

LA SAGESSE TRAGIQUE

Le problème de la sagesse tragique naît de l'aporie de la sagesse. Ce qu'il faut entendre par « aporie de la sagesse », nous pouvons le dire aisément à partir de la parole d'Anaximandre, que Diels transcrit ainsi :

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν' διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.¹

et dont E. Bréhier donne la traduction suivante :

« C'est dans les choses dont ils sont venus que les êtres se détruisent selon la nécessité ; ils se paient l'un à l'autre, le châtement et la punition de leur injustice, selon l'ordre du temps »².

Selon Burnet, le texte original d'Anaximandre se réduirait à ceci :

κατὰ τὸ χρεῶν' διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.³

Heidegger l'ampute encore de κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν qui, dit-il, rend un son tardif⁴. Il serait hors de notre propos d'entrer dans une discussion philologique. Aussi nous en tiendrons-nous au texte habituel, que nous traduirons ainsi :

« Ce d'où les étants tirent leur être, c'est là que, par la destruction, ils retournent selon une loi inéluctable. Car ils se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur mutuelle injustice, selon l'assignation du temps. »

Le fond à partir duquel les étants viennent à être et cessent d'être, apparaissent et disparaissent, lui, n'apparaît, ni ne disparaît, ne naît ni ne périt. Ce fond, on le sait, est τὸ ἄπειρον. Étant, dans sa notion même, ce qui est privé de limite, le non-fini, le non-étant, il n'est posé que négativement à partir du fini. Il faut qu'il y ait les finis, les étants, pour qu'il ait à être posé. Si l'on fait abstraction des étants, il n'est plus rien. Et cependant seuls les étants sont sous la loi du temps. Ce qui par conséquent échappe à cette loi, ce n'est rien qui puisse être considéré à part des étants. Ce n'est pourtant pas non plus tel ou tel étant. Dès lors ce ne peut être que le fait même qu'il y ait des étants et qu'il puisse toujours y en avoir. Le domaine entier de ce qui est (des étants) est sous la juridiction du Temps ; mais qu'il y ait un tel domaine, c'est ce qui tombe hors de cette juridiction. Les étants échangent entre eux le fait d'être là, et cet échange est contrôlé par le Temps, mais qu'il y ait un tel échange, cela ne dépend point du temps. Les étants alternent dans le fait d'être là, et la disparition des uns est compensée par la venue des autres, mais le temps n'a aucune prise sur cet aller-et-venir, ce devenir. Il n'est rien de ce qui est venu à l'être (à l'être-là) qui ne soit voué à périr. Un destin inexorable pèse sur tout ce qui est, le brise et l'emporte ; mais destin qui ne vient pas aux étants du dehors, car il s'agit d'une nécessité inhérente à leur nature. N'être plus : telle est, par le fait même d'être, la destination des étants. Tout étant porte en lui la négation de lui-même et cette négation est le temps. Rien qui soit toujours là, sinon cela même : le *là*, entendons : la clairière du présent. Il n'est pas possible d'être sans être *là*, et c'est pourquoi il n'est pas possible d'être sans périr. Les étants ne peuvent faire autrement que de laisser l'être à d'autres étants qui leur succèdent dans

1. Diels-Kranz, Vors., 8^e éd., 1956, 12 B I (t. I, p. 89)

2. *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 47.

3. *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, p. 55.

4. *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Brokmeier, p. 277.

l'être-là. Et pourtant ils voudraient bien s'approprier l'être, c'est-à-dire durer, rester dans la présence. De là leur « injustice ».

Injustice à l'égard de qui ? Certains ont compris qu'il s'agit d'une faute à l'égard du Fond, de l'origine. Toute venue à l'existence serait « une émancipation coupable à l'égard de l'être éternel, une iniquité qu'il faut payer par la mort »⁵. Une telle interprétation est à écarter, note W. Jaeger⁶, dès lors qu'est rétabli le mot ἀλλήλοισ qui manquait dans les vieilles éditions. Du reste l'existence en elle-même ne saurait être un péché : « une telle conception n'est pas grecque »⁷.

