément qu'il est conservé dans une mémoire et qu'il doit être rappelé à l'occasion, au moment, quand l'événement ou la circonstance le réclament.

Ex.: Quand chez Homère, il s'agit de ramener en Grèce l'armée des Achéens, la *règle* veut qu'on réunisse le Conseil; quand il y a contestation, la règle veut qu'on mette en place l'épreuve du serment décisoire. Le bon chef, c'est celui qui sait rappeler la règle quand le moment est bon, c'est celui qui sait reconnaître quand le moment est venu d'appliquer la règle.

β - Un autre caractère du θεσμός, c'est que pour entrer en jeu, il a besoin d'être prononcé et d'être prononcé rituellement. En dehors de cette émergence singulière, il n'a pas d'existence ou en tout cas pas d'actualité. La mémoire qui le garde n'est pas une sorte de présence muette et toujours éveillée.

Pour que le θεσμός fonctionne ³, il ne suffit pas qu'il soit enfoncé dans la mémoire ou l'habitude : il doit être énoncé comme étant le θεσμός, avec tous les gestes et les signes de souveraineté qui conviennent. Pas de règne silencieux et continu du θεσμός : son efficace est liée à l'événement rituel de son énonciation. Le pouvoir du θεσμός s'exerce dans l'événement.

γ - Troisième caractère du θεσμός : il est pris dans un système strict d'appartenance et de possession. Dans la société grecque archaïque, la mémoire n'est pas tellement affaire de conscience individuelle ou collective, la mémoire est une forme à la fois de propriété et de pouvoir : ce qui mérite d'être gardé en mémoire doit être jalousement conservé, à cause de son efficace, dans des groupes fermés qui s'en servent comme d'un instrument de pouvoir. La mémoire fonctionne comme trésor et pouvoir dans la forme du secret.

De là, ces institutions de mémoire constituées par des groupes se transmettant ces secrets, avec des règles strictes d'exclusion et des procédés mnémotechniques bien particuliers, des ensembles de discours :

- ainsi dans les groupes d'aèdes;
- ainsi dans les temples, les « gardiens des choses dites ».

Par les règles juridiques, les détenteurs du discours étaient aussi les détenteurs du pouvoir et de la richesse. La mémoire des règles était une des richesses des grandes familles, une de leurs réserves, un mode d'exercice du pouvoir et une manière de le conserver. Il existait des « exégètes » pour dire si le moment était venu d'appliquer telle règle, ou si telle règle devait bien être appliquée dans le moment présent. Mais ces exégètes n'étaient point des experts neutres interprétant une loi anonyme régnant de la même façon sur tout le monde.

Les exégètes appartenaient à, ou étaient liés à une forme de propriété familiale : par exemple, tardivement encore à Athènes il y aura les ἐξηγηταί Εὐμολπίδων⁴.

(À noter en passant cette forme archaïque de l'exégèse : qui n'est pas liée à l'écriture, à la recherche de ce que ça veut dire, à sa réactualisation dans le λόγος; [qui] consiste à mettre en corrélation le moment, la mémoire et la règle, et ce, à titre d'exercice du pouvoir.)

Pour résumer tout cela, à propos du $\theta \epsilon \sigma \mu \delta \varsigma$, l'essentiel n'est point son caractère oral, mais plutôt : que son efficace est toujours liée à la fulguration de l'événement ; que son maintien est assuré dans la forme jumelle de la propriété et de la mémoire comme instruments d'exercice du pouvoir.

[7] B - Le νόμος

[Le νόμος] ne saurait pas plus s'identifier à la loi écrite que le θεσμός ne peut se résumer à la tradition orale.

En effet, dès qu'on fait un peu attention aux textes, on s'aperçoit que νόμος désigne plusieurs formes d'institutions bien distinctes :

 α - Bien sûr, la loi écrite et d'une façon plus précise la loi inscrite est gravée publiquement aux yeux de tous sur des tablettes de pierre ou des murs que chacun peut regarder quand il veut et quand il en a besoin.

Euripide, dans *Les Suppliantes* (v. 424), fait discuter un héraut de Thèbes avec Thésée, celui-ci dit qu'à Athènes :

- il y a des lois écrites;
- grâce à elles, c'est le peuple qui gouverne;
- les riches et les faibles jouissent d'un droit égal.

Et cela, par opposition au tyran.

β - Mais νόμος désigne aussi une loi non écrite : c'est ainsi que Hérodote parle de νόμοι des Scythes pour désigner un ensemble de règles qui évidemment ne sont pas écrites 5 . Mais surtout on parle

souvent des lois de Sparte, dont on fait valoir (et toujours à titre d'éloge) qu'elles ne sont pas écrites, mais transmises par l'éducation, l'exemple, les conseils, les habitudes de l'honneur et de la fierté des hommes, les uns à l'égard des autres.

L'écriture n'est donc qu'une des formes possibles du νόμος, en face et à côté de la παιδεία. Éducation et écriture fonctionnent conjointement ou alternativement, pour assurer, protéger, maintenir le νόμος dont la nature propre ne s'épuise ni dans l'une ni dans l'autre (par opposition au θεσμός qui a été imposé et dont on se souvient).

C - Il faut peut-être encore aller plus loin : s'il est vrai que le νόμος est écrit et que l'écriture manifeste l'intangibilité de la loi, son caractère sacré dans des cités démocratiques comme Athènes, la loi pouvait être changée après discours, discussion, délibération, vote. (On prévoyait même, dans certains cas, des peines pour celui qui, ayant proposé un changement dans la loi fondamentale, n'obtiendrait pas gain de cause – [cela,] par opposition au θ εσμός qui, lui, est intangible : au IV^e siècle, quand on veut parler d'une loi intangible, on l'appelle θ εσμός.)

Ce qui prouve bien que la loi est exposée au discours, au λόγος, qu'elle peut être atteinte par le λόγος ou obtenue à partir de lui.

*D - Enfin, νόμος a le sens de nature, de conduite conforme à la nature 6, ou en tout cas à ce qu'il faut : un usage à la limite de sa conformité avec la nature.

Surface de contact nature/loi.

Pindare loue⁷ Xénocrate d'Acragas d'élever les chevaux selon le νόμος (habitude, nature).

Pindare : Chiron a enseigné à Jason la manière de se servir des drogues selon la loi.

Hippocrate : Il y a des lois qui rendent endurant et courageux là où la nature rendrait lâche.

(NB: L'adéquation s'effectue dans la forme du « comme il faut », conforme, convenance, harmonie, ajustement.)

L'émergence de la vérité se fait là et à partir de là.

D'où les sens qui se croisent et s'opposent :

Écriture Changement par le λόγος
Nature Pédagogie

Quatre éléments qui se dissocieront sous l'effet de changements politiques.

[9] Cela conduit à plusieurs remarques :

 α - À travers ces quatre* points d'appui du νόμος (l'écriture, le discours, la pédagogie, la nature **), on peut voir se dessiner, de l'extérieur, quelques-uns des traits du νόμος par opposition à ce qui caractérise le θεσμός.

Inscrit dans la pierre, présent au milieu de tous sans que personne ait à le formuler, le vómos n'est plus prononcé par personne en particulier, il parle comme de lui-même, en son propre nom, lui qui n'a pas d'autre nom que celui historico-mythique de son fondateur. Pris dans l'attaque ou le jeu du λ óyos, du discours public, de la discussion, là non plus il n'appartient plus à personne; mais tous peuvent publiquement se l'approprier ou s'y soumettre ou le modifier. Transmis par la pédagogie, imposé par des exemples qui se perdent dans la nuit des temps, il n'appartient, là non plus, à personne. Ajusté à la nature, il relève d'elle.

Dans les quatre cas, il y a rupture du système d'appropriation qui caractérisait le θεσμός. Dans les quatre cas également, le νόμος est détaché de l'exercice singulier du pouvoir et de l'événement particulier auquel était lié le θεσμός. Le νόμος est en quelque sorte toujours là, inscrit sur la pierre, mis en jeu dans le λόγος, transmis par le zèle des habitudes, lisible dans la nature ***.

*** « Lisible dans la nature » : le quatrième élément a été ajouté mais, restent la page supprimée ainsi que les deux suivantes.

Nous restituons un fragment de la rédaction à trois éléments, qui nous semble éclairer cette discussion et qui a dû être prononcé à cette date :

- « Ces trois institutions de l'écriture, de la pédagogie et de la discussion publique à la fois manifestent et garantissent
- la désappropriation de la règle juridico-politique, sa libération (ou son détachement) à l'égard de la forme mémoire-secret-trésor,
- et son établissement comme forme à la fois collective et permanente.

Toutes trois donc renvoient à une redistribution fondamentale du pouvoir politique et de ses conditions d'exercice.

Le problème est de savoir qu'elle a été cette redistribution : car c'est là et non point dans l'écriture que se trouve la racine du νόμος.

À titre purement indicatif, cette triple institution (écriture, pédagogie, discussion) est ce sur quoi prend appui le νόμος. Elle renvoie à travers lui à une certaine forme de pouvoir politique dont il faut saisir le principe.

^{*} Cette page a été l'objet de nombreuses réécritures.

^{*} Un « trois » initial a été corrigé partout en « quatre », il semble que le quatrième terme – illisible – soit : nature.

^{**} Toutes les mentions de la nature qui suivent ont été ajoutées d'une encre plus récente. Le cours prononcé au Collège de France ne comporte pas le mot « nature ».

[11] β - Cette organisation sémantique se dissocie très tôt :

par ex. : les Sophistes : pédagogie ≠ nature

Socrate: lois écrites - lois non écrites.

C'est à cette dissociation qu'a répondu l'instauration de la philosophie. Par l'introduction d'un cinquième élément, d'un couple : l'Être-la Vérité comme principe d'implication [ou complication] de ces quatre éléments :

- c'est quand le λόγος dit la vérité, qu'il rejoint l'être de la nature;
- c'est quand les mots participent de quelque façon à l'être, que la vérité est enseignée.

Conséquences:

- α Dès lors, on voit se former les grandes questions philosophiques de l'Occident.
- [12] À quelles conditions le λόγος pourra-t-il dire la vérité?
 - Dans quelle mesure le langage participe-t-il à l'être?
 - β La vérité, d'effet, devient condition.

Dans la pensée du VIe siècle, le vrai c'était l'effet général de cette disposition. À partir du Ve siècle, ce sera la condition. C'est parce qu'on détient la vérité qu'on a de bonnes lois, que la pédagogie rejoint la nature, que les lois qu'on [a] écrites sont conformes au $\lambda \acute{o}\gamma o\varsigma$, et que le $\lambda \acute{o}\gamma o\varsigma$ est conforme à la nature.

Or c'est à travers elle que le savoir occidental s'est instauré, s'est développé, s'est transmis dans sa forme propre.

L'instauration du vóµoç et le déplacement du pouvoir qui lui est lié sont donc décisifs pour comprendre le lieu d'émergence de ce savoir, son mode de fonctionnement. Certes le savoir ne reflète pas purement et simplement des rapports de pouvoir, à plus forte raison des forces de production, mais le lieu et les conditions de sa formation ne peuvent pas se dissocier de la manière.

Toutes les discussions qui apparaissent dès le V° siècle en Grèce à propos du privilège à accorder au λ óyoç, à l'écriture ou à la pédagogie, toutes ces discussions pour savoir ce qui est fondamental (de l'écriture, de la parole ou de la formation), toutes ces discussions ne sont possibles qu'à partir d'un effet de méconnaissance. Méconnaissance du fait que dans cette distribution variable de l'écriture, de la parole et de la pédagogie, c'est toujours de pouvoir politique qu'il s'agit.

Ainsi les textes de Platon sur le rôle de l'écriture, du λόγος, de la παιδεία sont à déchiffrer non pas en termes d'un refoulement de l'écriture mais d'une lutte historique bien précise pour le pouvoir². »

a. On reconnaît ici une citation de Derrida: « Analyse d'un refoulement et d'une répression historique de l'écriture depuis Platon. Ce refoulement constitue l'origine de la philosophie comme épistémè; de la vérité comme unité du logos et de la phonè » (« Freud et la scène de l'écriture » [1966], in L'Écriture et la Différence, Paris, Seuil, 1967, p. 293 n. 1).

Le parcours du champ sémantique est possible à partir de la vérité et de l'être.

- γ Le champ sémantique s'isole comme institution, comme coupure sociale : la philosophie, la science, le discours de vérité [sont] :
- indépendants du pouvoir,
- fondateurs du pouvoir,
- critiques du pouvoir.

Mais en fait il s'était organisé à partir du pouvoir.

[13] *ÉCONOMIE ET POLITIQUE

Pour la monnaie, Corinthe était l'exemple le moins mal connu. Pour le νόμος, c'est Athènes qui offre sans doute le matériau historique le moins fragmentaire.

1 - Νόμος ετ εὐνομία

La première chose à remarquer, c'est que l'instauration du νόμος a toujours été associée à l'établissement de quelque chose qui très tôt s'est appelée εὐνομία⁸.

α - Au premier regard Νόμος c'est la loi, et Εὐνομία c'est la bonne législation. Lorsque Solon se vante d'avoir établi l'εὐνομία à [14] Athènes, il voudrait dire qu'il a substitué aux lois défectueuses de la période précédente un bon système législatif.

Plus anciennement, quand Hésiode dit qu'Eὐνομία est sœur de Εἰρήνη et de Δίκη 9 , il voudrait dire que la bonne législation accompagne la paix à l'extérieur, la justice à l'intérieur.

β - Or ce sens d'εὐνομία comme bonne législation ne peut pas être maintenu car le terme εὐνομία apparaît en grec bien avant le mot νόμος et bien avant l'institution qui est désignée par le νόμος. ($Odyss\acute{e}e$, XVII/P, 487.)

En outre Solon, à qui on attribue et qui s'attribue à lui-même l'instauration de l'εὐνομία athénienne, n'emploie pas le terme νόμος. Sauf peut-être dans un texte, mais on peut supposer (Vlastos) 10 que c'est ὁμοῦ qui a été utilisé.

Ce n'est pas tellement εὐνομία qui est dérivé de νόμος signifiant une amélioration, un ajustement venant s'ajouter à l'institution en elle-même neutre du νόμος (bonne ou mauvaise), c'est plutôt le νόμος qui, à titre d'institution, s'est peu à peu dégagé du

^{*} M.F. a supprimé un premier paragraphe, intitulé « L'écriture et le tyran ».

principe d'εὐνομία. L'εὐνομία a précédé le νόμος; elle en a été l'élément de formation. Parce qu'on cherchait l'εὐνομία, on a instauré le νόμος.

γ - Il faut sans doute rattacher directement εὐνομία à la racine NEM 11 , qu'on trouve aussi dans νόμος mais dont εὐνομία aurait mieux préservé les anciennes valeurs. Cette racine NEM désigne la distribution et le partage.

(Chez Homère, opp. : ὕβρις/εὐνομία.) 12

C'est cette valeur qu'on trouve clairement dans le texte d'Hésiode où Eὐνομία apparaît comme la sœur de Εἰρήνη et de Δίκη. Et où toutes trois sont désignées comme les filles de Ἅραι: heures, saisons, rythme du temps. De ces moments réguliers et régulièrement observés dérive la paix entre voisins, entre créanciers et débiteurs, entre les plus riches et les pauvres; dérive aussi la justice, la juste part qui revient à chacun; dérive comme divinité centrale la régulière distribution des choses, des richesses et des terres.

L'εὐνομία que chante Hésiode et dont il appelle le règne n'est donc pas une bonne constitution, un ensemble de lois justes et reconnues par tout le monde; c'est une juste répartition des biens, une bonne distribution des richesses et de leur cycle, un mouvement régulier dans le jeu des dépenses, des retours et des distributions. C'est de cette revendication d'εὐνομία que va naître le νόμος comme structure juridico-politique de la cité, et ceci par une opération dont on saisit assez bien le déroulement dans l'œuvre de Solon.

2 - L'εὐνομία de Solon

Solon caractérise lui-même son œuvre comme l'instauration d'une εὐνομία ¹³ par opposition à la δυσνομία qui régnait avant lui. Ce qu'est cette δυσνομία, on le voit clairement d'après sa deuxième élégie. Les pauvres sont envoyés en esclavage à cause de leurs dettes ; ils sont chassés de la part qu'ils possèdent. Quant aux *possédants*, au contraire, ils sont pourchassés par la violence jusqu'au cœur de leur maison; le mal saute par-dessus les barrières et les murs et atteint le foyer, le lieu le plus sacré de la famille et de la propriété.

[17] La δυσνομία: double mouvement d'expulsion et d'invasion, bouleversement violent des parts.

L'εὐνομία comme remède à cette δυσνομία prend chez Solon un double aspect.

α - Aspect économique :

- extinction sinon des dettes du moins des hypothèques qui pesaient sur la terre; et sans doute retour d'un certain nombre de paysans sur leur terre libérée. Mais aucune redistribution générale des terres, maintien des partages tels qu'ils existaient dans leur inégalité. Et même certaines des terres libérées n'ont pas pu rester bien longtemps dans les mains des paysans qui les avaient récupérées : en effet, la législation interdisait l'arrachage des oliviers;
- encouragement du commerce et de l'artisanat : le commerce en faveur des propriétaires d'oliviers (Plutarque dit que nul n'avait le droit d'acheter des marchandises étrangères s'il n'avait rien à donner en échange) ; l'artisanat, qui produit des céramiques d'exportation.

[18] β - Aspect politique :

- distribution des pouvoirs politico-juridiques en fonction de la répartition économique de la richesse;
- distinction de quatre classes censitaires (quatre catégories de citoyens dont les droits politiques, dont l'accès aux fonctions, au pouvoir de délibération et de décision sont déterminés par leur fortune);
- organisation de différents tribunaux devant lesquels n'importe quel citoyen peut intenter une action contre n'importe quel autre.

Cette réforme de Solon ¹⁴ mérite de retenir l'attention pour plusieurs raisons.

1/ Dans cette εὐνομία, dans cette bonne et régulière répartition qui est substituée à la lutte déréglée des riches et des pauvres, ce n'est aucunement la fortune qui est finalement distribuée, c'est le pouvoir juridico-politique.

[*] Aspects positifs*

Par rapport au principe archaïque de distribution du pouvoir, bien sûr, c'est une distribution en fonction de la richesse mais avec deux différences fondamentales :

a - Tous les citoyens ont une part, même les plus pauvres, même le plus pauvre fait partie du système. Le pouvoir n'est plus la propriété de quelques-uns. Il appartient à tous. Ne vient de nulle part sauf de la totalité. S'applique à lui-même.

^{*} Page ajoutée lors d'une présentation, en mars 1972, à la State University of New York, à Buffalo, en français. Après 1972, Foucault réécrivit ses conférences en anglais.

[20]

b - Dans le système archaïque, c'était la même distribution qui partageait les richesses et le pouvoir.

Avec Solon, deux principes:

- si on s'empare de trop de pouvoir, on est puni par la cité;
- si on s'empare de trop de richesse, il faut [s']attendre [à] la punition de Zeus.

[19] Aspects négatifs*

L'εὐνομία instaurée par Solon a été une manière de substituer, au partage demandé des richesses (à l'ἰσομοιρία) 15, une distribution du pouvoir politique : là où ils demandent des terres, on leur a donné du pouvoir. Le pouvoir comme substitut de la richesse dans l'opération de l'εὐνομία.

NB: En un certain sens, inverse de l'opération de Cypsélos [à Corinthe, vingt ans plus tôt]. Celui-ci avait pratiqué une redistribution économique importante, grâce à quoi il avait maintenu l'exercice du pouvoir entre les mains de la classe qui le détenait déjà (à un déplacement près). Au cœur de cette opération intervenait la monnaie simulacre.

Solon, à l'inverse, partage jusqu'à un certain point le pouvoir, pour n'avoir pas à redistribuer la richesse. L'εὐνομία effectue ce partage en évitant cette redistribution.

Que les deux solutions soient inverses et que celle de Solon s'oppose très clairement à celle de Cypsélos, on en a la preuve dans l'une des élégies de Solon 16 où il fait valoir auprès des plus riches Athéniens qu'il aurait pu lui-même – comme un tyran – se mettre à partager les terres.

Mais l'important pour nous, c'est qu'εὐνομία et νόμισμα sont deux institutions qui se font face, qui fonctionnent dans deux sens différents, mais dont l'effet d'ensemble est le même :

- là où les riches ont été contraints à un sacrifice économique, la monnaie vient au premier rang permettant le maintien du pouvoir par l'intermédiaire du tyran;
- là où les riches ont été contraints à un sacrifice politique, l'εὐνομία
 leur permet la conservation des privilèges économiques.

Bien sûr les deux institutions s'appellent l'une l'autre : l'εὐνομία sert à limiter la redistribution économique là où la monnaie joue le rôle principal; et la monnaie permet de limiter la redistribution du pouvoir là où l'εὐνομία l'impose.

On prête à Cypsélos une obéissance à la loi; et inversement, Solon a fait des réformes ou opéré des transformations sur la monnaie attique qui inaugurent à Athènes le développement d'une économie monétaire.

[21] 2/ Le deuxième caractère de l'εὐνομία solonienne c'est d'avoir, tout en substituant le partage politique au partage économique, introduit des rapports nouveaux et complexes entre économie et politique.

Ce que la réforme de Cypsélos n'était pas parvenue à faire : le pouvoir politique avait simplement pris la forme de la tyrannie; la réforme de Solon est beaucoup plus fruste économiquement; elle a peut-être eu une incidence historique beaucoup plus grande.

Quels sont ces rapports nouveaux entre économie et politique?

Au premier regard, une corrélation exacte entre la quantité de richesse et le degré de participation au pouvoir : les individus sont répartis en quatre classes censitaires, selon leurs richesses (mesurées quantitativement : les pentacosiomedimnes ¹⁷ ou qualitativement : cavaliers, propriétaires de bœufs).

Est-ce qu'on ne reste pas encore tout près du groupe archaïque où les puissants étaient toujours les plus riches et où les riches étaient de plein droit puissants? En fait, je ne pense pas, et pour deux raisons.

[22] α - D'abord il y a une différence importante: c'est que le plus pauvre n'est pas, dans la réforme de Solon, celui qui n'a pas de pouvoir: c'est celui qui a la plus petite part du pouvoir; celui qui n'a pas d'autre pouvoir que de participer à l'Assemblée 18, celui de pouvoir traduire en justice tout autre citoyen, celui de faire appel du jugement qui le condamne, devant l'assemblée populaire. Il n'y a donc personne – à moins qu'il ne soit esclave ou étranger – qui ne possède un peu de pouvoir.

Et c'est ainsi qu'apparaît une notion absolument nouvelle : la cité-état, la πόλις, comme ensemble des citoyens en tant qu'ils sont détenteurs d'une partie du pouvoir et que le pouvoir en son ensemble s'exerce à travers eux tous.

Le pouvoir n'est donc plus:

- ce qui est détenu exclusivement par quelques-uns;
- ce qui est subi unilatéralement par certains autres;
- ce qui s'exerce ponctuellement et instantanément dans des gestes, dans des paroles, dans des commandements ou des prélèvements ritualisés.

^{*} Intertitre ajouté ultérieurement par souci de symétrie sur le texte originel.

Le pouvoir, c'est ce qui s'exerce en permanence à travers tous les citoyens. La totalité d'un corps social commence à apparaître comme le lieu où le pouvoir s'applique à lui-même. Le pouvoir naît d'un corps sur lequel il s'exerce.

β - Mais il y a une autre différence entre la forme archaïque de pouvoir et l'εὐνομία de Solon. Dans les formes archaïques, on a le pouvoir dans la mesure où on est riche; et le pouvoir, c'est la possibilité d'acquérir les richesses. Celui qui exerce bien le pouvoir devient riche par un don des dieux; celui qui devient riche par des moyens répréhensibles perd le pouvoir, les dieux le condamnent.

C'est le même principe de distribution qui répartit, d'un seul geste, le pouvoir et les richesses. Chez Solon, c'est bien à proportion de sa fortune qu'on détient une part de pouvoir; mais ce n'est pas aux mêmes mécanismes que sont censés obéir les partages de la fortune et la répartition de pouvoirs.

Ce qui fait qu'on est riche ou pauvre reste en dehors de l'εὐνομία, c'est le hasard, c'est la chance ou la fatalité, c'est la volonté des Dieux. Ce qui fait en revanche que quand on est riche on exerce plus de pouvoir que quand on est pauvre, c'est ce principe que nous rencontrons enfin : le νόμος.

Solon le dit dans ses textes : si quelqu'un veut abuser de ces droits et commettre une injustice par abus de pouvoir, alors toute la ville en pâtira, et immédiatement : il faut donc que le νόμος qui répartit [24] les pouvoirs prévoie sa punition. En revanche si quelqu'un s'enrichit démesurément et d'une manière qui n'est pas juste, eh bien, que les Dieux le punissent, lui ou ses descendants, selon les antiques croyances, le νόμος n'a rien à y voir.

Le νόμος c'est le nom que reçut un principe de distribution du pouvoir qui sert à maintenir (mais [en] les cachant) les principes d'attribution des richesses.

Le vóμος c'est la forme que prend la césure du politique et de l'économique : césure dont on voit bien qu'elle est la fiction d'une coupure réelle, puisque la répartition des pouvoirs politiques entre les $cinq^*$ classes censitaires reproduit, reconduit, institutionnalise des inégalités économiques ; et puisque, surtout, l'instauration d'un vóμος, d'une loi intangible prescrivant la répartition du pouvoir, a pour rôle de maintenir un certain type de rapports économiques.

On avait caractérisé le rôle premier de la monnaie par le simulacre : simulacre religieux en sa forme, substitut et support métallique des prélèvements, des destructions et des redistributions qui revigorent magiquement le corps social tout entier, la monnaie est le simulacre du pouvoir réparti entre toutes les mains, alors qu'elle assure, au prix d'un certain sacrifice économique, le maintien du pouvoir entre quelques mains. Dans les doigts de l'Athénien, le tétradrachme ¹⁹ à la chouette ne faisait briller un instant que le simulacre d'un pouvoir détenu ailleurs.

On peut maintenant caractériser le vóμος par la césure : coupure apparente entre les chances irrégulières de la fortune et l'immobilité d'une structure politique qui partage régulièrement et constamment le pouvoir ; coupure qui cache que la distribution politique du pouvoir maintient et reconduit le mode d'appropriation des richesses.

Sous la monnaie, on ne trouve pas la forme abstraite et sémiologique du signe, mais l'éclat d'un simulacre qui joue entre le pouvoir [26] et la richesse. Sous la loi, on ne trouve pas la gravité de l'écriture, mais la césure qui occulte la dépendance du politique par rapport à l'économique.

La monnaie et la loi occupent une place différente, à coup sûr, mais elles assurent un rôle complémentaire dans le jeu du politique et de l'économique, du pouvoir et de la richesse. Jeu qui existe sans doute dans chaque société, mais dont les transformations économiques des VII^e-VI^e siècles et la lutte de classes qui s'en était suivie avaient tendu à l'extrême les formes archaïques.

[27] Conclusion

En cette position de césure, le νόμος présente un certain nombre de caractères :

C'est un discours qui ne peut être tenu par personne en particulier. Ni parmi ceux qui détiennent la richesse (puisqu'il la constate, l'enregistre, la transcrit en termes politiques mais n'y participe pas); ni parmi ceux qui détiennent le pouvoir (puisque c'est lui qui le distribue).

Il doit donc parler de nulle part ou d'un point médian ou d'un lieu commun

- ou [bien] il est donné par l'oracle (Sparte),
- ou par le nomothète,
- ou par l'Assemblée.

^{*} La réforme solonienne distingue quatre classes censitaires; les métèques soumis à une taxe sont-ils assimilés à une cinquième classe par Foucault – ou bien est-ce une erreur?

C'est cette voix de nulle part, cette voix du milieu, ou cette voix de tous qui, selon les cas (c'est-à-dire les rapports de forces en présence), va s'institutionnaliser

- soit comme écriture, immuable, intangible comme doit être intangible l'appropriation des richesses qu'elle protège;
- soit comme discours tenu publiquement et par tous de manière que chacun aussi pauvre qu'il soit puisse exercer le pouvoir, en toute indépendance des rapports économiques;
- soit comme pédagogie enseignant l'indifférence aux richesses et [aux] inégalités, enseignant au contraire le respect de la loi;
- soit comme nature*.

L'écriture, le débat, la pédagogie, la nature* reposent tous les trois [sic] sur cet effet de césure où le νόμος prend place. Allez donc demander à la pédagogie, à la discussion ou à l'écriture de remettre au jour cette occultation dont elles sont l'effet indirect à partir de la constitution d'un pouvoir politique ayant la forme de l'État. Leur indifférence éthique aux richesses, leur indépendance relative à l'égard de l'exercice du pouvoir politique non seulement ne leur donnent aucune souveraineté ou liberté [...], mais elles ne sont que l'effet de l'occultation qui fonde leur existence et assure leur fonctionnement.

Dans les sociétés babyloniennes, l'appropriation du pouvoir par le souverain était renouvelée et réassurée par la récitation rituelle des récits légendaires, des généalogies, des théogonies. Et maintenant ce νόμος qui n'approprie pas le pouvoir mais qui le distribue, comment va-t-il être renforcé; d'où va-t-il tirer son autorité et sa vigueur, lui qui n'est dit par personne?

On voit s'esquisser la nécessité d'un discours qui chanterait non le souverain, mais le vóµoç lui-même, le principe de distribution, sa valeur et sa sagesse, l'origine sur laquelle il se fonde, l'ordre qu'il fait régner non seulement sur les hommes mais sur les astres, les mers, les animaux et les plantes.

Ce discours qui, à partir du νόμος, se substitue au vieux chant de souveraineté, on peut tout de suite en repérer quelques traits :

- il n'a plus à dire les exploits et les événements conservés dans la mémoire;
- il doit raconter la permanence des distributions parmi les choses et les hommes :

- il n'a plus à les rappeler comme les vérités secrètes de la mémoire, rappelées par les muses, il doit les faire voir comme une vérité d'un autre type;
- il n'a pas à se placer dans la sphère d'une souveraineté qu'il aurait à reconstituer:
- il doit parler à partir de cette plage blanche, de cette césure où se méconnaissent les rapports du politique et de l'économique.

C'est là que se repèrent la place d'un sujet connaissant et neutre, la forme d'une vérité dévoilée et le contenu d'un savoir qui n'est plus lié magiquement à la répétition d'un événement mais à la découverte et au maintien d'un ordre.

C'est là, en cette plage, que se dessine la figure de celui qui sous une vérité, sans richesse ni pouvoir, va dévoiler la loi des choses pour donner force et vigueur à une loi des hommes qui est en même temps méconnaissance.

* *

[Notes de style sténographique ajoutées sur feuillets à en-tête de la State University of New York à Buffalo, et donc support aphoristique de la conclusion du discours :]

Eὐνομία, terme fondamental. Nόμος, c'est la règle institutionnelle.

L'εὐνομία peut être – aristocratie,

démocratie.

'Ισονομία voudra dire exactement démocratie.

Or cette εὐνομία

- d'une part, est profondément distincte de la possession assyrienne du pouvoir :
- le roi c'est le pouvoir, c'est tout le pouvoir : il n'y a de pouvoir que pour lui, alors que là le pouvoir n'est à personne;
 - opposition εὐνομία/τύραννος.
- d'autre part, a les mêmes effets puisqu'il s'agit toujours de mettre les choses en ordre : de rendre la nature féconde, les hommes justes, de châtier les coupables, de supprimer les guerres.

Or, [chez] tous les peuples indo-européens, le pouvoir est lié à la parole de deux façons :

^{*} Nature: ajout non datable. Cf. supra, p. 147, note **.

α - il s'exerce par la parole

- ordre
- jugements
- prophétie.
- β il est fondé sur la parole : c'est la parole qui le proclame, le fonde, le renforce.

On comprend que le discours de souveraineté ne peut être le même chez les Assyriens et chez les Grecs

- ni dans sa fonction,
- ni dans sa distribution.

γ - chez les Assyriens:

le discours de souveraineté est assuré par le double du pouvoir royal

- son dédoublement religieux (les prêtres)
- son double familial (le frère).

Il raconte les exploits du roi et des ancêtres dans leur liaison avec le ciel et la terre. Généalogie.

Il est cyclique; il doit rester secret.

δ - en Grèce :

le discours de souveraineté doit être permanent

- la permanence de l'écrit
- la permanence du poème.

Il doit n'appartenir à personne puisque c'est la distribution de tous.

Il doit être dit « de nulle part » ou plutôt du centre, du milieu.

Il ne doit pas jouer du dédoublement héroïque : répéter l'événement, faire réapparaître le héros.

Il doit jouer sur un autre registre de dualité : celle de l'ordre des choses, l'ordre des hommes. Le retour des uns et des autres. Dire la vérité, prescrire la justice.

Le couple vérité-justice.

L'intériorisation du cycle.

L'εὐνομία, c'est la forme de la césure politique/économie.

L' ἰσονομία de Clisthène, plus encore.

C'est à partir de là que se fera la rupture à Athènes. En tout cas, l'εὐνομία c'est le principe du partage du pouvoir politique. Le νόμος, c'est la règle de ce partage.

νόμος et νόμισμα

partage et mesure

Mais comment va se manifester et s'exercer le discours du νόμος?

- Dans les civilisations babyloniennes, récitations rituelles.
- [Dans] la Grèce archaïque : l'événement.

Ici, récitation permanente, non pas trace mais ἐς ἀεί.

[Cette récitation] n'est pas propriété de quelques-uns, ou privilège des scribes, mais [de] tout le monde : $\lambda \acute{o}\gamma o\varsigma$.

Non pas mémoire, ni secret, mais distribution à chacun, pédagogie.

Enfin, ce discours de la loi a pour fonction de faire apparaître et de rétablir l'ordre des choses, un ordre qui n'est pas celui des richesses, des biens, des chances, mais l'ordre d'un autre ordre. Un ordre permanent accessible à chacun par la voie du λόγος.

Les richesses ont leur ordre propre ou plutôt leur mesure : νόμισμα.

Les cités ont leur ordre ou plutôt leur loi : νόμος.

La vérité c'est l'ordre (moins la richesse, moins l'économie).

La monnaie : c'est la mesure moins l'ordre

moins l'ordre, la justice.

NOTES

- 1. Νόμισμα: monnaie. Cf. Aristote, Éthique à Nicomaque, V, 11: « ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῷ ἐστί » (parce qu'elle est d'institution, νόμῷ, et non par nature, οὐ φύσει); B. Laum (Heiliges Geld, op. cit.) note la différence entre nomisma: « ce qui vaut », moyen d'évaluation, et chremata: richesse; il traduit nomos par « règlement de partage », répartition.
- 2. Les auditeurs de Foucault entendaient alors l'allusion à un titre paru récemment : L'Écriture et la Différence, de J. Derrida (op. cit.).
- 3. Cf. P. Vinogradov, Outlines of Historical Jurisprudence, op. cit., vol. II, p. 76-78; H. Frisch, Might and Right in Antiquity, op. cit.
- 4. Les interprètes eumolpides se rattachent à la famille sacerdotale d'Athènes, les Eumolpides qui instituèrent le culte d'Eleusis; cf. P. Vinogradov, *loc. cit.* Les exégètes finirent par jouer un rôle de conseillers juridiques.
- 5. Voir Hérodote (IV, 105); F. Heinimann, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Bâle, Friedrich Reinhardt, 1945¹, 1965².
- 6. T.A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, trad. fr. [s.n.], Paris, Payot («Bibliothèque historique»), 1953 (éd. orig.: *A History of Greek Political Thought*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951).
 - 7. Pindare, Ve Olympique et IVe Pythique.
- 8. « Étymologiquement eunomia ne doit pas être rattachée à nomos mais à nemein. On trouve eunomia chez Homère (Od., XVII/P, 487), on ne trouve pas nomos [...]. Ce n'est pas la loi, c'est la pensée du législateur [...] eunomia, dusnomia expriment une attitude morale de la part du citoyen » (V. Ehrenberg, Aspects of the Ancient World, Oxford, Blackwell, 1946, p. 74-86; traduction M.F.).
 - 9. Hésiode, Théogonie, v. 900-902.
- 10. G. Vlastos, « Ἰσονομία Πολιτική», in J. Mau & E. G. Schmidt, eds., Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken, Berlin, Akademie-Verlag, 1964.

- 11. E. Laroche, *Histoire de la racine NEM en grec ancien*, Paris, Klincksieck (coll. « Études et Commentaires » 6), 1949. Laroche souligne les notions éthiques associées à cette racine.
- 12. "Υβοις: absence d'ordre, déchaînement des forces, thème abordé dans *Histoire* de la folie. Ed. Will dit que la notion est intraduisible en français. Elle inclut le champ des relations des hommes entre eux et des hommes avec les dieux; cf. Ed. Will, Le Monde grec et l'Orient, op. cit., t. I, p. 598.
- 13. Foucault utilise un faisceau de citations tirées de : W. Jaeger, « Solon's Eunomia », SPAW, Berlin, 1926. G. Vlastos, « Solonian justice », art. cité [supra, p. 141, note 26]. I.M. Linforth, Solon the Athenian, Berkeley, Univ. of California Press, 1919. P. Lévêque & P. Vidal-Naquet, Clisthène l'Athénien, op. cit. [supra, p. 96, note 35].
 - 14. Ed. Will, « La Grèce archaïque », rapport cité, p. 79-94.
- 15. Ἰσομοιρία (ή), à traduire par « parts égales », d'où égalité de droits. Cf. P. Lévêque & P. Vidal-Naquet, Clisthène l'Athénien.
 - 16. Deuxième élégie de Solon, citée in I. M. Linforth, Solon the Athenian, op. cit.
- 17. Pentacosiomédimnes (pentakosiomedimnoi): ceux qui ont un revenu de 500 médimnes de céréales. (Première classe de citoyens: pentakosioi.)

Seules les deux premières classes censitaires ouvraient l'accès au pouvoir; les archontes étaient élus en leur sein. Ces deux premières classes ne représentaient que 1/5° des citoyens dont les terres produisaient plus de 500 boisseaux de blé.

- 18. Ed. Will écrit que : « On ne sait pas si les Thètes, la dernière classe, avaient même accès à l'ecclesia, l'Assemblée du peuple qui élisait les magistrats » (Le Monde grec et l'Orient, t. I, p. 65).
 - 19. Cf. supra, p. 141, note 33.

LEÇON DU 10 MARS 1971

Le pur et l'impur*: l'ablution homérique comme rite de passage. — Renversement du statut de la souillure aux VII^e et VI^e siècles. — Nomos, monnaie et nouvelles pratiques religieuses. — L'interdit comme substitut démocratique au sacrifice somptuaire. — Démocratisation de l'immortalité. — Criminalité et volonté de savoir.

La mise en place de la catégorie juridico-religieuse de l'impur La purification est un rite archaïque; or elle va, au cours d'une évolution qu'il faut retracer, s'articuler sur deux oppositions auxquelles à l'origine, elle était étrangère : criminalité/innocence ignorance/savoir.

I - LA CATÉGORIE DU « PUR » CHEZ HOMÈRE

1/ Au premier regard, les rites de purification semblent de règle après un meurtre, un massacre, un combat, une blessure. La poussière et le sang, telles sont les impuretés qu'on lave.

- Achille revient tout sanglant du combat; il se présente chez Ulysse et Diomède qui ordonne qu'on le lave 1.
- Lorsque Ulysse et Diomède reviennent de leur expédition dans les rangs troyens, ils se plongent dans la mer, puis ils se baignent dans une baignoire ([Iliade], XXII/X, 572-576).
 - 2/ Mais que ce geste rituel soit destiné à effacer une souillure n'est pas prouvé. Le rite de l'ablution regarde tout autant vers ce qui va se passer que vers ce qui vient de se passer.

Si le guerrier se lave après la bataille, c'est parce qu'il est parvenu au seuil d'une nouvelle activité et d'une activité à caractère sacré, religieux ou rituel.

- Lorsque Agamemnon veut faire laver Achille, c'est qu'il lui offre un repas.

^{*} Titre de la leçon manuscrite.

[4]

– Diomède et Ulysse, revenant de la bataille se lavent avant de verser des libations à Athéna².

D'une façon générale, l'ablution intervient lorsqu'on passe d'une activité ordinaire ou quotidienne à une activité rituelle :

- Avant d'aller prier Athéna dans les chambres hautes, Pénélope ³ se lave et prend des vêtements propres.
- Après avoir rendu Chryséis, Agamemnon veut donner une hécatombe à Apollon : il fait laver ses troupes [Il., IX/I, 285-327].

Qu'il ne s'agisse pas de laver quelque faute, d'effacer le crime, un autre texte de l'*Iliade* le prouve plus clairement encore : c'est celui qui concerne les funérailles de Patrocle :

– Achille fait laver avec soin le cadavre de Patrocle (qui est la victime et non le meurtrier). Il ne doit pas entrer souillé (ἠσχυμμένος) dans l'Hadès [Il., XVIII/Σ, 179-180]. Mais Achille, lui, refuse de se laver avant d'avoir rendu à Patrocle les devoirs requis.

L'ablution homérique ne lave pas le meurtrier ou le coupable et ne lui rend pas sa pureté primitive. Elle scande plutôt les différents moments du temps et les différents niveaux de l'activité.

L'ablution intervient quand on entre dans le rite; quand vient le moment du sacrifice; quand on va passer dans l'Hadès; ou aussi quand le suppliant, l'étranger, est accueilli au foyer. Inversement, l'ablution n'intervient pas quand il faut au contraire rester dans le deuil; elle ne peut pas se produire quand on n'a pas achevé de rendre les devoirs requis.

L'ablution rompt les contacts; elle isole des moments, des lieux, des conduites; elle marque le seuil qui est franchi, le registre nouveau sur lequel s'inscrit le comportement; elle empêche des communications dangereuses ou des continuités inadmissibles: entre le massacre et le festin, entre l'extérieur et le foyer, entre ce monde et l'Hadès, entre le quotidien et la sphère d'appartenance du dieu, entre le vivant et le mort.

Loin de cerner, pour l'isoler, un lieu, un noyau déjà tout constitué de souillure, il faut dire plutôt que les rites d'ablution marquent les discontinuités d'un espace et d'un temps socio-religieux complexe, hétérogène; et qu'il y a souillure lorsque volontairement ou involontairement, deux régions hétérogènes sont mises en contact.

[5] 3/ Or il faut noter que le criminel n'est pas en lui-même une de ces régions différentes qu'il faut isoler des autres; chez Homère, le meurtrier n'est pas en tant que tel l'objet d'un traitement spécial.

– Au moment où Télémaque est en train de prier et de faire des libations, Théoclymène qui est un meurtrier se présente. Télémaque le reçoit comme n'importe quel suppliant⁴. Lycophron sert chez Ajax sans que le meurtre qu'il a commis lui donne un statut particulier⁵. Sans doute Théoclymène a-t-il été obligé de quitter la ville : mais c'est parce que les parents et amis de sa victime étaient trop nombreux et trop forts pour lui.

Nous avons un schéma coutumier: 1 crime – 2 souillure – 3 rituel d'effacement – 4 innocence recouvrée. Or ce schéma ne vaut pas pour l'époque homérique: on a plutôt des discontinuités rituellement manifestées et maintenues par l'ablution; à partir de là, danger d'oubli, de violence, de communication indue entre ces régions séparées; puis enfin, dans ce cas, souillure; souillure qui se produit de telle manière que: (a) la région atteinte se trouve souillée par ce qui fait irruption en elle; (b) l'objet qui fait irruption surgit comme souillé dans cette région où il n'aurait pas dû pénétrer.

Souillure donc immédiatement double. C'est tout un renversement du schéma qui va se produire : la souillure devenant le fait primitif ou du moins la conséquence immédiate du crime, la séparation en est alors la conséquence nécessaire; enfin le rite purificatoire, destiné à effacer la souillure.

Or ce renversement est important pour la constitution d'une morale de la faute; mais il est important pour la constitution d'une certaine volonté de savoir.

[7] II - COMMENT S'EST FAIT CE RENVERSEMENT

Il est lié à toute une série de changements dans la vie religieuse des VII°-VI° siècles ⁶.

1/Renforcement du ritualisme dans la classe populaire. Bien sûr les rites paysans étaient fort nombreux et sans doute fort contraignants bien avant la période envisagée. Mais il semble qu'ils se renforcent considérablement et sans doute qu'ils s'organisent à partir du VII^e siècle.

 α - Importance et méticulosité des rites chez Hésiode. Outre les rites homériques, on voit fourmiller des interdictions, comme ne pas se baigner à l'embouchure d'un fleuve, ne pas se couper les ongles au festin, ne pas asseoir un enfant de douze mois ou douze ans sur un objet sacré 7 .

 β - Mais surtout c'est l'orphisme qui a renforcé en les organisant toute une série de prescriptions rituelles 8 .

À quoi correspond ce renforcement?

- a Ce genre de rites transmis de génération en génération s'oppose (dans sa forme et son mode d'appropriation plus encore que dans son contenu) aux règles juridico-religieuses détenues à titre de propriété exclusive et secrète par les grandes familles. Ces rituels, en forme de recettes efficaces, contrebalancent, dans leur fonction d'armature juridico-religieuse de l'existence, les secrets et décrets des grandes familles.
 - b Ces prescriptions sont connues; leur observance est facile, sinon toujours à suivre du moins à constater. Chacun peut déterminer lui-même si ce qu'il a fait est bien; chacun peut être son propre juge; chacun peut porter sur lui-même un jugement de qualification religieuse⁹.
 - c Ces rites permettent à chacun d'être responsable lui-même de la réussite ou de l'échec de ses récoltes; par le rite, on peut prendre en main sa chance ou son malheur, sa bonne entente ou sa brouille avec les dieux. On ne dépend plus pour le succès de ses entreprises de la piété ou de l'impiété des puissants et des rois. Un rite bien observé permet d'être aimé directement des dieux. Encore faut-il que le rite soit à la portée de tous.
- d Or justement, il faut remarquer que ces rituels sont tout à fait différents du plus connu et du plus répandu des actes cultuels : c'est-à-dire le sacrifice.

Pas de ces sacrifices de bœufs, de moutons ou de chèvres, qui ne peuvent apparaître que dans le culte des éleveurs riches; pas même d'offrandes, qui étaient sans doute souvent un impôt déguisé quand il s'agissait de porter des denrées dans un emplacement sacré appartenant à une grande famille. Mais des gestes, des ablutions, des interdits plus que des sacrifices, des rites arbitraires dont il faut se souvenir plus que des objets qu'il faudrait offrir.

(L'interdit comme substitut du sacrifice somptuaire là où il n'est pas économiquement possible.)

On le voit : l'arbitraire du rite est en quelque sorte requis par sa fonction sociale et politique. Certes, ce n'est pas cette fonction qui explique que le rite soit tel ou tel (mais bien sans doute une analyse des significations magiques). Mais cet arbitraire a, comme tel, une fonction; c'est pourquoi loin de s'atténuer, de se rationaliser, il se maintient longtemps, parfois même se renforce et s'exaspère. C'est qu'en face de la règle que les puissants possèdent, cachent, imposent de l'extérieur – et [qui] met en jeu le déploiement, fût-il sacrifié, des richesses –, en face de cette règle le rituel dresse un système de régularités accessibles à tous, applicables par chacun sur soi-même, susceptibles d'un contrôle autonome, enfin dissociées par l'effet d'une relation magique, arbitraire dans sa forme, de la possession et du sacrifice des richesses.

2/ L'autre aspect de la transformation religieuse qui a eu lieu aux VII^e-VI^e siècles, c'est l'apparition de formes religieuses qui échappent au jeu de l'appropriation par les familles riches.

Au premier rang, le culte dionysiaque 11. Culte dont le caractère populaire est bien connu :

- α importance des rites agraires et des références agricoles dans le culte qu'on lui rend ;
- β témoignage de certains éléments légendaires racontant l'invasion de Dionysos, submergeant et venant buter aux portes des villes. Ainsi Penthée, roi de Thèbes, essaie de fermer les portes de la ville à l'invasion dionysiaque; les Ménades finissent par le déchirer (les *Bacchantes* d'Euripide);
- γ organisation en groupes cultuels, les thiases, confréries qui naissent spontanément *ou sous l'effet du prosélytisme mais en dehors de toute appartenance aux groupes traditionnellement détenteurs de la règle et du secret des cultes.

Or parmi tous les caractères singuliers du dionysisme, il faut souligner : (a) que l'appartenance s'y opère individuellement : qu'on soit jeune ou vieux, homme ou femme, étranger ou citoyen; (b) que le signe d'appartenance s'y marque individuellement dans la transe; (c) que le sacrifice implique une participation égale de tous. Le dieu $l\sigma o\delta \alpha (\tau \eta \varsigma^{12};$ (d) que le secret n'est pas possession d'une famille ou d'un clergé mais de tout participant; (e) que le lien au dieu est individuel (quand bien même l'individu s'y dissout).

Nous sommes très loin des jeux des dieux et des hommes chez Homère: – lutte

- éblouissement
- substitutions.

^{*} Feuillet intercalaire non paginé, d'une écriture et d'une encre différentes.

[11] 3/ En même temps, un déplacement dans le culte des grands dieux et dans le mode de fonctionnement des rituels qui s'y rattachent : on peut déjà noter une différence importante entre les dieux homériques et ceux dont Hésiode raconte l'histoire.

Sans doute les dieux homériques s'étaient partagé le monde et ils y faisaient régner leur puissance et leur colère. Mais ils avaient aussi pour fonction de protéger, de chérir certains peuples. Il y a les dieux qui protègent les Achéens, d'autres les Troyens; et parmi ceux qui protègent les Achéens, il y a ceux qui protègent les Argiens, etc. Mais cette protection de chaque groupe passe régulièrement par l'intermédiaire d'un chef. C'est le chef qui, par sa naissance ou par ses offrandes (ou au contraire ses offenses), attirait les bontés ou la haine du dieu.

2] Chez Hésiode ¹³, les dieux n'apparaissent pas liés par ces privilèges généalogiques ou par ces préférences singulières. Hésiode raconte la naissance successive des dieux, la distribution de leur pouvoir, la hiérarchie dynastique qui s'établit entre eux, la vénération que l'on doit à chacun selon le règne qu'il exerce sur le monde. Les dieux d'Hésiode sont liés à des forces et des domaines qui certes ne sont pas encore pensés dans l'unité du κόσμος; mais ils ne sont plus enserrés dans le système des obligations familiales à l'égard de leurs descendants aristocratiques.

4/ Il est difficile de savoir par quels processus exacts est passée cette lutte pour l'appropriation des anciens cultes ou pour la domination de certaines formes religieuses nouvelles. Mais il est assez facile de reconnaître dans ce domaine au moins le résultat de la grande réorganisation du pouvoir politique qui a eu lieu aux VII^e et VI^e siècles. C'est la même constitution d'un nouveau pouvoir politique qui a permis la mise en place de la monnaie, l'établissement d'un νόμος et un nouveau type de pratique religieuse ¹⁴.

a - Il est caractéristique que la prise de pouvoir par les tyrans ou la nouvelle distribution du pouvoir imposée par les législateurs ne se fasse jamais au nom des dieux populaires – du dieu populaire. Il n'y a jamais eu de législation ou de pouvoir « dionysiaque », pas plus qu'il n'y a eu de partage exhaustif des richesses (n'oublions pas que Dionysos portait parfois le nom de $i\sigma o \delta \alpha i \tau \eta \varsigma$ [dieu du partage]).

La prise de pouvoir se fait au nom des dieux traditionnels dont le culte était entre les mains de l'aristocratie. Par exemple, au nom de Zeus (à Corinthe) ou d'Athéna (à l'époque où Pisistrate revient d'exil). La législation de Sparte ou celle de Cyrène se font au nom d'Apollon.

- b Mais ceci avec tout de même deux modifications importantes :
- α Ils sont réintroduits de l'extérieur, intervenant comme arbitres entre les partis; dépouillés, en apparence du moins, de leurs liens d'appartenance aux grandes familles.

C'est pour faire cesser les maux dont la cité est ravagée qu'Apollon est censé intervenir à Sparte. Pisistrate organisant sa rentrée à Athènes, organise un cortège, qui signifie clairement qu'ils reviennent tous deux de l'extérieur, pour faire régner la paix.

D'où l'important déplacement de la localisation cultuelle : le poids politique pris à l'intérieur de chaque cité par des centres de culte dans la mesure même où ils sont extérieurs à la cité — Delphes et Olympie surtout. Et il est intéressant de noter que ce déplacement a bien plutôt un effet de redoublement. D'une part, on trouve dans les cités des lieux de culte qui sont consacrés à Zeus en tant qu'il est à Olympie, ou à l'Apollon de Delphes (le Delphinion) comme si le dieu devait être honoré dans son extériorité par rapport aux différents partis qui se disputent la cité. D'autre part, les grands centres cultuels qui restent extérieurs au cadre de la cité et qui lui prescrivent des lois (avant de lui prescrire une politique) restent aux mains des familles aristocratiques qui continuent là-bas à assurer le culte.

Le dieu intérieur à la cité est réimporté de l'extérieur et la famille détentrice de ce culte continue, inversement, à l'assurer dans cette localisation extérieure.

[15] β - La deuxième modification importante dans le culte des grands dieux, c'est qu'ils apparaissent comme dieux de la cité.

C'est Corinthe tout entière qui est donnée à Zeus, et l'Athéna qui revient avec Pisistrate est non seulement une déesse traditionnelle des grandes familles de la cité : c'est la déesse des artisans.

La possession du culte (avec ses tradition et ses secrets) par une famille, le jeu des dettes, des redevances, des services qu'elle entretenait avec son dieu ancestral, tout cela est maintenant remplacé (au moins en partie) par une appartenance réciproque du dieu et de la ville. Les fêtes en sont le symbole.

Mais les familles aristocratiques ne sont pas pour autant dépossédées de leurs privilèges cultuels. Elles sont par l'institution préposées à l'exercice de tel ou tel culte, qui était bien le leur autrefois, mais qui est désormais celui de la cité. Enfin les grands travaux, la construction des temples (Zeus à Corinthe, Athéna à Athènes), le système des offrandes et des sacrifices collectifs constituent le corrélatif économique de ces cultes qui prennent maintenant une allure de culte d'État.

[16] Résumé

Le renforcement des prescriptions rituelles à la fois populaires et individualistes, leur reprise en charge par des mouvements religieux d'ensemble (comme l'orphisme) conduisent à une certaine qualification religieuse de l'individu, qualification qui dépend de la rigueur et de l'exactitude d'une observance : le pur et l'impur.

La vigueur de développement du culte dionysiaque a contraint non sans luttes violentes à un réajustement des structures religieuses et à une cohabitation des divinités traditionnelles avec ces formes nouvelles.

Enfin, l'intervention de la religion ainsi réajustée comme justification du nouveau pouvoir politique va permettre l'intégration, dans le système légal de l'État 15, de ces qualifications religieuses de l'individu. C'est l'État maintenant, ou c'est à partir, en tout cas, de la régulation de l'État que va se faire la distribution du pur et de l'impur.