Ce dont il s'agit, c'est de la lutte des étants en vue de l'être-là. Anaximandre a été frappé, dit Burnet, par la guerre que se livrent les constituants du monde : le feu et l'air, la terre et la mer, etc.

« Ces adversaires étaient en guerre, et toute prédominance de l'un sur l'autre était une "injustice" dont ils se devaient mutuellement réparation. »⁸

Il serait anachronique de songer aux « éléments », aux « contraires ». L'idée d'injustice conçue comme *prédominance abusive* concerne tous les étants. Par le fait même de s'entre-limiter, ils s'opposent, chacun étant barrière et obstacle pour les autres. Un étant ne saurait être immobile en lui-même et en repos. Au contraire il ne reste lui-même que par l'agressivité. Les étants sont animés par une sorte d'expansionnisme, de volonté de puissance. Chacun ne reste ce qu'il est que par une prétention foncière à être plus qu'il n'est. Archiloque n'attribue-t-il pas l'ὑβρις même aux bêtes ? Ce ne sont pas seulement les êtres conscients mais tous les étants qui tendent à prédominer les uns sur les autres. Or, comme le dit Aristote, parlant des éléments : « si l'un d'eux était infini, les autres cesseraient d'exister à l'instant »⁹. L'enjeu de cette guerre universelle est donc l'existence – entendons ici : le simple fait d'être là. Les étants sont ennemis en leur être. Ils tendent à s'entre-détruire, ou : ils tendent à réaliser les uns par les autres ce qui est de toute façon leur destin. En cessant d'être, ils se donnent les uns aux autres la satisfaction de leur mort, et, en même temps ce qui leur advient, à tous, n'est que juste. L'universelle injustice est universelle justice.

Or, s'il y a dans l'homme, simplement en tant qu'il est (et se trouve, par le fait même, exposé à la destruction, contesté en son être), une tendance à repousser la limite (toujours obstacle et non limite indifférente), un principe d'illimitation et de démesure, on comprend la définition grecque de la sagesse. Ce qui est recommandé est le refus de l'illimitation, le choix de la limite (doctrine de la *sophrosynè*). Pourquoi l'homme grec se fût-il exhorté à rester dans la limite, s'il n'y avait eu en lui une tendance fondamentale à l'outrepasser ? C'est parce qu'il est porté à aller au-delà de la limite qu'il fait son idéal de la sagesse conçue comme art des limites. On comprend également que l'aspect apollinien et l'aspect dionysiaque aient été complémentaires dans l'âme grecque (Apollon et Dionysos étaient adorés ensemble dans le culte delphique).

Mais ici se présente ce que nous avons appelé l'« aporie de la sagesse ». Si l'« injustice » est le fait de tous les étants comme tels, si, dans leur être, ils sont excessifs, agressifs, injustes, dominateurs, la sagesse, qui réprime cette prétention et cet élan, n'est-elle pas négation de l'être même, volonté de néant et de mort ? Si l'étant, la vie même sont volonté de puissance, le choix est entre l'être et le non-être, la vie et la mort. La sagesse, en ce cas, n'est-elle pas un choix de la mort ? La mort du sage n'est-elle pas le signe de l'incompatibilité entre la sagesse et les lois de la vie ? Σωφροσύνη signifie *modération*. Mais une sagesse de modération ne conseille-t-elle pas de vivre moins intensément, de *vivre moins* ? Être sage, « raisonnable », n'est-ce pas être moins vivant ? On rencontre le problème de la passion. « Penchants et passions ne sont rien d'autre que la vitalité (*Lebendigkeit*) du sujet », dit Hegel¹⁰. Dès lors vivre sans passion, n'est-ce pas vivre une vie morte, être comme éteint ? Ce que la sagesse veut « modérer », n'est-ce pas la vie même ? La sagesse n'est-elle pas du côté de la mort, la passion du côté de la vie ? Telle est l'aporie de la sagesse.

5. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Bianquis, p. 50.

6. *Paideia*, trad. Devyver, t. I, p. 198. Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 56, note 2.

7. *Ibid.*

8. Burnet, *op. cit.*, p. 56

9. *Physique* III, 5, 204 b (dans Burnet, *ibid.*).

10. *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), § 475.

I. — C'est Nietzsche qui a parlé de « sagesse tragique » : à la sagesse de la quiétude, du bonheur calme, c'est-à-dire à la sagesse restrictive, il oppose une sagesse « tragique », « dionysiaque ».

Comment la caractériser ?

« La nostalgie du néant est la *négation* de la sagesse tragique, son contraire. »¹¹

Une telle nostalgie du néant (de l'immobile, de ce qui ne vit pas) est au fond de la sagesse grecque classique. Et « les Grecs, grâce à leur tempérament superficiel de moralistes, ont méconnu le tragique »¹².

La sagesse tragique consiste donc dans l'affirmation de l'être, c'est-à-dire de la vie, et ce qui la distingue est qu'il s'agit d'une affirmation *totale*. Le sage apollinien, l'homme moral, l'ascète, etc. affirment l'homme *moins* quelque chose (la raison sans la passion, la volonté sans le désir, l'esprit sans le corps, etc.) Ceci parce qu'ils n'approuvent qu'une partie d'eux-mêmes. Ils scindent l'homme entre divers côtés et ils choisissent. Pourquoi non si, au prix de cette mutilation, ils atteignent la paix, le bonheur ? Oui, mais quel bonheur ? La raison est un état de froideur et de lucidité. Il n'y a pas de grand bonheur sans quelque débordement de la limite, sans quelque ivresse.

Une forme de vie est pensée comme le corrélat d'un certain monde. La « joie dionysiaque », qui affirme la vie sans en soustraire, a pour corrélat un monde dont on ne retire pas les aspects négatifs (certains aspects comme négatifs). La joie et l'affirmation intégrales ne sont donc pas possibles si le monde « vrai » est celui du platonisme et de la métaphysique classique. Mais la philosophie, dans sa ligne de faite, n'a-t-elle pas été, jusqu'ici, platonicienne ? C'est pourquoi « les philosophes sont prévenus contre l'apparence, le changement, la douleur, la mort, le corporel, les sens, le destin et le déterminisme, l'absurde »¹³. On cherche le bonheur dans l'union avec l'Être, on appelle « nostalgie de l'Être »¹⁴ la nostalgie du néant :

« Le bonheur ne peut avoir de garantie que dans l'être ; le changement et le bonheur s'excluent. Le vœu suprême sera donc de s'unir à l'être. Voilà le chemin du bonheur suprême. »¹⁵

Le métaphysicien procède dans la réalité à un clivage, mettant le permanent et le changeant à part l'un de l'autre, et, avec le permanent, il constitue le monde « vrai ». Mais, en cela, il ne fait que projeter et hypostasier un monde conforme à ses vœux. Il a besoin de croire à l'être parce qu'il n'a pas la force de vivre dans le devenir. La croyance à l'être et la dépréciation corrélatrice du devenir peuvent être rationalisées de façons bien diverses. Mais le fond reste le même : le philosophe ne cherche qu'à rendre possible sa propre vie.

Les philosophes et les sages ont conçu le bonheur comme absence de souffrance. C'est là leur erreur fondamentale, qui les a conduits à substituer à l'homme et au monde réels un homme et un monde plus *vivables*, sans doute, mais fictifs. Car l'homme « vertueux », le monde « vrai », etc., ne sont que des fictions. Ce dont il s'agit, c'est d'être heureux dans le monde tel qu'il est, c'est-à-dire *dans le monde de la souffrance*. D'aucune façon on ne reculera devant la souffrance, ni on ne voudra l'amortir, l'esquiver, ou l'abolir :

« La *volonté de souffrir* : il vous faut momentanément vivre dans le monde, ô créateurs ! »¹⁶

Une âme dans laquelle la souffrance et le triomphe sur la souffrance vont de pair, c'est cela l'âme tragique. Être un lieu dans lequel se rassemble la souffrance du monde et pouvoir le supporter !