[17] III - LA SOUILLURE INDIVIDUELLE

La naissance d'une économie monétaire, la formation d'un nouveau type de pouvoir politique, la mise en place des structures religieuses dont on vient de parler, tout cela conduit à une certaine définition juridique de l'individu. C'est cette définition juridique qui donne forme à la nouvelle distribution du pur et de l'impur 16.

Comment se formule cette définition juridique de l'individu? Essentiellement dans une législation qu'on trouve liée de façon régulière aux grands changements politiques de l'époque.

Cette législation concerne : - l'héritage

- les rites funéraires

- les meurtres.

D'une façon ou d'une autre, on le voit, elle concerne la mort. C'est en assurant sa prise sur la mort, c'est en réglant l'événement et ses conséquences, que le pouvoir politique a dessiné la forme de l'individualité ¹⁷.

[18] 1/Passons rapidement sur les lois concernant l'héritage et l'enterrement:

- a Elles dépossèdent en partie le γ évoç, la famille au sens large, de ses droits collectifs sur l'héritage. Elle donne à l'individu la possibilité de maintenir jusqu'à un certain point le caractère individuel de sa fortune en la transmettant à ses héritiers directs; et, au besoin, à des successeurs adoptés. L'individualité commence à se dessiner comme forme de la propriété (ceci en relation avec le développement commercial, la nécessité de ne pas partager indéfiniment les terres). Ce n'est pas du tout une mesure démocratique.
- b En réglementant très strictement les rites funéraires, il ne s'agit pas d'une mesure somptuaire mais d'autre chose. De quoi s'agit-il?
 - interdiction d'immoler le taureau [sur la tombe de quelqu'un qui vient de mourir];
 - interdiction d'un tertre trop haut, d'un hermès au sommet;
 - limitation du temps et de l'étendue du deuil ;
 - interdiction de chanter des thrènes ou de pleurer un mort ancien.

On le voit, ce n'est pas tellement économique. Il s'agit de limiter tous les processus magico-religieux par lesquels on prolonge, on revigore, on maintient à l'existence l'ombre matérielle et toujours prête à disparaître du mort ou de ses ancêtres. La nourriture, les pleurs, les louanges, les rites, plus ils sont nombreux et renouvelés, plus ils prolongent cette vie. De sorte que seuls les riches ont droit, par leur richesse, à la survie.

Limiter les conduites de deuil, c'est faire place, c'est rendre juridiquement et rituellement possible cette immortalité pour tous que les doctrines orphiques répandaient dans le peuple à la même époque. La juridiction funéraire de Solon désappropria l'immortalité privilégiée des héros et des aristocrates (ou du moins cette forme de vie post mortem que seules les richesses, la puissance économique pouvaient assurer). Elle donna forme à sa généralisation possible.

(On a l'habitude de dire que la croyance à l'immortalité est une idéologie imposée par la classe dominante pour faire supporter aux plus pauvres une vie qui serait récompensée ailleurs. En fait, l'immortalité doit être considérée d'abord comme une conquête de classe : la législation de Solon en est la preuve. Les effets idéologiques type « opium du peuple » n'interviendront qu'après.)

2/ La pièce la plus importante concerne la juridiction du meurtre. Elle a été mise en place à Athènes par Dracon 18; elle a été sans doute modifiée mais les Athéniens ont toujours tenu à la référer à Dracon.

Elle comporte:

a - La reconnaissance du meurtre du meurtrier comme légitime; ce qui ne fait bien sûr que sanctionner une pratique existante. Mais [l']important, c'est que : cette pratique n'est plus validée par les règles traditionnelles, elle l'est par la loi de la cité comme telle; en fixant, comme sanction du meurtre, le meurtre, elle limite là – à cette seule mort réciproque – les conséquences de l'assassinat. Elle rejette par conséquent le vieux déséquilibre indéfini des vengeances familiales. Une seule réplique et tout est bloqué. Elle exclut le prix du sang, la mutilation.

- b Une certaine qualification du meurtre, non plus seulement au niveau de son effet (mort d'homme) mais au niveau de l'acte même :
 - homicide volontaire
 - homicide involontaire
 - homicide de légitime défense.

Le meurtre ce n'est plus simplement ce qui a tué un homme : c'est un acte qui tout en ayant entraîné la mort peut être de qualité différente, et être en lui-même plus ou moins criminel.

- [21] c La mise en jeu de pratiques d'exclusion. Quelqu'un qui est accusé de meurtre se voit refuser l'accès à des cérémonies, aux fêtes, à l'ἀγορά¹⁹.
 - L'homicide involontaire est exilé. Il peut revenir si la famille de la victime en est d'accord (ou sa phratrie, s'il n'avait pas de famille).
 - Mais un assassin en exil ne peut point être tué. Le tuer est considéré comme le meurtre d'un citoyen.

Là encore, les lois de Dracon reprennent les vieilles règles de l'hospitalité. Mais avec deux changements importants :

L'exil devient obligatoire dans certains cas (alors qu'il était un recours quand le meurtrier avait affaire à trop forte partie). Et il se justifie alors par le fait que l'homicide (sauf s'il est de légitime défense) provoque une impureté qualitative chez celui qui l'a commis, et que cette impureté est dangereuse et intolérable pour la cité.

Cette impureté n'est pourtant pas telle qu'elle se communique hors de la cité : c'est la cité qui la décrète ; c'est dans la cité et à l'égard de la cité qu'elle est dangereuse ; hors d'elle, elle est comme désamorcée.

[22] d - Enfin dernier caractère de cette législation draconienne : le jugement ou la réconciliation prend valeur de purification. Mais non plus la purification qui sépare et isole les régions hétérogènes de l'existence et par rapport à laquelle une souillure est toujours possible. Il

s'agit d'une purification qui efface une souillure préalable identifiée au crime lui-même et qui permet de réunir ce que cette souillure avait contraint à séparer.

Désormais par le biais de la souillure, de l'impureté, de la ségrégation, du jugement et de la purification, le nouveau pouvoir politique a barre sur les vengeances familiales et les réciprocités indéfinies des meurtres. Dans la vieille juridiction homérique, dans ce δικάζειν que prévoyait la législation de Gortyne, le pouvoir n'intervenait qu'à propos de la régularité des procédures. Maintenant le pouvoir intervient au niveau d'une qualification juridico-religieuse des actes et de ceux-là mêmes qui les ont commis.

Le schéma est inversé : la souillure devient l'élément premier (souillure du sang), puis [vient la] purification.

Autrefois la mort donnait lieu à purification à cause du passage. Maintenant la mort donne lieu à souillure. Tout pivote autour de la petite tache ineffaçable.

[23] Reprenons tout ceci:

Le nouveau pouvoir politique qui se constitue à travers l'œuvre des législateurs ou celle des tyrans et comme sanction des luttes de classes qui ont eu lieu au VII^e siècle, ce nouveau pouvoir

- assure aux riches le maintien de leur fortune par la loi de l'héritage; elle les défend contre leurs propres traditions destructrices de richesses par les lois sur les enterrements où s'engouffraient des fortunes entières;
- mais en même temps et par le fait même, [cette législation] assure à tous la possibilité et le droit à une survie, ou en tout cas une égalité dans les chances de survie;
- enfin, elle met un terme aux luttes interfamiliales, là aussi les défendant contre leur propre destruction. Mais ceci entraîne une qualification juridico-morale des individus, [laquelle] est entre les mains du pouvoir politique (par l'intermédiaire des magistrats et des tribunaux).

On voit ainsi s'esquisser au croisement de toutes ces mesures :

- α un sujet de droit qui peut faire valoir sa volonté au-delà de son existence concrète ;
 - β une identité qui peut se survivre par-delà la mort;
 - γ un support singulier de qualifications juridiques et morales.
- L'individualité apparaît de façon au moins médiate comme effet de ce déplacement, de cette redistribution, de cette organisation nouvelle du pouvoir politique.

C'est en prenant le contrôle des effets économiques et sociaux de la mort que le pouvoir politique a suscité, à titre d'effet, cette forme d'individualité avec laquelle nous sommes encore familiers.

* *

[*] *L'opposition pur/impur est venue s'ajuster sur l'opposition innocent/criminel.

Certes, cette évolution est bien connue: on a souvent étudié le passage du héros homérique, sali de sang mais non impur, à l'Oreste d'Eschyle, que seule l'intervention des grands dieux peut relever de sa souillure 20. Le lien pureté-innocence ou [le lien] impureté-crime ne sont point des traces d'archaïsmes mais au contraire des formations relativement récentes dans le système juridico-religieux des Grecs. Mais l'important est de bien comprendre que cette transformation n'est pas l'effet d'une rationalisation ou d'une individualisation mais d'un ensemble de processus complexes parmi lesquels on trouve:

- le renforcement des rituels comme principe de qualification religieuse (autonome) des individus;
- l'organisation de cultes populaires sous des formes collectives à large échelle ;
- la transformation ou l'intégration des cultes familiaux en religion de la cité;
- le statut juridico-religieux accordé à l'individu (dans la transmission des biens par les lois sur l'héritage, dans le droit à la survie par les lois sur les funérailles);
- l'intervention de la cité dans les procédures de réparation qui suivent un meurtre. Les mesures d'exclusion légales (mort, exil) remplacent la rétorsion traditionnelle (à la fois régulière et indéfinie).

L'exclusion apparaît comme l'élément dernier et décisif par lequel achève de se dessiner et de se clore sur lui-même un espace social (dont nous avons vu par ailleurs qu'il est, avant tout échange, le lieu de la circulation monétaire et le lieu d'exercice de l'εὐνομία, du bon partage économico-politique).

C'est aussi par l'exclusion qu'achève de se constituer et de se refermer sur soi l'individualité comme support d'une qualification juridique et religieuse qui définit [le] pur et [l']impur.

Ce n'est pas parce que l'espace social s'est constitué et refermé sur soi que le criminel en a été exclu; mais l'exclusion possible des individus est un des éléments de sa formation.

De même, ce n'est pas parce qu'on avait d'abord pensé ou imaginé l'impureté du criminel qu'on a mis en jeu la pratique de l'exclusion. La pratique de l'exclusion est constitutive, et non pas résultat, du partage pur-impur dans la pratique grecque. Comme elle est constitutive du partage raison-déraison, comme elle est constitutive de l'opposition délinquant/non-délinquant²¹. Et la preuve que l'exclusion est constitutive de l'impureté (et [non] pas conséquence d'une théorie ou d'une théologie ou d'une morale ou d'une magie de l'impureté), c'est qu'aucun texte grec ne dit comment se fait la communication de l'impureté; par quel support ou quelle voie de communication, avec quels effets.

L'impur c'est ce qui ne peut pas être toléré : ce qui fait courir du danger à la cité ²² ; c'est ce qui la menace de ruine. La croyance à l'impureté (croyance d'ailleurs mal articulée et sans figure imaginaire) est l'effet d'une pratique : cette pratique, c'est celle dans laquelle prend forme l'intervention du pouvoir politique dans les effets du meurtre.

Or, quel rapport tout ceci a-t-il avec la vérité? En fait, nous sommes maintenant au plus près de cette question. Le criminel impur, c'est celui qui ne peut plus approcher:

- il ne peut plus approcher de l'espace où se déroulent les rites,
- il ne peut plus approcher de la place publique où se déroule la vie de la cité,
- il ne peut plus approcher de la cité elle-même.

Il est exclu par le νόμος, mais il est exclu du νόμος, du lieu et des formes où il s'exerce. Il est rejeté hors du principe de distribution.

L'impur ne peut pas avoir accès à la vérité. Mais si l'impureté est la qualification individuelle effectuée par le crime une fois commis, et si l'impureté est le principe de contact dangereux et le foyer d'où le mal se propage dans tout l'espace du vóµos, on comprend combien il est nécessaire de savoir si le crime a été commis et par qui. Chez Homère, ou en tout cas à l'époque archaïque, la vérité factuelle du crime n'était pas l'élément premier et conditionnant de l'ensemble de la procédure. L'essentiel était que le déroulement des défis et restitutions soit correct.

(Si un crime avait été commis et que la famille n'en tirait pas vengeance, c'était sur elle que retombait la colère des dieux. Mais on

^{*} Feuillets intercalaires non paginés.

Leçon du 10 mars 1971

175

pouvait en venir au serment décisoire : Acceptes-tu de jurer que tu n'as pas tué? Si tu le fais, alors que les dieux s'arrangent avec toi.)

[28] Au contraire à partir du moment où le crime produit la souillure et où la souillure atteint la cité, alors il est essentiel de savoir s'il y a eu effectivement crime.

*

NOTES

- 1. *Iliade*, XXIII/Ψ, v. 31-73. Tous les exemples tirés d'Homère sont cités par Foucault dans le même ordre que dans l'ouvrage de Louis Moulinier, « Le Pur et l'Impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e s. av. J.-C. », Paris, Sorbonne, 1950 (exemplaire de thèse).
 - 2. Iliade, XXII/X, v. 550-579.
 - 3. Odyssée, IV/Δ, v. 750-769 et XVII/P, v. 45-50.
 - 4. Odyssée, XV/O, v. 260-285 : « Théoclymène au visage de dieu. »
 - 5. Iliade, XV/O, v. 423-464.
- 6. Cf. L. Moulinier, « Le Pur et l'Impur... », thèse citée, p. 44 sq.; G. Glotz, La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, Paris, A. Fontemoing, 1904, p. 232.
- 7. M.P. Nilsson, *La Religion populaire dans la Grèce antique*, trad. fr. [s.n.], Paris, Plon, 1954, p. 180-181 (éd. orig.: *Greek Folk Religion*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1940).
- 8. «L'orphisme est "un nouvel esprit infusé" dans les religions anciennes » (L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 60-61).
 - 9. Selon Moulinier, il n'y a pas de culte orphique attesté.
- 10. Référence à Nietzsche pour qui le rituel et l'ascétisme sont des substituts du sacrifice.
- 11. A.-J. Festugière, « Les mystères de Dionysos », Revue biblique, XLIV (3), 1935; rééd. in Id., Études de religion grecque et hellénistique, Paris, J. Vrin, 1972, p. 13-23.
 - 12. Ἰσοδαίτης: qui distribue à tous également; épithète de Bacchus.
- 13. Hésiode, *Théogonie* (qui chante la généalogie des Dieux au lieu de chanter la loi du travail imposée aux hommes dans *Les Travaux et les Jours*).
 - 14. Ed. Will, « De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie », art. cité.
- 15. M. I. Finley: « Sans le vouloir les tyrans ont permis la constitution de l'État. » (*The Ancient Greeks, op. cit.*; traduction M.F.)
 - 16. H. Frisch, Might and Right in Antiquity, op. cit., p. 122-128.
- 17. On retrouve ici le thème sous-jacent à Naissance de la clinique (Paris, PUF, 1963).
 - 18. H. Frisch, Might and Right in Antiquity.
- 19. Antiphon, Discours, suivis des fragments d'Antiphon le sophiste, II, γ , 8, éd. et trad. L. Gernet, Paris. Les Belles Lettres. 1954 [1923].

- 20. Eschyle, L'Orestie, éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1931. Sur cette évolution, cf. L. Moulinier, « Le Pur et l'Impur... ».
- 21. Ici, non seulement Foucault rappelle le partage d'Histoire de la folie (1961) dont il est parti lors de la première séance, mais il annonce Surveiller et Punir (1975) dont les matériaux commencent à faire l'objet du séminaire de cette même année 1970-1971.
 - 22. Antiphon, Discours, loc. cit. [supra, note 19].

LEÇON DU 17 MARS 1971

Crime, pureté, vérité: une nouvelle problématique. — La tragédie d'Œdipe. Émergence du témoignage visuel. — Nomos et pureté. Pureté, savoir, pouvoir. — L'Œdipe de Sophocle versus l'Œdipe de Freud. — Ce que masque la place du Sage. — Qu'est-ce qu'un événement discursif? — Utilité de Nietzsche.

- [1] I La superposition juridico-religieuse du crime et de la pureté implique un rapport nouveau à la vérité. En effet :
 - α l'impureté est maintenant une qualification individuelle constituée par le crime ;
 - β cette impureté est le principe de contacts dangereux qui se propagent dans tout l'espace de la cité ;
 - $\gamma\text{-}\operatorname{il}$ est donc important de savoir si le crime a été commis et par qui.

La démonstration de la vérité devient une tâche politique. L'impureté et ses effets comportent avec eux l'exigence d'une recherche de ce qui s'est passé.

CRÉON. – [...] Le roi Apollon nous ordonne expressément de délivrer cette contrée d'une souillure qu'elle a nourrie dans son sein, de ne pas la laisser grandir et devenir incurable.

ŒDIPE. – Par quelle purification*? Il s'agit de quel malheur?

[2] Créon. – En exilant un coupable ou en faisant expier un meurtre par un meurtre, car ce sang cause les malheurs de Thèbes [...] [*Edipe roi*, v. 96-101]¹, le dieu aujourd'hui ordonne clairement de punir les meurtriers, quels qu'ils soient².

ŒDIPE. – En quel endroit sont-ils? Où découvrirons-nous cette piste difficile d'un crime ancien?

Créon. – En cette contrée. Il l'a dit. Ce qu'on cherche, on le trouve ; ce qu'on néglige, nous échappe 3 [v. 106-111].

^{*} Souligné par M.F.

[3]

[4]

À l'époque archaïque, la recherche de ce qui s'est passé n'était pas l'élément premier et déterminant de la procédure. Pour deux raisons :

1/ L'essentiel, c'était que le déroulement des défis et des restitutions soit correct. La scène du bouclier – non pas : y a-t-il eu crime? Mais : y a-t-il eu restitution? Le jugement ne portait pas sur le fait, mais sur la procédure.

Le serment décisoire ne sert pas à dévoiler la vérité, mais à mettre le jureur dans un double risque. S'il a commis le crime, s'il jure que non, alors il en sera puni pour cette double faute. Mais la démonstration de ce qui s'est passé est laissée aux dieux, qui la signifieront par leur vengeance.

Dans la contestation Ménélas-Antilochos, on ne fait pas appel à 1ἴστωρ⁴. Mais dans Œdipe, quel soin pour retrouver le témoin.

2/ C'est qu'à partir du moment où le crime produit la souillure, où la souillure atteint la cité⁵, et où l'exclusion est requise, il faut maintenant savoir : — si

– par qui

- comment.

 α - Les lois de Dracon prévoient que soit déterminé le fait du crime et que, s'il s'agit d'un crime involontaire, il y ait enquête. Bien sûr, ce n'est pas encore la cité qui prend en charge la démonstration. Les témoignages sont assurés par les parties et les témoins sont des co-jureurs.

La vérité est encore prise dans la forme de la lutte. Mais le jugement, en décidant de la victoire d'une des deux parties, se trouve porter sur ce qui s'est passé, non plus seulement sur l'accomplissement d'une procédure mais sur la réalité d'un fait.

- β Il est caractéristique que parmi les preuves du fait, on trouve longtemps encore des signes de pureté. Dans les plaidoyers [de l'époque] classique, les accusés disent souvent : Je ne suis pas coupable,
 - puisqu'on ne m'a pas interdit l'entrée de l'άγορά6,
 - puisque je n'ai pas fait naufrage,
 - puisque je n'ai eu aucun malheur.

C'est plutôt le signe que l'épreuve est présente encore, mais comme signe de vérité. Tant il est vrai que l'effet de l'impureté et la réalité du fait sont liés l'un à l'autre. Il faut que la réalité du fait soit établie pour qu'on échappe aux effets de l'impureté.

Inversement, les effets de l'impureté (ou leur absence) confirment ou infirment la réalité du fait. γ - Toute la tragédie d'Œdipe est parcourue par l'effort de toute la cité pour transformer en faits [constatés] la dispersion énigmatique des événements humains (meurtres, pestes) et des menaces divines.

À partir du moment où le μίασμα⁷ règne sur la cité, c'est qu'il y a quelque chose à savoir. C'est qu'il y a une énigme à résoudre. Et le Prêtre le dit à Œdipe : on s'adresse à lui, dans la mesure où il a su répondre à la cruelle chanteuse ⁸.

Les effets de l'impureté dressent aussitôt les pièges du savoir. Mais ce savoir, ce n'est pas celui des règles à appliquer; ce n'est pas celui qui répond à la question : que faut-il faire? C'est celui qui répond à la question : qui?

Le Prêtre et Œdipe parlaient encore au début en termes de « ce qu'il y a à faire », bien que la réponse au Sphinx indique clairement qu'Œdipe est l'homme qui répond à la question : qui? L'oracle d'Apollon rectifie la question ; ou plutôt, à la question : que faut-il faire?, il répond : ce qu'il faut faire, c'est chercher qui. Et chercher qui, non point pour commencer un rite complexe de purification. Mais sûrement pour exclure : exil ou mort.

Or ce « qui », ce n'est pas Tirésias qui le dira 9. Bien sûr il sait, et en un sens le dit. Mais il ne le nomme pas et il ne l'a pas vu. À sa sentence il manque le nom, comme à son visage manque le regard.

À la question : qui ? répondra non pas le voyant mais celui qui a vu. Ou plutôt ceux qui ont vu :

- le Serviteur qui a vu la naissance d'Œdipe et qui est justement le seul des témoins à avoir survécu au meurtre de Laïos :
- le Messager qui a vu Œdipe enfant et qui est justement celui qui vient annoncer la mort de Polybe.

Pour répondre à la question : qui ? nulle sagesse n'était requise. Deux serviteurs effarouchés suffisent pour répondre à la question posée par Apollon. Parmi tous ces aveugles, ils ont vu. Et la vérité que les prêtres et les rois ignoraient, que les dieux et les devins celaient en partie, elle était détenue au fond d'une cabane par un esclave qui avait été témoin, ἴστωρ.

[7] Conclusion

1/On le voit : la souillure est liée à la vérité. La pratique juridique et sociale dont la souillure est un élément implique comme pièce essentielle l'établissement d'un fait : il faut savoir si un crime a été commis et par qui 10. À l'époque archaïque 11, on transmettait aux dieux le soin de venger éventuellement un crime dans le cas où il aurait été commis, et c'est l'événement de cette vengeance qui à la fois faisait éclater l'événement du crime et le compensait au-delà même de toute rétribution humaine. Il y avait deux événements dont l'un faisait, rétrospectivement, fulgurer l'autre, et le temps de l'abolir : entre les deux une pure attente – indécision, imminence indéfinie.

Maintenant le rite de purification exige que soit posée la vérité du fait. Du crime à sa punition, le passage [s'opère*] par l'intermédiaire d'une réalité montrée et d'un fait dûment constaté. La vérité, au lieu d'être dans l'éclair entre deux événements dont l'un manifeste et détruit l'autre, constitue le seul passage légitime de la souillure à ce qui doit l'effacer.

L'événement est transformé en fait.

2/Et la vérité devient ainsi la condition première ou en tout cas primordiale de la purification. Dans le système archaïque, la foudre de la vengeance divine portait, un instant, l'éclair de la vérité; celleci ne scintillait que dans l'événement. (Le rite ne concernait pas la vérité, mais le transfert des hommes aux dieux.)

Maintenant elle est requise par le *rite* et elle fait partie du rite. L'impureté ne redeviendra pure, ou plutôt l'impureté ne sera séparée de la pureté que par l'intermédiaire de la vérité établie. La vérité prend place dans le rite. Le rite fait place à la vérité. Et la vérité a bien une fonction lustrale. La vérité sépare. Fonction lustrale de la vérité.

La vérité, c'est ce qui permet d'exclure; de séparer ce qui est dangereusement mélangé; de distribuer comme il faut l'intérieur et l'extérieur; de tracer les limites entre ce qui est pur et impur.

La vérité désormais fait partie des grands rituels juridiques, religieux, moraux, requis par la cité. Une cité sans vérité est une cité menacée. Menacée par les mélanges, les impuretés, les exclusions non accomplies. La cité a besoin de la vérité comme principe de partage. Elle a besoin des discours de vérité comme de ceux qui maintiennent les partages.

- [9] II Mais la structure juridico-religieuse de la pureté enveloppe un autre type de rapport à la vérité. Voici comment on pourrait le spécifier:
 - α Celui qui est impur menace de son impureté tous ceux qui l'entourent. Il est un péril pour la famille, pour la cité, pour ses

richesses. Là où il est, « la ville est submergée par une houle de sang, elle périt en ses germes profonds, elle périt dans ses troupeaux ; elle périt dans les avortements des femmes » ($Edipe\ roi$, v. 24-27) 12. Partout où règne le $v\'o\mu o\varsigma$, c'est-à-dire dans tout l'espace qui constitue la cité, le criminel est dangereux. Sa souillure compromet l'ordre des choses et des hommes.

 β - C'est pourquoi il faut l'exclure de ce vóµ05, de cet « espace social » qui définit la cité.

« Nul ne doit le recevoir, ou lui adresser la parole ou le faire participer aux prières et aux sacrifices des dieux; nul ne doit partager avec lui l'eau lustrale; tous doivent l'éloigner de leurs maisons » (*Œdipe roi*, v. 236-241)¹³.

- [10] L'impur, dans ses effets, est coextensif au νόμος et doit être aussi coextensive au νόμος la région dont il est exclu.
 - γ Mais en quoi est-il impur? En quoi consiste cette impureté? Quel est donc le geste qui le qualifie comme impur? C'est d'avoir ignoré volontairement ou involontairement le νόμος.

Chez le héros homérique, le châtiment se produisait soit parce qu'il avait (dans un instant d'aveuglement) oublié la règle, soit parce qu'il avait provoqué la jalousie des dieux.

[11] δ - Mais si on est impur pour avoir été aveugle au νόμος, dès qu'on est impur, dès qu'on est un principe de trouble pour le νόμος, on ne peut plus le percevoir. On devient aveugle à sa régularité.

Le νόμος comme principe de distribution, comme principe de la juste répartition, est forcément inaccessible à l'impur. Le dévoilement de l'ordre des choses qui permet l'énoncé du νόμος et qui en assure la justification, ce dévoilement demeurera impossible à celui qui est impur. Inversement, la pureté est condition pour avoir accès à la loi : pour voir l'ordre des choses et pour pouvoir proférer le νόμος. Cette place médiane dont nous avons vu qu'elle est le lieu fictif où se place le législateur comme Solon, cette place médiane, seul celui qui est pur peut l'occuper.

La pureté est la condition requise pour dire et voir le νόμος comme [12] déploiement de l'ordre. La séparation pureté/impureté se trouve donc liée au νόμος de quatre façons :

^{*} Manuscrit : se fait

- l'impureté prend ses effets dans l'espace du $v \circ \mu o \varsigma$ (c'est pourquoi l'exil est en lui-même la purification) (le partage, la séparation, le non-mélange);

 l'impureté doit être exclue du νόμος et ceci en fonction du νόμος lui-même. C'est la loi qui dit qu'il faut exclure;

- mais l'impureté n'a eu lieu que parce qu'on a été déjà exclu du νόμος par l'ignorance ou l'aveuglement. Et si on est aveugle au νόμος, c'est parce qu'on est impur.

- Les rapports de l'impureté à la loi se nouent finalement par l'intermédiaire du savoir. Pour savoir énoncer la loi, il faut n'être pas impur. Mais pour être pur il faut savoir la loi.

Toute une éthique de la vérité est en train de se nouer à laquelle nous n'avons pas encore échappé, quand bien même de ce formidable événement nous ne recevons plus que les échos assourdis.

* *

[13] Autour de cette appartenance pureté-dévoilement de l'ordre, tournent un certain nombre de figures qui ont été importantes dans la pensée grecque.

1/La figure du sage.

C'est une figure qui est localisée au principe de distribution du pouvoir politique. Non pas là où il s'exerce violemment et par la contrainte. Mais là où se formule sa loi. Le sage c'est celui qui a place au milieu. Il arrive que, comme Solon, il n'exerce pas de pouvoir et qu'il dise simplement la loi. Et si certains tyrans sont placés [à ce] rang, c'est dans la mesure (mythique) où ils [la] laissent s'exercer d'elle-même, où ils n'ont pas besoin de gardes, où le νόμος passe à travers eux sans violence.

Mais le sage, c'est en même temps celui qui sait l'ordre des choses. Celui qui connaît le monde pour y avoir voyagé, pour avoir recueilli des enseignements lointains, pour avoir observé le ciel et les éclipses.

Enfin, le sage est celui qui n'est souillé de nul crime.

[14] Une certaine place se définit qui est celle du fondateur du pouvoir politique (plutôt que de son possesseur)*, du connaisseur de l'ordre

* La transcription orale partielle est encore plus explicite :

du monde (plutôt que du détenteur des règles traditionnelles), de l'homme aux mains pures (plutôt que de celui qui relève indéfiniment le défi des vengeances). Or il faut reconnaître que c'est une figure fictive sous le masque de laquelle se sont conservées des opérations économiques et politiques.

2/ Autre figure, celle du pouvoir populaire.

Ce pouvoir dont la figure négative se dessine chez Platon, Aristote, moins [chez] Aristophane ou Thucydide, c'est un pouvoir qui ne respecte pas le νόμος mais qui le change par le discours, par la discussion, par le vote, par une volonté mobile. Le pouvoir populaire ignore le νόμος. Il est exclu du savoir (du savoir politique et du savoir des choses).

S'il est vrai que les procédures ne sont plus maintenant entre les mains exclusives des grandes familles, ce savoir de la loi, du νόμος, du bon ordre de la cité, se trouve localisé en cet emplacement fictif que seuls les sages peuvent venir occuper.

Mais il n'est pas simplement ignorant. Il est forcément impur puisqu'il est ἄνομος. Le pouvoir populaire n'écoute que ses intérêts et ses désirs. Il est violent : il impose sa volonté à tous. Il est meurtrier. Et de façon privilégiée, il tue le sage, comme celui qui occupe la place où parlent les lois.

Le pouvoir populaire est criminel par essence – criminel par rapport à quoi, puisqu'il exprime la volonté de tous? Criminel par rapport au νόμος, à la loi comme fondement de l'existence de la cité. Le pouvoir populaire c'est le crime contre la nature même de la cité. *

Le sage comme pur détenteur du savoir et du νόμος doit donc protéger la cité contre elle-même et lui interdire de se gouverner elle-même ¹⁴. La sagesse : lieu fictif qui fonctionne comme un interdit réel.

[«] Ainsi se trouve définie une certaine place, qui est à la fois celle du fondateur du pouvoir politique plutôt que de son possesseur, et celle du connaisseur de l'ordre

du monde plutôt que celle du détenteur des règles traditionnelles, celle de l'homme aux mains pures plutôt que celle du héros qui relève indéfiniment le défi des vengeances. C'est cela qui définit le lien à partir duquel va se déployer l'ensemble de la connaissance telle que les Grecs la pratiquent: la connaissance juridique de la loi, la connaissance philosophique du monde, la connaissance morale de la vertu... et la figure du sage est le masque derrière lequel sont conservées, maintenues et transformées en institutions politiques les opérations économiques. »

^{*} Le cours prononcé ajoute :

[«]Le meurtre de Socrate, réfléchi dans la pensée aristocratique du IVe siècle, est cette exclusion du sage par le pouvoir populaire. »

Leçon du 17 mars 1971

185

3/ Entre les deux, le tyran figure du détenteur effectif du pouvoir :

- figure absolument négative s'il s'approche du pouvoir populaire et s'il l'incarne;
- figure qui devient positive dans la mesure où il se laisse persuader par le sage.

Cette appartenance du savoir et du pouvoir, ce lien du νόμος au vrai par l'intermédiaire de la pureté, on voit qu'ils sont fort différents de ce qu'on disait tout à l'heure à propos de la pureté et de l'événement.

On a vu que l'impureté posait au savoir la question du fait, plus exactement la question : qui l'a fait ? Et qu'il importait essentiellement à la pureté que le crime soit établi. (La vérité du fait qui permet d'exclure l'impureté, et la pureté qui permet d'accéder à la connaissance de l'ordre.)

Maintenant on voit que la pureté est essentielle pour connaître non les faits mais l'ordre même du monde; qui est impur ne peut pas connaître l'ordre des choses.

Or, dans ce second type de rapport (où il n'est plus question du fait mais de l'ordre; où il n'est plus question de l'impureté qui exige de savoir, mais de l'impureté qui empêche de savoir), nous retrouvons [17] Œdipe. Œdipe est celui qui (c'est dit plusieurs fois au début du texte) a rectifié, remis d'aplomb (ὀθός) ¹⁵ la cité; ce sont les termes qui sont employés traditionnellement pour désigner l'œuvre du nomothète. Or il l'a fait en résolvant une énigme : donc par sa pensée, par son savoir, etc. Mais il est devenu impur en étant aveugle au νόμος le plus fondamental – père et mère ¹⁶. Et voilà que maintenant il ne sait plus que faire car sans qu'il le sache encore, son impureté l'a mis hors du νόμος. Il ne sait plus quel est l'ordre des choses et l'ordre humain.

Celui dont la pensée tenait la ville bien droite ne sait plus.

D'où l'appel à tous ceux qui peuvent savoir : du dieu au berger. Il se décale lui-même par rapport aux sources du savoir. Il n'est plus au milieu de la cité. Et chaque fois qu'une nouvelle arrive, qu'un fragment de savoir apparaît, il reconnaît (et il n'a pas tort) qu'on est en train de lui prendre un peu de son pouvoir.

Le débat avec Créon est au centre de la tragédie. La pureté lie savoir et pouvoir. L'impureté occulte le savoir et chasse du pouvoir.

Et finalement Œdipe, joignant ces deux formes de rapport entre *pureté* et *vérité*, est celui qui ignore encore la vérité du fait au moment où tous peuvent déjà la connaître; et il l'ignore parce qu'il est impur

et qu'[étant] impur, il ignore l'ordre des choses et des hommes. (Il soupçonne le complot, il menace, il veut tuer, exiler Créon, il est *injuste* comme il le reconnaîtra lui-même, lorsque la vérité aura forcé son accès...)

* *

Peut-être l'histoire d'Œdipe est-elle signalétique d'une certaine forme que la Grèce a donnée à la vérité et à ses rapports avec le pouvoir et l'impureté.* Œdipe ne raconte peut-être pas le destin de nos instincts ou de notre désir. Mais il manifeste peut-être un certain système de contrainte auquel obéit depuis la Grèce le discours de vérité dans les sociétés occidentales.

L'exigence politique, juridique et religieuse de transformer l'événement, ses retours, ses fulgurations à travers le temps, ses déséquilibres en faits acquis et conservés une fois pour toutes dans la constatation des témoins; exigence politique, juridique et religieuse de fonder le principe de la distribution du pouvoir sur le savoir d'un ordre des choses auquel donne accès la seule sagesse (exigence donc de fonder le νόμος sur un savoir-vertu qui est tout simplement le respect du νόμος) –, ce sont ces contraintes historiques imposées au discours vrai, ce sont ces fonctions historiques confiées au discours vrai que raconte Œdipe.

Freud, avançant dans la direction des rapports du désir à la vérité, a cru qu'Œdipe lui parlait des formes universelles du désir ¹⁷; alors qu'il lui racontait les contraintes historiques de notre système de vérité (de ce système contre lequel Freud venait buter). (Erreur des culturalistes à propos de l'erreur de Freud ¹⁸.)

Si nous sommes soumis à une détermination œdipienne, ce n'est pas au niveau de notre désir, mais au niveau de notre discours vrai. C'est cette détermination qui soumet la foudre de l'événement au joug du fait constaté; et qui soumet l'exigence de la distribution [du pouvoir] au savoir purifié – purificateur de la loi.

Le système du signifiant comme ce qui marque l'événement pour l'introduire dans la loi d'une distribution est bien un élément important de cette contrainte œdipienne, c'est bien lui qu'il faut renverser.

^{*} À partir de cette page 18 du manuscrit, des repentirs, des réécritures semblent indiquer qu'il ne s'agit plus d'une seule et même conférence, mais de présentations différentes. (Cf. Annexe, *infra*, p. 189 sq.)

Mais peut-être cette détermination œdipienne n'est pas ce qu'on peut trouver de plus essentiel dans la détermination des discours vrais tels qu'ils fonctionnent dans les sociétés occidentales. Le plus important serait peut-être ceci : dans la grande réorganisation et redistribution politique aux VII°-VI° siècles, une place fictive a été fixée où le pouvoir se fonde sur une vérité qui n'est accessible que sous la garantie de la pureté.

[21] Cette place fictive a été repérée par projection à partir d'une lutte de classes, d'un déplacement du pouvoir, d'un jeu d'alliance et de transaction, qui ont stoppé la grande revendication populaire d'un partage intégral et égalitaire des terres. Cet emplacement fictif exclut la reconnaissance du caractère à la fois politique et événementiel des processus qui ont permis de le définir.

Cette place ne peut que se méconnaître elle-même comme historiquement produite. C'est de cette place que se tient un discours qui va se donner:

- quant à son contenu, quant à ce dont il parle : comme discours dévoilant l'ordre du monde et des choses jusqu'à la singularité du fait ;
- quant à sa fonction, quant à son rôle : comme discours juste régissant ou servant de modèle aux rapports politiques entre les hommes et permettant d'exclure tout ce qui est anomique;
- quant au sujet qui le tient : comme discours auquel on ne peut avoir accès qu'au prix de l'innocence et de la vertu, c'est-à-dire hors du champ du pouvoir et du désir.

Fiction: c'est de ce lieu *inventé* que va se tenir [un] discours de vérité (qui petit à petit se spécifiera en discours philosophique, scientifique, discours politique) –*

- * Après ce tiret, le reste de la page est rayé du manuscrit. Nous avons jugé éclairant de le restituer en note :
 - « Et c'est cet emplacement fictif qui va qualifier pour tenir ce discours tour à tour ou simultanément :
 - le sage (comme nomothète, comme diseur de la Loi, comme révélateur et fondateur de l'ordre),
 - le théologien (comme interprète de la parole de Dieu, comme révélateur de la pensée, de la volonté, de l'être de Dieu),
 - le savant (comme découvreur de la vérité du monde, énonciateur des choses elles-mêmes ou de leur rapport),
 - le philosophe (comme énonciateur de la forme et du fondement de toute vérité possible).
 - Or, on le voit, si cet emplacement fictif les qualifie pour dire la vérité, c'est à une double condition :

*1/Il s'est agi d'analyser ce qu'on pourrait appeler des événements discursifs ¹⁹: à savoir des événements qui concernent le mode d'appropriation du discours (politico-judiciaire), son fonctionnement, les formes et les contenus de savoir auxquels il donne le rôle qu'il joue dans les luttes sociales.

Deux remarques:

Par événement, je n'entends pas une unité insécable qu'on pourrait situer de manière univoque sur des coordonnées temporelles et spatiales. Un événement ²⁰ c'est toujours une dispersion; une multiplicité. C'est ce qui passe ici et là; il est polycéphale.

Par événement discursif, je n'entends pas un événement qui aurait lieu dans un discours, dans un texte. Mais c'est un événement qui se disperse entre des institutions, des lois, des victoires et des défaites politiques, des revendications, des comportements, des révoltes, des réactions. Multiplicité qu'on peut reconnaître et caractériser comme événement discursif dans la mesure où elle a pour effet de définir :

- la place et le rôle d'un type de discours,
- la qualification de celui qui doit le tenir,
- le domaine d'objets auquel il s'adresse,
- le type d'énoncés auquel il donne lieu.

Au total l'événement discursif n'est jamais textuel. Ce n'est pas dans un texte qu'on le trouve.

- 2/ Essayer de voir si l'émergence de la vérité telle qu'on la trouve chez Platon ou Aristote ne pourrait pas être traitée comme un événement discursif
- c'est-à-dire, hors de toute recherche d'origine: hors de toute recherche qui voudrait, au-delà même de l'histoire, [trouver] le fondement de possibilité de l'histoire elle-même;

⁻ d'une part de rester en retrait par rapport à l'exercice du pouvoir. Ils peuvent le fonder, ils peuvent dire ce qu'est la bonne distribution du pouvoir, mais à une condition : c'est de n'y prendre pas part et de rester en dehors de l'exercice effectif d'une puissance;

⁻ d'autre part de s'imposer les conditions restrictives de la pureté, de l'innocence, de la non-criminalité. »

^{*} Ici commencent trois feuilles non paginées d'une écriture légèrement différente. Font-elles partie de cette même leçon, substituées à la page rayée du manuscrit, ou d'une reprise en d'autres circonstances ? Difficile d'en décider.

- c'est-à-dire, à partir d'une série de processus humbles et externes :
 endettement paysan, subterfuge dans la mise en place de la monnaie,
 déplacement des rites de purification, humbles petites origines ;
- c'est-à-dire encore, à partir d'une histoire [autre] que celle de [la] lutte menée autour du pouvoir politique par les classes sociales opposées.

Au total, essayer de montrer la vérité comme un effet, au niveau des pratiques discursives, de cette lutte.

Retrouver ce tout autre chose dont parlait Nietzsche.

- 3/ Entre ces luttes et leur effet dans le discours, ne pas chercher un lien qui serait de l'ordre de l'expression et/ou du reflet. Il s'agit au contraire de montrer :
- comment la lutte des classes à un moment donné peut faire appel à certains types de discours (le savoir oriental); ou
- comment ces types de discours sont l'enjeu d'une lutte en appropriation ; ou
- comment la lutte des classes définit le lieu fictif du discours et la qualification (réelle ou idéale) de celui qui peut et doit le tenir; ou
- comment tel type d'objets doit devenir objet de discours comme instrument de cette lutte ; ou
- comment ce discours exerce une fonction d'occultation par rapport à la lutte qui l'a rendu possible.

C'est l'ensemble de ces rapports en termes de conditions de possibilité, de fonction, d'appropriation, de codage, qu'il s'agit d'analyser. Et non pas [en termes] d'un reflet.*

*

* Cette fin abrupte peut indiquer qu'il manque quelques feuillets. Un fragment conservé de la transcription orale correspond fidèlement aux notes synthétiques d'Hélène Politis, auditrice. Nous le proposons ci-après en annexe.

ANNEXE

Fragment conservé de la transcription du cours prononcé

L'histoire d'Œdipe est signalétique d'une certaine forme que la Grèce a donnée à la vérité et aux rapports que la vérité entretient avec le pouvoir d'une part, et avec la pureté de l'autre. Peut-être faudrait-il dire que la fable d'Œdipe ne raconte pas le destin de notre désir et de nos institutions; il se pourrait bien que la fable d'Œdipe parle plutôt d'un certain système de contraintes auquel obéit depuis la Grèce le discours de vérité dans les sociétés occidentales. Et ce système de contraintes que la fable d'Œdipe manifeste, on pourrait le caractériser très schématiquement ainsi:

D'une part, l'exigence politique, juridique et religieuse de transformer l'événement, ses retours et ses figurations à travers le temps, en fait acquis et conservé une fois pour toutes dans la constatation des témoins. Soumettre l'événement à la forme du fait constaté, c'est là le premier aspect de la vérité œdipienne.

D'autre part, l'exigence, elle aussi politique, juridique et religieuse, de fonder le principe de la distribution du pouvoir sur le savoir d'un ordre des choses auquel donnent accès seulement la sagesse et la pureté. Autrement dit, l'autre aspect de ce système œdipien de la vérité serait de fonder le nomos sur un savoirvertu qui est tout simplement en lui-même le respect du nomos. La vérité ne sera donnée qu'à celui qui respecte le nomos et il n'atteindra la vérité du nomos qu'à condition d'être pur.

La transformation de la fulguration de l'événement en fait constaté et l'accès à la vérité donné seulement à celui qui respecte le *nomos*, ce sont les deux grandes contraintes historiques qui ont été imposées depuis la Grèce au discours vrai des sociétés occidentales et c'est la naissance, la formation de ces contraintes historiques qui seraient racontées dans *Œdipe*.

Si bien que Freud, en avançant dans la direction du rapport entre le désir et la vérité, se trompait; il a cru qu'Œdipe lui parlait des formes universelles du désir, alors que, à voix basse, la fable d'Œdipe lui racontait la contrainte historique qui pèse sur notre système de vérité, ce système auquel Freud lui-même appartenait. Quand les culturalistes reprochent à l'analyse freudienne de l'Œdipe le fait que Freud lui aurait donné infiniment trop d'universalité, lorsqu'ils disent que l'Œdipe ne peut valoir que pour certaines sociétés européennes, sans doute ils se trompent, mais ils ne font qu'une erreur sur l'erreur de Freud lui-même.

Freud a cru qu'Œdipe lui parlait du désir, alors qu'Œdipe, lui, parlait de la vérité. Il est bien possible que l'Œdipe ne définisse pas la structure-même du désir, mais ce que raconte Œdipe, c'est simplement l'histoire de notre vérité et non pas le destin de nos instincts. Nous sommes soumis à une détermination œdipienne, non pas au niveau de notre désir, mais au niveau de notre discours vrai. En entendant le discours vrai du désir, Freud a cru qu'il entendait le désir

parler, alors que c'était l'écho de son propre discours vrai, alors que c'était la forme à laquelle était soumis son discours vrai.

La volonté de savoir

Nous voyons ainsi se dessiner le système de contraintes, et cette détermination qui est celle qui soumet la foudre de l'événement au joug du fait constaté; c'est celle qui soumet l'exigence de la distribution universelle, régulièrement répétée, au savoir purifié et purificateur de la loi immobile. Si on ajoute à cela que le système du signifiant, c'est sans doute un système qui permet de marquer l'événement pour l'introduire dans la loi de la distribution, on voit comment le signifiant est ce qui permet de soumettre la fulguration de l'événement au joug du fait constaté, et ce qui permet également de réduire l'exigence de la distribution au savoir purifié de la loi. Le système du signifiant est l'élément instrumental ma jeur dans cette contrainte œdipienne; c'est pourquoi il faut renverser l'ordre du signifiant.

Ainsi, j'ai essayé d'analyser en termes d'histoire le rapport entre la vérité et le système de la purification, mais le projet d'analyser la « Volonté de savoir » n'a pas été rempli.

L'hypothèse de cette analyse était que le modèle aristotélicien paraissait caractériser la philosophie classique. Il implique que la Volonté de savoir ne soit rien d'autre que la curiosité, que la connaissance soit toujours déjà marquée sous la forme de la sensation et, enfin, qu'il y ait un rapport originaire entre la connaissance et la vie.

Le modèle nietzschéen veut, au contraire, que la Volonté de savoir renvoie à tout autre chose qu'à la connaissance, que derrière la Volonté de savoir il y ait non pas une sorte de connaissance préalable qui serait comme la sensation, mais l'instinct, la lutte, la Volonté de puissance. Le modèle nietzschéen veut, en outre, que la Volonté de savoir ne soit pas liée originairement à la Vérité; il veut que la Volonté de savoir compose des illusions, fabrique des mensonges, accumule des erreurs, se déploie dans un espace de fiction où la vérité ne serait elle-même qu'un effet. Il veut, de plus, que la Volonté de savoir ne soit pas donnée sous la forme de la subjectivité et que le sujet ne soit qu'une espèce de produit de la Volonté de savoir, dans le double jeu de la Volonté de puissance et de la Vérité. Enfin pour Nietzsche, la Volonté de savoir ne suppose pas le préalable d'une connaissance déjà-là; la vérité n'est pas donnée d'avance; elle est produite comme un événement.

La tâche proposée était d'éprouver l'utilisabilité du modèle nietzschéen et de mettre en œuvre les quatre principes repérés dans l'analyse nietzschéenne :

- 1 Le principe de l'extériorité : derrière le savoir, il y a tout autre chose que le savoir:
- 2 Le principe de la fiction : la vérité n'est qu'un effet de la fiction et de l'erreur:
- 3 Le principe de la dispersion : ce n'est pas un sujet qui est porteur de la vérité, mais la vérité elle-même passe par une multiplicité d'événements qui la constitue;

Le σύμβολον

mantie	(1) Apollon Il faut punir Manque : celui qu'il faut punir	Tirésias C'est Œdipe
Para Maria	(2) Jocaste	Œdipe
audition	Ce n'est pas toi	C'est moi
souvenir	(a) Ce fut un brigand au carrefour	Je l'ai tué au carrefour
	(b) Et il devait de toute façon être tué par son fils qui fut supprimé	Après avoir fui mes parent
témoignage	(3) Corinthien	Serviteur
	Je l'ai reçu de celui à qui on l'a laissé	Je l'ai reçu de ses parents Laïos et Jocaste

Le σύμβολον c'était Œdipe lui-même. Donné par quelqu'un, reçu par un autre. À cette moitié de l'histoire détenue par les serviteurs correspond l'autre moitié détenue par les maîtres. Les dieux seuls la connaissant tout entière. Le roi Œdipe était pris entre les dieux qui savaient tout et les serviteurs qui avaient tout vu. Lui ne savait rien.

Il faut ce témoignage visuel pour que la prophétie s'effectue, se réalise.

Mais du coup, il perd le pouvoir. Il était bien le tyran étendant son pouvoir sur la γνώμη, τέχνη. C'est le roi ignorant. Donc livré à la roue de la Fortune.

N'ayant pas réellement rendu droite la cité, il ne peut plus commander. Cf. la dernière réplique de Créon : Tu veux encore commander ? a

a. Ce passage est repris dans « La vérité et les formes juridiques » (1974), conférence à Rio de Janeiro en 1973 (DE, nº 139, éd. 1994, t. II, p. 538-646/« Quarto », vol. I, p. 1406-1490).

4 - Le principe de l'événement.

C'est à partir de ces principes que j'ai commencé à aborder l'analyse.

Quant au principe d'extériorité, jamais je n'ai essayé de faire l'analyse du texte à partir du texte lui-même.

J'ai essayé, dans la mesure du possible, de lever le principe de l'exégèse, du commentaire; jamais je n'ai essayé de savoir quel était le non-dit qui était présent ou absent dans la texture du texte-même.

J'ai essayé de lever le principe de la textualité en me plaçant dans une dimension qui était celle de l'histoire, c'est-à-dire de repérer les événements discursifs

Leçon du 17 mars 1971

193

qui ont lieu non pas à l'intérieur même du texte ou de plusieurs textes, mais dans le fait de la fonction ou du rôle qui sont donnés à différents discours à l'intérieur d'une société.

Passer hors du texte pour retrouver la fonction du discours à l'intérieur d'une société, c'est là ce que j'appelle le principe de l'extériorité.

Quant au principe de la fiction, j'ai essayé de montrer comment l'effet de vérité pouvait naître non seulement de quelque chose qui n'avait rien à voir avec la vérité, mais que nous ne pouvons, du point de vue de la vérité ainsi constituée, que reconnaître comme non vrai, illusoire ou fictif.

J'ai essayé ainsi de montrer comment la mesure était née d'une monnaie; comment cette connaissance de l'ordre des choses et de l'ordre des hommes, qui était la garantie de l'unité des choses avec les hommes, ne naissait que comme prétexte à partir d'une césure économique et politique.

*

MOTEC

- 1. Sophocle, Œdipe roi, v. 96-101, éd. et trad. P. Masqueray [édition de référence], Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 144.
- 2. L'option entre l'exil et la mort est normale en Attique. Par contre, la peine du parricide est invariablement la mort. Si Apollon avait annoncé qu'il faut tuer le coupable, il aurait sous-entendu qu'il est membre de la famille de Laïos.
 - 3. Sophocle, Œdipe roi, v. 106-111, éd. citée, p. 145.
 - 4. Ίστως: arbitre, qui sait. Cf. supra, p. 79, note 12, et Il., XXIII/Ψ, 335-337.
- 5. L. Moulinier: « punir c'est purifier la ville entière de la souillure » (« Le Pur et l'Impur... », thèse citée, p. 85).
 - 6. Antiphon, Hérode, § 10 (in Discours..., éd. L. Gernet, citée).
- 7. Ed. Will distingue *miasma*, notion d'origine préhistorique (mais absente dans Homère selon Moulinier), souillure concrète littéralement : saleté à quoi se limite la souillure, chez Homère et Hésiode, de l'agos (Sophocle, Œdipe roi, v. 1426), à la fois souillure et malédiction. Le meurtrier est *miaros*, c'est-à-dire marqué d'une tache invisible qui met l'homme en rupture avec ce qui est *hieros*, sacré, ce qui relève d'un ordre transcendant. Pour approcher le sacré il faut se rendre *katharos*, pur. Cf. Ed. Will, *Le Monde grec et l'Orient*, op. cit., t. I, p. 522-525.
- 8. «[...] nous te conjurons de trouver quelque secours, soit que tu aies entendu la voix d'un dieu ou que tu sois éclairé par quelque mortel » (Sophocle, Œdipe roi, v. 41-43, p. 142; cf. v. 41-45).
 - 9. « Tu n'apprendras rien de ma bouche » (ibid., v. 333, p. 153).
- 10. Il ne semble pas que lors de cette leçon Foucault ait eu connaissance du livre de B. Knox, *Oedipus at Thebes* (New Haven, Conn., Yale University Press/Londres, Oxford University Press, 1957), qui traite la tragédie de Sophocle à partir de la procédure judiciaire d'enquête telle qu'elle était instituée au Ve siècle à Athènes, et en référence aussi à la politique impérialiste d'Athènes.

- 11. Moulinier écrit : « C'est le drame qui nous apprend qu'Oreste et Œdipe sont souillés [...]. Les souillures entrent dans les légendes écrites après Homère et Hésiode. Auparavant on ne nous disait pas qu'ils le fussent » (« Le Pur et l'Impur... », p. 60-61).
- 12. Thèbes est « submergée dans un roulis sanglant : elle périt dans les germes féconds de la terre, elle périt dans les troupeaux au pâturage, dans les avortements stériles des femmes » (Sophocle, Œdipe roi, v. 24-27, p. 142).
- 13. « Je défends qu'aucun habitant de ce pays [...] reçoive cet homme, quel qu'il soit, ou lui adresse la parole, ou le fasse participer aux prières et aux sacrifices des dieux ou partage avec lui l'eau lustrale; que tous, au contraire, l'éloignent de leur maison » (*ibid.*, v. 236-241, p. 149).
 - 14. Cf. V. Ehrenberg, Sophocles and Pericles, Oxford, Basil Blackwell, 1954.
- 15. Œdipe roi, v. 39 (ὀρθώσαι), v. 46 (ἀνόρθωσον),v. 50 (ὀρθὸν), v. 51 (ἀνόρθωσον).
- 16. L. Moulinier: « L'impureté d'Œdipe a deux causes, le meurtre et l'inceste, mais la pureté sexuelle n'est pas une notion grecque » (« Le Pur et l'Impur... », p. 199).
 - 17. S. Freud, La Science des rêves, Paris, 1926 (1re éd. 1900).
- 18. Allusion probable à B. Malinowski, La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives, Paris, Payot, 1932, p. 189: « En admettant implicitement que le complexe d'Œdipe existe dans toutes les formes de société, les psychanalystes ont gravement vicié leur travail anthropologique. »
- 19. Événements discursifs : notion plutôt récente de l'analyse foucaldienne, apparue dans « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » (1968), *DE*, n° 59, éd. 1994, t. I, p. 696-731/« Quarto », vol. I, p. 724-759. Auparavant M. F. parlait plutôt du « discours comme événement ».
- 20. La description de l'événement : « ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physiques, une personne psychologique et morale » est fondamentale pour Deleuze (*Logique du sens, op. cit.*; fac-simile, coll. « 10/18 », p. 74).