11. *La volonté de puissance*, trad. Bianquis, t. II, p. 367. Cf. *Ecce homo*, trad. Vialatte, p. 91 : « Avant moi [...] la sagesse tragique manquait ».

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, t. I, p. 45.

14 L'Être dont il s'agit peut être l'Être-achèvement. En ce sens Ernst Bertram entend par « nostalgie de l'Être » la nostalgie, selon lui « bien allemande », de ce qui est pleinement *formé*, qui a « terminé son devenir » (*Nietzsche, essai de mythologie*, trad. Pitrou, 1932, p. 107).

15. *La volonté de puissance*, trad. cit., t. II, p. 10.

16 *Ibid.*, t. II, p. 360.

« Les plus grands hommes sont ceux qui souffrent le plus de l'existence – mais qui disposent aussi des plus grandes forces pour réagir. »¹⁷

Et Nietzsche devait se penser comme non loin de ces « grands hommes », lui qui avouait :

« Chez moi, l'excédent de souffrance a été énorme à tous les âges de ma vie. »¹⁸

L'excédent de souffrance a été énorme (de là la sympathie de Nietzsche pour Épicure, celui qui, plutôt que de se laisser terrasser par elle, invente, à partir de la souffrance, un bonheur nouveau). Il n'a eu d'égal que la *volonté* de souffrir, la *volonté puissante*, qui gouverne le rapport du moi à la souffrance, qui renverse constamment le rapport.

La volonté tragique ne veut pas ceci ou cela dans le monde, elle ne veut pas au dehors ou à côté du monde, elle veut exactement ce qui est : elle parvient, dit Nietzsche, à l'« affirmation dionysiaque de l'univers tel qu'il est, sans possibilité de soustraction, d'exception ou de choix »¹⁹. Elle trouve dans la capacité de vouloir l'éternel retour de l'identique (c'est-à-dire que reviennent éternellement ce monde et cette vie sans modification, soustraction, sélection, progrès d'aucune sorte, donc dans leurs aspects, leurs détails les plus absurdes, les plus radicalement négatifs) l'exacte mesure de sa puissance, de son amour de la vie²⁰.

Mais *quel monde est affirmé* ? Quel monde est le corrélat de la sagesse et du bonheur tragiques ? Ne pouvons-nous, nous philosophes, identifier ce monde ?

« Quand nous employons le mot “bonheur” au sens que lui donne notre philosophie, nous ne pensons pas avant tout, comme les philosophes las, anxieux et souffrants, à la paix extérieure et intérieure, à l'absence de douleur, à l'impassibilité, à la quiétude, au “sabbat des sabbats”, à une position d'équilibre, à quelque chose qui ait à peu près la valeur d'un profond sommeil sans rêve. Notre monde, c'est bien plutôt l'incertain, le changeant, le variable, l'équivoque, un monde dangereux peut-être, certainement plus dangereux que le simple, l'immuable, le prévisible, le fixe, tout ce que les philosophes antérieurs, héritiers des besoins du troupeau et des angoisses du troupeau, ont honoré par-dessus tout. »²¹

Si la sagesse tragique, disions-nous, est incompatible avec le monde du platonisme et de la métaphysique classique, quel est donc le monde de la sagesse tragique ? La réponse est dans ce texte : le monde de la sagesse tragique est celui où l'on n'est assuré de rien, où l'on ne peut compter sur rien, où il n'y a de constant que l'instabilité, bref le monde d'Héraclite. Héraclite ! Son contact, dit Nietzsche, « me réchauffe toujours » :

« L'affirmation de l'éphémère et de l'anéantissement, décisive dans une philosophie dionysiaque, le *Oui* dit à l'antinomie et à la guerre, le Devenir excluant radicalement jusqu'à l'idée d'Être – je ne peux m'empêcher, malgré tout, de reconnaître là ce qui m'est le plus proche parmi tout ce qu'on a pensé jusqu'ici. »²²

II. — Si tel est le monde de la sagesse tragique, il convient de le considérer dans ses aspects essentiels, afin de voir ce qui en fait un monde « tragique », et à quoi tient le « tragique ».

Lorsque Nietzsche se pense comme philosophe tragique, il se place en la compagnie d'Héraclite. Mais alors, dans ce monde d'Héraclite, sur quoi met-il, et sur quoi faut-il mettre l'accent ? Nietzsche nous le dit très clairement :

17. *Ibid.*

18. Cité par Bertram, p. 172. Au sujet du livre de Bertram, rappelons le jugement extrêmement remarquable de Jean Wahl : « livre prestigieux et pernicieux, profondément inexact, profondément trahisseur » (« Le Nietzsche de Jaspers », dans *Recherches philosophiques*, t. VI, 1936-1937, p. 349)

19. *La volonté de puissance*, t. II, p. 229.

20. Nietzsche a bien vu ici quel *repos* l'on peut trouver dans la pensée de l'anéantissement de toutes choses, donc de toutes les laideurs, horreurs, absurdités du monde. Cet anéantissement est la *purification* par laquelle la nature se renouvelle et oublie (oublie qu'elle a enfanté l'homme, et, après le long délire humain, revient à elle-même, rentre dans sa pureté initiale). Mais, dit l'esprit nietzschéen, on n'aime pas la vie quand on trouve une *consolation* dans la pensée du néant, ou quand on l'aime seulement à la *condition* qu'elle soit *tout autre* qu'elle n'est. Remarques qui, justes ou non, ne réfutent pas l'attitude.

21. *La volonté de puissance*, t. II, p. 369.

22. *Ecce homo* (trad. Pitrou dans Bertram, p. 90).

« Quand je me représente le monde comme un jeu divin placé par-delà le bien et le mal, j'ai pour précurseur [...] Héraclite. »²³

La notion de « jeu », qui n'a aucun rôle dans les interprétations hégéliennes et marxistes, est ici au centre de l'interprétation. Le jeu cosmique n'a pas à être jugé, il est par-delà le bien et le mal, il est innocent. L'innocence et le jeu font songer à l'enfance :

« Seuls le jeu de l'artiste et le jeu de l'enfant peuvent ici-bas croître et périr, construire et détruire avec innocence. Et c'est ainsi, comme l'artiste et l'enfant, que se joue le feu éternellement actif qui construit et détruit avec innocence, et ce jeu, c'est l'Éon qui le joue avec lui-même [...]. »²⁴

Ce dernier texte nous renvoie particulièrement aux fragments 30 et 52 d'Héraclite (Diels) : ce monde est un « feu toujours vivant », le temps est « un enfant qui joue ». *One* se joue de nous. Et il en va de même d'un étant quelconque. Les étants sont, dans l'échiquier du réel, les pièces du jeu que joue avec lui-même le temps sans limite (Αἰών). Le feu n'est que le temps dans l'élément de l'être (du *Sein*, au sens hégélien). Il est le principe de la création-destruction de toutes choses, le principe absolu du changement, disons encore : le principe tragique.

Le fragment 30 est donné par Diels comme suit :

κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννύμενον μέτρα.

D'une façon très classique on peut traduire ainsi :

« Ce monde-ci, le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été, il est et il sera un feu toujours vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure. »

La traduction de κόσμος par « monde » est habituelle. Selon Beaufret, pourtant, elle « nous porte aux antipodes de la parole d'Héraclite » :

« κόσμος évoque bien plutôt un arrangement, une disposition des choses dont on parle. Non pas cependant n'importe laquelle. Il s'agit d'une disposition grâce à laquelle elles apparaissent au comble de leur éclat. »²⁵

Le κόσμος d'Héraclite n'est pas « le grand Tout », mais « l'étincellement partout de la merveille d'être, ou, si l'on veut, du diadème de l'être »²⁶.