LEÇON SUR NIETZSCHE*

Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité

La connaissance n'a pas d'origine, mais une histoire. La vérité aussi a été inventée, mais plus tard. — Désinvolture de Nietzsche, qui dissout l'implication du savoir et de la vérité. — Sujet-objet, produits et non fondement de la connaissance. — La marque, le signe, le mot, la logique : instruments et non événements de la connaissance. — Une connaissance qui se déploie dans l'espace de la transgression. Jeu de la marque, du mot et du vouloir. La connaissance comme mensonge. — La vérité comme morale. Qu'est-ce qui articule volonté et vérité, la liberté ou la violence? — Les paradoxes de la volonté de vérité. Il n'y a pas d'ontologie de la vérité. Illusion, erreur, mensonge comme catégories de distribution de la vérité non vraie. — Aristote et Nietzsche : deux paradigmes de la volonté de savoir.

I - L'« INVENTION » DE LA CONNAISSANCE

« Dans quelque coin perdu de cet univers dont le flamboiement se répand en d'innombrables systèmes solaires, il y a eu une fois un astre sur lequel des animaux intelligents ont inventé la connaissance. Ce fut l'instant du plus grand mensonge et de la suprême arrogance de l'histoire universelle » (1873) ¹.

Ce terme d'Erfindung², invention, renvoie à beaucoup d'autres textes. Partout ce terme s'oppose à l'origine. Mais il n'est pas synonyme de commencement³.

Que la connaissance soit une invention signifie :

1/ qu'elle n'est pas inscrite dans la nature humaine, qu'elle ne forme pas le plus vieil instinct de l'homme. Mais surtout que sa possibilité n'est pas définie par sa forme même.

^{*} Conférence prononcée à l'université McGill (Montréal) en avril 1971.

Leçon sur Nietzsche

La possibilité de la connaissance n'est pas une loi formelle; elle trouve sa possibilité dans un espace de jeu où il est question de tout autre chose 4 qu'elle, c'est-à-dire: des instincts et non pas de la raison, du savoir ou de l'expérience; du doute, de la négation, de la dissolution, de la temporisation et non pas de l'affirmation, de la certitude, de la conquête, de la sérénité.

« Il n'y a pas d'"instinct de la connaissance"; l'intellect est au service des divers instincts ⁵. »

Ce qu'il y a derrière la connaissance est le tout autre, ce qui lui est étranger, opaque, irréductible. La connaissance ne se précède pas elle-même; elle est sans préalable, sans secrète anticipation. Derrière la connaissance, le mur de la non-connaissance. Différence donc d'avec l'empirisme qui derrière la connaissance place la perception ou la sensation ou l'impression ou en général la représentation;

2/ qu'elle est sans modèle, qu'elle n'a pas une garantie extérieure dans quelque chose comme un intellect divin. Aucun prototype de connaissance n'a précédé la connaissance humaine. Elle n'a pas été volée par quelque Prométhée à un feu initial et divin. Elle n'a pas été imitée par l'intelligence humaine se souvenant d'un spectacle divin. Pas de réminiscence;

3/ que [la connaissance] ne s'articule pas comme une lecture, un déchiffrement, une perception ou une évidence sur la structure du monde. Les choses ne sont pas faites pour être vues ou connues. Elles ne tournent pas vers nous un visage intelligible qui nous regarderait et attendrait que notre regard les croise.

Les choses n'ont pas :

- un sens caché qu'il faudrait déchiffrer,
- [une] essence qui constituerait leur nervure intelligible.

[Elles] ne sont pas:

- des objets obéissant à des lois.
- « Le caractère du monde est au contraire celui d'un chaos éternel, non du fait de l'absence de nécessité, mais du fait d'une absence d'ordre, d'enchaînement, de forme, de beauté, de sagesse [...]. Il ne cherche nullement à imiter l'homme [...]. Il ignore toute loi. Gardons-nous de dire qu'il en existe dans la nature [...]. Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ?⁶ »

Enfin cela veut dire:

4/ que [la connaissance] est le résultat d'une opération complexe.

« Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!, dit Spinoza⁷ de cette manière simple et sublime qui lui est propre. Cependant qu'estce au fond, que cet *intelligere*, sinon la forme même dans laquelle les trois autres [passions] deviennent sensibles d'emblée?

Un résultat de ces différentes et contradictoires impulsions que sont les volontés d'ironiser, de déplorer et de honnir? Avant qu'un acte de connaissance fût possible, il a fallu que chacune de ces impulsions manifestât préalablement son avis partiel sur l'objet ou l'événement; ultérieurement se produisit le conflit entre ces partialités et, à partir de là, parfois un état intermédiaire, un apaisement, une concession mutuelle entre les trois impulsions, une sorte d'équité et de pacte entre elles car, à la faveur de l'équité et du pacte, ces trois impulsions peuvent s'affirmer dans l'existence et garder mutuellement raison.

Nous qui ne prenons conscience que des dernières scènes de conciliation, des derniers règlements de comptes de ce long processus, nous pensons de ce fait qu'*intelligere*, "comprendre", constituerait quelque chose de conciliant, de juste, de bien, quelque chose d'essentiellement opposé aux instincts: alors qu'il ne s'agit que d'un certain rapport des instincts entre eux. [...] Dans toute connaissance il y a peut-être quelque chose d'héroïque mais rien de divin 8. »

Il faut préciser un peu en quoi consiste cette opération complexe :

- a Elle s'apparente d'abord à la méchanceté rire, mépriser, détester. Il ne s'agit pas de se reconnaître dans les choses mais de s'en tenir à distance, de s'en protéger (par le rire), de s'en différencier par la dévalorisation (mépriser), de vouloir les repousser ou les détruire (detestari). Meurtrière, dévalorisante, différenciante, la connaissance n'est ni de l'ordre de l'òμοίωσις ni de l'ordre du bien.
- b C'est une méchanceté tournée aussi vers *celui* qui connaît. La connaissance s'oppose à une « volonté d'apparence, de simplification, de masque, de manteau, de surface car toute surface est un manteau [...]. [Elle] *veut* prendre les choses d'une façon profonde, multiple dans leur essence [...]⁹ », « tandis qu'il [= l'homme] force son esprit à la connaissance, contre le penchant de l'esprit et souvent même contre le vœu même de son cœur [...] [d'] affirmer, aimer, adorer [...] ¹⁰ ».

Ce qui introduit doute, temporisation.

La connaissance s'oppose à l'utilité, car elle est un jeu où il s'agit de faire place au pour et au contre 11. Mais ce jeu ne fait que *transposer* la méchanceté. Apparition du combat intellectuel, de la rivalité 12. Dans

Leçon sur Nietzsche

Aurore, au paragraphe 429, la connaissance apparaît comme renonciation au bonheur « d'une illusion solide et vigoureuse ». Cette renonciation a maintenant pour nous tellement de charme que nous ne pourrions pas y renoncer ¹³.

Cette méchanceté, c'est celle qui va derrière la surface des choses chercher le secret, essayer d'en extraire une essence derrière l'apparence, une puissance derrière le scintillement fugitif, une maîtrise. Et pour ce faire on emploie tous les moyens de la ruse et de la séduction, de la violence et de la douceur à l'égard de la chose ¹⁴. Mais c'est aussi ce qui, dans ce secret enfin fracturé, sait reconnaître qu'il n'y a encore que de l'apparence, qu'il n'y a aucun fondement ontologique. Et que l'homme lui-même, qui connaît, est encore et toujours apparence ¹⁵.

La connaissance, ce n'est pas l'opération qui détruit l'apparence (soit en l'opposant à l'être comme le fait Platon, soit en démasquant l'objet = x qui se cache au-delà d'elle); ce n'est pas non plus le vain effort qui demeure toujours dans l'apparence (à la manière de Schopenhauer). C'est ce qui constitue indéfiniment la nouveauté de l'apparence dans la percée de l'apparence. La connaissance, c'est bien ce qui va au-delà de l'apparence, ce qui méchamment la détruit, la soumet à la question, lui arrache ses secrets. Une connaissance qui reste au niveau de ce qui se donne comme apparence ne serait point une connaissance.

Contre la douceur accueillante d'un phénomène, il faut dresser l'acharnement meurtrier du savoir. Mais c'est ce qui dans ce travail n'est jamais récompensé par un accès à l'être ou à l'essence, mais suscite de nouvelles apparences, les fait jouer les unes contre les autres et les unes au-delà des autres. De là un certain nombre de conséquences :

- a L'instinct, l'intérêt, le jeu, la lutte ne sont pas ce par rapport à quoi s'arrache la connaissance. Ce n'est point le motif inavouable, l'origine contraignante et vite oubliée. C'en est le support permanent, perpétuel, inévitable, nécessaire. On le retrouvera dans les sciences. Et se posera le problème de l'ascétisme, de la connaissance objective.
- b La connaissance sera toujours perspective, inachevée; elle ne sera jamais close sur elle-même; elle ne sera jamais adéquate à son objet; elle sera toujours séparée d'une chose en soi, mais ni au sens de Husserl où les perspectives se recoupent dans l'essence même de la chose qui est à la fois la loi et le géométral de toutes ces perspectives, ni au sens où Kant dit que la connaissance est limitée car, pour Kant, ce qui nous empêche de connaître, c'est à la fois la connaissance elle-même (sa forme, donc

rien d'extérieur ni d'étranger) et la limite de la connaissance (ce qui n'est plus elle).

Pour Nietzsche, ce qui nous empêche de connaître c'est cela même qui fait le support, la racine, le dynamisme de la connaissance, sa force et non point sa forme (l'instinct, la méchanceté, l'avidité de savoir, le désir); mais ce qui à la fois empêche et constitue la connaissance, c'est tout autre chose que la connaissance.

- « Pourquoi l'homme ne voit-il pas les choses? Il se trouve lui-même dans le chemin; il cache les choses ¹⁶. »
- c De là, au total, les deux grandes coupures : par rapport à l'être et par rapport au bien.

Connaître et connaître la vérité

La connaissance a été inventée, mais la vérité l'a été plus tard encore. [Cela] s'articule en plusieurs questions:

- Qu'est-ce qu'une connaissance qui ne serait pas d'entrée de jeu connaissance de la vérité ou connaissance s'adressant à la vérité ou connaissance voulant la vérité? Qu'est-ce qu'une connaissance qui serait non pas suspens ou mise hors circuit de la vérité, mais lieu d'où la vérité émergerait de façon seconde, aléatoire, non essentielle?
- Qu'est-ce que l'invention de la vérité? Quelle est la péripétie qui l'a rendue possible? Question qui engage ce que sera la connaissance de la vérité: faut-il l'analyser comme une illusion ou comme une volonté ou comme une structure? Autrement dit, le rapport de la connaissance à la vérité est-il de l'ordre de l'erreur (*id est* de la non-vérité), du vouloir ou de la loi?
- Qu'est-ce que la connaissance du jour où elle est devenue la connaissance de la vérité? Et qu'arrive-t-il à la vérité du jour où elle a pris naissance et trouvé son lieu dans la connaissance? La vérité est-elle un épisode? Y aura-t-il une fin de la vérité? Peut-on imaginer ou penser une nouvelle connaissance qui serait à nouveau connaissance sans vérité? Y a-t-il une vérité de l'avenir ou un avenir sans vérité? Peut-on raconter l'histoire de la vérité la fable de la vérité?

Malgré quelques analogies de surface, bien faire la différence d'avec une histoire des connaissances de type comtien ou positiviste. Dans cette histoire positiviste, la vérité n'est pas donnée au départ. Longtemps, la connaissance cherche la vérité : aveugle, tâtonnante. La vérité est donnée comme le résultat d'une histoire. Mais ce rapport finalement établi entre la vérité et la connaissance est un rapport de droit qui est posé au départ. La connaissance est faite pour être connaissance de la vérité. Il y a une appartenance d'origine entre la vérité et la connaissance. Et cette appartenance est telle que :

- la vérité est l'objet de la connaissance,
- la connaissance sans vérité n'est pas la vraie connaissance,
 - la vérité, c'est la vérité de la connaissance.

La désinvolture de Nietzsche est d'avoir dénoué ces implications. Et d'avoir dit : la vérité survient à la connaissance – sans que la connaissance soit destinée à la vérité, sans que la vérité soit l'essence du connaître.

La première désinvolture de Nietzsche, c'était de dire : ni l'homme ni les choses ni le monde ne sont faits pour la connaissance ; la connaissance survient – précédée par aucune complicité, garantie par aucun pouvoir. Elle survient, émergeant du tout autre.

La deuxième désinvolture, c'[était] de dire : la connaissance n'est pas faite pour la vérité. La vérité survient, précédée par le non-vrai, précédée plutôt par quelque chose dont on ne peut dire ni qu'il est vrai ni qu'il est non vrai, puisqu'il est antérieur au partage propre à la vérité. La vérité émerge de ce qui est étranger au partage du vrai.

II - Qu'est-ce que la connaissance d'avant la vérité?

Deux réponses se dessinent à travers deux oppositions établies par Nietzsche:

a - Cette connaissance non liée à la vérité, Nietzsche la présente comme pur « vouloir connaître » qui s'oppose aux schématisations, aux simplifications d'une connaissance qui s'orienterait vers le vrai.

VP I, § 195 (1884): « Tout l'appareil de la connaissance est un appareil d'abstraction et de simplification organisé non pour la connaissance mais pour la *maîtrise* des choses ¹⁷. »

VP I, § 193 (1888): « Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, c'est le *besoin* qui est décisif: non pas le besoin de "connaître" mais celui de résumer, de schématiser afin de comprendre et de prévoir... ¹⁸. »

La connaissance pour connaître :

PBM, § 230 : « À cette volonté d'apparence, de simplification, de manteau, de surface [...] s'oppose le penchant sublime de celui qui cherche la connaissance, ce penchant qui veut prendre les choses de façon profonde, multiple, dans leur essence ¹⁹. »

Aurore, § 432 : « L'un est poussé [...] à voir clair par la vénération que lui inspirent [les] secrets [des choses], l'autre au contraire par l'indiscrétion et la malice dans l'interprétation des mystères ²⁰. »

On voit s'ouvrir là la possibilité d'une connaissance qui se déploie dans l'espace du secret, de l'interdit, du dévoilement, de la transgression.

« Nous sommes d'une moralité audacieuse » (liée à la méchanceté, à la profanation) ²¹.

À cette profanation du connaître pour connaître s'oppose la connaissance – la bonne connaissance, la connaissance bonne, l'utilitaire, la généreuse, l'accommodante, celle qui fait du bien, c'est-à-dire celle qui fait autre chose que connaître.

b - Nietzsche fait jouer aussi une autre opposition, inverse de la précédente : une connaissance primaire et corporelle, antérieure à toute vérité et toute commandée par le besoin. Ce n'est point de connaissance qu'il est question là, mais de vie, de lutte, de chasse, de nourriture, de rivalité.

VP I, § 192 (1887): « Tous nos organes de connaissance et nos sens ne se développent qu'au service de notre conservation et de notre croissance ²². »

En face de cette connaissance et après elle, s'est constituée une connaissance seconde et ascétique. Elle supprime le point de vue du corps, suspend l'utilité, efface les partialités et les limites, veut tout voir d'un œil égal et sans préjugés. Connaissance qui se veut pure.

Généalogie, III, 12 : « Éliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela nous fût possible : comment donc ? Ne serait-ce pas là châtrer l'intelligence ? ²³ »

Là s'affirme l'opposition entre une connaissance réelle, immédiatement articulée sur la vie, le besoin, et une connaissance à la fois historiquement effective et illusoire, paradoxale. Celle du savant ascétique, celle de Kant.

« Une telle contradiction [...], "la vie *contre* la vie", [...] [est] tout simplement une absurdité. Elle ne peut être qu'*apparente*; ce doit être une sorte d'expression provisoire, une interprétation, une formule, un accommodement, un malentendu psychologique [...] ²⁴. »

Donc, la connaissance d'avant la vérité est tantôt définie comme la connaissance violente et méchante du secret, la profanation qui dévoile, tantôt définie comme la connaissance violente et utile qui sert la vie; la partialité qui permet de dominer et de croître.

Leçon sur Nietzsche

Autrement dit, ce « tout autre » de la violence qui sert de trame au connaître et qui se met en scène dans la connaissance, ce tout autre donnet-il lieu à la méchanceté inutile et profanatrice du connaître, à la pure transgression du savoir, [ce « tout autre »] donne-t-il lieu à la partialité de la vie s'articulant dans sa propre croissance.

Quelle est donc – finalement ou premièrement – la nature d'une connaissance qui n'est pas encore dénaturée par la vérité ? Cette question même est peut-être mal posée ou, plutôt, dans cette position de la question se retrouve encore un certain nombre de postulats qu'il faut réexaminer.

Se demander quelle est la nature première de la connaissance, c'est laisser valoir qu'elle est un certain type de rapport entre un sujet et un objet. Rapport dont on se demande s'il [est] d'utilité ou de contemplation, de domination utilitaire ou de profanation religieuse, s'il s'ordonne au pur regard ou au besoin de la vie? Or, interroger radicalement la connaissance, l'interroger à partir de ce qui est tout autre qu'elle, n'est-ce pas laisser subsister ce rapport sujet-objet à partir duquel on définit la connaissance, alors que c'est elle qui le constitue?

Nietzsche dit : « Il n'y a pas de connaissance en soi ²⁵ », ce qui ne veut pas dire : Il n'y a pas de connaissance de l'en-soi, mais : Il n'y a pas, dans la violence du connaître, un rapport constant, essentiel et préalable que l'activité de connaissance devrait à la fois déployer et effectuer. Dire qu'il n'y a pas de connaissance en soi, c'est dire que le rapport sujet-objet (et tous ses dérivés comme a priori, objectivité, connaissance pure, sujet constituant) est en réalité produit par la connaissance au lieu de lui servir de fondement.

Explicitons cela:

- a La connaissance repose sur un réseau de relations :
- différentes dans leur forme : il peut s'agir de destruction, d'appropriation, de châtiment, de domination ;
- différentes dans leurs points d'appui et les termes qu'elles mettent en rapport : un corps à un autre corps, un groupe à un autre groupe, un individu à une chose, un animal, un dieu.

Le socle de la connaissance c'est donc ce jeu de différences :

« Le monde est essentiellement différent en chaque point; il pèse sur tous les points, tous les points résistent et les résultantes sont dans tous les cas parfaitement non congruentes ²⁶. »

Le monde est essentiellement un monde de relations qui en ellesmêmes sont inconnaissables : « monde informe et informulable du chaos des sensations ²⁷ ». Et comment seraient-elles connaissables puisque ce n'est pas de l'ordre de la connaissance? À la racine de la connaissance, il n'y a pas de conscience. (La pensée chez Nietzsche n'est pas le phénomène auquel on a immédiatement accès sous la forme de la conscience; la pensée, ce n'est pas la connaissance qui serait à la fois et d'un seul tenant l'acte qui connaît et l'instance qui se reconnaît. La pensée n'est elle-même qu'un effet. La pensée est l'effet de l'extra-pensée, non pas comme résultat naturel, mais comme violence et illusion.)

b - Parmi ces relations, un groupe d'entre elles se caractérise par le fait qu'elles réunissent de force plusieurs différences, qu'elles leur font violence pour leur imposer l'analogie d'une ressemblance ²⁸, d'une commune utilité ou appartenance, qu'elles les frappent d'une même marque ²⁹.

Cette marque a la double propriété :

- de permettre une utilisation ou une domination, ou plutôt d'étendre l'utilisation ou la domination de premier niveau. La marque, c'est le multiplicateur de la relation. Elle renvoie donc à une volonté de puissance;
- de permettre le retour, la répétition, l'identité des différences successives l'identification des différences de premier niveau. La marque est l'identificateur de la relation. Elle renvoie à une réalité.

En un sens on peut dire que cette réalité a pour fondement nécessaire cette volonté :

« On peut se demander [...] si l'activité qui "pose les choses" n'est pas seule réelle et si "l'action du monde extérieur sur nous" n'est pas la conséquence de la présence de tels sujets volontaires ³⁰. »

Mais on peut dire aussi bien que cette volonté n'est volonté de puissance (*id est* plus qu'action et réaction, [plutôt] infini du vouloir) que parce qu'il y a des marques qui constituent les choses, qui posent leur réalité ³¹.

C'est ainsi que Nietzsche a tourné le thème de Schopenhauer : volonté et représentation ; une représentation qui n'est qu'illusion, et volonté unique qui est toute la réalité.

- c À partir de là vont se constituer :
- α Le sujet qui est à la fois le point d'émergence de la volonté, le système des déformations et des perspectives, le principe des dominations, et ce qui en retour reçoit, sous la forme du mot, du pronom personnel, de la grammaire, la marque d'identité et de réalité de l'objet.
- β-L'objet qui est le point d'application de la marque, le signe, le mot, la catégorie, et auquel en retour on rapporte sous la forme de la substance, de l'essence intelligible, de la nature ou de la création, la volonté du sujet.

C'est pourquoi, au cœur de la connaissance Nietzsche refuse obstinément de placer quelque chose comme le cogito, c'est-à-dire conscience * pure, où l'objet se donne sous la forme du sujet et où le sujet peut être objet de lui-même. Toutes les philosophies ont fondé la connaissance sur le rapport préétabli du sujet et de l'objet, leur seul souci ayant été de rapprocher au plus près sujet et objet (soit dans la forme pure du cogito, soit dans la forme minimale de la sensation, soit dans une pure tautologie A = A).

Nietzsche a voulu rendre compte de la connaissance en écartant au maximum sujet et objet, en en faisant des produits distants l'un de l'autre et qui ne peuvent être confondus que par illusion. Loin que le rapport sujetobjet soit constitutif de la connaissance, l'illusion première et majeure de la connaissance, c'est l'existence d'un sujet et d'un objet.

Mais qu'est-ce que Nietzsche introduit en lieu et place du *cogito*? C'est le jeu de la marque et du vouloir, du mot et de la volonté de puissance, ou encore du signe et de l'interprétation ³².

- Le signe, c'est la violence de l'analogie, c'est ce qui maîtrise et efface la différence.
- L'interprétation, c'est ce qui pose et impose les signes, c'est ce qui joue avec eux, ce qui introduit des différences radicales (celles du mot et du sens) sur les différences premières du chaos.

Le signe c'est l'interprétation, dans la mesure où elle introduit sur le chaos le mensonge des choses. Et l'interprétation c'est la violence faite au chaos par le jeu chosifiant des signes.

« Qu'est-ce en somme que la *connaissance*? Elle "interprète", elle "introduit un sens", elle n'explique pas (dans la plupart des cas elle est une interprétation nouvelle d'interprétation ancienne devenue inintelligible et qui n'est plus qu'un signe) ³³. »

Conclusion

a - On comprend pourquoi Nietzsche parle de la connaissance comme mensonge (l'instant du plus grand mensonge à propos de la découverte de la connaissance). Elle est mensonge en deux sens : d'abord parce qu'elle fausse la réalité, parce qu'elle est perspectiviste, parce qu'elle efface la différence, et qu'elle introduit le règne abusif de la ressemblance ; ensuite parce qu'elle est tout autre chose que la connaissance (rapport de sujet à

objet). Ce rapport, loin d'être la vérité de la connaissance, en est le produit mensonger. L'être de la connaissance, c'est d'être mensonge.

b - On comprend pourquoi Nietzsche dit à la fois : que cette connaissance primordiale est tout autre chose qu'une connaissance (une pluralité de relations sans sujet ni objet), et que cette connaissance est la seule connaissance qui s'adresse à la réalité, toute autre forme de connaissance étant le résultat d'une violence interprétative faussée par la perspective, la domination, le besoin.

En gros, la connaissance dans la forme des relations de réalité n'est pas réellement une connaissance et ce qu'on appelle réellement une connaissance est mensonge par rapport à toute relation de réalité.

c - Dès lors, au noyau de la connaissance, avant même qu'on ait à parler de vérité, on trouve un cercle de la réalité, de la connaissance et du mensonge. Ce qui permettra l'insertion de la vérité comme morale.

De façon plus générale, une pareille analyse permet :

- de parler de signe et d'interprétation, de leur indissociabilité, en dehors d'une phénoménologie;
- de parler de signes hors de tout « structuralisme » ;
- de parler d'interprétation hors de toute référence à un sujet originaire ;
- d'articuler les analyses des systèmes de signes sur l'analyse des formes de violence et de domination;
- de penser la connaissance comme un processus historique avant toute problématique de la vérité, et plus fondamentalement que dans le rapport sujet-objet. La connaissance libérée du rapport sujet-objet, c'est le savoir.

III - L'ÉVÉNEMENT DE LA VÉRITÉ

Il y a une connaissance d'avant la vérité. Ce qui veut dire, non pas au sens positiviste ou génétique : que la connaissance met longtemps à rencontrer la vérité ou à la découvrir, qu'elle en fixe les normes tardivement; mais que la vérité est une péripétie, une invention, peut-être un détournement de la connaissance, qu'elle n'en sera ni la norme ni l'essence. La vérité n'est pas la vérité de la connaissance.

VP I, § 291 (1887): « La "vérité" n'est [...] pas une chose qui existerait et qu'il s'agirait de trouver, de découvrir; mais une chose qu'il faut créer et qui fournit un nom pour un certain processus, plus encore pour une volonté de faire violence aux faits à l'infini; introduire la vérité dans les faits, par un processus in infinitum, une détermination active, ce n'est pas

^{*} Foucault emploie la même abréviation pour connaissance et conscience.

207

la venue à la conscience d'une réalité ferme et définie par elle-même. C'est un des noms de la "volonté de puissance" [...] 34. »

VP I, § 199 [1883] : « Prétendre qu'il y ait une "vérité" dont on puisse s'approcher par un procédé quelconque! 35 »

1. La volonté de vérité

Nietzsche place dans la volonté la racine et la raison d'être de la vérité. Déplacement important par rapport à la tradition philosophique.

a - Pour celle-ci, le rapport vérité-volonté se caractériserait par ce fait que la volonté n'aurait qu'à laisser valoir la vérité. Vouloir la vérité, c'était vouloir qu'elle apparaisse, qu'elle s'énonce, qu'elle soit là. C'est lui faire place. Or pour faire place à la vérité, la volonté devait effacer d'elle-même tout ce qui ne serait pas lieu vide pour la vérité. Effacer tous ses caractères individuels, tous ses désirs et toutes ses violences. Un pur vouloir. Une volonté à la fois suspendue, car elle ne doit prédéterminer aucun objet; châtrée, car elle ne doit laisser subsister aucune de ses déterminations propres.

De là, le fait que la volonté de vérité n'a pu être pensée que sous la forme de l'attention : pur su jet, libre de détermination et prêt à accueillir, sans déformation, la présence de l'objet; sous la forme de la sagesse : maîtrise du corps, suspens du désir, blocage des appétits. Descartes et Platon. L'évidence et la pédagogie.

Au cœur du rapport volonté-vérité, ce qu'on trouve dans la tradition philosophique, c'est la liberté. La vérité est libre par rapport à la volonté; elle ne reçoit d'elle aucune de ses déterminations. La volonté doit être libre pour pouvoir donner accès à la vérité.

La liberté, c'est l'être de la vérité; et c'est le devoir de la volonté. Une ontologie (la liberté du vrai ce sera Dieu ou la nature); une éthique (le devoir de la volonté ce sera l'interdit, la renonciation, le passage à l'universel). Cette liberté fondamentale qui articule l'une sur l'autre volonté et vérité, c'est elle qui est formulée :

- dans l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ de Platon,
- dans le caractère intelligible de Kant,
- dans l'ouverture heideggérienne.

b - Pour Nietzsche, le rapport volonté-vérité est tout autre. La vérité n'est dans l'élément de la volonté qu'à partir de ses caractères singuliers et de ses déterminations les plus précises, et sous la forme de la contrainte et de la domination. L'articulation de l'une sur l'autre, ce n'est pas la liberté, c'est la violence.

Ce déplacement est – doit être – d'un effet considérable qu'on est loin encore d'avoir pu mesurer entièrement. Il devrait rendre impossible toute une « idéologie » du savoir comme effet de la liberté et récompense de la vertu. Il devrait permettre de repenser :

- ce qu'est l'histoire de la connaissance et de la science,
- quel statut on doit donner à son universalité, et
- le lien de la science à certaines formes de société ou de civilisation.

Mais au seul niveau de la réflexion philosophique, telle qu'on la pratique traditionnellement, les effets sont surtout de secousses et de perturbations. Des paradoxes surgissent.

2. Les paradoxes de la volonté de vérité

S'il est vrai que la vérité est violence faite aux choses, elle est bien dans la ligne même de la connaissance. Elle est un produit ou un effet de la connaissance. Elle n'en est pas la norme ni la condition ni le fondement ou la justification.

Or, s'il est vrai qu'elle est postérieure à la connaissance, si elle survient à partir de la connaissance et comme violence, elle est violence faite à la connaissance. Elle n'est pas la vraie connaissance. Elle est une connaissance déformée, torturée, dominée. Elle est une fausse connaissance. Par rapport à la vraie connaissance, elle est un système d'erreurs.

Mais en même temps, si elle laisse derrière elle, comme antérieur à la vérité, tout un processus de connaissances – des connaissances encore privées de vérité et qu'il faut retravailler pour qu'elles deviennent vraies –, voilà qu'elle fait surgir derrière elle un non-vrai. Elle apparaît sur fond d'illusions et comme violence faite aux illusions.

Il faut aller plus loin. Si la vérité est destruction de l'illusion de connaître, si cette destruction se fait au rebours même de la connaissance et comme destruction de la connaissance elle-même, alors la vérité est mensonge. Elle est autre chose que ce qu'elle prétend être. Elle n'est point véridique au moment où elle s'énonce comme récompense du connaître.

VPI, § 210 (1888): « Le monde apparent et le monde mensonger, c'est là l'antagonisme. Ce dernier s'est appelé jusqu'ici le "monde vrai", la "vérité", "Dieu". C'est celui-là qu'il nous faut détruire ³⁶. »

Ces paradoxes nous montrent que:

- La vérité n'est pas vraie si elle est une connaissance, puisque toute connaissance est une illusion.

209

- La vérité n'est pas vraie dans la mesure où elle est une nonconnaissance, puisqu'elle surimpose ou substitue à la connaissance un système d'erreur.
 - La vérité n'est pas vraie quand elle prétend être une connaissance, elle est mensonge.

Ce qui permet:

a - de poser comme principe que la vérité ne peut pas être prédicat d'elle-même. Le vrai n'est pas vrai. Toute la vérité se déploie dans le non-vrai; la vérité est le non-vrai. Il n'y a pas d'ontologie de la vérité. Dans le jugement de prédication : la vérité est vraie, le verbe être a le sens ontologique de : la vérité existe.

Nietzsche transforme l'affirmation sceptique « la vérité n'existe pas » dans une série de paradoxes qui dérivent de la proposition : la vérité n'est pas vraie.

- b de distribuer les grandes catégories de la vérité non vraie :
- l'illusion, c'est-à-dire la vérité en tant qu'elle est un mode de connaissance :
- -l'erreur, en tant qu'elle est violence faite à la connaissance (donc non-connaître):
- le mensonge, en tant que cette non-connaissance (*Lüge*) prétend dissiper l'illusion de toute connaissance alors qu'elle est connaissance.

À partir de là, on voit la tâche nietzschéenne : penser l'histoire de la vérité sans s'appuyer sur la vérité. Dans un élément où la vérité n'existe pas : cet élément c'est l'apparence.

L'apparence, c'est l'élément du non-vrai où la vérité se fait jour. Et se faisant jour, redistribue l'apparence dans les catégories de l'illusion, de l'erreur et du mensonge.

L'apparence, c'est l'indéfini du vrai. L'illusion, l'erreur et le mensonge sont les différences introduites par la vérité dans le jeu de l'apparence. Mais ces différences ne sont pas seulement les effets de la vérité; elles sont la vérité elle-même.

On peut dire aussi bien:

- La vérité fait apparaître l'apparence comme illusion, erreur, mensonge.

Ou bien:

- L'illusion, l'erreur et le mensonge, c'est le mode d'être de la vérité dans l'élément indéfini de l'apparence.
- L'illusion ou la racine de la vérité.

- L'erreur ou le système de la vérité.
 - Le mensonge ou l'opération de la vérité.

Voyez les textes sur la vérité comme erreur :

VP I, § 308 [1881-82]: «La vérité est une sorte d'erreur 37. »

GS, § 265 : « Quelles sont en dernière analyse les vérités de l'homme ? Ce sont ses erreurs irréfutables ³⁸. »

Sur la renonciation à la vérité:

VP II, § 330 [1887]: « La croyance qu'il n'y a pas de vérité, la croyance nihiliste, est un grand délassement de tous les membres pour le champion de la connaissance qui est sans cesse en lutte avec de laides vérités ³⁹. »

Une conviction qu'aucune époque n'a jamais eue : nous n'avons pas la vérité. Tous les hommes d'autrefois avaient la vérité, même les sceptiques.

Sur l'apparence:

VP II, § 592 [1885]: « "L'apparence", telle que je la comprends, est la véritable et l'unique réalité des choses, celle à qui conviennent tous les prédicats existants [...]. Je ne pose pas l'"apparence" comme le contraire de la "réalité"; j'affirme au contraire que l'apparence est la réalité, celle qui s'oppose à ce que l'on transforme le réel en un "monde vrai" imaginaire 40. »

* *

Résumons tout cela 41.

Chez Aristote, la volonté de connaître était prise dans le préalable de la connaissance; elle n'était rien d'autre que le délai de la connaissance par rapport à elle-même et c'est pourquoi elle était désir, moins même encore que « désir », elle était désir-plaisir. Et cela n'était possible que dans la mesure où la connaissance (sous la forme la plus élémentaire de la sensation) avait déjà rapport à la vérité.

Chez Nietzsche, la connaissance est un effet illusoire de l'affirmation frauduleuse de vérité : la volonté qui les porte l'une et l'autre a ce double caractère : (1) d'être non pas du tout volonté de connaître mais volonté de puissance ; (2) de fonder entre connaissance et vérité un rapport de cruauté réciproque et de destruction.

La volonté est ce qui dit en voix double et superposée : je veux tellement la vérité que je ne veux pas connaître et je veux connaître jusqu'à ce point et jusqu'à une limite telle, que je veux qu'il n'y ait plus de vérité.

La volonté de puissance est le point d'éclatement où se dénouent et se détruisent l'une l'autre vérité et connaissance.

Mais qu'est-ce que cette volonté de puissance ainsi mise au jour? Une réalité qui a été affranchie de l'être (immuable, éternel, vrai) : le devenir. Et la connaissance qui le dévoile ne dévoile pas l'être, mais une vérité sans vérité.

Il y a donc deux « vérités sans vérité » :

- la vérité qui est erreur, mensonge, illusion : la vérité qui n'est pas vraie ;
- la vérité affranchie de cette vérité-mensonge : la vérité véridique, la vérité qui n'est pas réciprocable avec l'être.

*

NOTES

- 1. F. Nietzsche, «Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral» (été 1873), in *Le Livre du philosophe. Études théorétiques*, bilingue, traduction, introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 171 (traduction retouchée par M. Foucault). La mention de l'histoire universelle est une dérision de la *Weltgeschichte* de Hegel. Et la connaissance est un « instant, un éclair, un événement, pas une faculté», c'est une critique de Kant. Foucault rappelle, dans « La vérité et les formes juridiques » (1974), que ce texte est écrit en plein néokantisme (*DE*, n° 139, éd. 1994, t. II, p. 538-646/« Quarto», vol. I, p. 1406-1490).
 - 2. Littéralement : das Erkennen erfanden.
- 3. Allusion à la distinction faite par Husserl entre origine et commencement; cf. E. Husserl, L'Origine de la géométrie, traduction et introduction par J. Derrida, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1962 (1^{re} éd. fr. La Haye, M. Nijhoff, 1954; éd. orig. : « Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem », Revue internationale de philosophie, I (2), Bruxelles, 1939, p. 203-225).
- 4. « Ce tout autre chose » tissé de violence, de méchanceté ou d'utilité chez Nietzsche est ce que Foucault transcrit aussi en politique dans sa reprise de cette conférence à Rio en 1973 (*DE*, n° 139).
- 5. F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, aphorisme 274, éd. et trad. G. Bianquis [édition de référence], Paris, nrf/Gallimard, 2 vol., 1947-1948: t. I, livre II, chap. 3: « Morphologie et évolution de la volonté de puissance », p. 282.
- 6. Traduction retouchée par M. Foucault. Cf. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, éd. et trad. P. Klossowski [édition de référence], Paris, Le Club français du livre, 1965, livre III, § 109, « Mise en garde » : « [...] le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse [...] » (p. 192).
- 7. Spinoza, Éthique, troisième partie : « De origine et natura affectuum », éd. et trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1934, t. I, p. 240.

- 8. Le Gai Savoir, § 333 : « Que signifie connaître », p. 333-334. Là où Foucault écrit « instinct », Pierre Klossowski traduit par « impulsion ». Là où Foucault écrit, dans le dernier tronçon de citation : « dans cette connaissance », P. Klossowski traduit : « au sein de notre intérieur en lutte » (p. 334); cf. aussi § 113, p. 201-201.
- 9. F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir, éd. et trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1948, chap. VII, § 230, p. 236.
 - 10. Ibid., § 229, p. 233-234.
- 11. Le Gai Savoir, § 110 : « Origine de la connaissance », p. 194-195 : « Ce ne fut que fort tard que la vérité se révéla la forme la moins contraignante de la connaissance. Il semblait qu'on ne pouvait vivre avec elle et que tout notre organisme était constitué pour la contredire : toutes ses fonctions supérieures, les perceptions sensibles, et absolument toute espèce de sensation, travaillaient avec ces erreurs fondamentales invétérées depuis les origines. Bien mieux : ces propositions, même à l'intérieur de la connaissance, étaient devenues les normes d'après lesquelles on établissait le "vrai" et le "non-vrai", jusque dans les régions les plus reculées de la logique pure. » Cf. aussi § 111 : « Origine du caractère de la logique ».
 - 12. Ibid., § 110, p. 197.
- 13. F. Nietzsche, Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux, § 429, éd. et trad. H. Albert [édition de référence], Paris, Mercure de France, 1912, p. 333-334, « La nouvelle passion » : « Mais c'est notre instinct de connaissance qui est trop développé pour que nous puissions encore apprécier le bonheur sans connaissance, ou bien le bonheur d'une illusion solide et vigoureuse; nous souffrons rien qu'à nous représenter un pareil état de choses! [...] La connaissance s'est transformée chez nous en passion... » / Trad. M. F. : « Mais [c'est] cet instinct de connaissance qui est trop développé pour que nous puissions encore apprécier le bonheur sans connaissance, ou bien le bonheur d'une illusion forte et solide; nous souffrons à la seule idée d'un tel état de choses [...]. »
 - 14. Ibid., § 432: « Chercheur et tentateur », p. 339.
- 15. Le Gai Savoir, § 54 : « La conscience de l'apparence », p. 115 : « En tant que "connaissant" je danse ma propre danse ; le "connaissant" n'est destiné qu'à traîner en longueur la danse terrestre et [...] dans ce sens il figure parmi les imprésarios des fêtes de l'existence [...]. »
 - 16. Aurore, § 438 : « L'homme et les choses », p. 339.
 - 17. La Volonté de puissance, § 195 (1884), t. I, livre I, chap. 2, p. 98.
 - 18. Ibid., § 193 (1888), t. I, livre I, chap. 2, p. 97.
- 19. Par-delà le bien et le mal, § 230, éd. citée, p. 236 : « À cette volonté d'apparence, de simplification, de masque, de manteau de surface [...] s'oppose ce penchant sublime de celui qui cherche la connaissance, ce penchant qui prend et veut prendre les choses d'une façon profonde, multiple, dans leur essence. »
- 20. Aurore, § 432, p. 335-336. L'aphorisme se termine ainsi : « Nous autres chercheurs comme tous les conquérants, tous les explorateurs, tous les navigateurs, tous les aventuriers, nous sommes d'une moralité audacieuse et il nous faut trouver bon que l'on nous fasse passer, somme toute, pour méchants. »
 - 21. Ibid., p. 336.
 - 22. La Volonté de puissance, § 192 (1887), t. I, livre I, chap. 2, p. 97.
- 23. F. Nietzsche, La Généalogie de la Morale (1887), troisième dissertation : « Quel est le sens de tout idéal ascétique ? », § 12, éd. et trad. H. Albert [édition

de référence], Paris, Mercure de France, 1913 [1900], p. 206-207. Aphorisme très important dans la définition de la connaissance comme ascétisme.

- 24. *Ibid.*, § 13, p. 207. Nietzsche poursuit: « [...] *l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct prophylactique d'une vie dégénérescente* qui cherche à se guérir, qui, par tous les moyens, s'efforce de se conserver, qui lutte pour l'existence [...]. L'idéal ascétique est donc tout l'opposé de ce que les admirateurs de cet idéal s'imaginent » (p. 207-208).
- 25. *Ibid.*, § 12, p. 206 : « Tenons-nous donc dorénavant mieux en garde, messieurs les philosophes, contre cette fabulation des concepts anciens et dangereux qui a fixé un "sujet de connaissance, sujet pur, sans volonté, sans douleur, libéré du temps", gardons-nous des tentacules de notions contradictoires telles que "raison pure", "spiritualité absolue", "connaissance en soi" »; cf. aussi *La Volonté de puissance*, § 207 (1888), t. I, livre I, chap. 2, p. 101.
 - 26. La Volonté de puissance, § 206 (1888), loc. cit.
 - 27. Ibid., § 202 (1887), t. I, livre I, chap. 2, p. 99.
 - 28. Ibid., § 286 (1885), t. I, livre II, chap. 4, p. 285-286.
 - 29. Ibid., § 289-290 (1885), t. I, livre II, chap. 4, p. 286-287.
 - 30. Ibid., § 202 (1887), t. I, livre II, chap. 3, p. 100.
- 31. Cette difficile question reçoit un bon éclairage de G. Deleuze dans *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964; ou plus exhaustif d'un point de vue philosophique, dans M. de Beistegui, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Paris, Michalon (coll. « Encre marine »), 2007.
 - 32. Cf. note précédente.
 - 33. La Volonté de puissance, § 197 (1885-86), t. I, livre I, chap. 2, p. 99.
- Cf. la citation de René Char choisie par Foucault pour la quatrième de couverture des deux derniers volumes de l'Histoire de la sexualité: «L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir. »
 - 34. La Volonté de puissance, § 291 (1887), t. I, livre II, chap. 4, p. 287.
 - 35. Ibid., § 199 (1883-88), t. I, livre II, chap. 2, p. 99.
 - 36. Ibid., § 210 (1888), t. I, livre I, chap. 2, p. 104.
 - 37. Ibid., § 308 (1881-82), t. I, livre II, chap. 4, p. 292.
- 38. Le Gai Savoir, § 265 : « Dernier scepticisme », p. 269. Aphorisme qui avait plusieurs versions selon Colli et Montinari.
 - 39. La Volonté de puissance, § 330 (1887), t. II, livre III, chap. 3, p. 107.
 - 40. Ibid., § 592 (1885), t. II, livre III, chap. 5, p. 181.
- 41. Dans les notes prises au Collège de France par Hélène Politis manuscrites puis dactylographiées (avec des différences) –, on retrouve toutes les articulations des conférences prononcées à l'université McGill, mais sous une forme plus nerveuse, avec moins de commentaires de texte, peut-être parce que les textes de Nietzsche lus par Foucault y figurent surtout comme renvois aux aphorismes.

Au Collège, Foucault termine sur une périodisation de la façon dont le discours nietzschéen s'est libéré de la vérité :

- Première période : du côté de la connaissance tragique. 1875-1878, connaissance liée à une théorie niant l'éternité, la réalité.

- Deuxième période (qu'il n'a jamais abandonnée): la perversion des marques,
 la mise en jeu d'une connaissance diagnostique (des Considérations inactuelles à Aurore (1881) côté positiviste de Nietzsche dans cette deuxième période.
- Troisième période : affirmation de l'éternel retour.

Affirmation que toutes ces différences ayant été épuisées, chacune de ces différences aura encore à se répéter un nombre infini de fois. Tout ayant été achevé, rien ne demeurera en l'état. Tout est aussi réel ou irréel, comme on voudra, il y a des différences d'intensité qui vont revenir indéfiniment.

L'affirmation de l'éternel retour est ce système qui exclut l'affirmation de la vérité.

La volonté du vrai mais non plus de « vérité » apparaît comme volonté de puissance qui est volonté de développement indéfini par lui-même, qui n'est pas de l'ordre du vrai ni de l'ordre de la connaissance.

Dans la conférence publiée ici, écrite à partir d'une reprise du cours au Collège de France, Foucault supprime cette périodisation de la pensée de Nietzsche, mais

1/ Il réinscrit l'ouverture heideggérienne dans l'histoire de la métaphysique inaugurée par Platon. C'est visiblement une réponse aux deux volumes de Heidegger sur Nietzsche, où il inscrit Nietzsche dans la tradition métaphysique qu'il a voulu subvertir. En opposant le paradigme d'Aristote à un paradigme nietzschéen, Foucault s'oppose bien à cette interprétation de l'histoire de la philosophie.

2/ Par ailleurs, Foucault termine cette conférence sur une violente diatribe contre «l'idéologie du savoir comme effet de la liberté ». Difficile de ne pas entendre désigner ici : « L'apérité du comportement, ce qui rend intrinsèquement possible la conformité, se fonde dans la liberté. L'essence de la vérité est la liberté » du chapitre 4 de l'Essence de la vérité a, même si Foucault rappelle que telle est la conception classique (certes, depuis Descartes).

a. M. Heidegger, De l'essence de la vérité, trad. A. De Waelhens & W. Biemel, Paris, J. Vrin/Louvain, Neuwelaerts, 1948 (éd. orig.: Vom Wesen der Wahrheit, Francfort/Main, V. Klostermann, 1943).

Résumé du cours*

^{*} Publié in Annuaire du Collège de France, 71° année, Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971, 1971, p. 245-249. Repris in Dits et Écrits, 1954-1988, édité par D. Defert & F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, 4 vol. : cf. t. II, n° 101, p. 240-244 /coll. « Quarto », vol. I, p. 1108-1112.

Le cours de cette année amorce une série d'analyses qui, fragment par fragment, cherchent à constituer peu à peu une « morphologie de la volonté de savoir ». Tantôt ce thème de la volonté de savoir sera investi dans des recherches historiques déterminées ; tantôt il sera traité pour luimême et dans ses implications théoriques.

Cette année, il s'agissait de situer sa place et de définir son rôle dans une histoire des systèmes de pensée; de fixer, au moins à titre provisoire, un modèle initial d'analyse; d'en éprouver l'efficacité sur un premier lot d'exemples.

1/ Des recherches faites antérieurement avaient permis de reconnaître un niveau singulier parmi tous ceux qui permettent d'analyser les systèmes de pensée : celui des pratiques discursives. Il s'agit là d'une systématicité qui n'est ni de type logique ni de type linguistique. Les pratiques discursives se caractérisent par la découpe d'un champ d'objets, par la définition d'une perspective légitime pour le sujet de connaissance, par la fixation de normes pour l'élaboration des concepts et des théories. Chacune d'entre elles suppose donc un jeu de prescriptions qui régissent des exclusions et des choix.

Or ces ensembles de régularités ne coïncident pas avec des œuvres individuelles; même s'ils se manifestent à travers elles, même s'il leur arrive de se signaler, pour la première fois, dans l'une d'entre elles, ils les débordent largement et en regroupent souvent un nombre considérable. Mais ils ne coïncident pas non plus forcément avec ce qu'on a l'habitude d'appeler des sciences ou des disciplines, bien que leurs délimitations puissent être parfois provisoirement les mêmes; il arrive plus souvent qu'une pratique discursive rassemble diverses disciplines ou sciences, ou encore qu'elle traverse un certain nombre d'entre elles et regroupe en une unité parfois inapparente plusieurs de leurs régions.

Les pratiques discursives ne sont pas purement et simplement des modes de fabrication de discours. Elles prennent corps dans des ensembles techniques, dans des institutions, dans des schémas de comportement, dans des types de transmission et de diffusion, dans des formes pédagogiques qui à la fois les imposent et les maintiennent.

Enfin, elles ont des modes de transformation spécifiques. On ne peut pas ramener ces transformations à une découverte individuelle et précise; et, pourtant, on ne peut pas se contenter de les caractériser comme un changement global de mentalité, d'attitude collective ou d'état d'esprit. La transformation d'une pratique discursive est liée à tout un ensemble souvent fort complexe de modifications qui peuvent se produire soit hors d'elle (dans les formes de production, dans les rapports sociaux, dans les institutions politiques), soit en elle (dans les techniques de détermination des objets, dans l'affinement et l'ajustement des concepts, dans le cumul de l'information), soit à côté d'elles (dans d'autres pratiques discursives). Et elle leur est liée sur le mode non d'un simple résultat, mais d'un effet qui détient à la fois sa propre autonomie et un ensemble de fonctions précises par rapport à ce qui la détermine.

Ces principes d'exclusion et de choix, dont la présence est multiple, dont l'efficacité prend corps dans des pratiques et dont les transformations sont relativement autonomes, ces principes ne renvoient pas à un sujet de connaissance (historique ou transcendantal) qui les inventerait successivement ou les fonderait à un niveau originaire; ils désignent plutôt une volonté de savoir, anonyme et polymorphe, susceptible de transformations régulières et prise dans un jeu de dépendance repérable.

Des études empiriques, portant sur la psychopathologie, sur la médecine clinique, sur l'histoire naturelle, etc., avaient permis d'isoler le niveau des pratiques discursives. Les caractères généraux de ces pratiques et les méthodes propres à les analyser avaient été inventoriés sous le nom d'archéologie. Les recherches entreprises à propos de la volonté de savoir devraient maintenant pouvoir donner à cet ensemble une justification théorique. On peut, pour l'instant, indiquer d'une manière très générale dans quelles directions elle aura à s'avancer: distinction entre savoir et connaissance; différence entre volonté de savoir et volonté de vérité; position du et des sujets par rapport à cette volonté.

2/ Pour analyser la volonté de savoir, peu d'instruments conceptuels ont été élaborés jusqu'à présent. On utilise, la plupart du temps, des notions assez frustes. Notions « anthropologiques » ou psychologiques : curiosité, besoin de maîtriser ou de s'approprier par la connaissance, angoisse devant l'inconnu, réactions devant les menaces de l'indifférencié. Généralités historiques, comme l'esprit d'une époque, sa sensibilité, ses types d'intérêt, sa conception du monde, son système de valeurs, ses besoins essentiels. Thèmes philosophiques comme celui d'un horizon de rationalité qui s'explicite à travers le temps. Rien, enfin, ne permet de penser que

les élaborations encore très rudimentaires de la psychanalyse sur les positions du sujet et de l'objet dans le désir et le savoir puissent être importées telles quelles dans le champ des études historiques. Il faut admettre sans doute que les instruments qui permettront d'analyser la volonté de savoir devront être constitués et définis, au fur et à mesure, selon les exigences et les possibilités dessinées par les études concrètes.

L'histoire de la philosophie offre de cette volonté de savoir des modèles théoriques dont l'analyse peut permettre un premier repérage. Parmi tous ceux qui devront bien être étudiés et mis à l'épreuve (Platon, Spinoza, Schopenhauer, Aristote, Nietzsche, etc.), ce sont ces deux derniers qui ont été retenus d'abord et étudiés cette année, dans la mesure où ils constituent deux formes extrêmes et opposées.

Le modèle aristotélicien a été analysé essentiellement à partir des textes de la *Métaphysique*, de l'Éthique à Nicomaque et du De anima. Il est mis en jeu dès le niveau de la sensation. Il établit :

- un lien entre la sensation et le plaisir;
- l'indépendance de ce lien à l'égard de l'utilité vitale que peut comporter la sensation;
- une proportion directe entre l'intensité du plaisir et la quantité de connaissance délivrée par la sensation;
 - l'incompatibilité entre la vérité du plaisir et l'erreur de la sensation.

La perception visuelle, comme sensation à distance d'objets multiples, donnés simultanément et qui ne sont pas en rapport immédiat avec l'utilité du corps, manifeste dans la satisfaction qu'elle emporte avec soi le lien entre connaissance, plaisir et vérité. Ce même rapport se retrouve transposé à l'autre extrême dans le bonheur de la contemplation théorique. Le désir de savoir que les premières lignes de la *Métaphysique* posent à la fois comme universel et comme naturel se fonde sur cette appartenance première que manifeste déjà la sensation. Et c'est lui qui assure le passage continu de ce premier type de connaissance à celui, terminal, qui se formule dans la philosophie. Le désir de connaître suppose et transpose chez Aristote le rapport préalable de la connaissance, de la vérité et du plaisir.

Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche définit un ensemble de rapports tout à fait différent :

- la connaissance est une « invention » derrière laquelle il y a tout autre chose qu'elle : un jeu d'instincts, d'impulsions, de désirs, de peur, de volonté d'appropriation. C'est sur la scène où ils se battent que la connaissance vient à se produire;
- elle se produit non comme effet de leur harmonie, de leur équilibre heureux, mais de leur haine, de leur compromis douteux et

Résumé du cours

221

provisoire, d'un pacte fragile qu'ils sont toujours prêts à trahir. Elle n'est pas une faculté permanente, elle est un événement ou du moins une série d'événements;

- elle est toujours serve, dépendante, intéressée (non point à elle-même, mais à ce qui est susceptible d'intéresser l'instinct ou les instincts qui la dominent);
- et si elle se donne comme connaissance de la vérité, c'est qu'elle produit la vérité par le jeu d'une falsification première et toujours reconduite qui pose la distinction du vrai et du faux.

L'intérêt est donc posé radicalement avant la connaissance qu'il se subordonne comme un simple instrument; la connaissance dissociée du plaisir et du bonheur est liée à la lutte, à la haine, à la méchanceté s'exerçant contre elles-mêmes au point de renoncer à elles-mêmes par un supplément de lutte, de haine et de méchanceté; son lien originaire à la vérité est dénoué puisque la vérité n'est en elle qu'un effet – et l'effet d'une falsification qui se nomme opposition du vrai et du faux. Ce modèle d'une connaissance fondamentalement intéressée, produite comme événement du vouloir et déterminant par falsification l'effet de vérité, est sans doute au plus loin des postulats de la métaphysique classique. C'est lui qui, utilisé librement, a été mis en œuvre, dans le cours de cette année, à propos d'une série d'exemples.