Mais on ne voit pas pourquoi κόσμος serait non le monde mais « bien plutôt un arrangement, etc. » Pourquoi « bien plutôt » ? Le monde est précisément un ordre, un arrangement, une structure. Il faut que les étants soient retenus, ensemble : former un monde est, chez Héraclite, leur façon d'être ensemble. Le monde n'est pas un étant. Il est, si l'on veut parler métaphoriquement, le « diadème » unique grâce auquel et sur lequel brillent les étants. Les étants sont apparaissants-disparaissants, mais il y aura toujours des étants – qui toujours se disposeront en monde. Ce qui a été, est, et sera, n'est pas un étant, ni l'Être, mais le principe, à la fois et indissociablement, de l'être et du non-être des étants : le feu.

Toutes choses, chacune à son tour, se changent en feu, et le feu en toutes choses : le feu s'allume et s'éteint – mais avec mesure, et c'est pourquoi il y a un monde. Si l'échange n'était pas réglé, le feu dévorerait tout, deviendrait infini, et le monde se consumerait en sa totalité. Il n'y aurait plus aucun étant, il n'y aurait plus d'être, ni de vie. Or le feu cosmique est un feu « toujours vivant », ce qui ne se pourrait s'il n'y avait plus aucun étant pouvant cesser d'être, s'il n'y avait plus rien à consumer. Le feu ne se nourrit pas de rien. La notion stoïcienne d'*ecpyrōsis* (embrasement universel) est incompatible avec la pensée d'Héraclite²⁷. Elle revient à faire du feu un étant particulier, alors qu'il est ce qui fait que les étants sont et ne sont pas, et ne peut en aucune façon exister à part de l'universelle apparition-disparition des étants. C'est que le feu a, comme semble l'indiquer le

23. *La volonté de puissance*, t. II, p. 388.

24. *La naissance de la philosophie...*, trad, citée, p. 67.

25. *La naissance de la philosophie*, Guéret, 1968, p. 11.

26. *Ibid.*, p. 13.

27. Telle est, aujourd'hui, l'opinion de presque tous les critiques. C'est l'argumentation de Burnet (*loc. cit.*, p. 180-186) qui a joué, sur ce point, le rôle décisif.

fragment 65, une unité double : il est *à la fois* et dans l'unité de sa nature « besoin et satiété »²⁸. Les contraires ne sont pas posés à part l'un de l'autre mais pensés en un.

L'unité double du principe se répète en chaque étant. Car dire que le feu est principe, ce n'est pas en faire un simple commencement mais lui attribuer un pouvoir permanent. Le feu est ce dans la dépendance de quoi reste tout étant. Cela veut dire que le n'être-pas n'arrive pas aux étants du dehors. En eux-mêmes ils sont et ne sont pas. Ou : ils ne sont qu'autant qu'ils changent, qu'autant qu'ils renouvellent leur être – par une succession de morts et de nouvelles naissances. Le soleil, dit le fragment 6, « est nouveau chaque jour ». Ce fragment est tiré d'un passage des *Météorologiques* (II, 2, 355 a 13), où Aristote nous dit que si le soleil était analogue à une flamme – laquelle, pour ainsi dire, ne reste pas un seul instant la même –, il serait un devenir, et, en ce cas, non seulement il serait nouveau chaque jour, « comme le dit Héraclite », mais « toujours et sans cesse nouveau », ce qui est impossible. Telle est bien pourtant la pensée d'Héraclite. Les étants ne sont que des processus. Plus exactement : chaque étant n'est que par un double processus (deux processus de sens inverse) de création et de destruction. Sans cesse il se défait et se refait. C'est ce qui a été bien exprimé par Plutarque : selon Héraclite, dit-il, « il est impossible de toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car telle est la rapidité du changement qu'elle se défait et aussitôt se refait, ou plutôt ce n'est pas “aussitôt” ni “plus tard” mais en même temps qu'elle se réunit et se dissout, s'approche et s'enfuit ; aussi son devenir ne s'achève-t-il pas en être »²⁹. Les étants ont tous un même Fond : le Feu, le principe du périssable. Ils sont – reprenons le mot – sur un « diadème » de feu, où ils brillent d'un éclat « tragique » parce qu'essentiellement *éphémère*.

Le feu est ἀείζων, « toujours vivant ». Ἀεί indique la « contemporanéité » du changement et du temps. Si les étants ne sont pas avec le non-être dans un rapport extérieur, mais ne sont qu'en cessant d'être (création-destruction), ne sont qu'en n'étant pas, cela veut dire qu'ils sont temporels en leur fond, que, dans l'intimité de leur substance, ils sont sous le pouvoir du temps. Le feu n'est que la matérialisation de la puissance du temps. C'est pourquoi le jeu du feu avec les étants (qu'il fait et défait) est aussi le jeu du temps avec lui-même.

Cela nous renvoie au fragment 52 :

Αἰὼν παῖς παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληΐης.

Diels traduit αἰὼν par *Zeit*, Diels-Kranz par *Lebenszeit*, Burnet par *time*. Selon certains, αἰὼν désignerait la période entre deux conflagrations. La notion de conflagration, il est vrai, n'est sans doute pas héraclitéenne. Retenons cependant que αἰὼν désigne la durée de la vie du monde. Et comme le monde n'a ni commencement ni fin, il s'agit d'une durée sans limite. Dans le *Timée*, 37d, on s'accorde à traduire αἰὼν par « éternité » (le temps « image mobile de l'éternité »). Mais l'éternité platonicienne est « toujours immuable et inchangée ». D'elle on ne saurait dire « qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera » (37e). Elle est. Or Héraclite (sans doute ici visé par Platon) dit précisément du monde qu'il « a été, est et sera un feu toujours *vivant* ». Et l'αἰὼν signifie la durée de vie du monde. Il désigne donc non une éternité hors du temps, mais la durée sans limite du temps. Le temps est sans limite : cela veut dire qu'aucune puissance ne peut y mettre fin. Il est donc la puissance absolue. De là sa « royauté ».

28. Héraclite, dit Nietzsche, a admis « que la fin viendra par le feu [...]. Le Demiurge enfant construit et détruit sans cesse, mais de temps à autre le jeu recommence sur de nouveaux frais ; un instant de satiété, puis le besoin reparait [...]. Cette perpétuelle activité constructive et destructive est une *chrésmosynè* ; comme l'artiste a besoin de construire, la *paidia* est un besoin. De temps en temps, il y a sursaturation, il ne reste rien que le feu, tout est englouti. Ce n'est pas l'*hybris*, mais l'instinct du jeu qui se réveille et pousse de nouveau à la *diakosmèsis* » (dans *La naissance de la philosophie...*, trad, citée, p. 68, note). Ce commentaire repose sur une mauvaise lecture de ce qui est devenu le fragment 65 de Diels. Bywater, Diels, Burnet limitent à trois mots le texte qui a chance d'être héraclitéen : « besoin (*chrésmosynè*) et satiété ». Puis vient la glose néo-stoïcienne d'Hippolyte, que Nietzsche prend pour argent comptant : « le besoin est d'après lui mise en ordre du monde (*diakosmèsis*), et l'embrasement (du monde) est satiété ».