3/ Cette série d'exemples a été empruntée à l'histoire et aux institutions archaïques grecques. Ils relèvent tous du domaine de la justice. Il s'est agi de suivre une évolution qui s'est déroulée du VII^e au V^e siècle. Cette transformation concerne l'administration de la justice, la conception du juste et les réactions sociales au crime.

Ont été tour à tour étudiés :

- la pratique du serment dans les contestations judiciaires et l'évolution qui va du serment-défi des plaideurs s'exposant à la vengeance des dieux au serment assertorique du témoin qui est censé affirmer le vrai pour l'avoir vu et y avoir assisté;
- la recherche d'une juste mesure non seulement dans les échanges commerciaux mais dans les rapports sociaux à l'intérieur de la cité, par l'institution de la monnaie;
- la recherche d'un *nomos*, d'une juste loi de distribution qui assure l'ordre de la cité, en y faisant régner un ordre qui est l'ordre du monde;
 - les rituels de purification après les meurtres.

La distribution de la justice a été pendant toute la période envisagée l'en jeu de luttes politiques importantes. Elles ont en fin de compte donné

lieu à une forme de justice liée à un savoir où la vérité était posée comme visible, constatable, mesurable, obéissant à des lois semblables à celles qui régissent l'ordre du monde, et dont la découverte détient par-devers soi une valeur purificatrice. Ce type d'affirmation de la vérité devait être déterminant dans l'histoire du savoir occidental.

*

Le séminaire de cette année avait pour cadre général l'étude de la pénalité en France au XIX^e siècle. Il a porté cette année sur les premiers développements d'une psychiatrie pénale à l'époque de la Restauration. Le matériel utilisé était pour une large part le texte des expertises médico-légales faites par les contemporains et disciples d'Esquirol.

Le savoir d'Œdipe*

^{*} Ce développement de la leçon du 17 mars 1971 fut prononcé à la State University of New York, à Buffalo, en mars 1972, puis à Cornell University en octobre de la même année. Foucault a donné au moins six variantes de sa lecture de la tragédie de Sophocle. (Cf. « Situation du cours », *infra*. p. 277-278.)

Dans Œdipe roi, la tragédie de Sophocle, cinq savoirs s'affrontent et s'ajustent. Le mécanisme du sumbolon, ou loi des moitiés, régit l'affrontement des savoirs. — Où l'on voit la procédure judiciaire de l'enquête mise en place aux VI^e et V^e siècles face à la procédure divinatoire traditionnelle. — Œdipe l'ignorant est porteur du savoir du tyran; Œdipe, blason de l'inconscient ou vieille figure orientale du roi savant? — Œdipe roi, ou le pouvoir-savoir transgressif.

[1] Dans Œdipe roi, la reconnaissance – ἀναγνώρισις ¹, reconnaissance par laquelle celui qui ignore devient quelqu'un qui sait et par laquelle celui qui croyait ignorer s'aperçoit qu'il savait déjà, – a deux caractères particuliers. Celui d'abord d'être « réfléchie » : celui qui cherche est l'objet de la recherche²; l'ignorant est celui à propos duquel il s'agit de savoir; qui a lâché les chiens est lui-même la proie; la piste où il les a lancés les ramène au point où il les attend.

Mais il y a autre chose : cette reconnaissance ne va pas seulement de l'obscurité à la lumière, de l'ignorance au savoir; elle se fait à travers l'affrontement de différents types de savoir. Dans Œdipe, la bataille pour savoir se déroule à travers une lutte entre savoirs. Et s'il y a bien retour au même point (celui qui veut découvrir est découvert), il s'effectue à travers des savoirs différents. Dans la dimension de la connaissance-ignorance il y a bien identité parfaite entre le sujet et l'objet, celui qui ignore et celui qu'il faut découvrir, et celui qui veut découvrir et celui à propos duquel on ignore. Mais dans les types de savoir mis en œuvre les différences sont immenses, ou plutôt, disons qu'elles sont exactement mesurées et marquées. Du savoir caractérisé par l'écoute - ἀκούειν - au savoir caractérisé par la vue - par ce qu'on a vu de ses propres yeux -; du savoir rapporté de chez le dieu lointain au savoir qu'on interroge ici-même en la personne des témoins présents; du savoir dont les chefs sont porteurs (ou les devins, leurs égaux) au savoir que détiennent au fond de leurs cabanes leurs esclaves; du savoir qui a la forme de

[5]

la prescription-prédiction (voici ce que tu as à faire, voici ce qui va t'arriver, voici ce qu'on va découvrir) au savoir qui a la forme du témoignage (voilà ce que j'ai vu, voilà ce que j'ai fait); du savoir qui se retire volontairement dans l'énigme et l'incomplétude (d'où le roi même ne parvient pas à l'arracher) au savoir qui se terrait sous la peur et que la menace parvient à débusquer. Savoirs donc cinq³ fois différents: par leur support, par leur origine, par leurs messagers, par leur rapport au temps, par le principe de l'obscurité qui les voile.

Or de la réponse du dieu (τοῦ θεοῦ φήμην, v. 86) à l'interrogatoire de l'esclave (φώνει βλέπων ὄσ'ἄν σ'ἐρωτῶ)⁴, qui encadrent la pièce ou du moins limitent la recherche d'Œdipe, on est passé d'un type de savoir à l'autre. Deux questions par conséquent :

1 - Comment et par quel mécanisme s'opère le passage?

2 - Quels sont ces savoirs qui s'affrontent, se remplacent, et finalement se confirment et s'ajustent?

[4] Le mécanisme du passage est facile à décrire. Il se fait par informations lacunaires et fragments qui se complètent. Mais le plus caractéristique, c'est qu'il obéit à une sorte de « loi des moitiés ».

Interrogé, le dieu donne sa réponse : il faut chasser le meurtrier de Laïos. (À dire vrai, la réponse du roi Apollon, si on en suit le compte rendu donné par Créon, ordonne de délivrer le pays d'une souillure. Ordre auquel il manque encore de dire quelle souillure. Il le précise : un meurtre. Mais un meurtre suppose une victime et un assassin. Phoïbos⁵ a bien précisé la victime, mais il manque encore à sa réponse l'autre moitié, la partie criminelle.) Il s'agit donc de trouver la part qui manque à la réponse oraculaire d'Apollon. Et il serait vain de la demander au dieu lui-même : il n'est point de ceux qu'on force à parler; on ne contraint pas la volonté des dieux (v. 280-281).

Un seul recours pour l'instant. S'il y en a un troisième – Œdipe s'adresse au Chœur –, ne manque pas de me le dire. Mais en ce point il n'y en a point d'autre : tous les témoignages se dérobent; même le témoin oculaire dont parle la rumeur ne saurait donner aucune information utile. Le seul recours, c'est cette sorte de moitié du dieu qu'on peut interroger, le divin prophète (τὸν θεῖον μάντιν, ν. 298), Tirésias. Il est au plus près d'Apollon. Roi comme lui (Ἄνακτ'ἄνακτι, ν. 284). Voyant les mêmes choses que lui (ταὕθ'ὁρῶντ[α], ν. 284). Jumelé avec lui comme le montre le choc des deux noms dans le vers 285 (Φοίβφ Τειρεσίαν). La nuit de ses yeux complète la lumière du dieu; et ce que celle-ci s'obstine à cacher, Tirésias, en son ombre, le dira clairement (σαφέστατα, ν. 286). Or Tirésias nomme bien le

coupable, mais il le nomme sans preuve, il le nomme sur le mode même où Apollon a parlé. Prescription : « Je t'ordonne [...] d'obéir à l'édit que tu as proclamé » (v. 350-351); affirmation solennelle et oraculaire (Φονέα σέ φημί, v. 362; Λεληθέναι σέ φημί, v. 366); prédiction (« Des deux côtés à la fois te chassera un jour la Malédiction aux pieds terribles [...] Personne parmi les hommes ne sera un jour plus durement anéanti que toi », v. 417-427). Tirésias et Apollon parlent sur le même mode : l'un proclame qu'il y a souillure et qu'il faut purifier la ville; l'autre dit qui a commis la souillure et proclame qu'il doit être chassé. À eux deux, la divinité et le devin ont tout dit.

Et pourtant, à ce tout manque une part essentielle : ce double de lui-même qui lui donnerait une réalité visible, qui lui donnerait corps dans ce qui s'est passé, qui l'empêcherait d'avoir été dit en vain (μάτην, v. 365). À ce futur de la découverte annoncée, il faut la mise au jour de ce qui s'est réellement passé; à cette proclamation, il faut que vienne s'ajuster le récit d'un souvenir; à cette prescription, il faut que vienne correspondre une constatation. C'est bien ce qu'affirme le Chœur, au milieu du débat entre Œdipe et Tirésias : les accusations de celui-ci ne valent pas mieux sans doute que les soupçons du premier; le roi et le prophète ne parlent que sous l'effet de la colère. C'est ce que le Chœur affirmera encore après le départ de Tirésias : il ne saurait lui donner ni tort ni raison; il ne sait quoi dire; il ne voit ni dans le présent ni dans le passé (v. 484-486). Aux yeux de ces mortels une prophétie sans preuve, un oracle sans témoin n'est rien de plus qu'on soupçon non fondé. Le Chœur attend de voir : « Jamais, avant d'avoir vu ([πρίν] ἴδοιμ[ι]) justifier la parole du devin, je n'approuverais ceux qui accusent » (v. 504-505). Œdipe a sans doute contre lui les paroles divines; mais il a pour lui des choses visibles (φανερά [v. 506]), des preuves (βασάνος). Et il n'en faut pas moins pour que la parole du devin devienne « ὀοθὸν ἔπος» 6.

Après la part divine, oraculaire, mantique, la moitié humaine et visible qui va venir s'ajuster à elle. Celle-ci à son tour se divise en deux moitiés: l'une consacrée au meurtre de Laïos; l'autre, à la naissance d'Œdipe; et leur ensemble, une fois qu'elles seront jointes l'une à l'autre, viendra emplir le vide de la prophétie. Mais chacune de ces deux moitiés se subdivise elle-même. Le meurtre de Laïos s'établit d'abord par les souvenirs de Jocaste; souvenirs indirects de ce qu'elle a entendu dire ou qu'on lui a rapporté: un meurtre à la fourche des trois chemins. À quoi vient s'ajuster exactement le souvenir d'Œdipe [v. 729-730 et 771-834]. « J'ai tué un vieillard à la fourche des trois

chemins. » Entre le témoignage immédiat du Serviteur maintenant disparu et le souvenir présent d'Œdipe, l'ajustement est parfait, à ceci près, pourtant, que le témoin a parlé de plusieurs meurtriers. Mince incertitude qui appelle vérification : il faut s'enquérir auprès de celui qui était là (πρὸς τοῦ παρόντος ἐκμάθης, v. 835). Il suffirait de ce détail pour que toute la prophétie du dieu, toute la mantique du devin – ou tout au moins cette moitié d'elle-même qui concerne le meurtre de Laïos – soit réduite à néant.

Quant à l'autre moitié, la naissance d'Œdipe, c'est par l'ajustement de deux autres fragments qu'elle est attestée. Le messager de Corinthe vient affirmer qu'Œdipe n'est pas le fils de Polybe, mais un enfant à lui donné par un berger du Cithéron; et le berger du Cithéron. qu'Œdipe lui a été remis par Jocaste pour qu'il l'expose. À noter que là encore dans cette « moitié-naissance », comme tout à l'heure pour la « moitié-meurtre », il y a un léger reste, à peine perceptible, un accroc, un tout petit morceau qui manque. Pour l'assassinat de Laïos, c'était le nombre des meurtriers, un ou plusieurs – et ce n'est point la même chose, rappelle Œdipe* -; seule la disparition du berger fuyant Corinthe lorsque Œdipe y prend le pouvoir est une preuve silencieuse; mais, même sur la scène, le berger ne témoignera point qu'il a vu de ses yeux Œdipe tuant Laïos : cela ne sera pas dit. Dans la naissance d'Œdipe, lacune symétrique : le berger ne sait qu'une chose, c'est qu'il a reçu l'enfant des mains de Jocaste, et que la rumeur publique [10] en faisait son fils. Mais de cela, elle seule pourrait porter l'irréfutable témoignage : « Mais elle, à l'intérieur, mieux que personne, ta femme nous dirait ce qui est » (v. 1171-1172). Or au moment même où le berger prononce ces paroles, Jocaste, qui, elle aussi, a fui pour ne pas voir et entendre, est en train de se tuer. Nul ne pourra plus authentifier la naissance d'Œdipe.

Laissons de côté pour l'instant la signification de ces manques infimes et essentiels. On voit clairement la mécanique des moitiés qui viennent s'ajuster les unes aux autres. Moitié divine, composée elle-même d'une moitié oraculaire et d'une moitié mantique; moitié humaine, composée à son tour d'une moitié meurtre dont un fragment est tenu par Jocaste et l'autre par Œdipe, et d'une moitié naissance dont un fragment vient de Corinthe entre les mains du Messager et dont l'autre était à Thèbes enfoui dans la cabane d'un esclave. Les quatre moitiés du témoignage humain (Œdipe, Jocaste, le Messager,

le Berger), s'ajustant en deux paires qui s'ajustent l'une à l'autre, viennent remplir exactement le vide laissé par la prophétie et transforment la double parole du devin et du dieu en « ὀρθὸν ἔπος ».

Or cette transformation est acquise par un double déplacement. Déplacement d'abord du haut en bas d'une hiérarchie : ce sont d'abord les dieux ou leurs serviteurs qui parlent, et à qui manque – du moins aux yeux d'Œdipe – le témoignage des hommes ; puis viennent les rois, mais à qui manque la confirmation de leurs esclaves ; enfin viennent les esclaves eux-mêmes, qui viennent dire ce que précisément les dieux avaient prédit, raconter justement les événements qu'ils avaient prescrits. Les esclaves, eux aussi, comme Tirésias, ont vu et disent les mêmes choses, $\tau \grave{\alpha}$ $\dot{\alpha} v \tau \acute{\alpha}$ que Phoïbos. L'humble souvenir de l'esclave répond mot pour mot à la « Voix immortelle » ($\check{\alpha} \mu \beta \varrho \sigma \tau \epsilon \Phi \acute{\alpha} \mu \alpha$, v. 157).

Mais il y a déplacement aussi dans les formes de savoir : on invoquait d'abord Apollon qui voit tout et qui parle à ses serviteurs, ou le devin aveugle qui écoute la parole du dieu et qui voit dans les ténèbres. Regard et écoute dont la puissance n'a rien d'humain, puisqu'ils voient l'invisible et entendent l'énigme. Leur répondront, dans la moitié humaine, des regards et des écoutes d'une tout autre nature : Jocaste dit, à propos de la mort de Laïos, ce qu'elle a entendu dire, et Œdipe raconte ce qu'il a vu de ses yeux et fait de ses mains; le messager de Corinthe raconte à son tour ce qu'il a vu et fait; le berger de Thèbes, ce qu'il a fait et entendu dire. En cette moitié le voir et l'entendre s'entrecroisent (Jocaste a entendu dire ce que le berger a vu; Œdipe a entendu dire ce que le Messager avait vu; le berger a entendu dire ce que Jocaste avait vu et fait), comme s'entrecroisaient la lumière et la voix chez le dieu et son devin (le dieu de lumière fait entendre sa voix à l'aveugle qui voit tout). Mais ici et là, ὁρᾶν et άχούειν n'ont pas le même sens.

Et c'est par cette différence même qu'ils peuvent s'ajuster et former finalement un « ὀ θθὸν ἔπος ». Or la forme de cet ajustement et son mécanisme sont faciles à reconnaître; ils sont nommés par Œdipe luimême au début de la pièce : « Je ne pourrais longtemps suivre la piste du criminel si je n'ai quelque indice (σύμβολον) » (v. 220-221) 7. Les moitiés qui viennent se compléter sont comme les fragments d'un symbole dont la totalité réunie a valeur de preuve et d'attestation. Œdipe est une histoire « symbolique », une histoire de fragments qui circulent, qui passent de main en main et dont on cherche la moitié perdue : de Phoïbos au devin, de Jocaste à Œdipe, du Messager au

^{*} Si du moins le vers 845 est authentique. (Note de M.F., d'après Masqueray.)

231

La volonté de savoir

berger – donc des dieux aux rois et des rois aux esclaves. Et lorsque, enfin, le dernier esclave sort de sa cabane, tenant en main l'ultime fragment de savoir dont on avait encore besoin, alors la moitié « récit » est venue rejoindre la moitié « oracle », la moitié « inceste » est venue rejoindre la moitié « meurtre », la moitié « thébaine » est venue rejoindre la moitié « corinthienne », la figure totale est reconstituée. La tessère a reformé ses fragments éparpillés. Le σύμβολον est complet. Toute la procédure de la recherche a obéi a ce mécanisme du symbole : examen et authentification de ce qu'on a dans [14] la main, définition de ce qui manque et qu'il importait au plus haut point de savoir; désignation de celui qui doit tenir en sa possession le fragment absent et complémentaire. C'est cela qu'Œdipe appelle « faire une enquête » (ἐξερευναν, v. 258)8.

Mais Œdipe lui-même est un σύμβολον – figure mise en morceaux. Il a une moitié corinthienne : fils de Polybe, objet d'une insulte d'ivrogne, puis d'une prophétie redoutable, exilé volontaire, meurtrier d'un passant, reçu finalement à Thèbes qu'il a sauvée du malheur; mais il a aussi une moitié thébaine : vainqueur du Sphinx, reçu comme un sauveur dans la cité, époux de la reine, souverain. Ces deux moitiés, jointes bord à bord par l'épisode du Sphinx – qui fait de l'exilé un roi, de celui qui est voué au malheur quelqu'un qui a conquis le bonheur, du Corinthien un Thébain -, ne sont chacune qu'un fragment visible auquel manque une partie cachée. [15] La moitié corinthienne d'Œdipe, fils de Polybe, n'est elle-même que la moitié d'une histoire à laquelle manquait l'épisode de l'enfant recueilli dans le Cithéron, celui du roi et de la reine sans enfants, et de l'adoption camouflée en naissance. Quant à cette autre moitié d'Œdipe aventurier-tyran, elle est loin de constituer la totalité thébaine d'Œdipe; il existe une moitié cachée de cette moitié : enfant de Laïos et de Jocaste, voué au crime dès avant sa naissance et confié à un esclave pour qu'il l'abandonne dans le Cithéron.

Tel est donc le « double jeu » du mécanisme symbolique : [par] morceau, il reconstitue la cause de la peste qui sévit à Thèbes; tout ce qui manquait vient finalement prendre place et recomposer l'ensemble; mais cette reconstitution de l'histoire par moitié manquante fait apparaître Œdipe lui-même comme monstrueusement doté de moitiés « en trop », comme doublé de moitiés imprévues et impures : le fils de Polybe est aussi le fils de Laïos, le roi est aussi l'assassin du roi, le meurtrier est aussi l'enfant; l'époux est égale-[16] ment le fils; le père est aussi le frère de ses enfants; celui qui cherche

est aussi celui qu'on recherchait; celui qui bannit doit être banni, celui que les dieux accablent s'accable lui-même. Redoublement dont toute la fin de la pièce porte le témoignage insistant : « Il est naturel que parmi tant d'afflictions tu doubles tes gémissements comme tu supportes de doubles maux » (v. 1319-1320); « Ô hymen, hymen, tu m'as donné la vie et après me l'avoir donnée, tu as fait germer une seconde fois la même semence : tu as montré au jour des pères frères de leurs enfants, des enfants frères de leur père, des épouses à la fois femmes et mères de leur mari » [v. 1403-1407]. Ce que le mécanisme du σύμβολον a fait voir par le jeu de moitiés manquantes, c'est une figure composée de moitiés excessives, monstrueuses, et que les yeux d'aucun homme ne peuvent plus supporter de voir.

Ce mécanisme du σύμβολον fait d'Œdipe un double monstrueux 9 et multiplie autour de lui d'intolérables redoublements. Mais il y a plus: il fait apparaître comme doubles, comme disant deux choses à la fois 10, bien des paroles prononcées par Œdipe ou à propos d'Œdipe: en pleurant sur la cité, c'est sur lui-même qu'il gémit (v. 64); il voue au bannissement le meurtrier, quand bien même il habiterait sous son propre toit (v. 249-251), il sait qu'on ne peut pas contraindre les dieux à faire ce qu'ils ne veulent pas (v. 280-281). Toutes ces phrases et bien d'autres disaient deux choses à la fois : en quoi chacune d'entre elles était comme un σύμβολον, une pièce en deux parties dont Œdipe et le Chœur ne voyaient qu'un fragment, mais dont l'autre fragment devait leur revenir plus tard, à l'instant de l'ultime ajustement. Alors, Œdipe comprend à son tour que ses paroles disaient deux choses, ce que les auditeurs au courant du σύμβολον avaient bien saisi. Les deux parties du « symbole » n'étaient séparées que pour les personnages sur la scène.

La forme du σύμβολον est régnante tout au long d'Œdipe roi. [18] C'est elle qui commande les rapports de la péripétie et de la reconnaissance; c'est elle qui commande l'entrée des personnages espérés, convoqués, ou inattendus; c'est elle qui commande la série des recherches, des attentes, des découvertes; c'est elle qui commande bien souvent le sens des phrases - menaces, promesses ou imprécations. Mais cette forme n'est pas du tout (du moins en première instance) une forme rhétorique: il s'agit d'une forme rituelle et juridique qui permet d'établir une preuve, une reconnaissance, d'identifier des individus ou d'authentifier des messages. Vieille pratique traditionnelle qui permet de sceller les ordres et les décrets, d'empêcher les fraudes et le mensonge, d'établir un contrat, de

Le savoir d'Œdipe

233

recevoir sans altérations les ordres, les décrets, les oracles. Instrument rituel de l'exercice du pouvoir.

Or, il est un point qu'il faut ici rappeler. L'enquête lancée par [19] Œdipe (et qu'il reproche aux Thébains de n'avoir pas menée euxmêmes lorsqu'il était temps) est très tôt placée sous le signe de la méfiance. Si elle a suivi tant de détours, si elle a procédé avec tant de lenteurs et en juxtaposant tant de fragments divers, c'est que les paroles du devin, pourtant précises et clairement accusatrices, n'ont pas été crues : Œdipe l'a soupçonné de complot et le Chœur a pensé qu'il parlait sous le coup de la colère. De ces paroles sacrées, Œdipe se détourne et le Chœur avec lui; Jocaste, un peu plus tard, n'aura guère plus de foi dans les messagers des dieux (v. 945-953). Les divinités elles-mêmes tombent-elles sous le coup de cette incrédulité? Sans doute, Jocaste prend[-elle] soin de faire la différence entre les dieux et leurs serviteurs. Mais après tout, Œdipe et Jocaste n'ont-ils pas cru qu'on pouvait échapper aux décrets inévitables des dieux? [20] Et dès qu'ils [le] peuvent, ne s'empressent-ils pas de crier victoire sur les oracles? Peu importe pour l'instant. L'essentiel est que pour vérifier, ou détourner, les paroles menaçantes du devin, Œdipe met en œuvre une procédure fort éloignée de l'écoute oraculaire.

Œdipe lance une enquête : Qui a tué ? Quand, dans quelles circonstances le meurtre a-t-il été accompli ? Qui en a été le témoin ? Où se trouve-t-il maintenant ? Ce que tu sais l'as-tu vu, ou l'as-tu entendu dire, et par qui ? L'homme avec qui je te confronte, et que tu vois ici, est-ce bien lui que tu as vu autrefois ? Tout ceci s'éloigne fort de la supplication aux dieux et de l'écoute fidèle de ses serviteurs. Mais les étapes de l'enquête et les faits que peu à peu elle découvre se succèdent selon la forme rituelle et le mécanisme politico-religieux du σύμβολον.

Ce mécanisme permet en fin de compte de montrer que le savoir arraché par l'enquête vient s'ajuster très exactement au savoir formulé par le devin. Plus précisément: l'esclave interrogé en dernière instance, au terme de l'enquête, en face de Phoïbos et à l'autre extrémité de la hiérarchie, le seul à en savoir autant que le dieu et son devin: lui aussi, et lui seul, savait tout. Sans doute, il n'a été appelé que pour compléter le dernier fragment qui manquait (le côté thébain de l'origine d'Œdipe), mais il était en outre le seul témoin du meurtre de Laïos; le seul à savoir que le meurtrier de Laïos, l'époux de Jocaste, était leur fils à tous deux (ceci n'est pas dit explicitement, comme ne sont pas formulés les points essentiels et absolument décisifs; mais il montre qu'il savait tout par sa fuite quand Œdipe prend

le pouvoir, par son silence quand on lui demande de reconnaître dans le roi l'enfant qu'on lui avait livré). L'esclave donc avait tout vu, comme le devin aveugle à qui rien n'échappe, comme le dieu qui voit tout. De part et d'autre de la grande enquête, de part et d'autre de tous ces fragments de savoir péniblement ajustés, l'esclave et le dieu se font face, l'un disant ce qu'il voit par la bouche énigmatique des oracles, l'autre taisant ce qu'il a vu et que nul n'aurait dû voir. Le regard muet de l'esclave et la parole du souverain qui voit tout, peut-on dire qu'ils « symbolisent » l'un avec l'autre ?

Toujours est-il que la forme du σύμβολον permet d'ajuster, à l'oracle, le témoignage. S'agit-il dans Œdipe roi de ritualiser, de sacraliser cette pratique de l'enquête et d'en hausser la validité jusqu'à celle des oracles prononcés par les dieux? S'agit-il au contraire, sous le couvert du rituel symbolique, de substituer à l'ancienne pratique des consultations oraculaires la nouvelle pratique judiciaire de l'enquête? S'agit-il de fonder simultanément ces deux types de savoir? Il faut en tout cas examiner maintenant les rôles, les affrontements de ces « rituels de savoir », rituels qui sont à la fois juridiques, politiques et religieux.

* *

[23] Il y a donc dans Œdipe roi deux savoirs qui s'ajustent et forment finalement un ὀρθὸν ἔπος. Deux savoirs qui savent la même chose (le meurtre et l'inceste); mais l'un le proclame sous la forme de l'oracle, de la voyance, de la divination; c'est un savoir à qui rien n'échappe, la cécité du devin équivalant à la lumière du dieu. L'autre au contraire est un savoir qu'on arrache sous la forme du témoignage, du souvenir, et de l'aveu : il ne sait que ce qu'il a vu et fait; au-delà, il ne peut rien dire. L'un domine le temps car il voit l'avenir aussi bien que le passé, et le passé dans la même forme que l'avenir (dans sa grande prophétie des vers 408-428, Tirésias dit à Œdipe ce qu'il a fait, la haine dont il est actuellement l'objet, et les maux qui vont bientôt l'accabler); l'autre savoir ne peut dire que ce qui s'est passé autrefois, il est soumis à la contrainte de la longue durée (v. 1141) et doit obéir à la loi de [la] μνήμη (v. 1131) ¹¹.

[24] Entre ces deux savoirs, Œdipe. Œdipe qui les contraint l'un et l'autre à se formuler – « Tu m'as forcé à parler malgré moi », dit Tirésias à Œdipe (v. 357); et Œdipe au Serviteur : « Si tu ne réponds

Le savoir d'Œdipe

235

de gré, tu répondras de force » (v. 1152) –; Œdipe qui les contraint à s'ajuster l'un à l'autre. Or Œdipe est-il, purement et simplement, celui qui ne savait rien, l'ignorance aveugle qui aveuglément cherche à savoir? Œdipe passe, d'une façon traditionnelle, pour celui qui a su répondre à l'énigme du Sphinx, mais n'a pas su résoudre l'énigme qu'il était lui-même. Et cette opposition entre un savoir qui a sauvé la cité et une ignorance qui le voue lui-même au malheur, le texte la souligne bien des fois : « N'es-tu pas naturellement habile à trouver ces énigmes? », demande ironiquement Tirésias (v. 440). Œdipe, le découvreur d'énigmes, ignorait tout de lui-même. Œdipe, le non[25] sachant 12; Œdipe, l'ignorant – à moins qu'on ne veuille en faire celui qui, au fond, savait, savait sa naissance et son crime, mais refusait de savoir –; Œdipe, l'inconscient. De toute façon, il dément le jeu de mots étymologique de son nom; il ne savait ni d'où venaient ses pieds percés ni où l'avaient porté ses pieds d'exilé.

Or il semble que, dans le texte de Sophocle, Œdipe ne soit pas purement et simplement celui qui ne sait pas; il semble plutôt qu'il soit lui-même porteur d'un certain type de savoir, distinct aussi bien de la connaissance oraculaire de Tirésias que de la mémoire de l'esclave. Œdipe lui aussi est un homme de savoir 13, d'un savoir bien particulier qui a ses caractères, ses conditions d'exercice, et ses effets. Ce savoir, à mi-chemin [de ceux] du dieu et de l'esclave, est celui du « tyran ». La « tyrannie » d'Œdipe, la forme de pouvoir qu'il exerce, la manière dont il l'a conquis, ne sont pas marginales par rapport à la grande enquête entreprise : il s'agit d'une manière tout à fait centrale [dans les] rapports du pouvoir et du savoir.

Chaque fois qu'Œdipe apparaît, son pouvoir est à la fois mis en jeu et mis en question. C'est parce qu'il a le pouvoir que les habitants de Thèbes ont recours à lui contre la peste (v. 33-34); mais le malheur qui menace Thèbes ne l'atteint pas moins que la ville ellemême (v. 64). C'est dans l'intérêt de sa propre royauté qu'Œdipe va chercher qui a tué le roi Laïos: le même criminel pourrait bien s'en prendre à lui (v. 139-140). C'est en tant que roi, du haut de son pouvoir politico-religieux, qu'Œdipe voue au bannissement l'assassin de Laïos; mais il accepte[rait] de partager lui-même de tels maux si le meurtrier habitait sa maison (v. 249-251). C'est en tant que roi lié à la cité dans la même entreprise de salut, qu'Œdipe sollicite Tirésias (v. 312); et c'est ce pouvoir royal que Tirésias menace dans sa prophétie (v. 350-353); et lorsque Œdipe s'entend accuser par Tirésias d'être l'assassin, ce n'est pas son innocence

qu'il sent mise en question, c'est son pouvoir, et c'est son pouvoir qu'il défend (v. 380-404).

C'est bien de pouvoir, de pouvoir seulement – non point de faits, de signes, ou de preuves – qu'il est question dans le grand affrontement avec Créon [v. 532-631]; non pas: «Est-il vrai que i'ai tué?», mais: « Est-il vraisemblable qu'il y ait complot?»; non pas : « Suis-je innocent ou coupable? », mais : « À la tête de cette ville, ce sera lui ou moi » (en particulier, vers 658-659 et 669-672). C'est encore le souverain dont la gloire peut bien être issue d'une triple génération d'esclaves qui s'affirme au moment où le Messager révèle qu'Œdipe n'est pas fils de Polybe (v. 1063). C'est le chef de [28] justice 14 qui interroge et menace de torture l'esclave détenteur du dernier secret; et au moment même où Œdipe vient d'être abattu, ce sont les traits caractéristiques du souverain ou du tyran que le Chœur évoque : il avait lancé sa flèche plus loin, il avait conquis la félicité, il se dressait comme une tour : « On t'appelait mon roi. » Enfin, après la chute, le dernier mot qui soit adressé à Œdipe, avant qu'on [ne] l'entraîne hors des regards à l'intérieur du palais, est prononcé par le nouveau roi : c'est le décret qui le chasse du pouvoir, c'est l'interdiction, désormais, de donner aucun ordre : « Ne cherche plus à être toujours le maître » (χρατείν, v. 1522). Et ce mot même est repris aussitôt deux fois : par Créon au vers suivant dans un jeu de mots (καὶ γὰρ ἀκράτησας [v. 1523], où s'entendent à la fois les sommets (ἄκρας) où il est monté et le pouvoir dont il est privé, ἀ-κρατείν); et deux vers plus loin par le Chœur dans la dernière réplique de la pièce: Tu étais un homme au sommet du pouvoir (κράτιστος), objet d'envie pour les citoyens (v. 1525-1526). En quoi le Chœur ne fait que reprendre jusque dans les mots le premier salut qui a été adressé à Œdipe au début de la pièce : « ὧ κρατύνων Οἰδίπους » (v. 14)*. C'est bien le pouvoir d'Œdipe qui est mis en jeu dans cette grande épreuve du savoir.

Quel pouvoir ? Toute une série de caractérisations est traditionnelle et sert dans la tragédie à désigner ces personnages légendaires qui ont été les héros, les fondateurs, les « rois », les souverains politiques et religieux d'une cité. (Œdipe est salué comme βασιλεύς, ἄναξ, le premier des hommes ; on dit qu'il a la μράτεια, qu'il tient les ἀρχὰς (ν. 259) ; et, du moins dans plusieurs de ses usages, le mot τύραννος, par lequel on désigne Œdipe mais aussi Polybe, mais aussi Laïos, n'a

^{*} Cf. aussi au vers 40 : ὧ αράτιστον πᾶσιν Οἰδίπου κάρα. (Note de M. F.)

sans doute pas de connotation particulière : pour remplacer le « tyran » Polybe, les Corinthiens ont choisi Œdipe comme « tyran » (v. 939-940); et celui-ci avait déjà pris la place de Laïos, « le tyran ».

Il n'en reste pas moins qu'à plusieurs reprises la souveraineté [30] d'Œdipe est frappée de marques particulières. Il a connu déjà un destin inégal, la misère et la gloire; parti du plus haut il est tombé au plus bas; et quand il était au plus bas, il est remonté jusqu'au sommet : « Les années qui ont grandi avec moi m'ont tantôt abaissé, tantôt exalté » (v. 1083). Certes, une telle alternance de fortune est propre au héros tragique, qu'il soit tyran ou non. Mais au lieu d'y voir, pour l'instant du moins, une hostilité, un châtiment des dieux ou le résultat de quelque achamement injuste, il proclame que c'est la loi même de son existence ; l'inégalité de la fortune est son lot, et loin de s'en plaindre, il s'en vante. Il est fils de la fortune bienfaisante, et les années qui apportent tantôt la faveur tantôt la misère sont ses « congénères » (συγγενεῖς, v. 1082) : telle est sa naissance, tel il est par nature (v. 1080-1084; Τοιόσδε δ'ἐκφὺς, v. 1084). Or, une telle alternance de fortune, cet enchaînement de la grandeur et du désastre, le Chœur l'a caractérisé un peu auparavant : c'est le destin propre au tyran et à son orgueil (v. 872-873) 15.

Or les traits spécifiquement tyranniques sont nombreux dans la vie et le personnage d'Œdipe. Le texte de Sophocle ne manque pas de les relever. Certains sont positifs. Il est arrivé, étranger dans la ville, sans être connu de quiconque, et nul ne lui a demandé son origine; son pouvoir, il l'a conquis tout seul en s'élevant au-dessus des citoyens (« Il a lancé sa flèche plus loin que les autres », v. 1196) 16, quitte à susciter leur jalousie (v. 1526); il s'était lui-même emparé du bonheur, il l'avait maîtrisé (ἐκράτησε, v. 1197). Et dans cette entreprise, il était seul; il l'a menée lui-même (αὐτός). Mais s'il a pu ainsi s'emparer du pouvoir, c'est qu'il a rendu service à la cité; elle allait périr, il l'a sauvée; ses ennemis étaient sur le point de la détruire, il l'en a délivrée; il en a été le rempart et la tour (v. 1200-1201); il a permis à la cité de respirer et de dormir (v. 1220-1221). Il l'a redressée, il l'a remise d'aplomb (v. 39, 51, 443, 695).

De tels exploits sont caractéristiques des figures historicolégendaires de tyrans ou de nomothètes qui ont pour un temps exercé le pouvoir, bousculé des traditions et bien souvent bouleversé les structures archaïques de la société grecque. L'expression « ὀϱθῶσαι, ἀνορθῶσαι πόλιν», qui revient à propos, est caractéristique : c'est elle que Solon lui-même employait pour définir son œuvre. Œdipe,

comme les héros mythologiques, conquiert un pouvoir qui ne lui appartenait pas en remportant une épreuve; mais, comme les « faiseurs de constitution » du VIe siècle, il remet la ville sur ses pieds, il l'assainit, il la rend « droite ». Et par là, il instaure avec ses sujets un rapport de reconnaissance, de dette et d'affection qui n'a rien à voir avec le privilège de naissance. L'exploit sauveur a lié les citovens à leur maître, et tant qu'ils n'v sont pas contraints par quelque retournement du destin, ils lui demeurent fidèles : « C'est sur une bonne preuve qu'il s'est fait aimer de la cité. Aussi mon esprit ne l'accusera jamais d'un crime » (v. 510-511); « Sache que [33] je me ferais l'effet d'un insensé [...] si je t'abandonnais, toi qui, dans les souffrances où succombait ma chère patrie, seul, l'as remise dans le droit chemin » [v. 690-695] 17. Le pouvoir d'Œdipe à Thèbes est fondé, non moins sur l'affection du πλήθος, que sur son mariage avec Jocaste. Et Créon le sait bien : pour acquérir le pouvoir, il faut de l'argent et le soutien du πλήθος. Là encore, l'Œdipe de Sophocle superpose, à la figure légendaire du héros qui après l'épreuve établit son pouvoir par mariage, le profil historique du tyran ou du « réformateur » dont le règne s'appuie sur l'affection, plus ou moins spontanée, du πλήθος.

Mais il y a plus. Œdipe est aussi doté d'un certain nombre de traits traditionnellement négatifs du tyran. Il s'identifie à la ville, non point certes parce qu'il y serait né et qu'il en serait à la fois le fils et le citoyen (il ne sait pas, justement, que tel est le cas); mais parce qu'il se l'est appropriée. C'est sa ville en ce sens qu'il la possède, et qu'il la possède à lui tout seul. Créon lui reproche d'avoir une telle attitude : « Et moi aussi, je fais partie de la cité; elle n'est pas à toi seul $(o\dot{\nu}\chi\dot{\nu}\,\sigmao\dot{\nu}\,\mu\dot{\nu}\nu)$ » (v. 630). Quand il lance des ordres, peu lui importe qu'ils soient justes, il suffit qu'il les ait donnés (« Il faut obéir quand même », v. 628) : n'est-il pas à lui tout seul la cité (v. 629)?

C'est pourquoi le Chœur, lorsqu'il dressera un peu plus loin le portrait du tyran et donnera les traits de sa démesure, pourra dire qu'il ne craint pas « $\Delta(i\pi\eta)$ ». Il y a eu des commentateurs pour s'étonner justement de ce Chœur qui fait du tyran un portrait si dur : présomption, injustice, refus d'honorer les dieux, insolence coupable, injustes gains, sacrilèges, profanation des choses saintes, refus d'écouter les oracles, abandon du culte. Faut-il vraiment reconnaître là Œdipe, ce souverain que le peuple soutenait tout à l'heure de sa gratitude et qui était si prompt, dans le malheur, à dépêcher Créon vers le dieu de Delphes? En fait, trop de ces traits traditionnellement attribués au

tyran se réfèrent à des paroles ou des conduites d'Œdipe dispersées dans le texte, pour qu'on ne l'y reconnaisse pas (et je laisse de côté pour l'instant le problème de l'écoute des oracles). Au moment où commence à retomber la fortune d'Œdipe, le Chœur – symbolisant le retournement du πλῆθος – inverse l'image positive qu'il avait jusque-là donnée du tyran, et à son règne oppose celui des lois (νόμοι) « enfantées dans l'Éther céleste et dont l'Olympe est le père ». Certes, le Chœur connaîtra encore un nouveau retournement, et une fois le malheur accompli, il prendra en pitié celui qui avait, un moment, permis à la ville de respirer.

Mais telle est justement l'incertitude propre au destin du tyran : aimé puis rejeté, puis pris en pitié, obéi en chacune de ses volontés singulières qui valent comme les décrets de la cité, puis banni et voué à l'exécrable destin lorsqu'on peut à son orgueil opposer les lois formulées par les Olympiens.

Situation périlleuse du tyran : il n'est point tout à fait de la ville, citoyen parmi les autres, bien qu'ils lui doivent leur salut; et s'il a reçu l'aide des dieux, au moins pour triompher de l'épreuve (v. 38), il ne fait pas régner dans la ville les décrets des dieux. Il y a une [36] trilogie qui revient à plusieurs reprises dans le texte d'Œdipe roi : les dieux, le souverain, la terre (γη̂ ou χώρα). Trilogie qu'Œdipe prononce lui-même, et qui définit la position du tyran. Lorsque la divinité ennemie ravageait la terre, Œdipe s'était placé comme une tour entre la « vierge oraculaire » et la cité qui mourait; il ne l'a point fait d'ailleurs sans le secours des dieux qui ont permis que la ville soit sauvée. Il est donc à la fois muraille de la cité contre les dieux et envoyé des dieux auprès de la cité.

Mais à l'inverse, et c'est là le retournement de la tragédie, il est lui-même la peste envoyée par les dieux sur la ville; à cause de lui, la ville s'est détournée des lois et des oracles divins; et il faudra que la ville le chasse pour que les dieux y rétablissent leur ordre. Lorsque Œdipe dit solennellement qu'il faut chasser le meurtrier qui souille la ville et attire sur elle la colère des dieux, et qu'il le faut « pour moi, pour le dieu, pour le pays », il indique, malgré lui et sans le savoir, en se mettant ainsi en avant, la position dangereuse du tyran entre les dieux et la terre. Et si le pouvoir d'Œdipe est finalement abattu, c'est bien parce que se sont directement ajustés l'un à l'autre ces deux savoirs dont le premier vient des dieux – c'est celui du devin –, et le second vient de la terre, de cette χώρα où s'est réfugié, pour ne pas voir, l'esclave né dans la maison du roi (v. 756-764).

En cette position singulière et fragile, le pouvoir d'Œdipe est lié à un savoir. S'il s'est emparé du pouvoir à Thèbes, ou plutôt si on le lui a donné, c'est parce qu'il a remporté l'« épreuve de connaissance ». Œdipe et le Chœur, à plusieurs reprises, se rappellent l'un à l'autre que le lien qui les attache est fondé sur le savoir; et sur un double savoir, d'ailleurs : celui d'Œdipe qui a montré sa supériorité en résolvant l'énigme, et [celui de] la ville qui a pu constater d'une façon indubitable qu'Œdipe savait; c'est parce qu'il a été reconnu «σοφός», et sur preuve (βάσανω), qu'il a été aimé de la ville (ἀδύπολις, v. 510). Ce savoir manifesté dans l'épreuve, c'est lui qui permet à Œdipe de gouverner; et chaque fois qu'il apparaît, exer-[38] cant son pouvoir, c'est sous la forme de celui qui sait : Je sais, j'ai vu. Sans cesse Œdipe manifeste ainsi solidairement son savoir et son pouvoir [v. 58, 65, 67]. Oἶδα, tel est le mot 18 par lequel il s'affirme, et qui se trouve justement inscrit dans son nom. C'est ce pouvoirsavoir qui est exposé, risqué, mis en danger par la peste de Thèbes : si le roi ne sait pas ce qu'il faut faire, s'il ne sait pas qui a commis la souillure, s'il ne sait pas à qui appliquer le rite purificateur, alors il sera perdu avec la cité. C'est son salut, non moins que celui de la ville qu'il recherche. Or précisément, il résoudra encore cette énigme, il découvrira lui-même ce que nul ne savait, et il perdra son pouvoir. Mais n'anticipons pas.

Quel est ce savoir lié à la conquête et à l'exercice du pouvoir? Pour le caractériser, Œdipe lui-même emploie le terme de γνώμη: le Sphinx, avec son secret et sa cruauté, il l'a dominé par la γνώμη (γνώμη κυφήσας, v. 398). En un autre passage, évoquant le pouvoir dont il est revêtu et qu'il croit menacé par Créon et Tirésias, il s'exclame: « μλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνη τέκνης » (v. 380) 19. Le pouvoir apparaît ici flanqué de ses deux attributs majeurs [τέχνη et γνώμη] 20 – qui en sont à la fois les instruments, les conditions, et les manifestations: l'abondance des biens et des ressources de l'art, la suprême habileté, le savoir-faire supérieur: τέχνη τέχνης. Que désignent ici ces deux mots, τέκνη et γνώμη?

Ils s'opposent très clairement à un mode de savoir qui consisterait à apprendre quelque chose de quelqu'un. Œdipe s'en vante : c'est seul, c'est lui-même ($\alpha \dot{v} \tau \dot{o} \zeta$) qui a pu résoudre l'énigme du Sphinx. Personne ne lui avait rien appris. Et le Prêtre, tout au début de la pièce, le proclame hautement : « Tu as délivré la ville de Cadmos [...] sans rien savoir de nous de plus que chacun, sans être instruit par nous » (v. 35-38) 21 . Œdipe, pour savoir, n'a pas besoin d'écouter

ce qu'il dit, ni d'apprendre (ἐκμαθεῖν). Mais ce principe ne vaut pas seulement pour ce que les gens du pays – de la γώρα – peuvent [40] savoir, il concerne également ce que les oiseaux et tous les moyens traditionnels de la mantique pourraient lui apprendre. Œdipe le dit à Tirésias: Au moment où la Chienne ravageait la ville, les dieux ni les oiseaux ne sont venus à ton secours t'apprendre ce qu'il fallait faire. Et il poursuit : « Ce n'était pas au premier venu d'expliquer l'énigme, il fallait de la divination (μαντείας) » [v. 393-394]. Phrase manifestement ironique : car ce fut justement le privilège du « premier venu », de celui qui « passait par-là » (τοὐπιόντος [v. 393]) de résoudre l'énigme : ce passant dont Tirésias maintenant voudrait bien faire croire qu'il est ignorant de tout (μηδὲν εἰδὼς [v. 397]), il a fallu qu'il mette en œuvre, non pas la mantique qui interprète le vol des oiseaux, mais la γνώμη (v. 390-398). Le savoir d'Œdipe, celui-là même par lequel il a conquis le pouvoir, est un savoir qui n'apprend rien de personne; il n'a eu recours ni aux signes divins ni aux rumeurs humaines. Il n'a pas eu besoin de tirer son savoir d'ailleurs (ἐκμαθεῖν; ἐκδιδαχθείς [v. 38]).

[41] On pourrait dire sans doute que le savoir du roi Œdipe n'est pas dans la dimension de l'ακούειν, de cette écoute qui est en même temps soumission. La γνώμη dont Œdipe se vante et qui l'a porté au pouvoir s'oppose à l'écoute-obéissance dont fait preuve le devin à l'égard des dieux, et le peuple à l'égard des ordres qu'il reçoit. Il faut noter que Jocaste elle aussi fait preuve du même refus de l'écoutesoumission – Jocaste qui partage le pouvoir, le crime et l'ignorance d'Œdipe. Elle le dit fort clairement, allant même, semble-t-il, plus loin qu'Œdipe: « Aucun mortel n'entend rien à l'art divinatoire » (v. 709). Et ce refus, ne l'ont-ils pas manifesté l'un et l'autre, chacun de son côté mais d'une façon symétrique lorsqu'ils ont eu connaissance de la prophétie qui les concernait? Certes, ils l'ont entendue, comprise, crue; mais ils ne l'ont pas écoutée; ils ont pensé qu'on pouvait y échapper. Ils respectaient assez la parole des dieux pour ne pas lui être indifférents et pour ne pas la braver sans scrupule; mais ils ont pensé tous deux qu'elle ne lisait pas l'avenir et que nulle mantique ne pouvait dire à l'avance et sans erreur ce qui allait se passer. Ce n'est pas qu'Œdipe ou Jocaste ne croient pas aux dieux ou se refusent à les respecter. Mais ils pensent qu'il manifestent euxmêmes, et clairement, leur volonté. Jocaste le dit aux vers 724-725 : « Ce que le dieu juge nécessaire de faire connaître, il le manifeste aisément tout seul » (ὁαδίως αὐτὸς φανεῖ [v. 725]). Et Œdipe de son

côté ne pense pas qu'on puisse forcer le silence des dieux : ils disent seulement ce qu'ils veulent dire.

Deux procédures de savoir sont également refusées par le couple royal : celle qui consiste à chercher à travers des signes obscurs ce que les dieux veulent cacher (pas de criailleries d'oiseaux, v. 965-966, pas de signes, pas de biais pour forcer le silence des dieux); et celle qui cherche à voir à l'avance la part de destin qui a été fixée par les dieux (pas de prédictions, pas de «πρόνοια», v. 978). Tous ces décrets-prédictions qui dans l'ambiguïté fixent l'avenir (θεοπίσματα [v. 971]), tout cela il faut le compter pour rien (ἄξι'οὐδενός, v. 972) 22 .

Un des mots qui reviennent le plus souvent dans le discours [43] d'Œdipe, en corrélation avec l'exercice de son pouvoir et l'exaltation de son savoir, c'est εὑρίσκειν. Œdipe, c'est l'homme qui trouve. Bien sûr il a trouvé la réponse à donner au Sphinx, sauvant ainsi la ville. Dans le nouveau désastre, la ville fait encore appel à sa capacité de trouver : « trouve quelque secours » (ἀλκήν τιν εύρειν) demande le Prêtre au début de la pièce (v. 42)²³; au peuple inquiet, il dit l'issue qu'il a trouvée (v. 69 sq.); il reproche aux Thébains de n'avoir pas, à temps, entrepris de découvrir (ἐξερευναν, v. 258) le meurtrier de Laïos; mais il est décidé maintenant à découvrir lui-même ce qui permettrait de savoir et de sauver la cité (v. 120, 304); il pense même, en un moment de sa recherche, avoir « découvert » le complot tramé par Créon (v. 531-546). D'ailleurs Tirésias le lui dit, non sans une ironie menaçante: « ces choses, n'es-tu pas habile à les trouver? » (ταῦτ' ἄριστος εὑρίσκειν ἔφυς, v. 440)²⁴. Et par là, Tirésias donne à Œdipe une caractérisation qui l'oppose à ce qui est lui-même; n'a-t-il pas dit un peu plus haut qu'il « nourri[t] en [lui] la vérité toute-puissante » (v. 356)? Et le Chœur l'avait salué comme le seul des mortels à posséder en lui la vérité (τάληθὲς ἐμπέφυκεν, v. 299). L'un, le devin, est comme le lieu de croissance d'une vérité semée en lui par les dieux; le roi, lui, détient la capacité de trouver.

Or trouver – εὑρίσκειν – présente trois caractères qui sont liés les uns aux autres. D'abord, on trouve seul, par soi-même. Œdipe insiste assez sur le fait qu'il était seul lorsqu'il a trouvé la réponse à donner au Sphinx. Mais à plusieurs reprises en son comportement de roi, il souligne qu'il veut s'informer lui-même, trouver lui-même, décider lui-même. Dès les premiers vers, il le dit : « Je n'ai pas voulu l'apprendre par d'autres servant de messagers, je suis venu moi-même » $(αὐτὸς [...] ἐλήλυθα, v. 7)^{25}$. Pour trouver une issue, il s'enferme dans ses pensées, fait de longues réflexions (v. 67), et exécute

aussitôt ce qu'il a trouvé (v. 68). L'autre caractère de découverte, c'est, lorsqu'on ne peut la faire seul, de s'appuyer sur ce qu'on voit et ce qu'on entend soi-même, ou encore sur ce qu'ont vu et entendu les témoins présents. Si le meurtre de Laïos embarrasse tant Œdipe, c'est qu'il n'était pas là; il en a entendu parler, il n'a pas assisté ni vu de ses yeux (εἰσεῖδόν, v. 105); étant étranger à l'affaire, il ne peut lui-même (αὐτὸς) trouver le coupable (v. 219-221); or ce dont on a besoin, c'est de quelqu'un qui aurait assisté au malheur (v. 116-119); au moins faudrait-il quelqu'un qui ait vu celui qui a vu (τὸν δ'ἰδόντ[α ...] ὁρᾳ, v. 293). Et lorsqu'il sera sur la piste, il insistera pour voir lui-même celui qui a été présent. « Je veux le voir » (εἰσιδεῖν [v. 1052]), dit-il en parlant du berger qui aurait assisté à la mort de Laïos; garde espoir, lui dit le Chœur, jusqu'à ce que «πρὸς τοῦ παρόντος ἐκμάθης »[v. 835]²⁶.

C'est ainsi que de présence en présence, on remontera, comme à la trace, de l'ignorance de maintenant jusqu'à la connaissance du passé. La « découverte » de ce à quoi le roi lui-même n'a pas assisté en personne se fait par la recherche des marques, des traces : non point les cris des oiseaux qu'il faut deviner, mais les éléments visibles qui relient le passé au présent (σημήνας, v. 957; σημεῖα, v. 1059; βασάνω, v. 509), le mince et unique détail qui est susceptible, parfois, de révéler beaucoup (v. 120), tout ce qui permet de remonter la piste du criminel (v. 221), bref de reprendre les choses ἐξ ὑπαοχῆς ([à leur début], v. 132). Imprudemment, Jocaste reproche à Œdipe de ne pas « expliquer le présent par le passé », mais de se fier à ce que lui dit le dernier qui parle (v. 916 sq.). En réalité, Œdipe ne le fait que trop : c'est précisément en écoutant le dernier qui parle – l'esclave –, qu'il parvient à retrouver dans le passé terrible les raisons du malheur présent.

La τέχνη d'Œdipe, on le voit, n'est pas accordée à la connaissance des décrets cachés des dieux qui fixent à l'avance le destin des hommes, mais à la découverte de ce qui s'est passé et de ce qui arrive. Elle n'écoute pas les paroles des dieux qui lient l'homme une fois pour toutes; elle porte attention à ces inégalités, à ces détours, à ces l'arille la Tύχη. Cette proximité τέχνη-Τύχη dans le savoir œdipien prend un double effet: d'une part, elle permet de n'ajouter foi qu'à ce qui s'est passé, de ne regarder « ni à droite ni à gauche » de quel côté volent les oiseaux des devins (v. 857-858), de tenir pour vaine toute précision, toute πρόνοια (v. 978) et de reconnaître non point

une prédiction réalisée mais un coup de la Túyn dans les événements qui arrivent, comme la mort de Polybe (v. 949). La τέχνη d'Œdipe lui permet de tenir pour rien les «θεῶν μαντεύματα »²⁷ (v. 946). Mais d'autre part, les tenir pour rien, c'est pouvoir leur échapper; à la μοίρα que les devins semblent réserver à l'homme (v. 713), il est toujours possible de substituer un autre destin. C'est ce que Jocaste affirme (v. 707 sq.), c'est ce qu'elle a voulu montrer dans les faits, en exposant Œdipe. C'est ce qu'affirme (v. 964 sq.) et ce qu'a voulu faire Œdipe en fuyant Corinthe. Et sans doute est-ce Jocaste qui exprime le mieux le rapport du tyran [à] son savoir et son destin*, lorsqu'elle dit que ce qui commande (κρατεί) à l'homme, ce sont les choses du destin (τὰ τῆς τύχης [v. 977]); et que, ce qui est le mieux, ce qui est le plus fort (χράτιστον) c'est de vivre comme on en a le pouvoir (ὅπως δύναιτό τις [v. 979]). Jeu entre la force de la Tύχη et le pouvoir de l'homme : telle est la part de celui qui sait ne tenir pour rien les signes de la divination et la terreur qu'ils transmettent (v. 977-983). Œdipe pourra se proclamer orgueilleusement fils de Τύχη (v. 1080). Et en cela aussi, il rejoint la figure historicolégendaire du tyran traditionnel.

On a donc deux séries qui s'opposent, chacune caractérisant un type de savoir et un type de pouvoir. D'un côté la série de la mantique, qui surplombe le temps, se déploie dans la dimension de la πρόνοια, et par l'intermédiaire des messagers se tient à l'écoute des décrets-prophéties auxquels il faut se soumettre : ce savoir est lié au pouvoir [49] du souverain-religieux. Il y a d'autre part la série de la γνώμη : elle se déploie entre le passé et le présent ; et, prenant appui sur le témoignage de ceux qui ont vu, qui ont assisté, qui « étaient là », elle permet de « découvrir » soi-même et de trouver soi-même le remède ; c'est là le savoir du tyran. Salués tous deux du titre de Ἄναξ, le tyran et le devin s'affrontent, chacun avec les armes de son savoir. Œdipe n'est pas celui qui ignore : il est l'homme qui, contre le mode oraculaire, prophétique, divinatoire, de savoir par lequel il n'a pas cessé d'être poursuivi et condamné, a choisi un autre type de savoir.

Or, cet autre savoir a beau être individualisé comme celui du tyran qui veut voir par lui-même, il n'est pas moins hautement ritualisé. En fait, le savoir oraculaire et le savoir d'enquête sont présentés dans Œdipe roi comme les effets de deux procédures réglées. L['une] est

^{*} Manuscrit : du tyran, de son savoir et de son destin

[50] celle de la consultation religieuse, elle se déroule en deux phases: dans la première, on envoie des messagers jusqu'au siège même du dieu, pour qu'ils rapportent l'oracle; dans la seconde, on demande à celui qui est le serviteur du dieu de compléter l'oracle, et de déterminer comment et à propos de qui exécuter ses ordres. L'autre procédure est essentiellement judiciaire: il s'agit d'interroger le peuple pour savoir s'il y a des témoins; de requérir ceux qui ont été ainsi désignés; d'établir leur identité et d'authentifier leur témoignage; de leur poser des questions, et au besoin, s'ils se refusent à répondre, de les menacer au moins de la torture. Tout cela est la reproduction du rituel d'enquête, tel qu'il était appliqué au ve siècle. Sans doute n'estil pas exact de caractériser la première des procédures comme « religieuse » et la seconde [comme] « judiciaire »; il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, mais selon des formes de composition diverses,

[51] de procédures à la fois religieuses, politiques et judiciaires pour déterminer, dans la cité, où est la souillure et comment se débarrasser de celui qui en est le porteur. La première est la plus archaïque, la plus liée aux pratiques traditionnelles; la seconde est la plus récente, celle qui fut mise en place aux VI^e et V^e siècles, en corrélation sans doute avec toute la réorganisation de la cité.

On trouve même dans Œdipe roi la trace d'une troisième procédure, elle aussi bien connue du monde grec archaïque, mais qui est demeurée en usage assez tard (du moins, semble-t-il, dans certaines causes relativement peu importantes) pour qu'on en relève encore la trace au III^e siècle. C'est la procédure du serment purgatoire ²⁸: Acceptes-tu de jurer que tu n'es pas coupable, et donc de t'exposer, pour le cas où ce serment serait un parjure, à la vengeance des dieux [52] que tu as invoqués? Cette vieille procédure, c'est celle par laquelle Ménélas et Antilochos liquident dans l'Iliade leur contestation 29, après la course de chars dont la régularité était douteuse, du fait d'Antilochos. C'est celle par laquelle Créon veut mettre un terme à son litige avec Œdipe lorsque celui-ci l'accuse de complot. Devant Jocaste et le Chœur, témoins, il prête le serment solennel : « Malheur à moi, que je périsse maudit si j'ai fait ce dont tu m'accuses » (v. 644-645). Il est vrai que la procédure n'est pas ici complète; ce qui manque c'est l'élément premier, et, à dire vrai, indispensable : que l'accusateur accepte ce mode de liquidation, et qu'il y invite lui-même l'accusé, par une composition qui est en même temps un défi. Or Œdipe, qui a porté les soupçons, non seulement ne propose pas lui-même à Créon l'épreuve du serment, mais il la rejette d'abord et ne l'accepte qu'à

contrecœur, sur l'invitation de Jocaste et du Coryphée. Il n'a [pas] plus confiance en cette épreuve que dans l'honnêteté des divinations [53] de Tirésias. Par cette procédure du serment comme par celle de la mantique, il sent son pouvoir menacé (v. 658-659).

Œdipe roi met donc en scène les trois grandes procédures utilisées par le « pré-droit » et le droit grecs pour l'effacement de la souillure et la recherche du criminel : consultation oraculaire, serment purgatoire, et, pour employer une expression anachronique, « enquête du pays »*. Trois procédures que la tragédie de Sophocle met en œuvre dans leur ordre d'apparition historique : de la plus ancienne à la plus récente. Trois procédures qui figurent aussi à leur place respective, selon la dignité et la hiérarchie des personnages qui s'y trouvent impliqués: consultation lorsqu'on s'adresse aux dieux; serment purgatoire lorsqu'il s'agit de deux chefs qui s'affrontent (Créon, au vers 85, est salué lui aussi du titre de Άναξ; et dans sa dispute avec Œdipe, [54] il souligne assez qu'il est sur un pied d'égalité avec le roi); enquête par interrogatoire et témoignages, quand il s'agit de gens du peuple et d'esclaves **. À chaque personnage selon le pouvoir qu'il détient ou la place qu'il occupe dans la cité, à chaque degré de la hiérarchie – des dieux au dernier des mortels -, convient une procédure particulière et une manière ritualisée d'obtenir de lui la vérité. Chaque forme de savoir est donc liée à l'exercice d'un pouvoir s'exerçant selon un rite dont elle apparaît comme l'effet.

Ce n'est donc pas tellement l'« ignorance » ou l'« inconscience » d'Œdipe qui apparaît au premier plan de la tragédie de Sophocle. Mais plutôt la multiplicité des savoirs, la diversité des procédures qui les produisent, et la lutte des pouvoirs qui se joue à travers leur affron[55] tement. Il y a dans *Œdipe* une pléthore de savoirs. Trop de savoir. Et Œdipe n'est pas celui que l'ignorance maintient dans sa nuit : il est celui qui joue – ou essaie de jouer – de la multiplicité des savoirs.

Entre ces trois procédures et les savoirs qui en sont l'effet spécifique, quelle position occupent Œdipe et son pouvoir? On l'a vu,

^{*} C'est le terme employé au Moyen Âge pour désigner une procédure de ce type, où on demande aux gens du pays, à ceux qui peuvent être « au courant » de dire ce qu'ils savent à propos d'un litige. (Note de M.F.)

^{**} Un détail entre autres signale clairement le caractère judiciaire du dernier épisode de la découverte. L'esclave, convoqué et menacé de torture s'il ne parle point, se présente comme ayant appartenu de tout temps à la maison de Laïos, donc à la maison d'Œdipe. Or la règle au V° siècle veut que les tortures ne soient imposées aux esclaves comme épreuve de vérité qu'avec le consentement de ceux auxquels ils appartiennent. (Note de M.F.)

le savoir œdipien, le savoir de qui « gouverne » et « pilote » est un savoir de γνώμη et de τέχνη; un savoir qui découvre lui-même, en liant le présent au passé, et en prenant appui sur ce qui a été vu. On comprend dans ces conditions le rapport de méfiance qui existe d'entrée de jeu entre Œdipe et ceux qui viennent lui parler au nom des dieux. Certes, c'est leur réponse qui vient d'abord par la bouche de Créon et de Tirésias. Mais il ne faut pas oublier qu'ils n'ont été sollicités par Œdipe qu'en dernier ressort : «Sachez que j'ai [...] versé [56] bien des pleurs, que mon esprit a cherché bien des moyens de salut dans son inquiétude. Le seul remède que j'aie trouvé après de longues réflexions, je l'ai employé [...] j'ai envoyé [Créon] au temple » (v. 66-70). Et s'il fait ensuite appel à Tirésias, c'est parce que les questions qu'il a posées pour retrouver des témoins et découvrir lui-même le coupable ont échoué. Car aussitôt qu'il a appris de quelle souillure il fallait laver la cité, il a interrogé : « En quel endroit sont [...] les meurtriers [...]? » « Est-ce dans son palais, aux champs ou sur une terre étrangère ? [...] Aucun compagnon n'a [...] rien vu ? » Pourquoi n'avoir pas cherché à savoir? (v. 108-129). Et plus loin, devant tout le peuple réuni à cet effet, il déclare : « Quiconque parmi vous sait qui a tué Laïos ³⁰ [...], je lui ordonne de tout me déclarer » (v. 224-226) *. Tirésias réapparaîtra seulement lorsque le peuple, ayant déclaré à la [57] fois son ignorance et son innocence, se sera retourné à nouveau vers le dieu (v. 276-279).

La mantique, qui la première, selon la tragédie, énonce la vérité, n'est pour Œdipe que la dernière issue. Et sans cesse, il cherche à la confronter à ce que lui, le roi, peut voir de ses yeux et saisir par sa γνώμη: D'où tiens-tu ce que tu sais (v. 357)? « Tes oreilles, ton esprit, tes yeux sont fermés » (v. 371). « Mon esprit me fit trouver, et les oiseaux ne m'avaient pas instruit » (v. 398). Œdipe le tyran, Œdipe à la fois souverain et juge, veut découvrir la vérité par luimême, en retrouvant ceux qui ont vu et entendu. Aux vieilles procédures oraculaires auxquelles la piété et la terreur du peuple l'ont poussé, à la procédure du serment purgatoire, à laquelle, sans son assentiment, Créon se livre, Œdipe n'a pas cessé de préférer ses propres questions: Qui l'a fait, qui l'a vu, qui peut en porter

[58] témoignage? Si Œdipe s'est détourné de la procédure oraculaire, c'est dans un mouvement d'orgueil, de démesure que le Chœur dénonce au moment où commence à poindre la culpabilité du roi. Le Coryphée le dit clairement : « Les oracles rendus à Laïos, on les méprise; Apollon n'est plus nulle part honoré avec éclat; le culte des dieux s'en va» [v. 906-910]. De cette impiété il rapproche l'orgueil du tyran, sa présomption dans les actes et les paroles, sa négligence coupable à l'égard de Δίκη: « Qu'un fâcheux destin s'empare de lui » [v. 886]. Œdipe (et Jocaste) ont voulu échapper à ce que les dieux leur avaient prédit; Œdipe encore maintenant se refuse à écouter ce que le prêtre d'Apollon prophétise. Plutôt que de s'incliner devant les paroles des dieux qui voient tout mais qui menacent son pouvoir, en tyran qui se sait ou se croit aimé du $\pi \lambda \hat{\eta} \theta o \zeta$ mais qui exerce sur lui son souverain pouvoir, il cherche dans la foule les témoins oculaires. Tout au long d'Œdipe roi, les deux mots ἀκούειν et ὁρᾶν reviennent sans cesse, mais avec un sens qui se déplace – de la « soumission » aux décrets des dieux qui « voient » tout, à l'audi-[59] tion du récit de ceux qui ont été présents.

Or cette procédure nouvelle qui écoute autrement et qui regarde sur un autre mode fait voir les mêmes choses qu'avaient vues les dieux, et fait retentir des paroles identiques à celles qu'ils avaient prononcées. La scène avec le vieux berger est caractéristique. En suivant les formes régulières de la procédure inquisitoire, elle multiplie les signes de la présence, du témoignage authentique, de l'audition directe, de la vue immédiate. « Je crois voir, dit Œdipe, celui que nous cherchons depuis longtemps » (ὁρᾶν δοκῶ); mais « toi qui l'as vu » (ἰδὼν), tu jugeras mieux. « Je le reconnais, sache-le clairement » ("Εγνωκα γαρ, σάφ'ἴσθι) [v. 1111-1117]. Puis se tournant vers le messager de Corinthe, il lui fait la même question, et l'étranger répond : « C'est lui, tu l'as devant les yeux » (εἰσορας, [v. 1120]). Alors l'interrogatoire peut commencer : mais il faut que le témoin parle en regardant (φώνει βλέπων [v. 1121]). Question, le doigt tendu : « Cet homme que voici, le connais-tu? (τόνδε οἶσθα [v. 1128]) [...] Celui-ci, qui est présent » (Τόνδ'ος πάρεστιν [v. 1130]). Intervention de l'autre témoin : « Je sais qu'il m'a connu » (οἶδ'ὅτι κάτοιδεν [v. 1133-1134]).

[60] Question du second au premier témoin : « Te rappelles-tu (οἶσθα [v. 1142]) m'avoir donné un enfant? [...] Le voici » ('Οδ'ἐστὶν [v. 1145]). Réponse du premier au second : « Il parle sans savoir » ([Λέγει γὰρ] εἰδὼς οὐδὲν [v. 1151]). Tout ce jeu du regard, de la désignation, de la présence, du souvenir attesté se trouve placé sous

^{*} Il y eut un temps où les commentateurs se demandaient s'il était vraisemblable qu'Œdipe ait tout ignoré de la mort de Laïos. En fait, ces questions d'Œdipe ne doivent pas être analysées en termes de vraisemblance. Ce sont les questions d'une procédure régulière. La promesse de relative impunité à qui se dénoncera lui-même, au vers 227, fait également partie de la procédure. (Note de M.F.)

le signe de l'expression technique ἰστορείν, ἰστορήσαι (v. 1150, 1156, 1165): porter témoignage, être interrogé comme témoin de ce qu'on a vu. Et tout ce qu'apporte l'audition de tous ces témoignages soumis aux conditions de la présence et du regard, c'est de forcer Œdipe à entendre ce qu'il n'avait pas voulu écouter, à voir ce qu'il n'avait pas voulu voir. « Άλλ' ὅμως ἀκουστέον » (v. 1170). « Τὰ πάντ'ἂν ἐξήκοι σαφή » (v. 1182).

Tel est le piège qu'Œdipe s'était tendu à lui-même : mettre en jeu, contre la μαντεία, une procédure qui repose sur l'iστορείν et découvrir ici ce qu'il n'avait pas voulu admettre là-bas. Le premier effet de l'« enquête du pays » est de confirmer point par point tout ce qu'avait prescrit-prédit la parole des dieux et des devins. Entre la φάτις oracu-[61] laire et toutes ces choses que disent les gens du peuple (ἐρρήθα), il y a exacte correspondance et ajustement sans défaut. Exact rapport « symbolique » entre la mantique et l'enquête, entre l'ancienne et la nouvelle procédure 31, entre celle par laquelle les chefs, les grands, les «rois» interrogeaient traditionnellement les dieux et celle par laquelle les juges de la cité interrogent maintenant les témoins selon les lois récentes. Les décrets des dieux prennent un corps visible dans les pratiques judiciaires de la cité; et les procédures nouvelles recoivent en retour un sceau religieux. La forme du σύμβολον qu'on a vu circuler tout au long d'Œdipe roi assure le lien entre ces deux manières de voir, ces deux manières d'entendre, ces deux manières de se soumettre – ces deux rituels de savoir qui sont socialement. politiquement, religieusement différents.

Le σύμβολον, qui était lié à des pratiques religieuses, à l'exercice du pouvoir, mais qui s'est maintenu dans la nouvelle organisa-[62] tion politique et sociale de la cité – où il conserve, mais sur un autre registre, les mêmes fonctions d'authentification –, prête ici sa forme à l'ajustement de deux procédures de date, d'origine et de statut différents, qui se trouvent ainsi authentifiées l'une par l'autre *. En cette correspondance « symbolique », ce qui était prévu vient coïncider avec ce qui a été vu; ce qui a été prédit, avec ce dont on porte témoignage; ce qui était de l'ordre de la πρόνοια, avec ce qui est de l'ordre de la μνήμη; ce qu'ont proféré les dieux immortels, avec ce que la justice de la cité découvre rétrospectivement.

En regardant vers le passé, la justice selon les lois voit la même chose que le regard des dieux qui surplombent l'avenir. Le mécanisme du σύμβολον qui joue tout au long de la tragédie montre bien que le temps des hommes est aussi celui des dieux. « Le Temps qui voit toute chose » et qui a « découvert » Œdipe malgré lui (v. 1213) : l'enquête du passé a rejoint la prédiction de l'avenir.

[63]

Mais en cet ajustement exact des décrets des dieux avec les lois de la cité, la place du tyran vient à s'annuler. Elle s'annule parce que le tyran ne peut pas se détourner pour avoir recours aux autres. Elle s'annule parce que la voix d'un esclave, sous la menace de la torture, dit la même chose que Phoïbos en son siège delphique. Elle s'annule parce que ce qui dérive des procédures humaines n'est pas différent de ce qui procède des décrets divins. Ce qui régit la cité, ce qui lui arrive, le mal qui s'abat sur elle ou le remède qu'on y trouve, tout cela a pour principe la parole des dieux. Il n'est nul besoin d'une « γνώμη » particulière pour gouverner la cité. Ce qui doit régner sur elle, ce sont les lois, νόμοι. Et ces lois ne sont point une invention humaine, quand bien même tel ou telle les aurait établies dans la cité. Les « lois sublimes » ont été « enfantées dans l'Éther céleste; l'Olympe seul est leur père; la nature mortelle des hommes ne les a pas produites; jamais l'oubli ne les laissera dormir; un grand dieu est [64] en elles et ce dieu ne connaît pas la vieillesse » (v. 865-871). Les lois des hommes sont fondées sur les décrets des dieux; les événements qui arrivent, sur leur volonté; l'enquête mène aux choses qu'avait prévues la mantique. Ce sont les dieux eux-mêmes qui régissent la χώρα. Entre eux, que serait-il besoin d'un tyran, et de la τέχνη par laquelle il veut fuir les dieux? Et les fuir où cela? Dans la χώρα, dans le pays lui-même. Et en cherchant quelle autre vérité? Celle que cacheraient au fond de leur mémoire les gens du pays.

Se détournant des voies oraculaires pour celles de l'enquête, Œdipe se trouve par celle-ci ramené aux premières. C'est en cette courbe soudaine qu'il se trouve, lui souverain qui voulait voir de ses propres yeux, placé dans la position d'être vu comme coupable par les témoins. Refusant d'entendre ce qu'on lui rapportait d'ailleurs – de Delphes, des Dieux –, il voulait être le roi-juge qui « entendait et voyait ». Or il voit finalement de ses yeux ceux qui l'ont vu de leurs [65] yeux, enfant maudit abandonné par Jocaste, enfant perdu recueilli par Polybe. Voulant voir lui-même (αὐτός), il s'est vu lui-même (ἐαυτόν) dans le témoignage visuel des autres. Il s'est vu comme ce qui n'aurait jamais dû être vu, ne peut plus supporter le regard de

^{*} On pourrait dire aussi que la procédure par serment est également validée en fin de compte. L'enquête en effet montre que Créon n'avait pas déformé le message du dieu ni comploté contre Œdipe. Le renversement de l'accusation amène un renversement du pouvoir et une inversion de la peine d'exil. (Note de M.F.)

Le savoir d'Œdipe

personne, ne pourra plus jamais regarder quiconque. Ce souverain regard, – à la fois instrument et emblème d'un savoir tyrannique qui ne voulait pas être à l'écoute des ordres ou des messagers divins –, doit s'éteindre. Sans doute Œdipe voudrait-il aussi se boucher ces oreilles qui n'auraient jamais dû entendre ce qu'elles ont entendu; mais c'est justement ce qu'il ne peut pas faire : le voilà maintenant jusqu'à la fin de ses jours voué à l'écoute. Voué à entendre des voix dont il ne sait d'où elles viennent. Voué par conséquent à obéir ³². C'est ainsi qu'il entend en premier lieu la κρατεία de Créon.

Au moment où il demande à être banni (conformément à ce qui avait été son ordre au moment où il régnait), Créon le condamne à attendre jusqu'à ce que viennent, enfin rapportés par des messagers, les décrets prononcés par la voix des dieux. Même la décision par laquelle le tyran Œdipe, sans le savoir, s'était exilé lui-même n'a plus aucun pouvoir. Les lois de la cité sont remises à l'ordre des Olympiens. Œdipe est replacé sous le joug de l'écoute-soumission. Et c'est seulement dans Œdipe à Colone que cette écoute enfin lui apportera le repos.

* *

Œdipe - non pas blason de l'inconscient, figure du sujet qui s'ignore lui-même, mais figure du souverain porteur d'un savoir excessif, d'un savoir qui veut secouer la mesure et le joug 33. Entre le savoir que transmettent les oracles et celui que rapportent les enquêtes régulières, il n'y a pas de place pour un savoir « royal », pour une γνώμη capable de résoudre les énigmes et de sauver les cités sans faire appel à quiconque – ni aux devins et à leurs oiseaux, ni aux hommes d'expérience qui ont vu et qui se souviennent. Ce qui s'est joué dans Œdipe, c'est une lutte de savoirs et de pouvoirs, [67] une lutte entre des formes de pouvoir-savoir. Ce qui disparaît avec la chute d'Œdipe, c'est cette vieille forme orientale du roi savant, du roi qui par son savoir tient, gouverne, pilote, redresse la cité et en écarte les désastres ou les pestes; c'est plus directement la version rajeunie qu'a cherché à en donner la « tyrannie » grecque lorsqu'elle a voulu redresser les cités, en utilisant, en détournant, en contournant souvent les oracles des dieux; c'est peut-être l'image, plus rapprochée encore, qu'à l'époque de Sophocle certains entendaient donner, qui « lançaient leurs flèches plus loin que les autres » et se faisaient reconnaître comme « les premiers des citoyens » ³⁴.

Le problème du savoir politique – de ce qu'il faut savoir pour gouverner et redresser le cité –, ce problème qui a tant d'importance dans la seconde moitié du V^e siècle est né sans doute de l'effacement définitif de cette ancienne figure. *Œdipe roi* en est sur la scène tragique la réapparition et l'effacement nouveau.

Dans un système de pensée comme le nôtre, il nous est fort difficile de penser le savoir en termes de pouvoir, donc d'excès, donc de transgression. Nous le pensons – et justement depuis la philosophie grecque du V^e et du IV^e siècle – en termes de justice, de pureté de « désintéressement », de pure passion de connaître.

Nous le pensons en termes de conscience. C'est pourquoi nous avons négativisé Œdipe et sa fable. Peu importe qu'on parle d'ignorance et de culpabilité ou d'inconscience et de désir : de toute façon, nous le plaçons du côté du défaut de savoir – au lieu de reconnaître l'homme du pouvoir-savoir que les oracles des dieux et les témoignages de la cité, selon leurs procédures spécifiques et les formes de savoir qu'elles produisent, chassent comme l'homme de l'excès et de la transgression. À propos d'Œdipe, autour de lui, tout est en trop : trop de parents, trop d'hymens, des pères qui sont en plus des frères, des filles qui sont en plus des sœurs, et cet homme, lui-même dans l'excès du malheur et qui doit être lui-même rejeté à la mer.

*

NOTES

- 1. Reconnaissance et péripétie (ou coup de théâtre) structurant la tragédie grecque selon Aristote, La Poétique, chap. 11, 52 a 23-35 et 52 b 3-10, trad. R. Dupont-Roc & J. Lallot, Paris, Seuil, 1980 (Foucault utilisait l'édition J. Voilquin & J. Capelle: Art poétique, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1944); cf. aussi J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'"Œdipe Roi" », in Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire, s. dir. J. Pouillon & P. Maranda, Paris La Haye, Mouton, 1970, t. II, p. 1253-1273.
- 2. Ce que raconte déjà Plutarque, *De curiositate*, 522c, in *Plutarch's Moralia*, vol. VI, Harvard, Harvard University Press & W. Heinemann (Loeb Classical Library), 1970 [1936].
- 3. En 1980 c'est-à-dire dans la version d'Œdipe où Foucault s'exprime en termes d'alèthurgies –, il oppose six moitiés, en réalité présentes dans cet exposé. Cf. « Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980 » (en préparation). La différenciation matérielle des savoirs est théorisée dans L'Archéologie du savoir (Paris, Gallimard, 1969).

Le savoir d'Œdipe

- 4. Vers 1121-1122: « Réponds à mes questions »/« Œdipe: Réponds à toutes les questions que je te poserai » (Œdipe-Roi, in Sophocle, [Œuvres], t. I, éd. et trad. P. Masqueray [édition de référence], Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 181).
- 5. Phoibos-Apollon, littéralement : « lumineux et pur (katharos) », est également passionnément habité par le meurtre, le pur et l'impur alternent en lui. Cf. M. Detienne, Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1998; rééd. coll. « Tel », 2009.
 - 6. Όρθὸν ἔπος: parole ou récit véridique; cf. vers 505.
- 7. Trad. Masqueray: « Je ne pourrais suivre longtemps la piste du criminel, si vous ne me donniez quelque indice » (p. 149); σύμβολον, signe de reconnaissance primitivement entre les porteurs de chacune des moitiés d'un objet coupé en deux, puis signe, image. Le mot est utilisé par Sophocle au vers 221. Cf. aussi *supra*, p. 191.
- 8. Knox développe également l'hypothèse que Sophocle suit la procédure judiciaire athénienne et en traque le vocabulaire; il ne retient pas ce terme mais la série *skopein*, *historein*, *zetein* pour décrire différentes modalités de l'enquête. Toutefois, un examen attentif ne permet pas d'avancer qu'il fut une source pour Foucault. Cf. B. Knox, *Oedipus at Thebes*, New Haven, Conn., Yale University Press/Londres, Oxford University Press, 1957.
- 9. Allusion à René Girard qui enseignait alors à l'université de Buffalo où cette conférence a été prononcée. Ce thème est déjà indiqué dans une analyse d'*Œdipe roi* par R. Girard, « Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Œdipe » *Critique*, 21° année, n° 249, février 1968, p. 99-135; cf. aussi Id., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972, chap. III : « Œdipe et la victime émissaire », p. 102-130.
 - 10. Cf. J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement... », art. cité.
- 11. Cf. l'important article de L. Gernet, « Le temps dans les formes archaïques du droit », Journal de psychologie normale et pathologique, LIII (3), 1956, p. 379-406.
 - 12. Œdipe roi, v. 397 : ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπους, « moi Œdipe ignorant de tout ».
- 13. C'est également la thèse de Knox qui retrouve le vocabulaire scientifique du V^e siècle dans les paroles d'Œdipe. Mais Foucault insiste davantage sur le savoir du tyran. Knox relève quatorze mentions de *tyrannos*, tantôt au sens neutre de *basileus*, roi, pour Laïos, aux vers 799 et 1043, tantôt au sens péjoratif du V^e siècle, celui de despote, aux vers 541 et 873; il en tire une interprétation du sens de cette tragédie.
- 14. Pareillement, Knox souligne qu'Œdipe mène une action judiciaire privée; c'est l'individu et non l'État qui recherche le meurtrier, mais la victime étant le roi, Œdipe agit aussi en tant que roi.
 - 15. Cf. infra, note 33.
 - 16. Trad. Masqueray: « Il avait lancé sa flèche plus loin que les autres » (p. 184).
 - 17. Trad. Masqueray: «[...] dans le bon chemin » (p. 166).
- 18. Οἶδα évoque à la fois οἰδάνω, « enfler, gonfler », οἴδημα, « gonflement » (les pieds d'Œdipe) et εἰδέω, εἴδω, voir de ses yeux.
 - 19. Trad. Masqueray: « Ô richesse, puissance, supériorité de l'art [...] » (p. 155).
- 20. Le pouvoir d'Œdipe est caractérisé comme *métier* les métiers ont été inventés par les dieux puis volés par les hommes et *savoir* : τέχνη et γνώμη savoir appris de personne. Hérodote (I, 207-208) emploie γνώμη pour désigner l'avis que l'on donne au cours de délibérations politiques.
 - 21. Trad. Masqueray: «[...] sans rien savoir par nous [...] » (p. 42).
- 22. Knox rappelle qu'à l'époque de Périclès la vérité des prophéties fait débat. Périclès n'y croit pas, à la différence d'Hérodote. Foucault ne soulève point ce débat.

- 23. Œdipe roi, v. 41-42 : « ἰχετεύομέν σε πάντες οἴδε πρόστροποι ἀλκήν τιν' εὐρεῖν ἡμὶν » ; trad. Masqueray, p. 142 : « Nous te supplions tous, nous te conjurons de nous trouver quelque secours. »
- 24. Œdipe roi, v. 440: «Οὕκουν σὺ ταῦτ'ἄριστος εὐρίςσκειν ἔφυς;» trad. Masqueray, p. 157: «Τικέsias: N'es-tu pas naturellement habile à trouver ces énigmes?» (en réplique à «Œdipe: Comme tout ce que tu dis est obscur et énigmatique», v. 439).
- 25. « Je n'ai pas voulu l'apprendre de bouches étrangères [...] » (trad. Masqueray, p. 140).
- 26. « [...] jusqu'à ce que le témoin t'ait éclairé, aie de l'espoir » (v. 834-835, trad. Masqueray, p. 171).
 - 27. Θεών μαντεύματα, « oracles divins ».
- 28. L. Gernet: « On dit couramment que le serment est une espèce d'ordalie [...]. Il n'agit pas comme une ordalie, on ne s'attend pas à ce que celui qui le prête soit frappé par le feu du ciel, il agit comme une preuve. Le terme de jugement de Dieu ne conviendrait nullement. Le mot ὅρκος désigne d'abord non le serment au sens abstrait mais une matière, une substance sacrée avec laquelle se met en contact celui qui jure. Jurer c'est donc entrer dans le domaine des forces religieuses [...] des plus redoutables. Le pari total que signifie un changement d'état ou pour parler plus juste, un déplacement de l'être, c'est bien l'essentiel de l'ordalie » (« Le temps dans les formes archaïques du droit », art. cité; rééd. in *Droit et Institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1982, p. 32).
 - 29. Cf. leçon du 27 janvier 1971, supra, p. 72.
 - 30. Trad. Masqueray, p. 149 : « [...] par quel homme a été tué Laïos ».
- 31. Ce que Foucault décrit comme loi des moitiés est d'une certaine façon identifié par Knox en termes d'égalisation mathématique; Knox établit une série d'équations entre l'objet et le sujet de la procédure d'enquête; l'écoute et la vue; le savoir médical et le savoir mathématique; la mantique et le témoin. Knox procède à partir de la philologie; Foucault, à partir d'une analyse formelle. Foucault n'a eu connaissance de l'ouvrage de Knox qu'au cours de cette conférence aux États-Unis.
- 32. Cf. le vers 1516 Œdipe : « Je ne puis qu'obéir, même s'il m'en coûte »/trad. Masqueray, p. 196 : « Il faut obéir, quoique à regret » qui est le retournement, la péripétie du vers 627 : Œdipe à Créon : « Obéis à ton roi » / trad. Masqueray, p. 163 : « Il faut obéir quand même ».
- 33. « Ύβρις φυτεύτει τύραννον » (v. 872, antistrophe 1), trad. Masqueray, p. 172: « L'orgueil engendre le tyran » / trad. Mazon : « La démesure enfante le tyran » / trad. J. Bollack (*La Naissance d'Œdipe. Traduction et commentaire d' « Œdipe roi »*, Paris, Minuit, 1985) : « La violence fait le tyran ».
- 34. Knox rapproche plutôt Œdipe roi de Périclès, à l'époque où l'hégémonie d'Athènes sur la Grèce devient tyrannie, que du roi-savant oriental. Traditionnellement, l'expression « Premier citoyen » (Œdipe roi, v. 31) est commentée comme une allusion à Périclès.

DANIEL DEFERT

Situation du cours

really of the management of the state of the

Simation du cours

Inaugural, ce cours l'est à plus d'un titre. Instauration du nouveau statut du locuteur 1; inscription dans la longue durée des commencements archaïques de la philosophie, alors que l'intitulé de la chaire, « Histoire des systèmes de pensée », dit un certain affranchissement de la philosophie; alors aussi que la doxa associe seulement « le dernier Foucault » à la Grèce. Déplacement de la cible des recherches : Foucault annonce à la fin de sa leçon inaugurale du 2 décembre 1970 (publiée dès 1971 aux Éditions Gallimard sous le titre de L'Ordre du discours, donc non reprise dans ce volume) que si ses analyses ont jusqu'à présent porté sur les instances de limitation des discours, ce qu'il qualifie « d'aspect critique » ou encore d'archéologie, il s'occupera désormais de leur « formation effective [...] de part et d'autre de la délimitation » (O.D., p. 67). Ce qu'il désigne comme leur « aspect généalogique », les conditions de leur émergence et de leur transgression : illégalismes, perversions et anomalies, dérégulations, aveux, paroles parrhésiastiques, seront les contenus effectifs des treize années suivantes d'enseignement. Les implications réciproques de la langue et du pouvoir, et, comme le résume élégamment l'helléniste Henri Joly², « qu'il puisse exister deux langages dans le langage, celui de la vérité et celui de l'erreur », sont autant de contraintes qui assu jettissent « le discours à un ordre ».

Inaugural aussi, le support auquel on a dû recourir pour éditer ce cours : non plus « la chose prononcée », la voix enregistrée avec ce qu'elle apporte d'intonations, de commentaires instantanés, de réinterprétations, mais « la chose écrite » (O.D., p. 70), les manuscrits acroamatiques,

^{1.} Le Monde rend compte généralement des leçons inaugurales au Collège de France et des discours de réception à l'Académie Française. Cf. J. Lacouture, « Le cours inaugural de M. Michel Foucault. Éloge du discours interdit », Le Monde, 4 décembre 1970.

^{2.} H. Joly, Le Renversement platonicien, logos, epistémè, polis, Paris, Vrin (coll. « Tradition de la pensée classique »), 1974, p. 140.

Situation du cours

259

c'est-à-dire, selon Léon Robin, destinés à être écoutés par un public et non pas à la lecture³.

Inaugurale enfin, l'obligation que ce cours nous fait de réinterroger le sens des savoirs décrits par Foucault, savoirs empiriques, historiques, sans cesse déplacés, constitutifs de notre raison classique, de son affrontement à un irréductible contraire, la déraison, savoirs où s'est construite « à la clarté de la mort » notre médecine moderne, médecine elle-même paradigme de nos sciences humaines dont Foucault a décrit les règles de transformation. Quels rapports ces savoirs empiriques entretenaient-ils avec la grande tradition de la philosophie qui, depuis l'origine, se donne comme discours de vérité ou théorie de la connaissance ? C'est ce que sa relecture de Nietzsche semble expliciter.

On ne peut qu'être frappé par le fait que ce premier cours de Foucault bouscule avec Nietzsche « l'homme théorique » Socrate, certes à peine nommé, et qu'à l'extrême fin de son enseignement, le 15 février 1984, Foucault consacre une séance à réévaluer l'interprétation nihiliste déplorée par Nietzsche ⁴ et attachée au récit du sacrifice d'un coq à Esculape lors de la mort de Socrate ⁵. Ce récit, il le réinterprète à travers Dumézil; Dumézil envers qui il aura reconnu sa dette pour l'analyse de l'économie interne d'un discours, déjà en décembre 1970 ⁶. Ainsi, tout l'enseignement de Foucault au Collège de France se serait déroulé dans l'interstice de cette énigme nietzschéenne de Socrate, comme si le titre original de ce cours, La Volonté de savoir, avait été autoréflexif.

Une dramaturgie secrète organise ces leçons : de la lente descente, depuis l'empyrée des dieux, de la parole de vérité prononcée comme une fulgurance, pour finalement « placer dans l'homme le soleil de la vérité » ⁷, c'est-à-dire dans le jugement, dans le constat, dans le témoignage d'un berger où s'articulent le dire et le voir : deux thèmes majeurs des ouvrages

3. L. Robin, *Aristote*, Paris PUF, 1944, p. 13 (cf. ἀκρόασις, ἀκροαματικός).

précédents de Foucault. À mi-chemin de cette trajectoire, les sophistes : ni parole ordalique ni constat, mais parole qui confond les mots et les choses, parole purement tactique qui ne veut être que pouvoir, qui conteste cette « parole-dialogue » dont Marcel Detienne raconte aussi l'émergence avec la cité grecque ⁸. Or avec la parole-dialogue, c'est l'homme devenu problème pour lui-même que l'Athènes du ve siècle invente : le dialogue avec les dieux, le dialogue avec le monde, le dialogue avec soi-même se troublent; Œdipe en est le symbole sans cesse répété. L'agora est le lieu d'émergence tout autant du logos que du sentiment tragique.

La leçon inaugurale annonçait une généalogie du savoir sans que l'expression soit employée par Foucault. Nietzsche en un sens établit une généalogie du savoir qui dynamite toute théorie de la connaissance comme faculté, théorie traditionnelle dans la philosophie. Toutefois, il ne distingue pas clairement les sens qu'il accorde à *Erkenntnis* et à *Wissen*. Si on aligne les aphorismes sur lesquels Foucault s'appuie: *Le Gai Savoir*, § 110 et 111, *Par-delà le bien et le mal*, § 230, *La Généalogie de la morale*, III, § 12, *La Volonté de puissance*, livre I, § 195, on constate que Nietzsche a effectivement placé la généalogie au cœur de la connaissance, la traitant comme le « savoir de la science » et n'en a pas fait l'enjeu de la seule subversion des valeurs morales. Le véritable thème de ce cours serait donc moins la possibilité d'une telle généalogie, que ses effets sur la théorie du sujet et de l'objet au fondement de la théorie de la connaissance, sur notre conception de la vérité depuis Platon, en un mot sur la philosophie elle-même.

« Dans la question de savoir ce qu'est la connaissance, c'est au fond sur la vérité et son essence que l'on s'interroge [...]. Le *vrai* signifie ici la chose qui est. [...]. La question concernant l'essence de la connaissance, en tant que concernant le vrai et la vérité, est une interrogation sur

8. M. Detienne, Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, préface de P. Vidal-Naquet, Paris, Maspero, 1967.

Marcel Detienne comme Jean-Pierre Vernant avaient alors commencé à publier dans le Journal de psychologie normale et pathologique, animé par Ignace Meyerson, lequel eut aussi une réelle influence sur Foucault qui le fréquenta durant ses années d'étude de la psychologie. Selon Meyerson, les fonctions psychologiques participent des changements de la connaissance et de l'inachèvement de la connaissance. Elles sont elles-mêmes soumises au changement, inachevées, et inachevables. Cf. I. Meyerson, Les Fonctions psychologiques et les Œuvres, Paris, J. Vrin, 1948.

^{4. «} J'eusse aimé qu'il fût demeuré silencieux aux derniers moments de sa vie » (F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, éd. et trad. P. Klossowski, Paris, Le Club français du livre, 1965, p. 351).

^{5.} M. Foucault, Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2009, leçon du 15 février, p. 68, 84 et 87-107; sur l'interprétation de Nietzsche, cf. p. 89.

^{6.} M. Foucault, L'Ordre du discours, op. cit., p. 73.

^{7.} M. Foucault, « Theatrum philosophicum » (1970), in *Dits et Écrits, 1954-1988* [cité ultérieurement : *DE*], éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. : cf. t. II, n° 80, p. 75-99, spéc. p. 77 / coll. « Quarto », vol. I, p. 943-967, spéc. p. 945.

^{9.} J.-P. Vernant, « Le sujet tragique. Historicité et transhistoricité », in *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne 2*, Paris, Maspero, 1986, p. 85.

l'étant », écrit Heidegger ¹⁰, le non-nommé de ce cours mais qui pourrait en être la cible, d'autant que la traduction de son *Nietzsche* par Pierre Klossowski était prévue cette même année 1971.

Une généalogie nietzschéenne de la connaissance est-elle encore une connaissance ou la destruction de la connaissance ? Car la connaissance est « liée à la haute royauté du Su jet (je unique, moi cohérent) » et à « la Représentation (idées claires que je traverse d'un regard) [...] image que la pensée s'était formée d'elle-même 11 » – et, par voie de conséquence, de toute la métaphysique avec laquelle elle s'est construite. Ne s'agit-il pas pour Nietzsche au contraire de retrouver des passions, des instincts, des luttes, des défis, des procédures, des événements, des discontinuités qui la mettent radicalement en question? En quoi ces conditions sont-elles tellement différentes des déterminants économiques, des forces sociales, de la dialectique, que Marx a placés à la racine de la connaissance et dont Foucault s'était déjà affranchi avec Nietzsche au début des années 1950? C'est que Marx conservait une théorie de la connaissance, alors que la généalogie la détruit. La généalogie conserve les forces sociales mais pour s'articuler à une théorie du pouvoir. Mais la généalogie nietzschéenne pose d'abord la question de la valeur, comme toute généalogie : Oui parle? Noble ou pas noble?

Par-delà le bien et le mal commence ainsi :

La volonté du vrai (der Wille zur Wahrheit) qui nous égarera encore dans bien des aventures, cette fameuse véracité dont jusqu'à présent tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes cette volonté de vérité n'a-t-elle pas déjà soulevés pour nous? Que de problèmes singuliers, graves et dignes d'être posés! [...] Quoi d'étonnant [...] si ce Sphinx nous a appris à poser des questions, à nous aussi? Qui est-ce au juste qui vient ici nous questionner? Quelle partie de nous-mêmes tend "à la vérité"? – De fait, nous nous sommes longtemps arrêtés devant cette question: la raison de cette volonté, – jusqu'à ce que nous ayons fini par demeurer en suspens devant une question plus fondamentale encore. Nous nous sommes alors demandé quelle était la valeur de cette volonté.

En admettant que nous désirions la vérité: pourquoi ne préférerions-nous pas la non-vérité? Et l'incertitude? Et même l'ignorance? – Le problème de la valeur du vrai s'est présenté à nous, – ou bien est-ce nous qui nous sommes présentés à ce problème? Qui de nous ici est Œdipe? Qui le Sphinx? [...] Et, le croirait-on? il me semble, en fin de compte, que le problème n'a jamais été posé jusqu'ici [...] 12.

Renouant en apparence avec le mode de raisonnement de l'Histoire de la folie, Foucault ne se réfère au partage du vrai et du faux ni comme à un partage logique, ni comme à un partage ontologique, ni comme à des moments historiques de la conscience « comme l'huile et l'eau, qui sans se mélanger sont assemblées seulement extérieurement l'une avec l'autre 13 », mais comme à un acte d'exclusion, une violence sociale effectuée selon lui par l'exclusion, au demeurant tardive, des sophistes; exclusion que Platon qualifiait d'acte moral, de « purgation » : « rejeter tout ce qui çà et là peut bien ne pas valoir grand-chose 14 ».

Foucault n'attribue pas à Platon cette division – ni, ce cours l'atteste, sa fonction de partage moral –, il les situe dans une préhistoire complexe entre Hésiode et Platon, qui se serait constituée à travers une série de déplacements entre l'ordalie de justice magico-religieuse de la Grèce archaïque et les procédures juridico-politiques de l'enquête judiciaire de la Grèce classique, abandonnant la dramaturgie hégélienne et sa part de négativité, – convoquée encore dans le grand partage de l'Histoire de la folie –, au profit d'une série de déplacements et différences entre la ponctualité de grands événements. Toutefois, une vérité de la sophistique comme une vérité de la folie ne cessent de hanter nos espaces contemporains sous de nouvelles figures, non plus Hölderlin, Nerval, Artaud 15 mais Roussel, Brisset, Wolfson.

En 1966, rédigeant L'Archéologie du savoir, Foucault précisait que son problème n'était pas la langue mais les limites de l'énonçabilité. Il

^{10.} M. Heidegger, *Nietzsche*, éd. et trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, 2 vol.; cf. t. I, livre III: « La Volonté de puissance en tant que connaissance », p. 388 (éd. orig.: Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1961).

^{11.} M. Foucault, « Ariane s'est pendue » (1969), *DE*, n° 64, éd. 1994, t. I, p. 767-771 : cf. p. 768-769/« Quarto », vol. I, p. 795-799 : cf. p. 795-796.

^{12.} F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, éd. et trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1948, § 1, p. 11-12 (« Pourquoi préférons-nous la vérité? »).

^{13.} G.W.F. Hegel, La Phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1939, 2 vol.: cf. t. I, p. 35.

^{14.} Platon, Le Sophiste, 227d, in Œuvres complètes, éd. et trad. L. Robin, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 2 vol. : cf. t. II, 1969, p. 273.

^{15.} M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 612 : « Depuis la fin du XVIII^e siècle, la vie de la déraison ne se manifeste plus que dans la fulguration d'œuvres comme celles de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche, ou d'Artaud, indéfiniment irréductibles à ces aliénations qui guérissent [...]. »

n'y a pas de savoir sans une pratique discursive réglée; discours et savoir n'ont cessé d'être pour lui deux formes d'une matérialité quasi incorporelle mais que l'on peut décrire parce qu'elle a ses règles de construction, son historicité, ses seuils, ses discontinuités, ses interdits, qui en limitent la prolifération sauvage.

Dès L'Archéologie du savoir, Foucault avait souligné que le savoir ne s'identifie ni à la connaissance comme faculté, dont la philosophie tout au long de son histoire a fait la théorie, ni à la science. Mais le savoir entoure la science et ne disparaît pas quand une science est constituée. Une science s'inscrit et fonctionne dans l'élément du savoir 16. Le territoire du savoir a permis à Foucault de décrire des « épistémès » sans avoir à recourir à ces partages que sont le vrai et le faux, la science et l'idéologie. Il intitula son enseignement : « Histoire des systèmes de pensée », ce qui ne pouvait le confondre avec celui de l'autre chaire de philosophie du Collège, précisément : « Chaire de philosophie de la connaissance », dont le titulaire était le logicien Jules Vuillemin qui présenta à ses pairs la candidature de Foucault.

Si une volonté de vérité est abondamment présente et commentée chez Nietzsche, dès juillet 1967 Foucault identifiait une autre forme de volonté : « Je lizarde Nietzsche; je crois commencer à m'apercevoir pourquoi ça m'a toujours fasciné. Une morphologie de la volonté de savoir dans la civilisation européenne, qu'on a laissée de côté en faveur d'une analyse de la volonté de puissance ¹⁷. » Que la passion foucaldienne du savoir se soit reconnue dans la fascination du philologue bâlois pour la connaissance se comprend mais, pointant ici le savoir que la leçon sur Nietzsche décrit comme la singularité de l'événement, lequel n'exprime ni identité ni éternité, alors que la connaissance n'en serait que l'idéalisation, la substantialisation, Foucault déplace deux interprétations dominantes de la pensée nietzschéenne :

- Celle, traditionnelle d'abord, qui repose sur un antagonisme insistant chez Nietzsche entre la connaissance, dangereuse, mortelle (Empédocle se jette dans le cratère de l'Etna par instinct de savoir), et la vie.

Nietzsche est l'adversaire de toute manifestation de la volonté égoïste de connaître. « Nécessaire avant tout : la joie de ce qui existe ; porter ce goût le plus loin, c'est la mission du maître 18. » L'intellect est un moyen de conservation pour l'individu; rien n'est plus « inconcevable » que l'avènement d'un « honnête et pur instinct de vérité parmi les hommes 19 ». « L'instinct de la connaissance, parvenu à ses limites, se retourne contre lui-même pour en venir à la critique du savoir (Kritik des Wissens), la connaissance au service de la vie la meilleure. On doit vouloir même l'illusion, c'est là qu'est le tragique. [...] L'instinct, sans mesure et sans discernement, de la connaissance (Erkenntnistrieb) est un signe que la vie a vieilli 20. »

 Et celle, désormais plus influente dans la philosophie, de Heidegger pour qui volonté de connaissance, être et volonté de puissance tendent à se confondre :

Tί ἐστιν ἐπιστήμη - "Qu'est-ce que c'est que la connaissance?"

Ce n'est que fort tard, au cours du xix siècle, que cette question métaphysique est devenue un objet de considérations scientifiques, c'est-à-dire d'investigations de la psychologie et de la biologie [...]. Par une comparaison rétrospective et sous l'impulsion donnée par l'exploration historico-philologique du passé, on alla même jusqu'à découvrir qu'Aristote, Platon, même Héraclite et Parménide, et plus tard, Descartes, Kant et Schelling avaient eux "aussi" pratiqué semblable "théorie de la connaissance" [...]. On pourrait parfaitement passer sous silence cette monstruosité qu'est la savante "théorie de la connaissance", si Nietzsche lui-même ne s'était pas risqué, moitié avec répugnance, moitié avec curiosité, dans cette irrespirable atmosphère et n'avait fini par en dépendre [...].

Si la pensée de la Volonté de puissance est la pensée fondamentale de la métaphysique nietzschéenne et la dernière de la métaphysique occidentale, c'est alors à partir de la Volonté de puissance qu'il convient de déterminer l'essence de la connaissance, soit l'essence de la vérité ²¹.

Ainsi, Foucault aurait identifié une volonté de savoir qui n'est assimilable ni à la connaissance ni à la volonté de vérité que Heidegger, suivant en cela Nietzsche, assimile à la volonté de puissance.

^{16.} M. Foucault, L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, chap. 6: « Science et savoir ». La distinction entre connaissance et savoir apparaît dès l'Histoire de la folie, op. cit., p. 554-555. La matérialité du savoir est une notion développée déjà par Husserl.

^{17.} M. Foucault, Lettre du 16 juillet 1966, *DE*, éd. 1994, t. I, p. 31/« Quarto », vol. I, p. 41.

^{18.} F. Nietzsche, Introduction aux leçons sur l'Œdipe-Roi de Sophocle (été 1870), suivi de Introduction aux études de philologie classique (été 1871), trad. F. Dastur & M. Haar, La Versanne, Encre Marine, 1994, p. 94.

^{19.} F. Nietzsche, Le Livre du philosophe. Études théorétiques, § 37, bilingue, trad., introd. et notes par A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 53.

^{20.} Ibid., § 25, p. 45.

^{21.} M. Heidegger, Nietzsche, op. cit., t. I, livre III, p. 386-388.

Du titre

À partir de cet isolement d'une volonté de savoir en 1967, Foucault a consacré une série de leçons à Nietzsche, d'abord à Vincennes durant l'hiver 1969-1970 (unité de valeur 170), ensuite à l'Université de l'État de New York à Buffalo en mars 1970, puis à l'université McGill à Montréal en avril 1971; leçons dont l'aboutissement sera le long article : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » ²².

À Vincennes, Foucault souligne qu'avant La Généalogie de la morale, Nietzsche n'a pas clairement défini la généalogie mais que, dès La Naissance de la tragédie, il identifiait une volonté de savoir – en tout cas, ce que Foucault traduit par « volonté de savoir » : Wissensgier, et Geneviève Bianquis par « avidité de savoir » ou « soif du savoir ».

Représentons-nous l'universalité insoupçonnée de cette soif du savoir (Wissensgier), répandue dans les zones les plus lointaines du monde civilisé où elle fit apparaître la connaissance comme le but digne de tout homme qui se respecte et dont la vogue extraordinaire ne s'est jamais complètement démentie ²³.

Et dans un texte presque contemporain, les Études théorétiques, Nietzsche emploie les notions de entfesselten Wissenstrieb (§ 37, « instinct effréné de savoir ») ou Erkenntnistrieb (§ 25, « instinct de connaissance »)²⁴.

La Naissance de la tragédie accuse « l'homme théorique » Socrate d'avoir anéanti le savoir tragique par la dialectique – « nous savons qu'il ne comprenait qu'une seule forme d'art, la fable d'Ésope 25 ». Socrate, « le premier qui ait su non seulement vivre, mais qui plus est, mourir, en conformité avec cet instinct du savoir », avait toutefois son « grand œil cyclopéen fixé sur la tragédie, cet œil unique qui n'a jamais brillé de la douce folie de l'enthousiasme esthétique » et ne voyait même pas que « la tragédie pût "dire la vérité" » 26.

Dans un article subtil, Andrew Cutrofello ²⁷ s'étonne du peu de références du « généalogiste » Foucault à *La Naissance de la tragédie*, alors qu'on pourrait découper dans ses écrits une véritable théorie de la tragédie, d'Eschyle à Euripide, de Shakespeare à Racine. C'est oublier que la question de la tragédie, chez Nietzsche, n'est pas d'abord une question d'esthétique mais une des figures majeures du savoir :

Ô Socrate, Socrate est-ce donc là ton secret? [...] Le fait que, dans ce temps-là, j'avais réussi à saisir ce faitredoutable et dangereux, ce problème à cornes qui sans être nécessairement un taureau était un problème neuf, je dirais aujourd'hui que c'était le problème même du savoir; pour la première fois le savoir était envisagé comme problématique et suspect [...]. Maintenant je considère [ce livre] [...] une œuvre de début [...] d'un regard moins jeune, cent fois plus aiguisé, mais non refroidi, et qui n'a pas cessé de fouiller le problème auquel s'est attaqué pour la première fois ce livre audacieux, examiner la science à la lumière de l'art, mais l'art à la lumière de la vie...²⁸.

Il y a donc bien, dès La Naissance de la tragédie, la possibilité d'une généalogie de la connaissance, d'une connaissance enveloppée dans une avidité, un instinct, qui détruit radicalement les constituants de notre métaphysique de la représentation, à commencer par les catégories de raison, de vérité, de sujet et d'objet. Ce n'est que plus tard que La Généalogie de la morale posera la question de la valeur des valeurs.

Foucault, pointant ces deux généalogies, recourt par deux fois au même titre: La Volonté de savoir, en 1970 pour ce cours, et en 1976 pour le premier volume de son Histoire de la sexualité qui est tout autant une généalogie du savoir constitutif du dispositif de sexualité, qu'une généalogie de la morale moderne. Afin d'éviter toute confusion entre les deux études, ce volume a été intitulé Leçons sur la volonté de savoir puisqu'il inclut non seulement les douze leçons du Collège, mais une leçon sur Nietzsche qui avait disparu du manuscrit et une conférence intitulée « Le savoir d'Œdipe », qui est à la fois un développement magistral de la dernière leçon et une analyse littéraire d'anthologie que Foucault utilisa

^{22.} M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite » (1971), *DE*, n° 84, éd. 1994, t. II, p. 136-156/« Quarto », vol. I, p. 1004-1024.

^{23.} F. Nietzsche, La Naissance de la tragédie, § 15, éd. et trad. G. Bianquis, Paris, nrf/Gallimard, 1949, p. 78.

^{24.} F. Nietzsche, Le Livre du philosophe, op. cit., § 37 et § 25, p. 52 et 44.

^{25.} F. Nietzsche, La Naissance de la tragédie, § 14, éd. citée, p. 72.

^{26.} *Ibid.*, § 15, p. 78.

^{27.} A. Cutrofello, «Foucault on tragedy», *Philosophy and Social Criticism*, 31 (5-6), 2005, p. 573-584.

^{28.} F. Nietzsche, Essai d'autocritique (1886), in La Naissance de la tragédie, éd. citée, p. 128-129.

par six fois (même sept fois car son schéma était déjà esquissé dans l'article « Ariane s'est pendue ») comme paradigme des régimes de véridiction ²⁹.

DES CIRCONSTANCES

Que le lieu de naissance de ce cours soit Nietzsche, cela se lit aisément. Mais trois publications presque simultanées en ont, de plus, configuré la conjoncture: Les Maîtres de vérité de Marcel Detienne 30, Différence et Répétition de Gilles Deleuze 31, la traduction de Vérité et Mensonge de Nietzsche 32 par Angèle Kremer-Marietti, une philosophe proche de Foucault. Une conjoncture qui a soutenu Foucault dans sa volonté de ne pas s'aventurer sur les chemins grecs de la connaissance dans les pas heideggériens, même s'il reconnaissait que, pour sa génération, Heidegger avait réinscrit Nietzsche dans la tradition philosophique, l'arrachant aux interprétations ou littéraires ou psychologisantes 33.

D'abord, Marcel Detienne redécouvre, dans la profondeur historique de la Grèce archaïque – des VII^e-VI^e siècles, précisément celle étudiée par Nietzsche dans ses années bâloises –, la question, devenue cruciale en cette fin des années 1960, de « qui parle ? qui de droit ? selon quels rituels ? », dans une préhistoire où il avait retrouvé le couple structurant mythico-religieux d'« Alétheia » et « Léthé » à partir duquel il pouvait retracer, jusqu'à la naissance de la cité grecque, les transformations de la parole ayant l'efficace et la contrainte de la vérité.

Dans Différence et Répétition, Deleuze revisite de façon anti-platonicienne toute l'histoire de la métaphysique. Foucault en fit deux comptes rendus enthousiastes au style presque mimétique ³⁴. Deleuze bousculait en effet les codes de l'histoire de la philosophie, important de la peinture la technique du collage; cela, à peu de distance de L'Archéologie

du savoir, elle-même minutieuse description des règles propres aux pratiques discursives, qui se refuse à « enfon[cer] les objets discursifs [...] dans la profondeur commune d'un sol originaire » 35. L'Archéologie est un livre sur la dispersion et la réimplantation infinie des énoncés, Différence et Répétition est un livre sur les intensités et les différences ontologiques, et l'éternel retour du même toujours décalé; deux ouvrages clés dans le parcours de chacun des deux philosophes, deux aboutissements, et probablement deux tournants dans leur pensée dont les trajectoires n'ont cessé de se confronter pendant plus de dix ans. En fait, Deleuze semblait avoir inversé la problématique heideggérienne : le philosophe souabe avait interprété Nietzsche à partir de sa propre pensée de l'être comme différence, Deleuze réécrivait subrepticement Être et Temps à partir de l'ontologie nietzschéenne.

Enfin, pour clore cette triangulation, Angèle Kremer-Marietti apportait avec sa traduction du texte de Nietzsche une étude serrée des rapports du langage et de la vérité, cet enjeu étant au cœur de la localisation dans le langage de l'effet sophistique développé dans les leçons des 6 et 13 janvier. D'un fragment de *Vérité et Mensonge*, Foucault fit l'ouverture et de la leçon sur Nietzsche disparue de son manuscrit, et de sa reprise à l'université McGill en avril 1971 (c'est-à-dire juste après ce cours), et de sa conférence à Rio de Janeiro sous le titre « La vérité et les formes juri-diques » ³⁶ : « Dans quelque coin perdu de cet univers dont le flamboiement se répand en d'innombrables systèmes solaires, il y a eu une fois un astre sur lequel des animaux intelligents ont inventé la connaissance. Ce fut l'instant du plus grand mensonge et de la suprême arrogance de l'histoire universelle ³⁷. »

L'ouvrage de Deleuze faisait tenir dans une même ontologie pluraliste la différence et la singularité de l'événement, et néanmoins sa répétition et son éternel retour décalé. Ce livre s'inscrit en fait dans le long travail d'élucidation de la pensée nietzschéenne entrepris en France après 1945 par Bataille, Blanchot, Jean Wahl³⁸, Klossowski. À cette recherche, la grande édition en français des Œuvres complètes

^{29.} Cf. M. Foucault, Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008, « Situation du cours », p. 357-358.

^{30.} M. Detienne, Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, op. cit..

^{31.} G. Deleuze, Différence et Répétition, Paris, PUF, 1968.

^{32.} F. Nietzsche, Le Livre du philosophe, op. cit. A. Kremer-Marietti publia la première analyse d'ensemble sur le travail de Foucault, in Michel Foucault. Archéologie et généalogie, Paris, Seghers, 1974.

^{33.} Cf. E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, préface de P. Hadot, Paris, Éd. du Félin, 1990 (1^{re} éd. française : Éd. Rieder, 1932).

^{34.} M. Foucault, « Ariane s'est pendue » (1969), *DE*, n° 64, art. cité; Id., « Theatrum philosophicum » (1970), *DE*, n° 80, art. cité.

^{35.} M. Foucault, L'Archéologie du savoir, op. cit., p. 65.

^{36.} M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques» (1974), *DE*, n° 139, éd. 1994, t. II, p. 538-646/« Quarto », vol. I, p. 1406-1490.

^{37.} Cf. leçon sur Nietzsche, supra, p. 210, note 1.

^{38.} Foucault suivit en 1946-1947, le cours de Jean Wahl, brillant objecteur, sur les rapports de Heidegger à Platon, Jean Wahl s'inspirant lui-même d'un cours de Heidegger sur Nietzsche (1925 et 1936) et des *Holzwege* (notes de cours conservées par Foucault).

de Nietzsche par Colli et Montinari, – édition à laquelle Foucault et Deleuze étaient initialement associés –, devait apporter un point final, faisant disparaître les deux compilations posthumes portant le titre de La Volonté de puissance, montage contesté sur lequel s'appuie l'interprétation de Heidegger. Bien sûr, ce travail d'élucidation philosophique avait été fortement marqué par les conférences prononcées par Heidegger entre 1936 et 1939, c'est-à-dire après son sinistre discours du Rectorat, dans un moment supposé de retrait. Deleuze a proposé en fait deux réécritures de Heidegger: la sérieuse Différence et Répétition, et l'ironique « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry », ou la pataphysique comme

La tâche que Deleuze assigne après d'autres à la philosophie est, rappelle Foucault, le renversement du platonisme, ce qui serait peut-être même la définition de la philosophie depuis Aristote ou depuis les sophistes. « Tout le platonisme, écrit Deleuze, est dominé par l'idée d'une distinction à faire entre "la chose même" et les simulacres [le songe, l'ombre, le reflet, la peinture, le phantasme]. Au lieu de penser la différence en elle-même, il la rapporte déjà à un fondement, la subordonne au même et introduit la médiation sous une forme mythique ⁴⁰. » Or quand il s'agit de penser le fondement, Platon recourt au mythe. Ce que *Différence et Répétition* désigne comme le jeu de Platon :

dépassement de la métaphysique ³⁹.

On dirait donc que la division, dès qu'elle abandonne son masque de spécification et découvre son véritable but, [...] se [fait] relayer par le simple "jeu" d'un mythe. [...] Le Politique invoque l'image d'un Dieu qui commande au monde et aux hommes [...]. Même démarche dans le Phèdre: quand il s'agit de distinguer les "délires", Platon évoque brusquement un mythe. Il décrit la circulation des âmes avant l'incarnation, le souvenir qu'elles emportent des Idées qu'elles ont pu contempler⁴¹.

C'est dans *Le Sophiste*, le troisième grand texte platonicien concernant la division, que la division se fait sans mythe, en isolant le sophiste, le faux prétendant par excellence, qui porte toute chose à l'état de simulacre. Car le but suprême de la dialectique platonicienne⁴² n'est pas la division mais la sélection de la différence, c'est-à-dire l'évaluation, l'instauration d'un cercle mythique.

LE JEU DE FOUCAULT

Dès le début de ce cours, malgré l'institution solennelle qu'est le Collège et la rigueur intellectuelle que l'on attend du nouvel impétrant, Foucault invoque « le jeu qu'il veut jouer ici ». L'expression ne cesse de surprendre sauf si on l'enchaîne au jeu mythico-ontologique ou théologico-ontologique décrit par Deleuze comme étant au fondement de la métaphysique platonicienne. Et si précisément « le jeu de Foucault » était d'y répondre par l'histoire?

Dans L'Archéologie du savoir, il a proposé les grandes lignes d'une nouvelle historiographie, ou rappelé plutôt les grandes lignes de la nouvelle historiographie des historiens : ni histoire locale, ni histoire événementielle, ni histoire globale, mais séries de séries, une historiographie déjà nietzschéenne. Dès l'introduction, il énonçait les caractéristiques de l'historiographie contemporaine où il s'inscrivait :

Le thème et la possibilité d'une histoire globale commencent à s'effacer et l'on voit s'esquisser le dessin, fort différent, de ce qu'on pourrait appeler une histoire générale. Le projet d'une histoire globale, c'est celui qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe – matériel ou spirituel – d'une société, la signification commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion [...]. Ce sont ces postulats que l'histoire nouvelle met en question quand elle problématise les séries, les découpes, les limites, [...] les spécificités chronologiques [...]. Le problème qui s'ouvre alors – et qui définit la tâche d'une histoire générale – c'est de déterminer quelle forme de relation peut être légitimement décrite entre ces différentes séries [...] quelles séries de séries – ou en d'autres termes, quels "tableaux" il est possible de constituer 43.

C'est à cette histoire qu'il recourt ici, non pas à partir d'archives inconnues dont il entreprendrait lui-même l'exploration, mais en se référant à un corpus encore parfaitement légitimé par la corporation des historiens de l'Antiquité : de Louis Gernet à Gustave Glotz, au début du xxe siècle, à Edouard Will dont les travaux alors tout récents, appuyés sur les dernières découvertes de l'archéologie corinthienne, venaient juste d'être publiés. Pourquoi tant d'historiens? Foucault ne s'est jamais proposé ni de répéter Nietzsche ni de le commenter, mais de mettre ses intuitions philosophiques

^{39.} G. Deleuze, « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry », in *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993.

^{40.} G. Deleuze, Différence et Répétition, op. cit., p. 91-92.

^{41.} Ibid., p. 85.

^{42.} Ibid., p. 93.

^{43.} M. Foucault, L'Archéologie du savoir, op. cit., p. 17-19.

à l'épreuve de « l'échelle de corde » ⁴⁴ de l'histoire. N'oublions pas non plus que Heidegger a inscrit les ambivalences de Nietzsche à l'égard de l'histoire dans la distinction qu'il fait lui-même entre l'histoire-*Geschichte* et l'histoire-*Historie*, c'est-à-dire la distinction entre l'événement et sa lecture par la science historique, laquelle est de même essence que la technique. Ainsi, au jeu théologico-ontologique dénoncé par Deleuze, Foucault oppose ce jeu qualifié par Eugen Fink non de jeu divin mais de « jeu intra-mondain », soit le jeu de personne, le rapport social au monde, le jeu des hommes au contact de l'apparence du monde ⁴⁵.

Ces prémisses étant posées, nous proposons de lire à la suite et dans l'ordre, pour bien comprendre l'enjeu non seulement historique mais profondément philosophique de ce cours : les deux articles de Foucault sur *Différence et Répétition* (et, bien sûr, l'ouvrage lui-même), ce cours de 1970-1971, et enfin l'article intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », publié en hommage à Jean Hyppolite, son prédécesseur à la même chaire du Collège de France, et écrit en cette même année 1971. Alors vous serez invité au Banquet Foucault-Deleuze, banquet si pudique dans la vie et si minutieux dans la lecture réciproque et le rebond philosophique qui s'en suivait pour chacun de ces deux grands contemporains ⁴⁶.

Dans ce dernier article, Foucault commence par décrire la généalogie comme grise – citation de Nietzsche reprise d'une phrase de Goethe citée par Hegel: « la théorie est grise ». La généalogie est documentaire, c'est un achamement dans l'érudition, elle repère la singularité des événements là-même où l'on croit qu'il n'y a pas histoire, par exemple dans le domaine des sentiments, de la conscience, des instincts, du corps, de l'amour. Elle saisit le retour des événements dans des rôles distincts. Il y a donc bien une différence à faire entre histoire et généalogie. L'objet de la généalogie est défini non par la recherche de l'origine, ou Ursprung, mais par celle de Herkunft, c'est-à-dire la provenance, la vieille appar-

45. Cf. E. Fink, Le Jeu comme symbole du monde, trad. H. Hildenbrand & A. Lindenberg, Paris, Minuit, 1966, chap. IV: « La mondanité du jeu humain » (éd. orig.: Das Spiel as Weltsymbol, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960).

tenance à un groupe, et celle de l'Entstehung, l'émergence, ou l'entrée en scène des forces. La provenance renvoie à la prolifération des événements, c'est le « dispars » de Deleuze dans Différence et Répétition. L'émergence, au contraire, c'est le théâtre sans lieu où se répète la même pièce des dominateurs et des dominés. Ainsi naît la différenciation des valeurs, l'Entstehung étant tout à la fois la singularité de l'événement et sa répétition toujours décalée. C'est-à-dire que dans son article, Foucault à son tour réécrit, dans son propre vocabulaire, à partir d'un considérable travail d'enquête historique, les intensités, la matière et l'enjeu de Différence et Répétition : « Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements, de conquêtes déguisées [...]. Si interpréter, c'était mettre en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité 47 »; on voit ainsi resurgir ici et s'affronter le jeu de Platon et le jeu de l'histoire. La généalogie transcrivait pour Nietzsche ce qui était encore sans histoire, parce qu'il s'agissait de sentiment, d'âme, de corps, d'instinct, ce que nous présupposons immuable dans l'homme. L'anthropologie philosophique ne serait que la forme contemporaine, positiviste, de la métaphysique.

L'archéologie comme méthode et notamment Les Mots et les Choses sont bien une propédeutique à la généalogie. La généalogie telle qu'elle nous est présentée par Foucault n'est donc pas la crise de l'archéologie, elles s'étayent mutuellement. De l'histoire, rappelle Foucault dans le même article, on peut faire la généalogie : la généalogie du sentiment historique (c'est l'absence d'œuvre) comme la généalogie de la profession d'historien (c'est écrire pour n'avoir plus de visage). Dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », rédigé dans le mouvement même du cours de 1970-1971, Foucault propose comme généalogie ce que Deleuze a présenté comme une ontologie différentialiste.

* *

On m'objectera que cette conjoncture purement théorique surprend en cette fraîche postérité de Mai 1968, où déjà Foucault mettait en place le Groupe d'information sur les prisons et débattait des futurs « comités

^{44.} F. Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, éd. et trad. G. Bianquis, Paris, nrf/Gallimard, 1938, p. 75 : « Héraclite saisit par l'intuition au lieu d'escalader [la vérité] par l'échelle de corde de la logique. »

^{46.} Sur la relation Foucault-Deleuze, lire Judith Revel, La Pensée du discontinu. Introduction à une lecture de Foucault, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010; E. Bolle, Macht en verlangen, Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari, Amsterdam, 1981; G. Deleuze, Foucault, Paris, Minuit, 1986; A. Sauvagnargues, Deleuze. L'Empirisme transcendantal, Paris, PUF, 2009.

^{47.} M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), DE, n° 84, art. cité, éd. 1994, t. II, p. 146/« Quarto », vol. I, p. 1014.

Vérité et Justice ». Mais la question posée par Nietzsche à travers Œdipe, « qui parle ? », est la question même des années 1970. La « politique » en dernière instance, c'est l'actualité dans laquelle pense et agit la jeunesse qui affue aux conférences de Foucault. La politique en dernière instance, c'est la montée de l'individuation, non plus comme effet idéologique du droit mais dans la transformation des formes mystico-religieuses du pouvoir; c'est l'émergence de l'ascétisme comme lutte populaire contre les manifestations somptuaires de l'aristocratie, ou celle de la démocratisation de l'immortalité de l'âme ou de la place du sage (du sage qui sait) dans des rapports de pouvoir; c'est l'apparition d'une éthique de la pureté comme condition du dévoilement de l'ordre, et cela n'est plus pensé comme effet du moralisme de la philosophie platonicienne mais comme effet de la constitution du nomos; enfin, c'est la présence du pouvoir populaire dans tous ces processus de transformations.

Cette remontée vers la Grèce archaïque servait, comme elle avait déjà servi au jeune Nietzsche wagnérien, de métaphore de l'actualité.

Une Grèce nietzschéenne

Histoire ou philosophie? La réponse est dans la découpe : la Grèce archaïque, c'est la Grèce nietzschéenne. En 1970, aborder philosophiquement la Grèce à partir de Nietzsche n'est plus évident. L'hellénisme philosophique n'est plus ni hégélien ni nietzschéen mais, en France du moins, « à la Heidegger » ⁴⁸.

Charles Andler rapporte dans La Dernière Philosophie de Nietzsche:

La grande révélation fut pour lui le sixième siècle avant Jésus-Christ. À ce moment un souffle nouveau traversa la Grèce. La civilisation babylonienne tombait en morceaux, un immense besoin de réformes, un élan insolite des âmes se propagea du fond de l'Asie Mineure. Les philosophes d'Ionie, de Grande Grèce en subirent le dernier contrecoup. Le sentiment mystique dont ils sont emplis trouve subitement un langage pour s'exprimer. À l'heure orientale où le délire religieux s'empare du peuple grec, il trouve le $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$, qui à la fois le traduit et le réfrène. L'Europe par eux se détache de l'Asie et elle prend conscience de son originalité différente [...]. Du coup, l'épopée, poésie des classes aristocratiques, se disjoint et s'évanouit dans le lyrisme [...]. La coutume ($v\acute{o}\mu o \varsigma$), assise à peine, se

désagrège. La foule du dehors en exige la refonte [...]. Ce chœur politique désordonné réclame, lui aussi, un coryphée, ce sera le tyran [...]. [Les tyrans] préparent l'avènement de la démocratie 49.

Enthousiasme de Nietzsche: «Le plus grand fait de la civilisation grecque reste tou jours ceci, qu'Homère devient de si bonne heure panhellénique. Toute la liberté intellectuelle et humaine où parvinrent les Grecs revient à ce fait⁵⁰. » Le cours de Foucault parcourt allégrement tous les territoires de la Grèce, de l'Ionie à Corinthe et la Sicile – pas de privilège d'Athènes, on est avant la cité ou dans la cité naissante qui irrite Hésiode, Hésiode que Nietzsche appelle le généalogiste –, et le cours s'achève sur Œdipe roi ou turannos, dont certains commentateurs ont voulu lire une métaphore de la tyrannie d'Athènes sur son empire : « La philosophie grecque primitive est une philosophie d'hommes d'état [...]. C'est ce qui distingue le plus les Présocratiques des Postsocratiques. Chez eux on n'a pas "cette hideuse prétention au bonheur" qui commence à Socrate. Tout n'est pas encore ramené à l'état d'âme individuel. Plus tard on a méconnu le sens du gnôthi seauton d'Apollon 51. » Ce précepte delphique, Foucault le réinterprétera à partir de la leçon du 6 janvier 1982⁵². La Grèce archaïque de Foucault n'est ni commentaire ni répétition de Nietzsche mais totalement documentée par les travaux des historiens, c'est-à-dire mise à l'épreuve du savoir.

Concernant l'approche de Nietzsche, Foucault semble parcourir des points essentiels de l'étude de Heidegger.

– Premièrement, la thèse selon laquelle la pensée de la justice domine la réflexion de Nietzsche sur la vérité. « On peut démontrer historiquement qu'elle [cette pensée grecque de la dikê] lui est venue lors de sa méditation de la métaphysique préplatonicienne – en particulier sur celle de Héraclite. [...] Les rares pensées capitales émises sur la "justice" n'ont pas été publiées ⁵³. » Or Foucault retrace l'histoire de la dikê entre l'apollinien Homère et le dionysiaque Sophocle.

^{48.} M. Foucault, « Prisons et asiles dans les mécanismes du pouvoir » (1974), *DE*, n° 136, éd. 1994, t. II, p. 521-525 : cf. p. 521/« Quarto », vol. I, p. 1389-1393 : cf. p. 1389.

^{49.} Ch. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée, t. VI: La Dernière Philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs, Paris, Bossard/Gallimard, 1931, p. 369-370.

^{50.} F. Nietzsche, *Humain trop humain*, § 262, éd. et trad. A.-M. Desmousseaux, Paris, Mercure de France, 1904, p. 290.

^{51.} F. Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, éd. citée, p. 211.

^{52.} Cr. M. Foucault, L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2001, p. 4-6 et passim, notamment p. 164.

^{53.} M. Heidegger, Nietzsche, op. cit., t. I, livre III, p. 490.

Situation du cours

275

– Deuxièmement, Heidegger repense la composition arbitraire et posthume de *La Volonté de puissance* éditée en 1906 et 1911, pour restituer le secret de l'itinéraire vers cette volonté de puissance et surtout, nombreux aphorismes à l'appui, montrer que la notion de connaissance en est une structure; la volonté de puissance correspondant elle-même à une interprétation du destin de l'être, ce qui annule sa vérité nietzschéenne – cela, Foucault ne le suit à aucun moment.

- Troisièmement : « Si la pensée de la Volonté de puissance est la pensée fondamentale de la métaphysique nietzschéenne et la dernière de la métaphysique occidentale, c'est alors à partir de la Volonté de puissance qu'il convient de déterminer l'essence de la connaissance, soit l'essence de la vérité. [...] C'est pourquoi dans tous ses comportements l'homme s'en tient au vrai d'une manière quelconque 54. » Ainsi, reprenant l'aphorisme 515 de La Volonté de puissance, devenu [14 (152)] dans l'édition Colli-Montinari 55 : « Volonté de puissance comme connaissance, non pas "connaître" mais schématiser, imposer au chaos assez de régularité et de formes pour satisfaire à nos besoins pratiques. » Aphorisme que Heidegger commente ainsi : « Non pas "connaître" mais schématiser [...]. Ce qui veut dire : connaître n'est pas "connaître" au sens prétendu de la reproduction réceptive, imitative [...] cette conception de la connaissance en tant que schématisation se situe dans la pensée platonicoaristotélicienne dans le même domaine de décision, quand même Nietzsche n'aurait pas "tiré" historiquement d'Aristote son concept du schème, au cours d'un examen d'opinions du passé 56. »

C'est-à-dire que pour Heidegger, Nietzsche s'inscrit dans la tradition de la métaphysique et en est l'aboutissement, alors que Foucault oppose deux paradigmes de la volonté de savoir, Aristote et Nietzsche. Ou encore, à la page 398, Heidegger rappelle que « la détermination de la vérité, laquelle depuis Platon et Aristote domine et pénètre non seulement l'ensemble de la pensée occidentale, mais d'une manière générale l'histoire de l'homme occidental »⁵⁷, se définit comme « rectitude », homoiôsis ou adaequatio ⁵⁸. À cette détermination de la vérité, il oppose ⁵⁹ une nouvelle

54. M. Heidegger, Nietzsche, op. cit., t. I, livre III, p. 388. (Cf. supra, p. 263.)

57. M. Heidegger, op. cit.

58. Ibid., p. 399.

interprétation de l'Alêtheia, à partir du a privatif comme désoubli, désoccultation, concept étymologiquement négatif.

À cela Foucault répond :

1 - en déplaçant ce partage heideggérien de la philosophie;

2 - en analysant les rapports entre *Dikê* et l'émergence d'un ordre du *kosmos*, à partir non pas d'Héraclite – les débuts de la métaphysique occidentale selon Heidegger –, mais d'Hésiode (le philosophe est Hésiode, écrivait Deleuze dans son *Nietzsche*, p. 2)⁶⁰, et surtout de l'instauration de la mesure à travers les luttes sociales de la Grèce : mesure du temps, et la monnaie comme mesure.

3 - Foucault ne part pas de la philologie mais de l'histoire, notamment des travaux de Vernant et Detienne qui lui-même contourne totalement Heidegger dans *Les Maîtres de vérité*, ouvrage qui a nourri incontestablement la réflexion de Foucault.

4 - Les présocratiques sont pratiquement absents, en dehors des références faites par Aristote dans son histoire de la vérité. C'est l'analyse des sophistes qui permet de penser ici les rapports du langage à la vérité et non à l'être. Les notes conservées d'Hélène Politis montrent que Foucault a explicité oralement ce déplacement. Mais c'est dans la conférence à l'université McGill qu'il développe le plus clairement son opposition à l'« idéologie du savoir comme effet de liberté ». L'essence de la vérité n'est pas la liberté chez Foucault. Il revient sur cette affirmation que « la vérité n'est pas libre par nature » dans La Volonté de savoir, le tome premier de l'Histoire de la sexualité (p. 81 sq.)⁶¹.

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

1/Les Leçons sur la volonté de savoir ont été établies à partir de manuscrits acroamatiques dont la pagination a été conservée en marge, à gauche du texte. La ponctuation et la disposition spatiale – qui a parfois la forme de liste de points à développer – ont été modifiées afin de fluidifier la lecture. Les ajouts d'éditeur sont rares et entre crochets. Les caractères grecs du

^{55.} F. Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, éd. G. Colli & M. Montinari, trad. J.-Cl. Hémery, Paris, Gallimard, t. XIV, 1977, p. 116.

^{56.} M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., t. I, livre III, p. 431.

^{59.} Voir notamment M. Heidegger, « Le retour au fondement de la métaphysique », Revue des sciences philosophiques et théologiques, XLIII (3, juillet 1959 :

[«] Ἀλήθεια pourrait être le mot qui donnerait une indication non encore expérimentée, sur l'essence non pensée de l'esse. S'il en est ainsi, il est clair que la pensée par représentation de la métaphysique ne pourrait jamais atteindre cette essence de la vérité. La vérité de l'être demeure cachée à la métaphysique au cours de son histoire, d'Anaximandre à Nietzsche » (p. 413; trad. R. Munier).

^{60.} G. Deleuze, Nietzsche et la Philosophie, Paris, PUF, 1962.

^{61.} Cf. leçon sur Nietzsche, supra, p. 213, note 41.

Situation du cours

277

manuscrit ont été respectés, mais les textes étaient souvent cités de mémoire par Foucault, très à l'aise dans cette langue, en normalien de sa génération.

B. Knox rappelle, dans son *Oedi pus at Thebes* ⁶², qu'à cette époque un texte savant se devait de respecter les caractères grecs et que lui-même, en voulant s'adresser au « Greekless reader », avait choqué. Dans les années 1980, Foucault utilisait aussi bien les caractères latins que les caractères grecs lorsqu'il rédigeait ses cours. (À partir de l'enregistrement du cours prononcé, ses éditeurs ont adopté la transcription en caractères latins.)

2/ En 1970, traditionnellement on n'enregistrait pas les cours au Collège de France, qui sont propriété du locuteur. Les mini-cassettes n'étaient pas en usage; un enregistrement partiel de certaines leçons fut néanmoins réalisé sur un Nagra par Gilbert Burlet⁶³ avec l'accord de Foucault. Les bandes étaient effacées après transcription, il est donc malheureusement impossible de les authentifier. Certains fragments de transcriptions ont été utilisés dans l'appareil critique lorsqu'ils apportaient une clarification; dans les notes, ils sont signalés par un astérisque.

3/Foucault a soustrait du manuscrit de son cours de 1970-1971, à l'occasion d'une reprise à l'étranger, la leçon consacrée au paradigme nietzschéen de la volonté de savoir, prononcée lors des séances du 23 décembre 1970 et du 6 janvier 1971. Elle a disparu de ses archives.

Compensée par plusieurs allusions à la conception nietzschéenne de la connaissance et de la vérité, cette lacune ne déséquilibre pas radicalement l'organisation du cours. Toutefois, la découverte tardive des notes précises d'Hélène Politis révéla l'importance de ce manque. Foucault ayant toujours manifesté des réserves à l'égard des publications de notes d'auditeurs, nous avons préféré inclure une conférence prononcée par lui en avril 1971, donc immédiatement après le cours, et qui en reprenait les principales articulations.

Un quart de feuille à l'en-tête de son hôtel à Montréal listant les leitmotiv qu'il allait développer, aide-mémoire qu'il plaçait souvent en tête de ses conférences, permet seul de situer cette conférence à McGill.

Une note d'éditeur indique les principales différences, essentiellement d'ordre philosophique, d'avec les notes conservées des leçons parisiennes de décembre 1970 et de janvier 1971.

4/ La dernière composante des *Leçons sur la volonté de savoir* est une conférence rédigée pendant l'été 1972 et prononcée sous le titre : « Le savoir d'Œdipe » à l'Université de l'État de New York à Buffalo, puis à l'université Cornell cette même année, ensuite reprise à Rio en 1973, et dont au total on trouve sept versions différentes dans l'archive Foucault.

Cette conférence développe la douzième leçon du cours de 1970-1971. Formellement, elle joue un peu par rapport à ce cours le rôle que jouent les Suivantes par rapport à la théorie de la représentation dans Les Mots et les Choses. En effet, elle identifie et recompose tous les éléments constitutifs de la transformation de la vérité-épreuve juridico-religieuse dans la Grèce archaïque en vérité-constat politico-juridique de la Grèce classique, reconstituant ainsi l'un des processus les plus importants, d'après Foucault, dans l'histoire de la production de la vérité. Elle rapproche ainsi les deux scènes où, selon Foucault, se jouait la représentation deleuzienne, la métaphysique et le théâtre : métaphysique du fantasme, du « simulacre affranchi [qui] s'effectue ou se mime sur deux scènes privilégiées: la psychanalyse qui, ayant affaire à des fantasmes, devra bien être entendue un jour comme pratique métaphysique; et le théâtre, le théâtre multiplié, polyscénique, simultané, morcelé en scènes qui s'ignorent et se font signe et où, sans rien représenter (copier, imiter), des masques dansent, des corps crient, des mains et des doigts gesticulent 64 ».

Philosophiquement, il est difficile de ne pas rapprocher ce Savoir d'Œdipe et sa loi des moitiés de la lecture qu'en donne Hegel lorsqu'il fait de La Phénoménologie de l'esprit à la fois la véritable tragédie de l'esprit humain dont le dévoilement final est la conscience de soi ou « je l'ai toujours su », et l'histoire de la domination et de la servitude : du tyran et de l'esclave.

^{62.} B. Knox, *Oedipus at Thebes*, New Haven, Conn., Yale University Press/Londres, Oxford University Press, 1957.

^{63.} Dans la mouvance Foucault, Gilbert Burlet est une personnalité rare, le premier à avoir proposé d'enregistrer les cours au Collège de France; il a été relayé en cela par Jacques Lagrange. C'est grâce à eux que le Collège de France puis le centre Foucault ont pu disposer de plusieurs années d'enregistrements qui ont servi de base à ces éditions. Gilbert Burlet, Antillais né au Vietnam, a suivi des études de théologie à l'université pontificale du Gesù à Rome, puis s'est orienté vers l'École nationale d'administration avant de devenir médecin des Hôpitaux de Paris, et d'être engagé comme chercheur à l'Institut Pasteur de Tokyo et de Pékin. Il participa également au séminaire sur Pierre Rivière. Quant à la personne qui assura la transcription, Jacqueline Germé, également née au Vietnam, elle n'assistait pas aux cours et étudiait le chinois aux Langues Orientales; elle était l'une des stylistes de Paco Rabanne.

^{64.} M. Foucault, « Theatrum philosophicum », *DE*, n° 80, art. cité, éd. 1994, p. 80/ « Ouarto », vol. I. p. 948.

C'est en effet à travers la loi des moitiés verbales – paroles magicoreligieuses des dieux et des devins, paroles des souverains, paroles des bergers – que la vérité se révèle, moins par intercommunication comme chez Hegel, que par le conflit hiérarchisé des interprétations au terme duquel l'articulation du dire et du voir convoque toutes les puissances du corps, toutes les forces sociales, les basses régions du peuple. Pudenda origo. Chez Hegel le langage se substituait à Dieu, Dieu encore requis par Descartes pour asseoir ses certitudes. Ici, c'est le voir des bergers, vérité objectivée qui supplante la véracité du dieu Apollon et de son devin : témoignage qui s'articule moins à la perception (et sa redécouverte par la phénoménologie), qu'à l'histoire judiciaire et politique des procédures de véridiction. Ces procédures étaient-elles déjà oubliées d'Aristote comme elles l'étaient de Platon? Ce n'est pourtant pas l'oubli mais le statut de tyran qui est mis en avant par Foucault comme constitutif du savoir d'Œdipe. Si oubli il y a, c'est bien moins oubli de l'être qu'occultation de l'histoire du pouvoir par la tradition philosophique.

LES SOURCES

Il est généralement difficile de reconstituer l'immense documentation sur laquelle s'est toujours appuyé Foucault. Elle n'est incorporée dans ses manuscrits qu'à la phase terminale d'édition, et jamais exhaustivement. De ses recherches préparatoires, Foucault ne conservait que des citations précises avec leurs sources sur des fiches indépendantes de format 21/14, format qu'il avait adopté pendant ses années d'études puis abandonné, sauf apparemment pour ce cours. Le plus souvent, une citation par fiche, à l'exception de celles relatives à cette année d'enseignement. Ces fiches ont permis de reconstituer la bibliographie, qui n'est jamais évoquée dans le corps du texte.

Toutefois, ni Detienne ni Moulinier ne figurent dans la documentation de Foucault. Les annotations en marge des *Maîtres de vérité* attestent leur usage; quant à Moulinier⁶⁵ (que nous mentionnons en note), si les citations d'Homère suivent leur ordre d'apparition dans *Le Pur et l'Impur*, la différenciation, insuffisante chez cet auteur, de la souillure grecque et de la souillure chrétienne explique sans doute que Foucault n'en ait rien recopié.

L'Aristote d'Aubenque 66, qui connaissait bien l'interprétation heideggérienne, sous-tend maints commentaires du Stagirite donnés par Foucault. Aubenque soutient que l'aristotélisme est moins une branche dérivée du platonisme qu'une réponse à la sophistique par-delà Platon 67. Certains ont cru reconnaître dans Le Savoir d'Œdipe l'apport de l'Oedipus at Thebes de Bernard Knox. Ce livre n'a pas été utilisé par Foucault; il l'a lu tardivement aux États-Unis, à la suggestion de ses auditeurs. Pour Knox, les décisions d'Œdipe sont l'expression de son caractère, ses « self-made rules » (vers 65, 69, 72, 77, 145, 287) sont à la fois la marque de la tyrannie et, également, de sa psychologie. Foucault, quant à lui, élimine toute interprétation psychologisante liée à la tradition du héros tragique. Nous avons dans cette tragédie la formalisation de la succession des régimes magicoreligieux et judiciaires de véridiction où Œdipe perçoit à chaque fois une menace sur son pouvoir.

Le nom de Heidegger a, d'après les notes de l'auditrice, été prononcé pendant le cours et se trouve mentionné dans la leçon sur Nietzsche dispensée au Canada. Il ne figure à aucun moment sur le manuscrit. Bien sûr, la notion de dévoilement est présente, elle désigne un moment de la vérité : c'est lorsque le monde a été mis en ordre par la mesure que cet ordre se dévoile à la vérité, comme *kosmos* et non pas comme *phusis*. « *Kosmos*, c'est un mot qui a un sens politique. C'est le règne de la justice. Par la suite *kosmos* désigne la vie de la nature; mais il s'agit toujours de justice et non pas d'enchaînement des effets et des causes », écrivait déjà Werner Jaeger⁶⁸.

^{65.} L. Moulinier, Le Pur et l'Impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952.

^{66.} P. Aubenque, Le Problème de l'Être chez Aristote, Paris, PUF, 19662.

^{67.} Ibid., p. 96.

^{68.} W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, at the Clarendon Press, 1947, p. 35. (Traduction M.F.)

vic. 31. systemper, to exchange as ethnicities and some state, from this links.

17. dash as III.

All Colombia and American Area and American Area

Indices

per land, or designate Dr.

All the late of th

Annual State of the Control of the C

Index des notions

Ablution homérique: 162-164; v. rites; vs. catégories juridico-religieuses de purification. abstraction (appareil d'-): 200 [Nietzsche]. adaequatio: 50 & 51n.13, 274; v. vérité; ν. Άλήθεια, ὁμοίωσις. action juridique (les deux types d'-): 97. affirmation/s (- de vérité): 81, 88, 93, 97, 209; v. connaissance (affirmation-serment et affirmationconstatation): 61. affrontement: 235, 245, 258 (-égalitaire et différenciation sociale): 86 (quatre types d'-): 74; v. pré-droit, risque/s, savoir. agora: 259, v. ἀγορά. agos [ἄγος]: 192n.7; v. souillure; v. Will. ajuster, ajustement: 146, 149, 227-229, 231-232, 234, 248, 249; v. fragments, « loi des moitiés »; ν. σύμβολον (- de la vérité-défi à la vérité-savoir) : 172 (- de l'opposition pur/impur à l'opposition innocent/criminel): 172 (- de l'oracle au témoignage): 118, 232 (- des concepts): 218. *Alêtheia*: 275n.59, v. Άλήθεια. « Alétheia »/« Léthé »: 20n.5, 51n.13, 94-95n.10, 109n.24, 266; (-: dés-oubli): 275; v. vérité; v. Detienne âme/s: 18, 25, 66, 83; v. Aristote, Deleuze, Platon, Spinoza (état d'- individuel): 275; v. Nietzsche (circulation des -): 268 [Deleuze]; v. Platon.

âme sensitive: 9; v. sensation; v. Aristote.

amphictions (conseil des -): 87, 95n.14,

97.

analogie/s: 36, 85, 199; (-d'une ressemblance): 203. (violence de l'-): 204; v. signe. anthropologie philosophique: 271. anthropologique (processus -): 140n.12; (notions « anthropologiques »): 218. apophantique: 46-49; v. énoncé déclaratif; v. λόγος ἀπο-φαντικός; v. Aristote (l'-: déplacement de l'être vers l'idéalité de la signification): 64-66 (l'-: émergence du système vrai/ faux): 66; (-: champ de la vérité ou de l'erreur des propositions): 48 (l'-: exclusion de la matérialité du discours): 48, 65, 67 (l'- s'ordonne à l'être sur le mode de la vérité): 67 (discours –): 64-67, 84. apophantique vs. éristique : 65. apophantique vs. sophistique: 64 (opposition: apophantique/critique sophistique dans le savoir occidental): 65. apparence: 208-209, 211n.5, 269; v. argent, simulacre, sophistes, sophistique, volonté (l'- : l'indéfini du vrai) : 208; (- du vrai): 50 (- de raisonnement, raisonnement en apparence): 40-42, 49-50, 56-57, 65; v. Aristote, Susong (niveau de l'-): 198, (-et connaissance): 198. apprentissage-marchandise (exclu[sion dul thème de l'-): 17: v. Aristote. archéologie: 269 (-des pratiques discursives): 218. archéologie vs. généalogie: 271. aristocratie (destruction de l' - [par l'abso-

lutismel): 113

merçante et manufacturière): 133. artisans, artisanat (Grèce, VIIe-VIe, Ves. av.n.è.): 119-122 132: v. Solon (- et transmission du savoir): 120. ascétisme (l'-, règle de volonté): 26; v. connaissance (l'-comme substitut du sacrifice): 174n.10: v. Nietzsche (- et connaissance objective): 26, 198, 211n.23. Assemblée, assemblée du peuple : 133, 153, 155 (-: ecclesia): 160n.18; v. Will. autre: le tout autre, « tout autre chose »([nietzschéen]: 200, 210n.4, 219 ([l'] - et [le] même dans le jeu sophistique): 63; v. jeu. Autre monde: 68n.12; v. Susong. aveu: 233 [Œdipe roi] (- et technique inquisitoire): 83-84. aveugle (l'- qui voit tout) : 229, (le devin -) : 229, 233 [Œdipe roi] (la connaissance – à la vérité): 199, (l'ignorance – qui cherche à savoir): 234. aveuglement: 179, 181; v. Homère, Sophocle (- au νόμος et impureté) : 181-184

(- [des premiers philosophes]): 34-35; v. Aristote. Besoin/s: 24, 33, 218, 239 (le -): 200-201, 204, 205; v. Nietzsche (- de la vérité comme principe de partage): 180; v. cité. bonheur: ν. ἀγάπησις, εὐδαιμονία: v. Aristote, Spinoza (- de la cité, des hommes): 91-92. 99: v. Hésiode (- de la contemplation):14 (- propre à l'idée vraie) : 25 (- sensoriel): 25 (- théorique): 16 (- et habitude): 13; ν. εὐδαιμονία

et έξις.

(de l'-agricole à l'aristocratie com- « bouclier d'Achille » : v. hoplite/s; v. Hésiode vs. Homère (scène du –): 76, 79n.10-11, 178. (- et système d'alliance): 120, 121, Calcul/s, calculer: 52n.37, 101; v. calendrier, mesure, monnaie (- d'équivalence et substituablité religieuse): 129; v. sacrifice. calendrier, système de calcul du temps : 117: v. Hésiode catégorie/s: 13, 40, 42, 44, 65, 66, 92, 140n.12 [Althusser], 195, 200 [Nietzschel, 203, 265] (- juridico-religieuses [de purification]): 161-163; vs. souillure (les grandes - de la vérité non vraie): 208. cause formelle, cause matérielle et cause finale de la connaissance : 12 : ν. ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη. césure politique/économie (apparence de -): 154-156, 157, 158; (-économique et politique): 192; v. εὐνομία, νόμος. chaos: 202, 204, 210n.6, 274; v. interprétation, sensation/s; v. Nietzsche. châtiment d'ordre religieux [Grèce archaïque]: 71, 74; v. serment (- de 1'ἄνομος): 181; v. crime, souillure (-du/des parjure/s): 100, 133, 181; ([objet du]-: γένος, parentèle): 99.

chœur politique: 110n.28, 273; v. tyran;

(dévoilement de l'ordre des -): 181,

(mensonge des -): 204; v. interpré-

(statut de - et rupture du rapport

(violence faite aux -): 207; v. vérité.

52n.36, 62; (« gardiens des – »): 144.

chose/s dite/s: 43, 44, 46, 47, 49, 50,

chose en soi et connaissance: 198:

chrématistique (les deux formes de -):

cité, 89-92, 95n.22, 96n.35, 99, 118-119,

121, 137, 143, 146, 150, 152, 159, 167,

v. Kant, Husserl, Nietzsche.

138, v. Aristote [Politique].

chose/s: 196, 198, 199, 203, 211n.16

v. Andler, Nietzsche.

tation

signifiant): 62

chose écrite : 257.

170, 172-174, 177, 179, 180, 183, 184, 220, 234, 236, v. πόλις; v. culte, monnaie, souillure: ν. δίχαιον, νόμος: v. Aristote, Dracon, Hésiode, Œdipe, Platon, Solon, Sophocle. (-droite, [redressée]: 184, 191, 237, v. ὁρθός [Œdipe roi] (- et ordre du monde): 220 (- et pouvoir populaire): 183 (-et vérité): 223-253; (une - sans vérité, [sans] principe de partage): 181 (monde des géomètres et monde de la -, Ve s. av. n.è.), 108n.* (cadre de la - et centres cultuels): 165. Cité-État (fondation de la –): 113. civilisation/s: 124, 158, 207 (- du fer): 117 (- européenne) : 262, 272 (- grecque): 114, ν. δίκαιον καὶ άληθές (- hellénistique): 72 (- urbaine): 119, 122; v. Théagène, Périandre, Polycrate (- et histoire globale): 268-269. classes censitaires: 151, 153, 154, 160n.17; v. Solon. colonies, colonisation et déplacement des individus: 69, 113, 116, 117, 119, 131: v. commerce, monnaie. commencement (savoir des cycles et du -): 106; v. Hésiode, Jaeger. commerce: 17 (apparition du - terrestre et maritime):128 (- agricole vs. commerce artisanal): 131 (- et artisanat): 151; v. Solon (- et origine de la monnaie [interprétations]): 128-129. concept/s: 217; v. différence, raisonnement, syllogisme (- dangereux): 212n.25, v. Nietzsche (a justement des –): 218 (contrainte du –): 47 (logique du - et de la différence): 49. conflit/s: v. serment (- de classes): 130, 131 (- entre partialités): 197; v. Nietzsche (- théologique) : 124n.8

(- et égalité/inégalité): 112, 115 (résolution des - hors appareil juridique): 75. connaissance: ν. είδέναι, ἐπιστήμη, γνώμη; v. jeu; v. Nietzsche vs. Aristote et Kant, Platon (la - comme événement): 219, (- du vouloir): 220; (-comme «invention »): 219, (-comme mensonge): 204-205, 210; (- comme moyen de s'approprier et de maîtriser): 218. (la - comme préalable à la volonté de connaître): 17 (la - comme préalable à la volonté de savoir vs. la connaissance : effet intérieur au connaître): 29 (la - comme savoir): 205; (« soif de savoir » et -): 264 & n.22 (la - comme système donnant conaturalité au désir et au savoir): 12, 18 (la – et la vie, rapport originaire entre [hypothèse]): 190; v. volonté de savoir (- ascétique, connaissance seconde : dépassement de la connaissance pour connaître, suspension de l'utilitaire): 201, (- heureuse et de pure contemplation): 14, 19, 23, (- et élimination de la volonté): 201 (- de l'occasion médicale): 108 (- de l'ordre): 184; v. pureté (- de type comtien ou positiviste): 199-200, 201 (- diagnostique): 213n.42 (- juridique, philosophique, morale): 183n.* (- objective): 198; v. ascétisme (- perspective [toujours inachevée] vs. limite de la -): 198-199, 259n.7 [Meyerson] (- qualitative et sensation): 8-9: v. plaisir (-réelle et apparence de connaissance): 201, (la connaissance pour connaître): 200 (- sensorielle): 23, 219 (-suprême : 12, (-de la cause, des causes): 11, 14, (- de l'essence): 11; ν, σοφία (- tragique) : 212n.41

(activité de – [humaine et animale]) : 11. 12. (mode de – spécifique à l'homme): 12 (antériorité de la - sur le désir) : 23. 24; (extériorité du désir par rapport à la – [selon Nietzsche et Freud]): 18 (désir de -): 4, 14, 24; v. désir (effet de –): 31, (devenu forme normative): 32; v. Sophistes (essence de la -): 263, 273; v. Heidegger (nature première de la –): 202 (« organes de – »): 201 [Nietzsche] (socle de la – : le jeu des différences) : 21n.17, 202, 203 (théorie de la -): 31, 38, 258, 259, 260, 263; v. Heidegger, Marx (- et interprétation) : 204 (- et méchanceté (detestari): 197-198, 199, 220; v. Nietzsche. connaissance en soi : 212n.25; (négation

nietzschéenne de la -): 202. connaissance-ignorance (dimension de

la -): 225, 237, 242.

connaissance-mémoire, connaissance sans savoir, mythe de la réminiscence : 17 : v. Platon.

connaissance - vérité - plaisir chez Aristote: 10, 219.

connaissance et règle de la volonté : 26. connaissance et savoir: 18; v. Aristote vs. Nietzsche et Freud.

connaissance et vérité: 24, 211n.11 (précédence de la connaissance sur la vérité): 199-201: (la connaissance d'avant la vérité [selon Nietzschel): 200; (apparentement [aristotélicien] vs. désimplification [nietzschéenne]): 27, 200; (rapport d'appui et d'exclusion): 31.

connaissance et volonté de puissance : 204, 210,

connaissance sans conscience, libérée du rapport sujet-objet, négation du cogito: 203-204, (connaissance vs. utilité): 197; v. Nietzsche.

connaissance sans vérité): 200, (émergeant du tout autre): 200, 202, (- et maîtrise des choses): 200.

conscience: 17, 18, 30, 38, 203, 206,

(vs. inconscience [d'Œdipe]): 245, 251; v. philosophie

(la – prenant conscience de soi): 31

(- occidentale): 128 (- pure): 204.

« conscience de l'apparence » : 211n.15 [Nietzsche].

constatation, constat [de l'événement]: 61, 74, 82, 83, 185, 190, 227, 239, 258: v. vérité (- des témoins): 185, 189.

consultation oraculaire: 245.

contemplation: 13, 14, 23

(la -: connaissance du vrai en luimême): 23: (bonheur de la - théorique): 25, 219

(- stoïcienne et contemplation cartésienne): 29n.1

(- et élision du désir): 19.

contestation judiciaire ou préjudiciaire : 72, 74, 76-77, 81, 91, 111, 144, 178, 220, 244; v. « bouclier »; v. Hésiode vs. Homère. Ménélas/Antilochos.

continuité (apophantique) vs. exclusion (sophistique): 48

contradiction (usage sophistique de la -): 61, 63-64, 201.

contrainte

(- de la vérité, logique): 33, 35, 44, 47, 72, 257, 266; v. Aristote (- historique imposée au discours vrai: contrainte œdipienne): 185, 189, 190, 192, 233

(référence – à l'écriture) : 78

(système de - et rapports de domination, de pouvoir): 4, 6, 182, 185, 210. corps social: 131

(le- : lieu d'application du pouvoir) : 154-155; v. Solon.

correction sociale: 123, 137; v. monnaie. coryphée: 110n.28, 273; v. chœur politique, tyran; v. Andler.

coutume: 87, 99, 108n.1 (thesmos), 272 (nomos).

crime: 90, 99, 100, 162, 172, 173, 174, 177, 180, 182, 183

(rituel d'effacement du - : exclusion-réparation, restitution): 163, 174, 177, 178, 180; v. « bouclier », constat, pureté/impureté, vérité; v. Dracon, Homère, Hésiode, Sophocle

(- et châtiment des dieux): 100

(- et ignorance): 240 [Œdipe roi]

(- et pureté: superposition juridicoreligieuse): 162, 172, 177.

criminel (qualification individuelle du –): 173, 177,

crise a graire (VIIe-VIe s. av.n.è.): 115-117. critique

(- des présupposés généraux de la philosophie): 20n.11: v. Deleuze (- du contenu des savoirs empruntés à la science): 27, 262

(apophantique vs. – sophistique): 65. culte

(- dionysiaque et rites agraires): 165,

(- familial et jeu des dettes): 167

(- familiaux réaiustés en religion de la cité): 172.

culte étatique de Zeus, culte d'État (du culte familial au -): 130-131, 166, 167-168, 172; (« le culte des dieux s'en va »): 247 [Œdipe roil.

culturalistes (erreur des - sur l'erreur de Freud): 185, 189.

Décision

(- judiciaire, droit archaïque et droit classique): 75-76, 86, 88-89, 97-98, 103-104, 106, 114 (pouvoir de - politique et classe cen-

sitaire): 151.

décrets (pratique de justice et - des dieux): 100, 102, 103, 112, 232, 242 (justice hésiodique), 247-250 (ajustement); v. tyran, vérité.

décrets-prédictions, décrets-prophéties : 241, 243 : ν. πρόνοια.

« délire religieux » : v. « heure orientale »; v. Andler, Nietzsche.

démesure du tyran: 237, 247, 253n.33; ν. ὕβοις.

démocratie: 96n.34 [Aristote, Solon], 110n.28 [Nietzsche], 120, 125n.22, 157, 272; ν. εὐνομία, ἰσονομία.

démocratisation de l'immortalité de l'âme: 271.

déplacement

(- du général au particulier) : 8

(- du désir au plaisir): 8-9, (du plaisir sensible au plaisir spécifiquement humain): 11: v. Aristote

(- sophistique et confusion): 47

(- de l'être vers l'idéalité de la signification): 65; v. apophantique

(- des individus et colonisation): 116 (- du pouvoir par l'instauration du νόμος): 148, 186

(- et effet de redoublement): 87, 167.

déraison (la vie de la -): 261n.14.

désir

(le -: connaissance différée): 17

(- vs. volonté): 6

désir de connaître : 4, 17, 18, (- et plaisir de la sensation): 9, (-vs. souveraineté de la connaissance): 6

(-: volonté d'appropriation): 219

(-, inscrit dans la nature par Aristote): 14

(bouclage du - dans la connaissance elle-même): 19

(extériorité et violence du –): 17.

désir de connaissance ou désir de savoir : 4, 6, 17-18; v. connaissance et savoir. désir de connaître [Aristote] et désir de bonheur [Spinoza]: 25.

désir de savoir: 3-4, 6, 18, 23, 219; vs. héros tragique [Eschyle, Sophoclel. (- et φαντασία): 17.

désir et connaissance, savoir : rapport d'enveloppement, de conaturalité : 18 [Aristote], (- et vérité): 24, 25 [Spinozal: v. connaissance.

désir-volonté et connaissance : rapport d'extériorité: 25 [Nietzsche et Freud]. 26-27 [Nietzsche].

destin: 87, 236, 241 (fixé par les dieux), 243, 247, (- propre au tyran): 236-238, 243; v. Jocaste; μοίρα, Τύχη [Œdipe roil.

destruction de l'illusion de connaître : 207-209 [Nietzsche], (-ou de la connaissance?): 260; v. vérité.

« détermination active » : processus d'introduction de la vérité dans les faits : 205; v. Nietzsche.

détermination œdipienne: 185, 189. détester, detestari: 26, 197 [Nietzsche]. dette/s: 101, 102, 122, 130, 132, 126 (esclavage pour –): 150

(extinction des – par l'εὐνομία de discipline/s: 5, 217. Solon): 150.

dévaluation [de la monnaie par Hippias] : 138.

devin: v. aiustement, « loi des moitiés » : écoute-obéissance : v. Tirésias (le -: lieu de croissance d'une vérité semée par les dieux): 241 (mantique du -): 228; v. aveugle (parole du -): 227, 229, 232: v. « ὀρθὸν ἔπος », φάτις oraculaire (savoir formulé par le -): 232, 238 devin/s: 179, (-égaux des chefs): 225, 242, 243, 248, 250.

dévoile[ment] des choses dans leur vérité: 137, 157; vs. serment décisoire.

dialectique platonicienne : 264, 268. dieu/x: passim

(- homériques et dieux hésiodiques): 166.

différence/s: 4, 10, 20n.8 & n.11, 21n.17, 27, 35, 36, 41, 43, 44, 47, 48, 49 52n.38 [Deleuze], 58, 59, 61, 63, 74, 111, 132, 143, 151-154 [Aristote, Solon1, 196, 199, 202-204, 208, 213; v. interprétation, jeu de différences, signe; vs. ressemblance; v./vs. répétition

(la -, condition de l'apophantique): 48 (- génériques): 11-12

(- [morale] : entre le vice et la vertu : 139n.7 [Plutarque], (- entre la richesse et la vertu): 141n.31 [Platon]

(- sophistique et manipulations): 44, 47, 58; (- de nature entre sophismes et raisonnements faux): 40 [Aristote] (effacement de la -): 204 [Nietzsche] (logique du concept de la -: neutralise la matérialité du discours): 49 (pensée de la -): 4

(- et idéalité du sens): 47.

différenciation: 15, 61

(- matérielle des savoirs): 251n.3

(- sociale substituée à affrontement égalitaire): 86; v. δίκη, δίκαιον, δικάζειν [Hésiode], θέμις [Homère].

Dikê, dikê, Dike: 94n.1, 95n.20 & n.27, 109n.18, 273, 275, ν. δίκη, Δίκη.

dionysiaque, dionysisme: 165, 166, 168; v. culte.

discours, v. logos; v. λόγος

(- à prétention scientifique): 4 (- de souveraineté et secret) : 158 (éléments du –): 46-47, 58-59.

discours apophantique: ν. λόγος ἀποφαντικός

(-: dit l'être et le non-être): 64-67

[- et exclusion de la contradiction]: v. apophantique, énoncé déclaratif, proposition vraie.

discours judiciaire: ν. κρίνειν, νόμος (- et rapport à la vérité): 69, 81-82, 88, 92, (- et à la justice): 93, 100, 106-107; (- et discours politique): 93 (- et discours de savoir): 123.

discours philosophique/s: 6, 18-19, 26-36, 55; v. signifiant

(antériorité du - par rapport à luimême): 38; v. historicité de la philo-

(élimination du dehors du -): 38: (indépendance du - par rapport à la politique): 36: Aristote vs. Platon (élision du désir de savoir dans le -): 6

discours philosophico-scientifique (fondement[s du] -): 38, 67.

discours poétique: 35, 69.

discours sophistique (discours comme chose) vs. discours philosophique (comme signifiant): 39, 55, 61, 67; v. sophismes: v. Dupréel. Grote. Gomperz

(matérialité du -) : v. matérialité, pratique discursive.

discours faux/vrai: 49-50, 55, 66; (rôle de la volonté de vérité dans le discours): 4.

discursif/s: (événement/s –): 60, 63, 187, 191, 193n.19; v. événement, matérialité.

discussion/s

(- dialectique): 39

(- rhétorique et politique) : 36

(- publique): 147

(- sophistique/s): 39, 67

(- et effet de méconnaissance, Ve s. av.n.è.): 148n.***; v. pédagogie et écriture.

disputatio: 40, 51n.22; v. Buridan.

divination: 233, 243, ν. μαντεία, ποόvoια; v. Tirésias [Œdipe roi].

division: 268 [Deleuzel: vs. différence. domination: 4, 6, 18, 63, 67, 203, 205-206, 277; v. discussions, sophisme, Sophiste, sophistique

(- de classe, VII^e-V^e s. av.n.è.): 134 (-, besoin et connaissance): 205.

don-contredon (prestige, puis calcul du – [société homérique]): 101.

double monstrueux: 231: v. Girard: v. moitiés.

droit

(- à la survie) : 171

(- criminel): 174n.6.

droit grec: 90-92, 94n.2 & n.9, 95n.11 & n. 25, 99, 245

(- archaïque, pré-droit): 74, 75, 78 n.4 & n.6-7, 116

(- classique): 75: v. Gernet, Préau. droits politiques (hiérarchie des -): 129.

151: ν. νόμος: νς. ἰσονομία.

dusnomia: 159n.8, v. δυσνομία; vs. eunomia.

Économie: 120; v. césure; v. εὐνομία, νόμισμα

(- de subsistance): 128

(- interne d'un discours) : 272

(- marchande et monétaire): 128, 132, 135, 138, 140n.19, 153, 168 (- et politique): 153, 158.

écoute : v. ἀχούειν : v. aveugle, devin : v. Jocaste, Œdipe

(- de la justice): 104-105; v. Hésiode (- oraculaire): 232, (refus de l'-): 237, 247, (-et savoir): 239-240, 242, 250; (vs. savoir caractérisé par l'écoute): 225, 229.

écoute-obéissance/soumission (du devin): 240, (- des messagers): 243, 247, (-d'Œdipe): 250; v. «loi des moitiés ».

écriture: 107, 113, 148; v. vérité

(l'-: l'une des formes possibles du νόμος): 146; (- et παιδεία): 146-148 & n.***

[institution de l'-]): 78; v. λόγος, νόμος, παιδεία

éducation: 11, 51n.18-19, 125n.7, 146, ν. παιδεία

(– et écriture : [protection du] νόμος) :

égalité

(- en droits): 112, (- devant la loi): 96n.35, 160n.15, v. ἰσομοιρία (- des chances de survie, VIIe s.

av. n.è.): 171: v. Dracon.

élégie/s. Élégie/s: 150, 152, 160n, 16: v. Solon.

éléments de/du discours : 46, 58 : v. discours, manipulation.

émergence du sens, de la vérité: 49, 66, 86, 144, 146, 187, 257; v. chose dite (lieu d'-du savoir): 148: (-du λόγος et du sentiment tragique: ľάγορά): 259.

Entstehung, émergence: 270; v. généalogie.

énigme [et salut de la cité]: 15, 179, 226, 229, 234, 239, 240, 250, 253 [Œdipe].

énoncé déclaratif/non déclaratif: 48, 64-65; v. apophantique vs. sophistique. énonciateur de vérité: 70, 186n.*.

énonciation juridique de la vérité : 70.

enquête

(-, savoir d'enquête): 230, 232-233, 234, 249, 253n.31; v. « loi des moitiés » [Œdipe roi] (procédures d'- [pré-droit et droit

grecs]): 245-248; (procédure judiciaire d'-): 192, 261; v. lois de Dracon.

« enquête du pays » : 245 & n.*, 248.

enquête historique: 3, 270.

enthymème, substitut du syllogisme: 8, 9, 21,

épistate: 75, 79n.9.

épistémè: 148n.a, 257n.2, 262, v. ètu-

épistémologie: 5, 193n.19.

épistémologique : v. opérateur/s.

époque

(- archaïque): 173, 178, 179

(-classique): 75, 82, 143, 174n.8, 178

(- chrétienne): 135

(- hellénistique): 75

(- homérique) : 116, 163.

épreuve : v. βάσανος

(- de vérité): 73, 75, 83, 84, 245;

Index des notions

v. masochisme, ordalie, serment, supplice.

« épreuve de connaissance » : 239 [Œdipe roi].

épreuve du rocher: 83, 94n.4.

Erfindung: 195, 210n.2, v. « invention » [Nietzsche].

éristique: 65; vs. apophantique.

erreur/s [philosophique/s], non-vérité: 34, 37, 39, 41, 42, 48, 49, 57, 64, 128, 185, 189, 190, 199, 208-210, 211n.11: v. système de vérité, système d'erreurs, sophisme/s, vérité [comme] erreur : v. aussi : ieu de l'apparence.

esclavage: 116, 120, 122, 136, 139n.2, 150: v. dette/s

(rôle des arguments pour ou contre l' – dans les luttes politiques): 120.

esclave/s: 83, 90, 120, 153, 230, 238 (importation d'-interdite sous Périandre): 122

(interrogatoire et témoignage de l'esclave, des esclaves): 179, 226, 229, 233-235, 242, 245 & n.**, 249, 277: v. aiustement, épreuve de vérité. « loi des moitiés », témoin ; ν, ἴστωρ,

essence

(- mercantile de la monnaie): 132 (criminel par –): 183; v. pouvoir populaire.

essence de la connaissance: 259, 263, 273 [Heidegger]: (connaissance de l'-): 12, 274n.55.

essence de la connaissance et essence de la vérité: 259, 263, 273, 274; v. Heidegger, Nietzsche.

essence de la chose, des choses: 196, 197, 198, 200,

essence de la vérité: 94n.12, 213n.41,

État (appareil d'-, institution de l'-, structure d'-): 75, 89, 99, 106, 107, 113, 136; v. cité.

éternel retour: 140n.23, 213n.41: v. Nietzsche.

éthique/Éthique: 9, 10, 21n.15, 28, 140n.14, 210n.7, 219; v. jeu; v. Aristote, Spinoza (- chrétienne) : 135

(- de la vérité, [de la pureté]): 182, 206, 271

(indifférence –): 156.

étranger: 49, 162, 236 [Œdipe], 247 v. aussi: ablution, rite; v. Homère, Platon, Sophocle.

être/non-être: 49-50, 56, 62-64, 69n.9; v. essence, jeux : v. Aristote, Platon.

eumolpides (interprètes –): 159n.4. ν. έξηγηταί Εὐμολπίδων.

eunomia: 159n.8, v. εὐνομία: v. nomos vs. dusnomia: v. Homère. Hésiode. Solon.

événement/s: 187

(événement transformé en fait): 180, 185, (- soumis au joug du fait constaté): 189, 190; v. signifiant (- de choses dites): 46, 52n.36

(-du savoir et connaissance): 31. 32 & n.1

(- énonciatif): 65, (- et pratique judiciaire archaïque): 83, 144, 145, 147, 158: v. θεσμός

(- humains): 179-180

(fulguration de l' –): v. fulguration (le connaître, comme pur –): 31.

événement/s discursif/s, de discours : 60, 63, 177, 187, 191, 193n, 19; v. matérialité.

exclusion

(- constitutive du partage innocent/criminel): 178, (-du partage pur/impur, vrai/faux, raison-déraison): 173

(- de la matérialité du discours): 66, (-dans le texte aristotélicien): 17-18; (définition par – d'un dehors du discours philosophique): 38

(- des Sophistes, du sophisme): 32, 50, 55, 56, 65, 261, (- du su jet par la sophistique): 48

(-légale [par le νόμος et du νόμος]), (mesures d'-): 172, (- et individua[tion]): 178

(principes d'-et volonté de savoir):

(règles d'-et institutions de mémoire): 144, 178; v. souillure; ν. θεσμός.

exégète/s: 114, 145, 159n.4; v. ἐξηγηταί Εὐμολπίδων.

exercice du pouvoir [politique]: 78, 107, 114, 132, 145, 147n,***, 152, 156, 232, 239, 248,

exercice de la souveraineté : 75, 104. exil

(-du criminel): 90, 192n.2, (-de l'homicide involontaire): 170; v. exclusion, lois de Dracon, procédures de réparation, purification

(- des paysans): 122

(- volontaire d'Œdipe): 230, 248n.*.

extériorité: 6, 18, 38; v. désir, jeu, savoir (- du dieu): 167.

Fable

(- de la vérité): 29n.8 [Nietzsche], 199

(- d'Ésope) : 264 [Nietzsche]

(-d'Œdipe): 189, 251

(- occidentale): 115; v. Méphisto.

« faiseurs de constitution » (VIe s. av. n.è.) : 237.

faute (constitution d'une morale de la -): 163.

« fétichisme »: 128, 135, 140n,12: v. signe; v. Althusser, Marx.

Feu héraclitéen (principe du –): 33.

fiction

(-, place fictive): 186, 190, 192; v. principes de l'analyse nietzschéenne (la césure du politique et de l'économique comme -): 154.

folie: 4, 20n.8, 84, (-et ὕβρις): 160n.12: (réalisation théâtrale de la - 1: 94n.5

(peuple et – des rois): 100 [Hésiode]. force/s

(- de la cité: la monnaie): 137; ν. νόμισμα

(– de la vérité, force autonome): 72

(- de production): 148.

Fortune (roue de la –): 191, v. Túyn (alternance de - propre au héros tragique): 236 [Œdipe].

fragment/s

(- d'un symbole dont la totalité a valeur de preuve): 228-233; ν. σύμβολον (- de savoir ajustés): 233; v. « loi des

moitiés ».

fulguration de l'événement : 102, 145, 189, 190.

Généalogie/s

(- nietzschéenne de la connaissance): 260, 265, (- de la morale): 201, 211n.23

(- du savoir): 259, 265.

(- du roi, des ancêtres, des dieux): 113-114, 156, 263; v. discours de souveraineté.

géométrie: 108, 110n.30, 139n.7 [Lycurguel

(-: principe de distribution): 139n.7 [Plutarque].

grammaire: 46, 51, 57, 59, 67n.7, 203.

Héros: 158, 169, 181n.*, 235

(- homérique): 172, 181

(- mythologiques): 237

(- tragique): 15, 236, 278; v. aussi:

étranger: v. Œdipe.

hieros [iερος]: 192n.7.

histoire globale et histoire générale : 268. « histoire nouvelle » : 269 [Archéologie du savoir l

histoire occidentale: 19. histoire de la logique : 49.

histoire de la philosophie: 35 ([selon] Aristote), 36-38, 219.

histoire de la sophistique : 32.

histoire des discours vrais : 5, (- de la vérité): 36.

histoire des sociétés : 5.

histoire « symbolique » d'Œdipe : 229 : v. fragments, « loi des moitiés ».

histôr: 79n.12, v. ἴστωρ.

historicité de la philosophie : 38.

homicide

(- de légitime défense): 90 (- volontaire, involontaire): 170

(impureté qualitative de l'- et exil) : 170.

hoplites [début VIIe s. av. n.è.]: 111, 118, 121, 122, 125n,23118.

hoplitique

(armée – de petits paysans): 130, 133 (stratégie – et ἀρετή): 118 (victoire -): 125.

hypothèques [levée des -]: 200; v. εὐνομία; v. Solon

v. Nietzsche.

idéalité du sens : 47 : v. différence.

idée vraie (adéquation au bonheur): 7, 25: v. Spinoza.

idée de causalité : 29-30n.8 : v. Nietzsche vs. Kant.

identité

(- matérielle de l'énoncé, de la chose dite, des mots, des noms, des sons): 43, 44, 47-48, 58; v. apophantique, différence, marque, répétition, vérité; vs. sophisme

(- singulière de chaque philosophie par son rapport différentiel à la vérité): 33

(- du sujet dans le désir et dans la connaissance): 24; v. vérité.

identique (maintenir l'-vs. se rappeler l'occasion): 103: v. mémoire comptable.

idéologie: 27 [Nietzsche vs. Kant], 169 « idéologie » du savoir comme effet de la liberté: 207 [Nietzsche], 213n.41, 275: v. liberté.

ignorance

(l'-: manque constitutif du rapport à la vérité): 35, 38, (- aveugle): 234, 240, 242 [Œdipe]

(- et multiplicité des savoirs) : 245 (échapper à l'-): 33, 34.

illusion/s: 40, 190, 198, 199, 203, 208, 210, 211n.13, 262; v. volonté de savoir; v. Nietzsche, Schopenhauer.

image: 238, 250, 252n.7, 260, 268; v. signe, sophisme, symbole, tyran (- de la théorie et sensation): 13 (- morale de la pensée): 20n.11 [Deleuze] (images de la mémoire, matière de la

connaissance): 12; v. aussi: matière, sons.

imagination: 21n.23 [Aristote]; v. φαντασία

immatérialité du sens : 43 : vs. matérialité de la chose dite.

immortalité

(l'- « pour tous », conquête de classe): 169 [Solon]; (démocratisation de l'– de l'âme) : 271.

Idéal ascétique: 211n.23 & 212n.24; impôts et redevances (empires d'Asie, Lvdie): 106, 113 (en Grèce), 116, 129, 131, 136, 164,

imprécation: 73-74, 79, 82, 93, 97, 99, 231: v. aussi: serment.

(-: ce qui n'a pas accès à la vérité et ne peut être toléré [dans la cité]): 173 (l' -: l'ἄνομος, coextensif au νόμος, aveugle au vóuoc, exclu du/et par le νόμος): 181-182

(catégorie juridico-religieuse de l'-): 161.

impureté: 170-173, 178-180; v. exclusion, homicide: vs. accès à la vérité (- qualitative individuelle): 173, 177, 181

(-, rapport à la loi et savoir): 182.

impuretés: 161

(-: exclusions non accomplies): 180

inceste: 193n.7, 230, 233 [Œdipe roi]; v. « loi des moitiés », moitié.

inconscient

(Œdipe, blason de l'-?): 234, 250. indifférence éthique aux richesses : 156. individu (définition juridique de l'-): 168.

individualité/s: 168, 171-172

(l'-comme forme de la propriété): 169

(dispersion d'individualités et philosophie): 37

inégalité/s

(- de fortune, [destin] du tyran): 236, 242 [Œdipe roi]; v. Τύχη

(- numérique des mots et des choses) : 46

[- socio-économiques, de distribution, VIIe-VIe s. av. n.è.): 115, 143, 151, 154, 156,

injustice: 91, 99, 100, 111, 141n.27 [Démosthène], 154, 237; v. «rois mangeurs de cadeaux »: vs. justice.

Inquisition: 83: v. épreuve, procédure inquisitoire.

instinct/s: 27, 190, 196, 197, 210n.8, 212n.14, 219, 265; (lutte des -): 26, 29n.3.

« instinct de connaissance »: 196, 211 n.13, 262 [Nietzsche]

savoir): 197-199, 220-221, 264.

institution/s (en Grèce): 78n.4, 82, (- archaïques): 220

(triple - : écriture, pédagogie, discussion): 147n.***

(- judiciaire: 82; (-d'une justice à modèle religieux): 123

(- de l'État): 136, 139; (- de la loi écrite): 143: (- de la monnaie, monétaire): 123, 127, 128, 129, 132, 136, 137, 220; ν. νόμισμα, νόμος.

institutions de mémoire : 144; v. μνήμη. intellect: 196; v. instincts [Nietzsche].

interdit/s: 4, 14, 183, 201, 206; v. loi, savoir transgressif, système

(l'- comme substitut du sacrifice): 164 (« discours – ») : 257n.*.

(l'- et la connaissance): 198, 220; v. Nietzsche

(alliance par -): 123.

intérêts

(conflit d'-entre groupes d'aristocrates): 119

(- de la classe riche): 131

(le pouvoir populaire et ses –): 183. intériorité

(principe de l' -): 37; v. philosophie (- de la connaissance): 18; v. savoir.

interprétation/s: 128-129, 201, 204-205, 262-263; v. connaissance, paradigme, techniques

(l' -: ce qui pose et impose des signes): 204

(l' -: violence faite au chaos): 204 [Nietzsche]

(- mercantiliste de la monnaie): 128

(- des mystères): 201

(méthode d'- nietzschéenne vs. aristotélicienne): 35, 213n.41, (-heideggerienne): 19n.2 [Fink], 263

(- et connaissance): 204.

invasion dorienne: 107, 115,

« invention » (l') de la connaissance : 195-200, 210n.1, 219; v. Erfindung. vérité: v. Nietzsche.

isonomia, égale répartition: 96n.35, 159 n.10, v. ἰσονομία; v. Solon.

(-et connaissance, et intellect, et Jeu: 25, 35, 36, 49, 59, 63, 76, 93, 97, 130, 134, 196 (espace de -), 197, 198, 220

(- de dépendance): 218

(- de la marque et du vouloir): 204 (-d'instincts, d'impulsions, de désirs):

219: v. « invention »

(« - intra-mondain »): 269 [Fink].

ieu de l'apparence : 208 : (- de masque) :

ieu d'alliance/s et de transaction/s: 167: (- de la bonne entente et de la dette restituée): 112: (- de l'appropriation par les familles riches): 165; (-des attributions, des compensations, des réparations, des rétributions et des destitutions): 91. (- des créances et cycles de l'endettement, des emprunts, des dettes et des acquittements, et des redevances): 102, 132, 167: (- des dépenses, des retours et des distributions): 150; (- du revenu et de la charité): 135; (- du sacrifice et de ses simulacres): 129.

ieu chosifiant des signes : 204.

ieu de la connaissance

(- par rapport à elle-même : le désir) : 17: (- de la connaissance et du désir): 38: (- de la vérité par rapport au désir et à la connaissance): 24; (-d'extériorité du désir et du savoir): 18; (- entre savoir, vérité, connaissance): 19-20n.2.

ieu de différences: 202; v. connaissance. jeu de la justice et de la récompense : 99, 100: ν. δίκη.

jeu de la vérité: 6, (jeu éthique de l'honnête et du malhonnête): 40, (mise en jeu historique du système vrai ou faux): 5: (mise hors ieu du système platonicien par Aristote): 16, 36, (mise hors jeu du sophisme par Aristote): 55.

jeu de moitiés manquantes, « double jeu » du mécanisme symbolique: 231; v. « loi des moitiés »; v. σύμβολον.

jeu de prescriptions : 216.

ieu des dieux et des hommes: 165 [Homère]

(- entre la force de la Τύχη et le pouvoir de l'homme): 243 [Œdipe roi].

ieu du λόγος: 147

(-: jeu de/sur la matérialité du discours): 49, 50, (ieu de l'opposition des discours): 97: (-: de la succession et de la permutation): 45

(-: ieu de mots): 58, 235, (-étymologique): 234, (- des rétorsions): 77.

jeu du politique et de l'économique : 155; (- du pouvoir): 136.

ieu [procédural] du refus et de l'acceptation: 86: (- du serment et du défi de vérité): 81.

jeu du regard, de la désignation : 247. jeux logiques: 39, 42.

jeu/x sophistique/s: 63, (jeu-défi: opposition vainqueur/vaincu): 63, 74; (- de l'être et du non-être) : 63, (- du désir et du pouvoir): 63: (jeux d'ombres): 40.

le jeu: 4, (- de Foucault), 269-271; (- de Platon): 268 [Deleuze], 271.

ioutes [discursives]: 36; v. discussion. lutte.

iuge: 73, 75-77, 86-90, 92, 94, 95n.20, 97, 98; v. rois, serment; v. ἀγών, κρίνειν; v. Hésiode, Homère.

jugement: 84

(validité du - et vérité de l'énoncé) : 70. (vs. fausseté du -): 71; v. δικάζειν, χρίνειν (- homérique): 78.

iugement-mesure (substitution du - au serment décisoire): 87-92, 103-104; v. aussi : δίκαιον καὶ άληθές.

jugement universel: 11; v. Aristote.

jureur, cojureur: 73-75, 86; v. serment, témoin.

juridique/s: 75, 144; v. action, exigence, pratiques, rituels; v. δικάζειν, κρίνειν; v. Gernet, Glotz

(définition - de l'individu): 168 (documents, textes -): 69, 76

(énonciation – de la vérité): 70: v. serment

(formes -): 29n.4

(pensée – [à Rome]): 92, (– en Grèce): 108n.2.

juridico-politique

(désappropriation de la règle-[archaïque]): 147; v. écriture

(structure - de la cité): 150; v. pouvoir; v. νόμος

(procédures - d'enquête [Grèce classique1): 261.

juridiction/s [différences entre -]: 84; v. Hésiode

(- de Dracon): 169

La volonté de savoir

(- de Gortyne): 171

(- de Solon): 169.

iuste (le): 115, v. δίκαιον καὶ άληθές (- sans vérité): 115.

(conduite -): 102: v. Hésiode.

justice: 77, 85, 86, 89 [Hérodote], 91-93, 98-106, 107, 109n.18, 111-112, 114, 123, 141n.26 [Solon], 149-150, 153, 220, v. δίκη, Δίκη; v. juge, jugement, lutte, lieu, métathèse, sentence (-: l'avis substitué à la sentence): 106: ([distinction entre] la bonne – et la mauvaise): 85-86, 112.

justice aristocratique et guerrière (défaite de la – par le νόμος): 93.

iustice hésiodique: 85-91, 98-106, 112, (-vs. justice homérique): 98; ν. δίκαιον, κρίνειν

(- à modèle religieux): 123

(- de la mesure commune [substituée] à la justice du serment-décision, de la règle): 103, 111-112, 137; (- des retours exacts): 111.

justice et politique: 92: v. Empédocle. Solon.

justice et vérité: 109n. 18, 114, 115, 136, 158, 221; ν. δίκαιον καὶ ἀληθές,

Kosmos vs. phusis: 275, 279 & n.68: v. Jaeger.

Langage: 11, 50n.2 [Aristote], 52 n.39 & n. 41 [Platon], 148, 257, 266, 277 [Andler], 274, 277, v. λόγος.

langue: 100 [Hésiode].

législateur/s: 92 (faiseur de lois), 96n.32, 137, 166, 171; v. tyrans; v. Charondas, Dracon, Solon, Zaleucos.

législation, loi/s: 71, 74, 85, 87, 95n, 22, 96η.35 (ἰσονομία)

(– de Dracon : de réparation) : 90, 170 (- de Gortyne, Crète): 76, 89, 93 (vs. nature), 94n.8, 97, 98, 171; (substitution du δικάζειν et du κοίνειν à la loi de Gortyne): 85-88; v. Dareste (- de Solon): 149-152, 169; v. εὐνομία, νόμος (- de Philolaos): 116.

« Léthé »: 20n.5, 91,n.13, 94n.10, 109n.24 [Detienne]; vs. « Alétheia ».

(« la vérité n'est pas libre par nature »): 275.

liberté

(« la liberté, c'est l'être de la vérité ») : 206, 213n.41 [Heidegger].

logos: 148n.a, 257n.2, 259, v. λόγος; v. discours.

loi/s: v. législation

(- et rituel énonciatif): 145.

[loi non écrite]: tradition orale (au nom d'Apollon):168-169; v. coutume, rites: ν. δίχαιον, θέμις, θεσμός, ϊστωο.

loi écrite: 78, 93, 108, 123

(-: constitution politique et discours de l'ordre social): 143, 145; v. εὐνομία, νόμος, tyrannie

(- et monnaie): 143; v. νόμισμα, νόμος.

« loi des moitiés », mécanique des moitiés: 226, 253; v. ajustement, fragments, moitiés; v. σύμβολον [Œdipe roil

lumière (éclair de la – et de la mort) : 15; v. désir de savoir, savoir transgressif; v. Eschyle, Sophocle.

lustrale (fonction - de la vérité): 180

lutte/s: 4, 5, 26, 40, 46, 73, 74, 88, 89, 97, 120, 121, 124, 133, 143, 148, 151, 166, 171, 178, 187, 190 (modèle nietzschéen), 198, 201, 209, 211, 212; v. affrontement, défi, discussion, domination, savoir; ν. ἀγών (- politiques, Ve s. av. n.è.): 120; (- de classes et type de discours): 155, 171, (- de savoirs et de pouvoirs): 250; (- entre savoirs): 225.

Magistrat/s [Grèce archaïque]: 70; [Grèce classique]: 108n.3, 160n.18, 171.

« maître de l'éternel retour » : 21n.22.

maîtres de vérité. Maîtres de vérité: 20n.5, 51n.12-13, 67n.4, 68n.12, 79n.12, 93, 95n.10, 109n.24, 259n.8, 266 & n.30, 275, 278; v. Detienne.

manipulation des éléments du discours : (- logique vs. matérielle, sophistique, des énoncés): 58, 60-61, 63, 65.

manipulations monétaires: 138 (dévaluation par Hippias).

mantique: 240, 243, 245, 246, 253n.31; v. devin: v. ἐχμαθεῖν, πρόνοια (moitié -, part -): 227, 228, (a justement entre – et enquête): 248-249: v. fragments, « loi des moitiés ».

(la -: identificateur, multiplicateur de la relation): 203. (- d'identité et de réalité de l'objet): 203

(- monétaire : 133, (comparaison erronée entre - et signe linguistique depuis Turgot): 133

(perversion des marques): 213n.41.

masochisme et défi ordalique: 84.

masque: 183, 197 [Nietzsche], 268 [Deleuze], 277; v. jeu.

matérialité: v. mots/noms, rareté, sophisme

(- de la chose dite): 44, (émergence de l'immatériel du sens à partir de la matérialité de la chose dite): 49

(- des mots): 43, (- et événement de l'énoncé): 64

(- des symboles): 47

(- sophistique vs. apophantique): 60. 65.

matérialité du discours : 44, 46, 48-50, 61, 65, (élimination de la - : condition de l'apophantique): 48

matière: 4, 18, 69, 90, 119, 130, 131; v. cause matérielle

(- du plaisir sensoriel):13 [Aristote] (- sociale de la richesse): 140n.18.

mécanisme politico-religieux : 232; ν. σύμβολον.

méchanceté : v. connaissance

mémoire: 11-12, 15, 16, 59, 86, 144-145, ν. μνήμη; ν. sentence; ν. κρίνειν (- comptable, mémoire de l'identique et de sa mesure, [substituée] à

la mémoire exégétique, mémoire de miaros $[\mu\alpha\rho\delta]/katharos [\kappa\alpha\theta\alpha\rho\delta]$: la règle ancestrale): 103-104 192n.7: v. Will. (- de l'esclave): 234 [Œdipe roi] miasma: 192n.7, v. μίασμα; v. Will. (exacte - des rois de justice, future modèle (aristotélicien et modèle nietzsmémoire des dieux): 86 chéen): 190; v. paradigme. (champ de -): 60 Moirai: 109n.17: ν. μοίοα. (institutions de –): 144. moitié/s: 191, 226-231, 251n.3, 252n.7; mensonge: 29; v. Nietzsche ν. σύμβολον (- des choses): 204; v. interprétation (mécanique [d']ajustement des -): 228, (la connaissance comme –): 195, 230 (« -récit »-« oracle »: « inceste »-204-205 « meurtre », « thébaine »-« corin-(la vérité est -): 207 thienne »); v. « loi des moitiés » (la Volonté de savoir, fabrique [de] -): (- « en trop »): 230; v. double mons-190. mesure: v. μέτρον: v. jugement monde: v. kosmos, v. aussi: ordre du (la - comme calcul et la mesure monde. comme norme. VIIe-VIe s. av. n.è.): « monde-vérité (le) » : 29n.8 [Nietzsche]. 127; v. Solon monnaie: 112, 113, 122-123, 127-141, (la - grecque: le non-excès): 128, ν. νόμισμα 137 (institution de la -): 127-138 (- monétaire): 112 (universalité de la -): 16 (les quatre éléments de - hésiodi-(interprétation mercantiliste de la –): que): 100-101; v. δίκαιον, κρίνειν; 128 νς. πλεονεξία. (- et loi écrite: rôle complémenmétaphysique, Métaphysique: 6, 7-17, taire): 143 20n.6 & n.11, 21n.17, 30n.11, 32-34, (- et rituels religieux ou régulations 36-38 & n.52, 48, 50n.3-9, 51n.10, sociales: sacrifice et impôt): 129. n.14-15, n.19, 52n.38, 53n.42, 66, 68, monnaie-mesure: 135-137, ν. μέτρον, 213n.41, 219, 260; v. Aristote (- instrument de rectification sociale): (-classique): 25, 220 136, 137, ν. δίκαιον (- nietzschéenne) : 263 [Heidegger] monnaie-signe (d'une marchandise (- occidentale): 96n.31, 263 [Heiabsente): 134, (signe monétaire, insdegger] trument de la dépendance et du déca-(- préplatonicienne): 273. lage de l'économique et du politique): métier: 122, 141n.32 [Platon] 129, 134, (- vs. simulacre): 140n.23. (- de sophiste): 39, v. τέχνη monnaie-simulacre, [facteur] de substitu-(-d'Œdipe): 252n. 20; v. pouvoir. tions: 133-135, 138. métathèse du pouvoir, fonction de la monnaies: 131. monnaie: 132; v. νόμισμα. morale meurtre/s: 161, 163, 168, 172, 177; (la -: « manifestation contre nature »): v. homicide 30n.10 [Nietzsche] (- de Laïos): 179, 226-228, 232, 242, (- de l'ἀρετή): 123: (connaissance -252n.5 & n.14 [Œdipe roi]; (- de de la vertu): 183n.* Socrate): 183n.* (effets du – et pouvoir politique): (- de la faute): 163. morphologie 173 (- du sophisme): 66 (juridiction du – [loi de Dracon]): 90, (« - de la volonté de puissance »): 169-171. meurtrier (reconnaissance du - et prati-210n.5 [Nietzsche] ques d'exclusion): 170, 226, 231 («- de la volonté de savoir»): 3. 217, 262. (acharnement – du savoir): 198.

mort: v. exclusion, exil, purification, sang, souillure: v. Laïos, Polybe, Socrate (- réciproque : sanction du meurtre) : 170 (effets économiques et sociaux de la – et individualité): 172 ([rapport]: -, souillure, purification): 171. mots/noms (rareté des -): 43-46, 48, 62; v. chose dite, choses, sophisme/s. mystères: 174n.11, 201; v. Dionysos, Nietzsche. mythe: 110n.30; v. Vernant (– de la réminiscence) : 17 [Platon] (du - raconté à l'opération politique): mythico-religieux: (savoir – des origines): 107. Nature: 147 & n.*-***, 148, 156, 159n.1. 181, 196 [Nietzsche], 203, 206, ν. φύσις ν./νς. νόμος; ν. παιδεία (- des choses) : 135 (- et loi): 46, 70, 93, 146; (conduite conforme à la nature): 146 [Pindare] (travail et -): 109n.22: v. Hésiode. Vernant (voies de la – et de l'habileté): 134; v. signe monétaire. néo-kantien/s. néokantisme: 28, 29n.4. 30n.1. nietzschéen/ne (analyse -): 27: v. principes: (commentaire -): 20n.11: (modèle -): 190: (paradigme – vs. Aristote): 213n.41 (tâche - : se libérer de la vérité) : 208. nomisma: 141n.24 [Will], 159n.1 [Laum], ν.νόμισμα; ν. monnaie. nomos: 108n.3, 124n.6, 141n.24 & n.38, 159n.1 & n. 5, 189, 272, v. vóμος (le -: juste loi de distribution): 220 (points d'appui du -); 147; v. aussi : pureté, vérité : v. εὐνομία. nomothète/s: 108n.3, 155, 184, 186, 236. non-être: 49-50, 62 (- du raisonnement apparent): 50 (- vs. être): 63-64, 68n.8; v. jeux. norme: v. mesure (- et justice): 104-105; vs. φύσις (- et vérité) : 207 ; v. Nietzsche.

Objet (l'-: point d'application de la marque): 203. occultation: 134, 156, 188, 278. offrandes vs. offenses: 166: v. sacrifice. ombre (lumière qui est -): 35, (- et manque de savoir): 35; v. symboles (- de raisonnement): 65, (- et matérialité du discours): 48-49 (- matérielle du mort et processus magico-religieux): 169 (ombre-résidu vs. ombre scénique): 49 « ombres épaisses » et « voies de la pensée divine » : 15 [Eschyle] « ombres de Dieu »: 196; vs. nature, φύσις [Nietzsche]. ontologie (- aristotélicienne): 50n.1: v. Aubenque, Dupréel (- présocratique) : 62 (- [nietzschéenne]): 206, 267 (- du sophisme): 61, (- et imputation d'énoncé): 62. ontologie différentialiste et généalogie : 271: v. Deleuze. Foucault. « opérateur/s épistémologique/s »: 7-8; v. Linné, Saussure. opérateur/s philosophique/s: 7; v. Aristote, Descartes, Spinoza. opposition/s: 4, 11, 51n.13, 63, 84-85, 97-98, 101, 121, 139, 143, 146, 147, 150, 157, 161, 172, 234 (- entre vouloir connaître et bonne connaissance, entre connaissance primaire et connaissance ascétique): 200-201; v. Nietzsche (-entre apophantique et critique sophistique): 64-65, 69, (-entre raisonnement vrai ou faux et fausse argumentation): 56: v. Aristote (- entre récits sacrés et choses montrées): 52 n.36; v. Ramnoux (-logique et opposition philosophique): 65, 69 (- sophistiques): 62-63; v. jeu. oracle/s: 35, 155, 177, 230, 232, 233, 244, 247, 250, 251, 253n.27; v. moitié; v. Apollon, Sophocle (- sans témoin): 227

(écoute des –): 237-238.

163, 181

ordalie, ordalique: 82-83, 94n.3, 109 n.18, 253n.28; v. Inquisition, masochisme, serment; v. Gernet, Glotz (-: équivalent non verbal de la parole vraie): 82, 97; (-: vérité-défi): 103, 261. ordonnance, ordonnancement, ordre: v. mesure; v. δίκαιον, νόμος (- de la cité, du monde manifeste, des choses): 92-93, 102, 105, 111, 112, 114. ordre, Ordre: 9 (-, commandement): 64 (- du discours): 19n.1, 257, 258n.6 (- du temps et ordre numérique): 108 (- juste et mesurable de la dette, des saisons): 101 [Hésiode] («-moral de l'univers»): 29n.3 [Nietzsche] (- naturel) : 42, 45 [Aristote] (connaissance de l'- et pureté): 184. « organes de connaissance » : 201 [Nietzsche] Orient (emprunts de la Grèce à l'-): 107. 113, 123, 139n.8, 160n.12, 192n.7; v. Will. oriental/e « l'heure orientale »: 110n.28, 272; v. « délire religieux »; v. Andler. Nietzsche (origine – et origine religieuse): 130; v. rite/s (savoir -): 107, 188; v. Knox origine/s: 7, 26, 38, 48, 81, 106, 107, 108, 113, 119, 124n.10 (-de la monnaie, du monnavage): 128, 132, 129n.4, 140n.14; v.Will (- de la philosophie): 148n.a [Derrida] v. aussi : généalogie, Ursprung. orphisme

(- d'Œdipe): 278 (mémoire sans – ni énigme): 15: v. Aristote. ouverture heideggérienne: 206, 213. Paideia: 125n.16, v. παιδεία; v. éducation paradigme : v. modèle (- nietzscheéen vs. paradigme aristotélicien): 213n.41: (- nietzschéen de la volonté de savoir): 276 (- d'une connaissance qui n'a d'autre fin qu'elle-même): 12 (la sensation inutile, comme – de la contemplation à venir): 13. paradoxe/s (- de la pensée présocratique) : 298 (- de la volonté de vérité) : 207-209 (- du Menteur: 51n.20, 52n.39: v. Eubulide. parjures: 85, 95n.14, 99, 100, 133, 244; v. serment: v. Hésiode, Homère. parole/s: 76, 79n.7, 98, 114, 133, 157, 158, 181, 186 (- divines, du devin et ὀρθὸν ἔπος): 227 [Œdipe roi] (- du philosophe): 35 (- énigmatique et savoir): 15; v. héros tragique; v. Eschyle, Sophocle (parole publique et parole privée): 67n.4; v. espace politique (- qui enseigne et ne prophétise pas): 15: v. Aristote (-, écriture et pédagogie): 148n.***, v. aussi: pouvoir, exclusion (déplacement de la - du plaideur au juge): 97; v. νόμος. parole de souveraineté : 104; v. jugementmesure. parole de vérité, « parole vraie » : 36, 81, (l'-: « nouvel esprit infusé »): 174 82 [Dumézil]. 83 [selon δικάζειν et n.8 [Moulinier] (- et renforcement des prescriptions κοίνειν], 105. rituelles): 164, 168. passion/s: 201, 211n.3 (pure - de connaître, « désintéresoubli: 37, 59, 105, 249 sement »): 251 (- : « Léthé ») : 20; (- vs. non-oubli, forme de la vérité, non-oubli des rois, (« faire de la connaissance la plus des dieux): 87, 109; v. savoir, vérité; puissante des - »): 28n.3 [Nietzsche]. v. aussi : « Alétheia » : v. Detienne pays: v. γώρα; v. aussi: enquête. (- de la règle et danger de violence) : pédagogie: 123, 146, 148, 159, 206, ν. παιδεία

(la –, point d'appui du νόμος): 147, (- et nature): 148, 156. peines et châtiments d'ordre religieux : 71; v. serment; vs. punition. pénalité en France, XIX^e s. : 4. pensée: 6, 12, 27, 29n.2, 53n.42, 60, 108n.2, 110n.30, 159n.6, 174n.1, 184, 186, 241, 260 (la - comme lieu d'apparition de la vérité): 66: (- de la vérité): 37 (la - comme effet de l'extra-pensée, violence et illusion): 203 [Nietzsche]; (interprétations de la - nietzschéenne) : 262-263 (La - du discontinu): 270 (- grecque : aristocratique) : 183, (- présocratique): 69, (du VIe s. av.n.è.): 148 (- grecque de la δίκη et pensée de la justice chez Nietzsche): 273; (figures du sage, du pouvoir populaire, du tyran dans la - grecque): 182-184 (- juridique romaine): 92 (« affinité supposée de la – avec le vrai »): 20n.11 [Deleuze] (« voies de la – divine ») : 15 [Eschyle] (« - de la Volonté de puissance »): 263, 274 [Heidegger]. perception: 82, 196, 211 (rapport de - et énonciation juridique de la vérité): 70 [Démosthène] (- visuelle): 196; v. témoin. « perceptions sensibles » : 211n.11 [Nietzsche]. péripétie/s: 73, 77, 199 (rapports de la - et de la reconnaissance): 231 [Œdipe roi], 251n.1; ν. σύμβολον. peste à Thèbes (cause de la -): 238 [Œdipe roi]. peuple: 72, 123, 145, 169, 237, 240, 241, 244-245, 246, 272, ν. δήμος, λαός (- et défense de la collectivité, début VII^e s. av.n.è.): 118; v. hoplites (piété et terreur du -): 246, 248; v. ajustement; v. aussi: « délire religieux » (prise du pouvoir par le -): 94, 121, 145; v. folie des rois; v. Théagène de Mégare. philosophie/s: 6, 18-19, 20n.7 [Aristote].

29n.3 [Nietzsche sur Spinoza], 32, 40, 51n.16, 52n.38, 67n.1, 204, 211n.9, 219, 251, 270n.44; v. connaissance, discours, histoire, modèle, savoir, vérité; vs. manipulations, sophisme, sophistique (-: volonté obscure d'accéder à [la] sagesse): 14 [Aristote] (-: connaissance des principes premiers et des causes ultimes). (- et désir de connaître): 14 (- antérieures à Aristote, selon Aristote): 32-39 [Méta. A] (- apparente et sans réalité : la sophistique): 32 (- du signifié et de la différence) : 63 (- occidentale jusqu'à Nietzsche): 24-25 (conditions d'une – sans présupposés d'aucune sorte): 20n.11, (-: renversement du platonisme): 268; v. Deleuze, Nietzsche. phônê vs. lekton: 52n.40; v. signifiant; v. Diogène Laërce, Sextus Empiricus. plaisir : v. ἀγάπησις, ἡδονή (- de la sensation, sensoriel): 219, (- de la/des sensation/s inutile/s): 11. 23: v. différence/s. vérité de la connaissance: v. Aristote (- de la/des sensation/s et/vs. désir de connaître): 8-13, 14; v. Aristote [Éthique à Nicomaque] (- de la vue): 10; vs. intempérance; v. Aristote [Éthique à Eudème] plaisir-vérité-connaissance : 24, 219; (connaissance dissociée du plaisir et du bonheur): 220; v. méchanceté; v. Nietzsche. poète/s: 51n.21, v. θεῖος ἀνήρ; 109n.24 [Detienne] (- aristocratiques): 125n.16; v. Marrou, Pindare, Theognis (- de la loi écrite): 93; v. rois de justice. politique/Politique: 68n.12, 95n.22, 121, 124n.11, 125n.16, 137, 138, 139n.2, 141n.35 & n.37, 151; v. droits, pouvoir, règle; v. Aristote, Cypsélos, Solon (la – : montée de l'individuation) : 272

(espace –): 67n.4; v. parole publique et parole privée; v. Detienne (– de la cité et pouvoir judiciaire): 92, 135; (lien entre pratiques judiciaires, fonctions politiques et sacerdotales: rapport à la vérité): 114; v. discours, luttes, violence (autorité – et mesure monétaire): 112 (bouleversements, transformations –, VIIe-VIe s. av.n.è.): 120-125, 136 (fonction –): 120 (souveraineté –, appareil d'État et savoir, comme instrument politique):

75, 113-114.

politique et économie/économique: v. monnaie; v. εὐνομία, νόμος (césure entre le politique et l'économique): 154-157; ([rapport de] dépendance décalée): 134, 155; (substitution du partage politique au partage économique): 153

politique et discours philosophique : 36. ponctuations théoriques : 4.

position d'existence et énoncé d'attribution : 62; v. ontologie; vs. Sophistes. positivisme de Nietzsche, positivisme par prétérition : 27, 213n.41.

positiviste (critique –): 27, 35; v. anthropologie philosophique, histoire.

pouvoir/s: 17, 75, 78, 95n.22, 114-115, 157

(- absolu et aristocratie): 113

(- d'intimidation de la vérité vs. pouvoir de contrainte) : 72

(métathèse du –) : 132, 134, v. monnaie; (– dérivant du sacrifice : redistribution) : 130, 151

(rapports de –): 148, 272

(symbole du -, Grèce archaïque): 133.

pouvoir des citoyens : 153-154 ; v. corps social ; v. πόλις

(distribution du –):151, (– et εὐνομία vs. pouvoir archaïque: différences): 153-154

(-: substitut de la richesse): 151-152 v. classes censitaires; réforme/s de Solon.

pouvoir du θεσμός: s'exerce dans l'événement: 144, (et – de la mémoire): 144; v. exégètes.

pouvoir politique

(- à caractère militaire): 121, 148 n.***, 149; v. Cypsélos, Orthagoras (intégration des qualifications religieuses de l'individu par le nouveau –, VIIe-VIe s. av. n.è.):168

(-: pouvoir de classe: maintien du pouvoir entre les mains des possédants): 136, 143; (-: pouvoir populaire, comme crime [IVe s. av. n.è.): 183-284; v. peuple

(revendication d'un –): 107; v. δίκαιον, κοίνειν

(- et compétence judiciaire): 77-78, 79n.7, v. pré-droit, v. ἴστως; (pouvoir politico-judiciaire): 78, 93, (- juridico-politique): 151, v. εὐνομία; v. Solon.

pouvoir royal: 158, 234

(épopées revigorantes du –): 106

(structure politique et magico-religieuse du –): 106; vs. passage du δικάζειν au κοίνειν.

pouvoir-savoir (savoir et exercice du pouvoir): 106-107, 113, (- et contrôle de la justice): 107; (dissociation entre savoir et pouvoir: transformation grecque): 114, 115; (pouvoir du savoir: Méphisto): 115; (pouvoir-savoir/sans savoir d'Œdipe, pouvoir politico-religieux): 234 et passim.

pouvoir et mesure (VII^e-VI^e s. av. n.è.): 117, (le pouvoir métreur de la cité): 127; v. hoplites, peuple; v. μέτρον.

pratique/s discursive/s: 67, 188, 217-218, 262, 267.

pratique religieuse (nouveau type de –, VII^e-VI^e s. av. n.è.) : 166.

pratique sophistique : 55, 62.

prédicat/s: 59, 209; v. vérité.

pré-droit: 74, 75, 78n.4-5, 79n.7, 245; v. Gernet.

preuve (droit archaïque): 8, 12, 13, 14, 24, 75, 78n.1 & n.6, 83, 94n.3, 227, 228, 231, 237, 239, 253, v. βάσανος; v. aussi: σημεῖον, σύμβολον.

principes

(- [aristotéliciens]): 12, 33, 37-38 (les quatre – de l'analyse nietzschéenne): 190-191. procédure: v. serment décisoire et jugement-mesure
(- d'exclusion): 56
(- de réparation): 77, 81, 172
(- de véridiction): 278
(- inquisitoire): 247
(- judiciaire, judiciaire d'enquête, ve s. av.n.è.): 192n.10, 225, 252n.8, 253n.9
(- religieuse, oraculaire): 243-244, 246-247, (-du serment purgatoire):

244, 248 [Œdipe roi]. processus magico-religieux : 169. production (forces de –) : 148.

profanation du connaître pour connaître : 201 : v. Nietzsche.

prophète (divin –): 226, 227; v. Tirésias. prophétie: 158, 227, 230

(témoignage visuel et réalisation de la –): 191, 228; v. « loi des moitiés » [Œdipe roi]

(- de Tirésias): 233-234 [Œdipe roi] (- du Centaure à Déjanire): 15 [Trachiniennes]

(décrets-prophéties): 243.

proposition

(– déclarative) : 53n.42, v. λόγος ἀποφαντικός

(-vraie, excluant la contradiction): 48,64

provenance, *Herkunft*, vieille appartenance à un groupe: 270-271; v. généalogie.

puissance : 17, 198, 252n.19 [Nietzsche] (– de la vérité) : 72, 73, 88, (la vérité :

« germe de – ») : 82 [Dumézil]

(- des dieux): 73, 74, 166

(- du regard et de l'écoute du devin aveugle) : 229 [Œdipe roi]

(- économique [garante] de l'immortalité: désappropriation par Solon): 169

(-politique et artisanat, VI^e-V^e s. av. n.è.): 122.

punition: par les tribunaux: 71.

(catégorie du – chez Homère): 161-163.

pur/impur: 168, 172; v. impur, opposition (-: ajustement à innocent/criminel), 173, 174n.1 [Moulinier], 180.

pureté: 171

(la -: condition d'accès à la loi): 181 (la -: [lien entre] savoir et pouvoir dans la cité): 184

(pureté-dévoilement de l'ordre) : 182 (conditions restrictives de la –) : 187.

pureté/impureté : séparation liée au νόμος : 180-181.

purification: 179

(la -: rite archaïque): 161, 170, 171; vs. souillure

(vérité du fait et –): 178, 180; v. vérité; v. aussi: exclusion, exil (rites de –): 161, 188; v. rites.

Oualité

(- suprême : la mesure) : 105 ; v. Hésiode.

(-, déterminations matérielles) : 148. question (la) : qui? : 179, 184.

Raison/déraison: 173

raisonnement/s: v. Aristote

(- dialectique): 21n.12; v. syllogisme (- oratoire/s): 21n.12; v. enthymème (- faux : apparences de raisonnement): 40-41, v. ψευδής συλλογισμός, (- et raisonnements non véritables, faux raisonnements): 40-42, 47 (- vrai : [par] concepts, vs. sophisme

[dans] la matérialité des symboles): 47-48, (-: neutralise le caractère d'événement de l'énoncé): 60

(- ni vrai ni faux, exclusion du sophisme): 50, 56-57.

rareté matérielle des mots: 43-44, 46, (- et pensée de la différence): 48, (- et sophisme): 43.

réalité

(- idéale du λόγος) : 50 [Aristote] (- matérielle de l'énoncé) : 62, 64; v. matérialité

([constat de] – du fait): 178, 180; vs. impureté

([interprétation] nietzschéenne de la –): 203: v. apparence, connaissance.

« récit » : 230 ; v. « loi des moitiés ».

reconnaissance: 129, 135, 155, 186, ν. ἀναγνώρισις

(- juridico-politique): 147n.*** (- réfléchie, à travers une lutte entre savoirs): 225, 231, 252n.7 (- juridico-religieuse): 164. (-et péripétie dans la tragédie): religion 251n.1 (- de la cité): 172, v. cultes famiredistribution/s: 132, 134, 135, 155, 171, liaux, (- réajustée [au] nouveau 186; v. sacrifice, substitution pouvoir.VIIe-VIe s. av. n.è.): 168. (- des terres, des richesses par Lycurréminiscence: 196 gue, [partielle] par Cypsélos, par (mythe de la -, théorie de la -): 17. Solon): 122, 130, 131, (-: lecture éco-(notion platonicienne de la -): 124n.8 nomique, lecture religieuse): 131, 151 [Andler]. [Solon], 152 [Cypsélos] réparation/s: 81, 90, 91, 92 (- du pouvoir politique): 147n.***, (- et justice, εὐνομία): 92, 152. (le jugement comme –): 92. réforme/s : v. législation, lois répartition: 104, 123, 159n.1; v. sen-(- de Cypsélos à Corinthe): 131-132 tence; v. ἰσονομία (- de Lycurgue à Sparte) : 12 (- des choses) : 105 (- de Solon): 124n.13, 132-133, 151-154; ν. εὐνομία (besoin de -, VIe s. av. n.è.): 272 154; v. εὐνομία; v. Solon. [Andler] répétition: 38, 157, 203, 267, 271; v. re-Réforme de l'entendement (Traité de tour : vs. maintien de l'ordre la): 7, 20, 25, 28n.1 [Spinoza] (- de la chose dite): 44 réfutation/s: 44, 57, 58; v. Aristote (la -: raisonnement avec contradicmentaire): 37; v. philosophie/s tion de la conclusion): 43 (- et rareté): 48, 61, 140n.23 (- du syllogisme): 44 (- sophistique): 39, 50n.1; (Réfutatote, Deleuze. tions sophistiques): 32, 38, 40-42, ressemblance 44, 47, 51n.19, 56-57. regard mots et des choses): 43-44, 62, 64 (- de la justice vers le passé et des dieux qui surplombent l'avenir): 249 v. Nietzsche. (- du témoin): 247, 248 restitution/s (- insoutenable de la vérité): 88 (souverain – : instrument et emblème) : [Hésiode] 250 [Œdipe roi] (- et écoute du devin aveugle): 229 jugement): 103, 173, 178 [Œdipe roi]. règle/s: 58, 98, 101, 112, 145; v. exégètes rétorsion/s: 74, 77, 79, 102; v. punition, (- ancestrale/s, traditionnelle/s): 114, serment (- non écrite/s, orale/s): 144-145, (la mémoire et la -): 145; v. θεσμός

(- d'établissement [procédural] de la

vérité): 69, 72, 77, 82, 86, 102-103,

105-106; ν. δίκαιον καὶ ἀληθές,

(- d'usage des mots): 60, (- de mani-

pulation): 58, 60, (- de substitution):

(- de volonté) : 26; v. ascétisme

δίκη, θέμις

(- d'exclusion): 144

(législation de la –): 90; v. Dracon (juste – des biens): 150, (– économique de la richesse): 151, (- des pouvoirs): (rapport réciproque de - et de comv. Différence et -, sophismes; v. Aris-(ressemblance/non-ressemblance des (connaissance et -): 203, 204; (temps des cycles et des -): 102 (-et équilibre dans le système du (mesure de la –): 112; v. distribution. (substitution de l'exclusion légale à la -): 172.102, 103 rhétorique/Rhétorique: 21n.12, 36: v. Aristote. 104, 105.

(- de la dette et retour des saisons): v. éternel retour, justice des retours

risque, risquer la vérité: 74, 82, 86, 87,

(la -, lieu fictif): 183; v. interdit; rites: 173, 245 v. Nietzsche (- agraires): 165, (- paysans): 163-164; v. Hésiode (- apparente): 41, 42; v. sophistique; (- d'ablution : rites de rupture) : 161vs. connaissance suprême : v. Aristote. salut [sauveur]: 87, 234, 239, 246; [- de 162, 179, 188 reconnaissance]: 235. (- de purification : rupture, puis homogénéisation du groupe): 161, 188 (- du pouvoir): 133; v. marque (liens du –): 70; v. γένος (prix du – et procédure [judiciaire]): monétaire 76, 77, 170 (- funéraires : soumis au νόμος, VII^e-(salissure par le -) 161, 172 VIe s. av. n.è.): 168-169 (souillure [par le] -): 171, 177, 181. (schéma du – sacrificiel): 130 (le rite fait place à la vérité): 180; savoir (le), v. aussi : γνώμη, τέχνη (-: la connaissance libérée du rapport v. fonction lustrale de la vérité. sujet-objet): 205; v. Nietzsche ritualisme (renforcement du - dans la (-cosmologique): 106, (-cosmoclasse populaire, VIIe-VIe s. av. n.è.): ou théogonique lié au pouvoir poli-163 rituel/le/s: 127, 129, 135, 138, 166, 180, tique): 113 (- de la sexualité, XVII^e-XIX^e s.): 3 266: v. sacrifice, vérité: v. δικάζειν (- oriental : de l'origine, des quantités, (- indo-européen): 106 de l'événement): 107, 188 (activité, formules, instrument, pro-(- oraculaire et savoir d'enquête) : cédures, prescriptions -): 97, 52n,36, 76, 97, 162, 164, 168, 172, 174n.10, 107 (- politique, V^e s. av.n.è.): 183, 251, 231, 232 (pouvoir à l'épreuve du -): 235 (- d'effacement, de purification): 163, (caractère secret du - comme service 220; vs. crime, souillure d'État): 113-114, 120; v. institutions (événement – et énonciation): 144, de mémoire : vs. vérité (- et récitation) : 156, 158. (déplacement du - : de l'exercice rituel d'enquête : 244. du pouvoir au contrôle de la justice, rituels de savoir: 233, 248. VIIe-VIe s. av. n.è.), (savoir purifié roi/s de justice: 86, 93, 104, 106, 112, de la loi): 190, (savoir-vertu): 185; v. système de contraintes; v. νόμος rois mangeurs de cadeaux, de présents : 85, 93, 111; v. δικάζειν; v. Hésiode. (- transgressif, savoir tragique): 3, 14, 225 (désir de – et connaissance): 3, 23, Sacrifice/s: 109n.17, 129, 130, 135, 136, 50n.1, 218, 219; (du - à la connais-138, 140n.14, 162, 164, 165, 181; sance): 18; v. connaissance, désir, v. ascétisme, monnaie (- au culte étatique de Zeus, d'État): nature, sensation, volonté de savoir; v. Nietzsche vs. Aristote 131, 168 (événement du –): 32 (- économique) : 152, 155 (idéologie du-comme effet de la (l'interdit comme substitut du - sompliberté): 213n.41; v. Nietzsche tuaire): 164. (soif du -, Erkenntnistrieb): 264 sage/s: 29n.2, 68n.8, 114, 186 (types de -): 225, 233 [Œdipe roi], (la figure du –): 182-183; (la place (les trois grands – [assyriens]): 107. du -): 272; v. nomothète savoirs et « loi des moitiés » : 225-250 (exclusion du - par le pouvoir popu-(Œdipe roil. laire): 183n.*; v. Socrate. scolastique (tradition –): 39-40. sagesse: 12, 14, 41, 42, 51n.11, 156, 185, 189, 196, 206, v. σοφία; v. Nessecret: 35, 235, 239; v. ombre;

tor, Spinoza

νς. γνώμη

(- des dieux) : 15 (- du pouvoir efficace : le savoir) :

(- fracturé): 198, 201; v. connaissance et méchanceté.

sémantique (parcours du champ -): 149. sensations: 7-19, 196, 202, 204, 219, v. αἴσθησις; Nietzsche vs. Aristote (la -: acte de la connaissance quali-

tative, activité de l'âme sensitive): 9: v. désir de connaître

(la -: v./vs. savoir désiré): 14-15 (- comme paradigme de la contem-

plation): 13-14; v. ἀγάπησις (- utile/s par nature): 13, (- utile/inutile): 11, (- inutile et plaisir): 12, 23 (- visuelle et connaissance): 9-10, (- visuelles et plaisir): 7, 8, 9.

sensation - connaissance - plaisir: rapport à la vérité: 9-13, 23-25, 190; vs. volonté de savoir.

sentence (du serment à la décision du juge): 70, 75, 77, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95n, 18 & n, 20, 97, 98, 99, 100, 104, 106, 112, 114, 179; v. action juridique; ν. δικάζειν, κρίνειν.

serment

(le -, épreuve de la vérité): 73

(- assertorique): 87, 220

(-décisoire): 89, 102, 144, 174, 178, (jugemert-mesure substitué au -) 103-104

(- homérique): 75

(-promissoire): 87; v. législation de Gortyne

(- purgatoire): 244, 245, 246 [Œdipe roil.

signe/s: 13, 43, 67n.3 & n.7, 75, 83, 91, 134, 137-139

(le – comme violence de l'analogie):

(prendre le – pour la chose): 128; v.« fétichisme ».

signe et/vs. simulacre: 134, 135; v. monnaie, νόμισμα.

signe et symbole : 140n.23.

signifiant: 52, 62, (système du -): 185, 190: (signifiant-signifié): 66.

silence des dieux : 241 [Œdipe roi].

simulacre: 50, 66, 129, 133-135, 138, 143, 152, 153, 155, 268, 277

(- religieux en sa forme): 155. v. monnaie: 140n.23

(- vs. signe et symbole); v. Deleuze, Klossowski.

sons articulés (les), matière de la connaissance: 12, v. φωνή.

sophisme/s: 39-50, 51n.20, 55-63, 65, 66: v. Aristote

(le -: image inversée d'un raisonnement): 44

(classification de –): 57-58; v. aussi: matérialité, rareté

(- et raisonnements faux): 40, 47.

sophismes et Sophistes (dissociation entre -, de Platon à Aristote): 39-40,

sophiste, Sophiste (Le): 19. 31-32 [Euthydème], 35, 38, 41, 43, 49-50, 52n.28 & n.33, 53n.41, 55-56, 58, 61, 62-63, 65, 66-67, 67n.1, 68n.12-14, 76, 93, 104, 108n.*, 148, 259, 261 & n.14, 268, 275; v. Aristote, Antiphon, Clinias, Platon (le métier de -): 39; v. τέγνη.

sophistique: 19, 52n.24-27, n.29, n.34, n.37, 31, 32, 38-44, 51n.19, 55-56, 60, 62, 63, 67, 67n.5, 261, 267, 279; v. exclusion, histoire, jeu, matérialité, pratique, réfutation; v. Aristote (manipulation - de la matérialité des énoncés, du discours): 31, 32, 38-44,

(-vs. apophantique): 48-51, 52n.2,65-66, 69.

souillure: 162-163, 170-171, 172, 174, 177-181, 192n.5 & n.7, 193n.11, 226, 227, 239, 244, 246; v. cité, crime, pur/impur; vs. vérité

(les trois procédures d'effacement de la-): 245

(- grecque et souillure chrétienne): 278.

souverains politiques et religieux: 235, 243; v. roi/s, sujet; v. ἄναξ, βασιλεύς. souveraineté: 66, 75, 117; v. vérité

(- de Zeus, de sa loi : 75, 100, 112; v. justice hésiodique

(-. du juge, juridique, de la loi : 75, 89, 92, 93, 96n.35, 104, ν. πρίνειν, v. jugement-mesure, législation de Gortyne, (- vs. souveraineté illimitée et sauvage): 75-77, 111

(exercice de la - et dévoilement du vrai): 104.

souveraineté politique : 75-76, 113, (- et savoir: dissociation): 114; v. justice; ν. δίκαιον.

souveraineté royale (orientale) et pratiques magico-religieuses: 113.

souveraineté de la connaissance : 7; v./ vs. désir de connaître : v. Nietzsche. stoïcien/s: 49, 52n.40.

substitutions: 134, 165, 271; v. monnaie, simulacre: v. Deleuze.

su jet

(le - : point d'émergence de la volonté): 203;

(- de connaissance): 19, 212n.25, 217, 218; v. Nietzsche

(- de droit): 77, 171

(- parlant): 55, 60-61, (lien entre événement discursif et -): 63, 67 [Euthydèmel

(unité du – connaissant): 18, 157.

su jet du désir

(identité du sujet de la connaissance et du - dans le rapport à la vérité): 19, 24, v. connaissance et savoir; ([non-identité du] sujet du savoir et du su jet du désir): 16.

sujet-objet (rapport – et connaissance): 202; v. savoir.

supplice: 83 & n.*-84, 98; v. épreuve, ordalie

(- des esclaves): 83.

survie (droit des riches à la -): 169, 171. syllogisme: 21, 22, 44, 46-47, v. συλλογισμός; vs. sophisme; v. Aristote.

symbole/s: 8, 20n.2, 42, 43, 47, 56, 76, 79, 103, 134, 140, 167, 227, 231, 259, ν. σύμβολον

(- du pouvoir en Grèce archaïque): 133

(mécanisme du –): 230.

système/s d'alliance : 116, 120.

système/s de mesure: 103, 117, 127, 130.

système juridico-religieux: 172, (-du défi-vérité): 102

(système du jugement substitué au -): 103, (système pénal): 4.

système vérité - décision judiciaire - sou-

veraineté politique (transformations du - 1:75.

système de vérité, système d'erreur/s: 185, 189, 207-209; v. Freud, Nietzsche.

Technique: 113, 117, 118, 120, 123, 217, 218, 266, 270, ν. τέχνη (-d'interprétation): 35, 42; v. so-

phisme, sophistique

(savoir -, métier): 107.

témoin/s, témoignage: 8, 69, 70-72, 74, 76-78n.1, 79n.8, 82, 83, 85-86, 116, 121, 165, 178, 185, 189, 220, 225, 228-229, 231-233, 242-247, 249, 251, 253n.31, 258, 278, v. ἴστωρ: v. loi de Gortyne, procédures de véridiction, vérité

(- oculaire/s, visuel): 79, 191, 226, 247, 249; v. Detienne, Sophocle [Œdipe roi]

(fixation du sens du -, constitution du - comme objet d'une inculpation possible):71

(-, μνήμη et πρόνοια : ajustement) : 248 [Œdipe roi].

tessère: 230; v. fragment/s, «loi des moitiés ».

théogonie/s, Théogonie: 102, 106, 109 n.16 & n.23, 156, 159n.9, 174n.13; v. Hésiode.

« théorie de la connaissance » : 258, 259. 263 & n.19: v. Heidegger.

théorie des causes : 32; v. Aristote.

thesmothète: 108n.3; v. θεσμός.

torture/s (Ve s. av. n.è.): 235, 244, 245, 249.

tout autre: v. autre.

tragédie grecque: 3, 15, 19, 21n.22, 177, 179, 184, 192n.10, 223n.*, 225, 235, 238, 245, 246, 249, 251n.1, 252n.13, 259n.9, 264-265, 270n.44, 273n.51, 279: v. Aristote, Knox, Nietzsche, Sophocle.

tragique (héros -): 15, 236, 279; v. Fortune: v. Τύγη.

transformation grecque: 153; v. monnaie; v. νόμισμα

(- de la fulguration de l'événement en fait constitué): 189

(- des pratiques discursives): 218, (de la parole): 229 [Œdipe roi], 266.

transformation/s politiques, VIIe-VIe s. av.n.è.: 120-123, 131, 155 (- du système vérité-décision judiciaire-souveraineté politique): 75-78, 84-94, 104, 111, 114-116, 220, 277; (double -: discours, domination): 67.

transformation religieuse: des formes mystico-religieuses du pouvoir: 165, 172, 272.

transgression: 201, 257 (l'homme de l'excès et de la -: Œdipe): 251

(- du savoir): 202; v. Nietzsche.

travail: 120 (artisanat), 128 (urbanisme, cartographie)

(« – anthropologique »): 193n.18; v. Malinowski

(- de désimplif[ication]): 27

(- salarié): 132, 136; v. Solon

(- servile): 139

(ordre du – et des jours): 102, 105, 109n.22, 139n.13; v. Hésiode, Vernant (passage du – manuel au travail artisanal): 139.

tyran/s: 96n.32, 110n.28, 118, 121, 123, 124n.13, 125n.19 & n.23, 127, 129, 130, 132, 137, 139n.2-3 & n.6, 145, 149, 152, 166, 171, 174n, 15, 182, 184-185, 191, 230, 246-250, 252n.13, 253n.33, v. τύραννος; v. nomothète; v. γνώμη, τέχνη; v. Cypsélos, Orthagoras, Phidon; Laïos, Œdipe, Polybe (destin du -, position dangereuse du - entre les dieux et la terre, traits du -): 235-238, 243, 279 (polémarques devenus –): 121 (savoir du – et savoir du devin): 243; ν, ὀράν (- et avènement de la démocratie): 273.

tyrannie/s: 113, 121, 124n.4, 125n.19, 127, 139n.2, 140n.19, 153, 234, 253n.34, 279
(– et institution du νόμος comme loi écrite): 123
([rapport] – et prise du pouvoir par le peuple): 94, 123.

transformation/s politiques, VII^e-VI^e s. Utilité/inutilité, non-utilité des sensaav.n.è.: 120-123, 131, 155 tions: 7-8, 9, 11-12, 13, 24, 219; (- du système vérité-décision judiv. sensations; v. aussi: nature.

utilité et connaissance: 202-203, 210 n.4; v. méchanceté; (connaissance seconde vs. utilité): 197, 201; v. Nietzsche.

universel, universalité du désir, du désir de savoir : 8, 93, 189 ; v. Nietzsche.

Vengeance des dieux: 85-87, 97, 104, 220, 244.

vérité : 3-10, 19,20n.5, 22n.26, 24, 33-38, 44, 47, 51n.12-13, 55, 64-65, 68n.12, 69-73, v. Ἀλήθεια, Alêtheia, «Alétheia»

34; (un certain rapport à la – : cause formelle d'une philosophie) : 33 (la –, au fondement du désir de connaître) : 25; (la –, tiers élément entre la connaissance et le désir) : 24 (la –, comme principe de partage dans la cité) : 180

(la -, cause finale de la philosophie):

(la –, comme puissance [dans l'espace de l' ἀγών]): 72-73

(la –, condition primordiale de la purification): 180; (fonction lustrale de la –): 180; v. aussi: serment, violence du système vrai/faux (la – ne peut être prédicat d'ellemême): 208; v. Nietzsche (appartenance de la – et du connaître dans l'idée vraie): 28; v. Spinoza (effet de –): 61, 63; v. sophisme/s (essence de la –): 94n.10, 213, 263, 275

(inachèvement de la –): 37; (manque constitutif du rapport à la –): 35 (invention de la –): 199, (« la vérité, sorte d''erreur »): 209; v. Nietzsche (risque de la – et savoir): 105, 114 (soleil de la –): 258.

vérité ordalique [droit archaïque] et véritésavoir [droit classique] : 74-75, 103-105.

vérité-savoir-connaissance (volonté de vérité et/ou volonté de savoir): 4; (vérité-connaissance: rapport d'appui et d'exclusion): 31-32; [Nietzsche]): 27 (vérité de la connaissance): 200, 205, (– et plaisir): 219; v. sensation/s;

(désimpliquer vérité et connaissance

v. Aristote, Nietzsche. vérité et dispersion d'individualités (his-

toire de la philosophie) : 37. vérité et exercice de la souveraineté : 75.

vertu: 13, 16, 125n.16, 137, 139n.7, 141n.31, 207, v. ἀρετή; v. savoir (la connaissance morale de la –): 183n.*.

violence: 74, 100, 105, 117, 136, 141 n.27, 150, 163, 198, 204, 205 (- du système vrai/faux): 6, (- du connaître): 202, (- interprétative): 205; v. pur vouloir [Nietzsche] (non-violence): 137.

voilement: 87

(- vs. dévoilement): 137, 157, 182, 186.

voisin : 101, v. γείτων; v. Hésiode. volonté : 4, 171

(« – d'apparence »: 197, 200, 211 n.19 [Nietzsche]

(- des dieux, de Zeus): 91, 154, 186, 226, 240, 249 [Œdipe roi]

(– du pouvoir populaire): 183

(- du sujet): 203; (- assertive du sujet parlant): 61

(volontés d'ironiser) : 197 [Nietzsche] volonté - connaissance - vérité : 25 volonté de connaissance, de connaître

(- irréductible à la connaissance): 27, 196; v. Nietzsche; (la connaissance, préalable à la -): 17, 31; v. Platon (- et désir, volonté de savoir et désir de connaître): 4-5, 6, 14, 24

(- et instinct de vérité) : 263 ; v. Nietzsche.

volonté de puissance, Volonté de puissance: 29n.8, 67n.1, 190, 209-210& n.5,211n.17-18 & n.22,212n.25, n.26-30, n.33-37, n.39-40, 213 n.41, 259, 260, 262, 268, 274

(-: volonté unique et unité du sujet connaissant): 18, 203-206; v. vérité, violence

(- et formes de la connaissance): 5, (en tant que connaissance): 260n.10, 263.

volonté de savoir : 3-6, 163, 190, 218-219, 264, 274-275, 276; v. volonté de puissance.

volonté de savoir et volonté de vérité, v. connaissance, vrai/faux (système solidaire –): 4-5, 8, (– et domination): 6; Nietzsche vs. Aristote (« morphologie de la – »): 217, 262; (v./vs. volonté de vérité): 218.

volonté, vouloir de vérité: 4, 6, 206-208, 209, 218, 260, 262, 263; v. volonté de connaître selon Aristote; v. Kant, Platon

(- vs. liberté [selon Nietzsche]) : 206; v. volonté de puissance

(- et système d'exclusion) : 4.

volonté du vrai : 5, (-vs. volonté de vérité) : 213n.41, 260 ; v. Nietzsche.

volonté et représentation : Nietzsche détournant Schopenhauer : 203.

volontés singulières [du tyran : Œdipe] : 238.

Wissensgier, Wissenstrieb: 264 [Nietzsche]; v. Bianquis.

Index des termes grecs

άγάπησις: 9, 13, 14, 23 άγορά: 90, 170, 178, v. agora άγών: 36, 73, 77, 78n.6, 88, 95n.17, 97, v. lutte αἴσθησις: 8, v. sensation ἀκούειν: 225, 229, 240, 247; v. aussi: οράν [Œdipe roi] Άλήθεια: 51n.12, 94n.10, 275n.59, v. Alêtheia, « Alétheia », vérité άληθές: 114, 241; ν. δίκαιον καὶ άληθές ἀναγνώρισις: 225, v. reconnaissance ἄναξ: 235, 243, 245 ἄνομος: 181, 183; vs. νόμος ἀπόφανσις: 53n.42 άποφαντικός: ν. λόγος άποφαντικός; v. apophantique άρετή: 119, 123, 125n.16 & n.27, v. vertu ἄριστος: 125n.16, 241, 253n.24 βάσανος: 227, 239 (βάσανω), 242 βασιλεύς: 235, v. roi γείτων: 101, v. voisin; v. Hésiode γένη: 113; ν. γένος γένος: 99, 103, 131, 169 γη: 238; v. aussi: χώρα γνώμη: 191, 239, 240, 243, 246, 249, 250, 252n.20, v. connaissance, savoir: v. aussi : τέχνη δήμος: 118, v. peuple; v. aussi: λαός δικάζειν: 84, 85-87, 93, 97, 171; v./vs. κρίνειν; v. Hésiode δίκαιον: 89, 91-92, 95n.18, 98-103, 105, 107, 111, 114, 137, 138; ν. νόμος δίκαιον καὶ άληθές: 89, 95n.19, 103-106, 114, 136; ν. άληθές δίκη, Δίκη: 85 (δίκην), 89, 91, 92, 98-100, $102 (\Delta(\pi \eta \nu), 105, 137, 139, 149,$ 150, 237, v. justice; v. νόμος (δίκης ἐπάκουε) 105 [Œdipe roi]

δίκη-δίκαιον: 99 δυσνομία: 150; vs. εὐνομία είδέναι: 8, 21 Εἰρήνη [déesse]: 102 (Εἰρήνην), 149, 150; v. Hésiode [Théogonie] έχμαθείν: 240 έξηγηταί Εὐμολπίδων: 145, 159n.4; v. exégètes έξερευναν: 230; v. enquête **ἔξις** : 13 ἐπιστήμη: 11, 12, 263, v. savoir; v. τέχνη ἔργα, erga: 102, 109n.17 εὐδαιμονία: 13, v. bonheur Εὐνομία [déesse]: 102 (Εὐνομίην); v. Hésiode [Théogonie] εὐνομία: 93, 96n.33, 149-154, 157, 158, 172; v. νόμος; v. νόμισμα; v. Dracon (- vs. τύραννος): 157, (- vs. ὕβρις): εύρίσκειν: 241 [Œdipe roi] ήδονή: 9, 13, v. plaisir; v. ἀγάπησις θείος ἀνήρ: 36, 51n.12; v. Hésiode Θέμις [déesse]: 102 (Θέμιν); v. Hésiode [Théogonie] θέμις: 99, 102 θεσμός: 98, 144-145; (- v./vs. νόμος): 146-147 «θεών μαντεύματα»: 243, 253n.27 [Œdipe roi] ίσοδαίτης: 165, 166, 174n.12 ἰσομοιρία: 152, 160n.15 ισονομία: 93, 96n.35, 157, 158; v. Clisthène, Solon iστορειν: 248 [Œdipe roi] ἴστωρ: 77, 78, 178, 179, 192n.4, v. histôr **χρατεία**: 235, 250

κρίνειν: 84, 87-89, 91, 93, 94, 102;

κρατείν: 235

ν. δίκαιον: (- ν./νς. δικάζειν): 97-98 ὄοχος: 253n.28: v. ordalie, serment (caractères fondamentaux du -): 104 παιδεία: 125n.27, 146, 148n.***: λαός: 118, v. peuple: v. δημος v. ἀρετή: v. aussi: écriture λεχτόν: 49, 52n.40, v. lekton πλεονεξία: 136: vs. μέτοον [ληθη]: v. « Léthé », oubli πληθος: 237, 238, 247λόγος: 49, 50, 144, 145, 146, 147, 148, πλοῦτοι (οί)/πολλοί (οί): 121 158, 159, v. logos; v. θεσμός, νόμος, ποιόν: 9 παιδεία; v. discours, écriture, Soπόλις: 153, v. cité, ville phistes, vérité (ἀδύπολις): 239 [Œdine roil] λόγος ἀποφαντικός: 50, 53n.42, 64: ποόνοια: 241, 242, 243, 248, v. divinav. discours apophantique tion; v. aussi: μνήμη μανθανείν: 42, 44, 60 σημαινομένος: 68 (σημαινομένοις) μαντεία: 240 (μαντείας): v. φάτις oraσημείον: 8, 13, 14: v. Aristote culaire συλλογισμός, συλλογισμοί: 66, v. sylloμέτρον: 136; v. mesure; v. monnaie; gisme νς. πλεονεξία (ψευδής –): 41, v. raisonnement faux; μίασμα: 179, v. miasma v. Aristote μνήμη: 17, 233, 248 [Œdipe roi] σοφία, cause finale de la connaissance: μοίρα: 242, v. Moirai: 109n.17 12; connaissance de la cause: 41; νείχος: 85, 88, 95n.17; v. aussi: ἀγών v. Aristote νόμισμα: 143, 152, 158, 159; v. monnaie σοφιστική: 32, 41, v. sophistique νόμος: 43, 93, 114, 123, 139, 143, 145σοφός: 239, v. sage 148, 154, 155-156, 158, 159, 166, 173, σύμβολον: 191, 229-231, 232, 233, 248-181. v. nomos, v. législation, loi: 249, 252n.7, v. symbole [Œdipe-roi] v. césure τέχνη: 11, 12, 122, 191, 239, 242, 243, (- vs. ἄνομος): v. exclusion, impur 246, 249, 252n.20; ν. γνώμη (- comme coutume): 272; v. Andler; (τέχνη τέχνης): 380 (proximité τέχνη-Τύχη): 242 ν./νς. θεσμός; νς. φύσις (lien du – au vrai): 184 τύραννος: 157, 235, v. tyran (- et savoir-vertu, respect du νόμος): Τύχη: 243 185: (pouvoir populaire et non-(τὰ τῆς τύχης): 243 respect du -): 183 ὕβρις: 160n.12, 253; v. τύραννος νόμος et εὐνομία: 149-150, 157, 158, 172 (- vs. εὐνομία): 150 νόμος et νόμισμα: 158 φανερά: 227 νόμοι: 238 φαντασία: 17 Νοῦς: 33 φάτις oraculaire: 248 όμοίωσις: 197, 206 φωνή: 49, v. phônê ὁρᾶν: 229, 247; v. aussi: ἀκούειν; φύσις (φύσει): 7, 9, 13, 14, 21, 43, 159 v. témoignage n.1, v. phusis, v. nature; vs. νόμος; «ὀρθὸν ἔπος»: 227, 229, 233, 236, vs. kosmos 252n6: v. aiustement, oracle, témoi- $\chi \dot{\omega} \rho \alpha$: 238, 240, 249; v. $\gamma \dot{\eta}$ gnage: v. aussi: πόλις [Œdipe roil] ψυχή: 66 (ψυχῆ)ὀρθός: 184, ὀρθώσαι: 193n.15 'Ωραι: 102 ('Ώρας); v. Hésiode

Index des noms de personnes

125n.16 & n.19, 137-139, 139n.2, 141 Achille, myth.: 102, 161, 162; V. « boun.35-37, 159n.1, 183, 187, 209, 213, clier »: v. Homère [lliade] 219, 251n.1, 258n.3, 263, 268, 274, Agamemnon, myth.: 102, 161, 162; 275, 278 & n.65, 279 & n.66 v. Homère [lliade] pseudo-Aristote: 141n.37 Ajax, Ajax, myth., fils de Télamon: 15, Aristophane: 183 21n.21, 163; v. Homère [Odyssée], Artaud. Antonin: 261 & n.15 Sophocle [Ajax] Artemis, myth.: 87; v. Glotz Albert, Henri: 21n.22, 211n.9, n.13, Athéna, myth.: 15, 162, 167 n.23, p. 261n.12 Aubenque, Pierre: 22n.26, 50n.2, 51n.16, Alexandre d'Aphrodise [IIe-IIIe s. n.è.]: 279 & n.66-67 66, 68n, 16 Althusser, Louis: 30n.13, 140n.12 Baldwin, James Mark: 40: v. Peirce Anaxagore de Clazomène [~500-428] Bataille, Georges: 267 av. n.è.1: 33, 53n.42, 108n.* Becker, Alovs: 21n.11 Anaximandre de Milet [VIIe-VIe s. av. Beistegui, Miguel de: 212n.31 n.è.]: 105, 110n.30, 128, 140n.9, Berger (le)/berger du Citheron: 184. 275n.59 228-230, 247[Œdipe-roi] Andler, Charles: 21n.22, 29n.6, 67n.1, Bertani, Mauro: VIII n.5 272-273 & n.49 Bertram, Ernst: 266n.33 Andrewes, Anthony P.: 124n.15, 125 Bianquis, Geneviève: 29n.8, 210n.5, n.23, 139n.3 264 & n.23, 270n.44 Antilochos, myth.: 72, 178, 244; v. Ho-Bieler, Ludwig: 51n.12 mère [lliade] Biemel, Walter: 94n.10, 213n.a Antiphon d'Athènes [~480-411 av. n.è.]: Blanchot, Maurice: 267 51n.11, 174n.19, 175n.22, 192n.6 Bollack, Jean: 253n.33 Apollon, myth.: 68n.8, 87, 162, 167, Bolle, Eric: 270n.46 177, 179, 191, 192n.2, 226-227, 229, Bonner, Robert Johnson: 79n.10 247, 252n.5, 273, 278; v. Phoïbos Bréhier, Émile: 52n.40 v. oracle Brisset, Jean-Pierre: 61, 67n.7, 261 Appuhn, Charles: 20n.9, 29n.1-2, 210n.7 Bücheler, Franz: 94n.8 Aratos de Soles [~315-245 av.n.è.]: 92, Buridan, Jean [1292-1363]: 40, 51n.22 95n.28; v.Detienne Burlet, Gilbert: IX n.8, 276 & n.63 Aristote [~384-322 av.n.è.]: 6, 7-18, 20n.6-7, 21n.12-17, n.22-23, n.25, Capelle, Jean: 251n.1

Charondas de Catane [VII^e-VI^e s. av.n.è.], législateur: 93, 96n.32; v. eunomia

Chœur (le): 15, 226, 227, 231, 232,

244, 247 [Œdipe roi]

235, 236, 237, 238, 239, 241, 242,

22n.26, 23-24, 25, 32-50, 50n.2-9,

51n.10, n.14-17, n.19, 52n.24-27,

n.29-31, n.34-35, n.37-38, 53n.42, 55-

67, 67n.1-2 & n.5, 68n.9-10 & n.15-16, 92, 95n.22, 96n.34, 121, 124n.11, Chryséis, myth.: 162; v. Homère Devyver, André & Simone: 125n.16 [Iliade]

Clagett, Marshall: 110n.27 & n.29

Clinias: 21n.24, 52n.28; v. Platon [Euthydème]

Clisthène l'Athénien [Kleisthenês, seconde moitié du VIe s. av. n.è.], petit-fils de Clisthène, le dernier tyran de Sicyone: 96n.35, 123, 158, 160n.13 & n.15; v. isonomia

Colli, Giorgio: 29n.5, 212n.38, 268, 274 & n.55

Coriscus/Coriscos de Scepsis: 57, 67n.2; v. Aristote, Robin

Coryphée (le): 245, 247 [Œdipe roi]; v. coryphée; v. aussi: tyran

Créon, myth., fils de Ménécée et frère de Jocaste: 177, 184-185, 191, 226, 235, 237, 239, 241, 244-246, 248n.*, 250, 253 [Œdipe roi]

Croiset, Maurice: 94n.1

Cutrofello, Andrew: 265 & n.27

Cypsélos [Kupselos, VIIe s. av. n.è.], tyran de Corinthe: 121, 122, 123, 124 n.10, 127, 129-132, 137, 152-153; v. monnaie

Dareste de La Chavanne, Rodolphe: 87, 95n.12

Darius: 15; v. Eschyle [Les Perses]

Dastur, Françoise: 263n.18

Defert, Daniel: VIIn.1, X, 20n.4, 215, 255, 258n.7

Déjanire: 15; v. Sophocle [Trachiniennes] Deleuze, Gilles: 20n.2, 20-21n.11, 52n.38, 67n.7, 140n.23, 141n.24, 193n.20, 212n.31, 266-268 & n.39-42, 269, 270 & n.46-271, 275 & n.60

Démosthène [~384-322 av. n.è.]: 71, 78 n.2, 90, 94n.1, 141n.27

Derrida, Jacques: 20n.8, 148n.a, 159n.2, 210n.3

Descartes, René: 7, 20n.8, 206, 213n.41, 263, 278

Desmousseaux, Alexandre-Marie: 273 n.50

Detienne, Marcel: 20n.5, 51n.12-13, 67n.4, 68n.12, 79n.12, 95n.10 & n.28, 109n.17 & n.24, 124n.1, 252n.5, 259 & n.8, 266 & n.30, 275, 278

De Waelhens, Alphonse: 94n.10, 213n.a Diogène Laërce [Diogenês Laertios, IIIe s. n.è.]: 52n.40, 68n.11

Diomède, myth.: 161, 162; v. Homère [Iliade]

D'ieranian, Olivier: 67n.1

Dracon [VIIe s. av.n.è.], législateur athénien: 90, 93, 95n.22, 96n.32, 108n.3, 169-170, 178; v. eunomia, législation, lois

Dresden, Arnold: 109n.26

Dumézil, Georges: 82, 94n.2, 258

Dunkle, J. Roger: 96n.36

Dupont-Roc, Roselyne: 251n.1

Dupréel, Eugène: 50n.2, 52n.33, 55, 67n.1

Ehrenberg, Victor: 109n.18, 159n.8, 193n.14

Électre, Électre, myth.: 61, 68n.8; v. Euripide

Empédocle [Ve s. av. n.è.]: 93, 262

Ernout, Alfred: 79n.12

Eschyle [\sim 525-456 av.n.è.]: 15, 21 n.18 & n.20, 68n.8, 88, 139n.1, 172 [Orestie], 175n.20, 265

Eubulide de Milet [Euboulidès, IVe s. av. n.è.]: 49, 52n.39; v. paradoxe du Menteur

Euclide de Mégare [~450-380 av. n.è.]: 52n.39

Euripide [~480-406 av.n.è.]: 68n.8, 94 n.1, 145, 165, 265 [Électre, Bacchantes. Suppliantes l

Ewald, François: VIIn.1, VIIIn.5, XI. 20n.4, 215, 258n.7

Faligan, Ernest: 124n.8

Faust, Faust/Faustus: 115, 124n.7-8: v. Faligan, Klossowski

Festugière, André-Jean: 174n.11

Fink, Eugen: 19-20n.2, 270 & n.45

Finley, Moses I.: 96n.32, 125n.26, 139n.6, 174n.15

Flaubert, Gustave: 124n.7

Fontana, Alexandre: VIII n.5, XI

Foucault, Michel: 19-20n.2 & n.4, 21n.11, 29n.4, 30n.9, 50n.1-2, 52 n.36 & n38, 67n.3, 94n.5, 124n.7-8, 140n.15, n.17, n.20, n.23, 174n.1, 175n.21, 192n.10, 210n1. & n.4, 223n.*, 251n.3, 252n.8, n.13, n.22, 253n.31, 257-279

French, A.: 124n.13, 125n.18 & n.20 Freud, Sigmund: 18, 148n.a, 185, 189,

193n.17

Frisch, Hartvig: 95n.21 & n.27, 96 n.32, 108n.4-5, 124n.6, 159n.3, 174n.16 & n.18

Garin, Eugenio: 51n.19

Gaudemet, Jean: 79n.10 & n.12, 95n.14, 108n.3

Gernet, Louis: 78n.2-4 & n.6, 79n.7 & n.10, 87, 90, 94n,9, 95n,11-12, n.23-25, n.30, 98, 108n.2, 174n.19, 252n.11, 253n.28, 269

Gille, Bertrand: 139n.8 Girard, René: 252n.9

Glotz, Gustave: 79n.10, 83, 87, 94n.3, 95n.15, 109n.18, 174n.6, 269

Gomperz, Theodor: 55, 67n.1 Granel, Gérard: 21n.11

Gros, Frédéric: 20n.3, 124n.8, 258n.5, 266n.29, 273n.52

Grote, George: 55, 67n.1

Haar, Michel: 263n.18 Hadot, Pierre: 266n.33

Haussoullier, Bernard: 95n.12 Havduck, Michael: 68n.16

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 210n.1, 261n.13, 270, 277, 278

Heidegger, Martin: 21n.11, 29n.7, 30n.11, 51n.13, 94n.10, 96n.31, 213n.41, 259-260 & n.10, 263 & n.21, 266, 267n.38, 268, 270, 272, 273-275, 279

Heinimann, Felix: 159n.5

Hémery, Jean-Claude: 29n.5, 274n.55 Héraclite d'Éphèse [550-480 av. n.è.]:

52n.36, 53n.42, 105, 263, 270n.44, 273

Héraklès, myth.: 15

Hermotime de Clazomène, myth.: 33; v. Aristote [Métaphysique]

Hérodote [~484-425 av. n.è.]: 89, 95 n.20, 96n.33, 127, 145, 159 n.5, 252n.20 & n.22.

Hésiode [VIIIe-VIIe s. av.n.è.]: 36, 51n.12, 76, 79n.11, 84-85, 88, 91, 93, 94n.6-7, 95n.18 & n.27, 97, 99-106, 108n.6109n.7-17, n.19-21, n.23, 111-112, 124n.1-2 & n.6, 127, 133, 149-150, 159n.9, 163, 166, 174n.13, 192n.7, 193n.11, 261, 273, 275; v. eunomia. dikaion, dikazein, krinein

Hestia, myth.: 87; v. Glotz Hignett, Charles: 139n.5

Hildenbrand, Hans: 20n.2 270n.45

Hilgard, Alfredus: 51n.11

Hippias mineur, le Sophiste: 51n.11, 52n.33; v. Dupréel, Homère

Hippias [m. ~490 av. n.è.], tyran d'Athènes [527-510]: 138; v. Michell, Will

Hippodamos de Milet [~fin Ve s. av.n.è.]: 128, 139n.8

Hippocrate de Cos [~460-370 av.n.è.]:

Hirzel, Rudolf: 94n.1, 95n.19-20, 109 n.18

Hölderlin, Friedrich: 261 & n.15

Homère: 35, 75, 76, 78 & n.5, 79n.10 & n.12, 91, 98-99, 100, 129, 140n, 21, 144, 150, 159n.8, 161-163, 165, 173, 174n.1-5, 192n.7, 193n.11, 273, 278 & n.65 [Iliade, Odvssée]

Husserl, Edmund: 198, 210n.3, 262n.16 Hyppolite, Jean: VII, 261n.13, 264n.22, 270

Jaeger, Werner Wilhelm: 51n.16, 109 n.25, 125n.16, 140n.9, 160n.13, 279 & n.68

Jarry, Alfred: 268 & n.39.

Jocaste, myth.: 191, 227-230, 232, 237, 240, 242, 243 [Œdipe roi]

Joly, Henri: 257 & n.2 Jolyclerc, Nicolas: 20n.10

Kahn, Charles H.: 109n.17, 110n.30, 140n.9

Kant, Immanuel: 26-28, 29n.5 & n.8-30n.9-12, 198, 201, 206, 210n.1, 263; v. néokantisme; v. Heidegger, Nietzsche

Klossowski, Pierre: 96n.31, 124n.8, 140n.23, 210n.6, 211n.8, 258n.4, 260 & n.10, 267

Kneale, Martha & Kneale, William: 38, 51n.17, n.19-20, n.22, 52n.40, 68 n.10 &n.16

Knox, Bernard: 192n.10, 252n.8, n.13-14, 252n.22, 253n.31 & n.34, 276 & n.62, 279

Kremer-Marietti, Angèle: 210n.1, 263 n.19, 266 & n.32, 267

Lacan, Jacques: 108n.* Lacouture, Jean: 257n.1

Lagrange, Jacques: VIIn.1, IX n.8, 20n.4 Laïos, roi de Thèbes, myth.: 179, 191, 226-236, 242, 245n.**, 247, 252n.13, 253n.30 [Œdipe roi]; v. basileus, meurtre, meurtrier, sumbolon

Lalande, André: 52n.32 Lallot, Jean: 251n.1

Laroche, Emmanuel: 160n.11

Latte, Kurt: 87, 95n.13

Laum, Bernhard: 140n.14 & n.22, 159n.1 Lètô [Lêtô], myth.: 87; v. Glotz

Lévêque, Pierre : 96n.35, 160n.13 & n.15 Lévi-Strauss, Claude : 68n.12, 251n.1

Lindenberg, Alex: 20n.2, 270n.45

Linforth, Ivan Mortimer: 160n.13 & n.16 Linné, Carl von [Carl Linnæus, 1707-1778]: 8, 20n.10

Lusitanus, Abraham Zacutus [1557-1642]: 94n.5

Luther, Wilhelm: 20n.5

Lycophron de Cythère, écuyer d'Ajax, myth.: 163; v. Homère [*Iliade*]

Lycurgue de Sparte [Lykourgos, ~390-324 av.n.è.], législateur : 120, 122, 139n.7; v. réforme

Malinowski, Bronislaw: 193n.18

Maranda, Pierre: 251n.1

Marrou, Henri-Irénée : 51n.18, 125n.16 Martindale, Cyril Charlie : 95n.21

Marx, Karl: 132, 135, 140n.12 & n.17-18, 260

Masqueray, Paul: 21n.19, 192n.1 & 9, 228n.*, 252n.4, n.16-17, n.19, n.21, 253n.23-26, n.30, n.32-33

Mazon, Paul: 21n.20, 78n.5, 79n.11, 94n.6, 108n.6, 109n.7 & n.16-17, 124n.2, 175n.20, 253n.33

Meillet, Antoine: 79n.12

Ménélas [Menélaos], myth.: 72, 86, 178, 244; v. Homère [Iliade]

Messager (le)/messager de Corinthe: 179, 228, 229, 235, 247 [Œdipe roi]

Meyerson, Ignace: 259n.8

Michell, Humfrey: 124n.3, 140n.13, 141n.34

Montinari, Mazzino: 29n.5, 212n.38, 268.274 & n.55

Moulinier, Louis: 174n.1, n.6, n.8-9, 175n.20, 192n.5 & n.7, 193n.11 & n.16, 278 & n.65

Mossé, Claude: 125n.22, 141n.28

Mugler, Charles: 140n.10 Munier, Roger: 275n.59

Nélée [Nêleus] de Scepsis, fils de Coriscos: 67n.2; v. Robin

Nerval, Gérard de [Gérard Labrunie]: 261 & n.15

Nestor, myth.: 35, 51n.11, 95n.22; v. Homère /Odyssée/

Neugebauer, Otto: 109n.26

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: IX, 6, 18, 19n.2, 20n.11, 21n.22, 24, 25, 26-28, 29n.3-8, 30n.9-10, 67n.1, 96n.31, 108n.*, 110n.28, 124n.8, 140n.9, 174n.10, 188, 190, 195-210, 210-213n.1-30 & 33-41, 219, 258-275 passim.

Nilsson, Martin Persson: 116, 124n.13, 125n.17 & n.24, 174n.7

Œdipe, Œdipe, myth.: 15, 94n.1, 177-181, 184-185, 189, 192n.1, n.3, n.7-10, 193n.11-13, n.15-16, n.18, 223-253, 259, 261, 263n.18, 272, 277-278, 279

Orthagoras [VII^e s. av. n.è.], tyran de Sicyone [Sikuôn] : 121

Ostwald, Martin: 141n.38

Parménide d'Élée [~515-440 av. n.è.]: 50, 263

Patrocle, myth.: 162; v. Homère [*Iliade*] Peirce, Charles Sanders: 40, 51n.23

Pénélope, myth.: 162; v. Homère [Odys-sée]

Périandre [~627-585 av.n.è.], fils de Cypsélos, tyran de Corinthe: 121, 122, 131

Périclès [Periklês, ~495-429 av. n.è.]: 193n.14, 252n.22

Persès [Persê], frère d'Hésiode: 94n.7, 105. 106. 112

Petitjean, Gérard: VIII

Phidon [Pheidôn, VII^e s. av.n.è.], roi, puis tyran d'Argos: 116, 122, 125n.23, 127, 139n.2

Philolaos de Crotone [fin VI°-début V° s. av.n.è.]: 116 [cf. Diogène Laërce]

Phoibos [Apollon], myth.: 226, 229, 232, 247, 252n.5 [Œdipe roi]; v. Apollon Pindare [~518-438 av.n.è.]: 125n.16, 146, 159n.7

Pisistrate [Peisistratos, ~600-527 av.n.è.], tyran d'Athènes : 121, 123, 167

Platon: 17, 21n.24, 31, 32, 36, 39, 49-50, 52n.28 & n.41, 62, 65-66, 67n.6, 68n.9 & n.13-14, 88, 94n.1, 104, 121, 125n.21, 139n.2, 140n.10, 141n.31-32, 148n.***, 183, 187, 198, 206, 213n.41, 219, 259, 261 & n.14, 263, 267n.38, 268, 271, 274, 278, 279 [Euthydème, Lois, République, Le Sophiste]; v. platonicien, renversement; v. Deleuze

Plutarque [Ploutarkhos, ~46-120 n.è.]: 139n.7, 151, 251n.2

Politis, Hélène: 28n.*, 108n.**, 275, 276

Polybe: 179 [Œdipe roi]; v. meurtre; v. Œdipe

Pouillon, Jean: 251n.1

Préaux, Claire: 78n.1-2, 79n.8

Prêtre (le)/le prêtre d'Apollon: 179, 239, 241, 247 [Œdipe roi]

Ramnoux, Clémence: 52n.36 Reinach, Théodore: 95n.12 Revel, Judith: 270n.46 Reymond, Auguste: 67n.1

Rhadamanthe [Rhadamanthus], myth.: 88n.*

Robin, Léon: 21n.12, n.14, n.24, 53n.41, 67n.2, 125n.21, 141n.31-32, 258 & n.3, 261n.14

Rohde, Erwin: 140n.9

Roussel, Raymond, Raymond Roussel: 61, 67n.7, 261

Rubel, Maximilien: 140n.18 Ruzé, Françoise: 95n.22

[Saint Antoine] (La Tentation de)/saint Antoine: 124n.7; v. Flaubert Saussure, Ferdinand de: 8

Sautel, Gérard: 78n.6, 94n.3, 95n.16, 108n.2

Sauvagnargues, Anne: 270n.46 Scheider, Ricardus: 51n.11

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: 263

Schopenhauer, Arthur: 6, 198, 203, 219 Serviteur (le): 179, 191, 228, 233 [Œdipe roi]

Sextus Empiricus [II^e-III^e s. n. è.]: 52n.40 Siger de Courtrai [~1309-1341]: 39, 51n.21

Sinclair, Thomas Alan: 159n.6

Smith, George: 79n.10

Socrate: 45, 57, 95n.22, 148, 183n.*, 187, 258, 264, 265, 273

Solon [~638-558 av. n.è.], législateur d'Athènes: 76, 93, 96n.34, 108n.3, 122-123, 124n.13, 125 n.18 & n.20, 127, 130, 132, 136, 137, 139n.1, 141n.26, 149, 150-154, 160 n.13 & n.16, 169, 181, 182, 236; v. eunomia

Sophocle: 15, 21n.19 & n.21, 94n.1, 192n.1, n.3, n.7-10, 193n.12 & n.14, 195n.12-15, 223-253, 263n.18, 273

Spinoza [Baruch d'Espinoza]: 6, 7, 20n.9, 25, 28, 29n.1-3, 197, 210n.7, 219

Steinwenter, Artur: 79n.10 Susong, Gilles: 68n.12

Télémaque, myth.: 163; v. Homère [Odyssée]

Thalès de Milet [~625-547 av.n.è.]: 33 Théagène [VII^e s. av.n.è.], tyran de Mégare: 121, 122

Théétète: 50, 53n.41 [Platon, Le Sophiste] Théoclymène, myth.: 163, 174n.4; v. Homère [Odyssée]

Thémis/Themis, myth.: 87, 94n.1, 95n.20, 103, 109n.18; v. Hirzel, Glotz

Thémistocle [~524-459 av.n.è.]: 135 Theognis/Théognis de Mégare [Theognis o Megareus, VI^e s. av.n.è.]: 125n.16

Thomson, George Derwent: 139n.1

Thucydide: 183

Thurot, Charles: 51n.21

Tirésias, myth.: 179, 191, 192n.9, 226-227, 229, 233-234, 239-241, 245, 246, 253n.24 [Œdipe roi]

Tricot, Jules: 20n.6, 50n.3, 52n.24 & n.30, 124n.11, 125n.16

Turgot de l'Aulne [Anne Robert Jacques, 1727-1781] : 133, 140n.20

Uhlig, Gustavus: 51n.11

Ulysse, myth.: 35, 51n.11, 161, 162 Ure, Percy Neville: 124n.4, 125n.19 & n.24, 140n.19

Van der Waerden, Bartel Leendert: 109n.26, 124n.5

Vernant, Jean-Pierre: 109n.17 & n.22, 110n.30, 124n.5, 140n.9, 251n.1, 252n.10, 259n.8-9, 275

Vidal-Naquet, Pierre: 20n.5, 96n.35, 160n.13 & n.15

Vinogradov, Pavel Gavrilovich: 108n.3, 159n.3-4

Vlastos, Gregory: 96n.35, 108n.*, 109n.26, 140n.11, 141n.26-27, 149, 159n.10, 160n.13 Voilquin, Jean: 21n.15, 251n.1 Vuillemin, Jules: 30n.11, 262

Wahl, Jean: 267 & n.38 Wallerand, Gaston: 39

Wallies, Maximilianus: 68n.16

Walz, Georges: 29n.3

Will, Edouard: 96n.35, 124n.9-10, n.12, n.14, 125n.18 & n.25, 130, 139 n.4-5 & n.8, 140n.14-16, n.22, 141 n.24, 160n.12, n.14, n.18, 174n.14, 192n.7, 269

Wolf, Eric: 95n.18, n.26, n.29, 108n.4, 109n.7

Wolff, Hans Julius: 79n.10 Wolfson, Louis: 61, 67n.7, 261

Xénocrate d'Acragas/d'Agrigente : 146; v. Pindare

Xénophon [~430-355 av. n.è.] : 96n.33 Zaleucos de Locres [VIIe s. av.n.è.], légis-

lateur: 93, 96n.32

Zénon d'Élée [~480-420 av. n.è.] : 67n.7

Zitelmann, Ernst: 94n.8

Table

Avertissement	VII
Cours, année 1970-1971	1
Leçon du 9 décembre 1970	3
Déplacement du thème du savoir vers celui de la vérité. Élision du désir de savoir dans l'histoire de la philosophie depuis Aristote. Nietzsche rétablit cette extériorité. – Lecture interne et externe du livre A de la Métaphysique. La théorie aristotélicienne du savoir exclut le savoir transgressif de la tragédie grecque, le savoir sophistique, la réminiscence platonicienne. – Curiosité aristotélicienne et volonté de puissance : deux morphologies de savoir.	
Leçon du 16 décembre 1970	23
Pour une analyse de la désimplication de la connaissance et de la vérité. – Primat obscur de la vérité chez Aristote où désir, vérité, connaissance forment une structure théorique. Spinoza, Kant, Nietzsche cherchent à bouleverser cette systématicité. – S'affranchir du «vieux chinois» de Königsberg, mais tuer Spinoza. – Nietzsche lève l'appartenance de la vérité et de la connaissance.	
Leçon du 6 janvier 1971	31
Les Sophistes: leur apparition et leur exclusion. – Histoire de la philosophie selon Aristote, dans ses rapports à la vérité. Le discours philosophique ne peut avoir le même statut que le discours poétique. – Le mode d'existence historique de la philosophie noué pour des siècles par Aristote. – L'existence de la philosophie rendue possible par l'exclusion des Sophistes. – Le Sophiste comme personnage. Le sophisme comme technique. – La sophistique manipule la matérialité des mots. – Rôle différent de Platon et Aristote dans l'exclusion des Sophistes.	
Leçon du 13 janvier 1971	55
Le sophisme et le discours vrai. – Comment faire l'histoire du dis-	

cours apophantique. - Manipulation logique contre manipulation

sophistique. – Matérialité de l'énoncé, matérialité de la proposition. Roussel, Brisset, Wolfson, sophistes d'aujourd'hui. – Platon exclut le personnage du Sophiste, Aristote exclut la technique du sophisme. – Le sophisme et le rapport du discours au sujet parlant.	
Leçon du 27 janvier 1971	69
Discours qui tiennent leur fonction dans la société grecque d'être liés à la vérité. Discours judiciaires, discours poétiques. – Examen d'un document tardif, au seuil de la civilisation hellénistique. – Confrontation avec l' <i>Iliade</i> : une dispute homérique quasi judiciaire. Un système à quatre affrontements. – Souveraineté du juge et souveraineté sauvage. – Un jugement homérique, ou la scène fameuse du « bouclier d'Achille »	
Leçon du 3 février 1971	81
Hésiode. – Caractérisation des paroles de vérité chez Homère et dans le discours judiciaire. – Rituel ordalique grec et Inquisition chrétienne. – Plaisir et épreuve de vérité dans le masochisme. – Hésiode, chantre du <i>krinein</i> contre le <i>dikazein</i> des juges-rois mangeurs de cadeaux. – <i>Dikaion</i> et <i>dikê</i> chez Hésiode. – Extension du <i>krinein</i> dans l'espace juridique grec et nouveau type d'affirmation de la vérité. – La législation de Dracon et la réparation. – <i>Dikaion</i> et ordre du monde.	
Leçon du 10 février 1971	97
Distribution de la parole de vérité selon dikazein et krinein. – Apparition d'un dikaion hésiodique comme revendication d'un ordre juste. – Rôle du voisin dans le jeu de la justice et de l'injustice. – De la vérité ordalique à la vérité-savoir. – Apport des savoirs assyriens et hittites. Leur transformation en Grèce.	
Leçon du 17 février 1971	111
Le dikaion hésiodique (suite). – Tyrannie et monnaie: deux emprunts à l'Orient. – La transformation grecque: déplacement de la vérité de l'ordalie au savoir; déplacement du savoir du domaine du pouvoir à celui de la justice. – Récurrence de deux figures oniriques: saint Antoine et Faust. – Crise agraire et transformations politiques aux VII° et VI° siècles. –Hoplites et paysans. L'artisanat. – Vérité-défi homérique et savoir-pouvoir oriental se transforment en vérité-savoir.	
Leçon du 24 février 1971	127
L'institution de la monnaie. La monnaie ou les monnaies? – Les trois fonctions de la monnaie grecque : métathèse du pouvoir, simulacre, régulation sociale. – La monnaie comme instauration du dikaion kai alêthes.	

	1071	
Leçon du 3 m	ars 1971	143
naie (nomos et et thesmos). – thienne et no solonienne. – É absolument n	citution contemporaine de la loi écrite et de la monte nomisma). – Loi écrite et rituel énonciatif (nomos Les quatre appuis du nomos. Monnaie corinomos athénien. Eunomia hésiodique et eunomia Economie et politique. La Cité-Etat: une notion ouvelle. Césure entre économie et politique. – imulacre, la monnaie, la loi. – Qu'est-ce qu'un nomos e?	
Leçon du 10 n	nars 1971	161
versement du s monnaie et nou stitut démocrat	ur : l'ablution homérique comme rite de passage.—Ren- statut de la souillure aux VII ^e et VI ^e siècles.— <i>Nomos</i> , uvelles pratiques religieuses.—L'interdit comme sub- tique au sacrifice somptuaire.—Démocratisation de · Criminalité et volonté de savoir.	
Leçon du 17 n	nars 1971	177
die d'Œdipe. É Pureté, savoir, Freud. – Ce que	vérité: une nouvelle problématique. – La tragémergence du témoignage visuel. – <i>Nomos</i> et pureté. pouvoir. – L'Œdipe de Sophocle <i>versus</i> l'Œdipe de e masque la place du Sage. – Qu'est-ce qu'un événe-? – Utilité de Nietzsche.	
Leçon sur Nie	tzsche	195
Comment pense sur la vérité.	er l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer	
a été inventée sout l'implication non fondement logique : instruction de la marcamensonge. – La et vérité, la libe vérité. Il n'y a promme catégor	e n'a pas d'origine mais une histoire. La vérité aussi mais plus tard. – Désinvolture de Nietzsche, qui dison du savoir et de la vérité. – Sujet-objet, produits et de la connaissance. – La marque, le signe, le mot, la ments et non événements de la connaissance. – Une qui se déploie dans l'espace de la transgression. que, du mot et du vouloir. La connaissance comme a vérité comme morale. Qu'est-ce qui articule volonté erté ou la violence? – Les paradoxes de la volonté de pas d'ontologie de la vérité. Illusion, erreur, mensonge ies de distribution de la vérité non vraie. – Aristote et la paradigmes de la volonté de savoir.	
Résumé du cour	s	215
LE SAVOIR D'Œ	DIPE	223
et s'ajustent. Le	oi, la tragédie de Sophocle, cinq savoirs s'affrontent e mécanisme du <i>sumbolon</i> , ou loi des moitiés, régit des savoirs — Où l'on voit la procédure judiciaire de	

l'enquête mise en place aux VI^e et V^e siècles face à la procédure divinatoire traditionnelle. – Œdipe l'ignorant est porteur du savoir du tyran; Œdipe, blason de l'inconscient ou vieille figure orientale du roi savant? – Œdipe roi, ou le pouvoir-savoir transgressif.

SITUATION DU COURS	
Indices	
Index des notions	283
Index des termes grecs	309
Index des noms de personnes	311

The Committee Administration of the Committee of the Comm