29. Sur l'E de Delphes, 18, 392 B.

La traduction de *πεσσεύω* fait également difficulté. Chez Platon *πεσσεύω* (ou *πετεύω*) signifie jouer au trictrac³⁰. C'est ainsi que Socrate est comparé à un habile joueur de trictrac, le jeu se jouant non avec des pions mais avec des raisonnements, et la dialectique réfutative de Socrate ayant pour effet d'empêcher l'interlocuteur de bouger ses pièces³¹. Certains préfèrent traduire *πεσσεύω*, chez Héraclite, par « jouer aux dés ». Mais Platon, lorsque dans un même passage il est question du jeu de trictrac et du jeu de dés, réserve, semble-t-il, le terme au jeu de trictrac³². Le trictrac est un jeu à la fois de hasard et de calcul. Il exige de la maîtrise, sinon il ne reste plus que le hasard. Platon insiste sur l'expérience nécessaire au bon joueur de trictrac³³. Il doit, précise-t-il, s'y appliquer « dès l'enfance »³⁴. Un enfant peut donc jouer au trictrac. Il n'a pas l'art de jouer, il réduit un jeu à la fois de hasard et d'intelligence à un jeu de hasard, mais il respecte les règles du jeu.

Tout cela nous porte à admettre la traduction suivante :

« Le temps-sans-limite est un enfant qui joue au trictrac : la royauté d'un enfant. »

Entendons : un enfant qui pousse des pions sans l'art de les bien disposer, qui, dans le cadre d'un jeu défini (s'il n'y avait pas de règles, il n'y aurait pas de jeu), manœuvre n'importe comment. Les pions représentent les étants, et la marche des pions la façon dont les étants se substituent les uns aux autres dans l'étance, le kaléidoscope de la mort et de la vie. Aucune finalité, aucune « Providence » ne préside au perpétuel échange que le feu opère en se jouant entre les étants. Arbitraire est la façon dont les vivants prennent la place des morts sur la table de jeu, c'est-à-dire dans le présent vivant. Tout cela signifie qu'une fortuité radicale préside à la destinée des êtres, notamment des humains. Mais le hasard devient destin dès que le sort est tombé. Comme le dit le fragment 119 : *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*, « la disposition initiale de l'homme est son destin »³⁵. L'homme, considéré comme un assemblage de pièces, n'est pas maître du jeu qui se joue en lui. La sagesse est de devenir le joueur de ce jeu, en acceptant la règle du jeu et la distribution des chances.

Dans tous les étants se répète le grand jeu cosmique, et donc la différence entre les deux côtés : la règle du jeu – toujours la même –, les situations de jeu – toujours changeantes. Au niveau des étants multiples règne le hasard, mais, puisqu'il s'agit d'un jeu, ce hasard a ses lois. Quel que soit le désordre entre les parties, la loi assure l'ordre au niveau du tout. Les déchirures, les laideurs, les dissonances n'empêchent jamais qu'il y ait un monde. La notion de « jeu » permet de rattacher et de maintenir ensemble les deux extrêmes de l'ordre et du désordre, sans que l'un s'impose jamais à l'autre, existe jamais à part. Ainsi peut se comprendre le fragment 124 :

« Le monde le plus beau est comme un tas d'ordures répandues au hasard ».

Les étants ne font qu'apparaître et disparaître. Seul demeure le Jeu. Un jeu auquel nul ne gagne, et où l'enjeu primordial est pour ce qui est l'être et le n'être-pas, est un jeu tragique. On ne peut même pas dire qu'il y ait un Joueur. Il n'y a que le Jeu se jouant lui-même, par conséquent dans la complète « innocence », la complète irresponsabilité.

III. — La sagesse tragique consistera à jouer ce jeu que nous ne choisissons en aucune façon, qui est complètement indépendant de nous. Mais, pour cela, encore faut-il connaître la règle du jeu. Cette règle, c'est ce que Héraclite appelle *logos*. Le *logos* est la Règle : règle du jeu cosmique, règle du discours de celui qui sait, enfin, pour le sage, règle de vie. C'est selon une règle unique qu'arrive tout ce qui arrive : « toutes choses ont lieu selon le *logos* » (fragment 1). Absolument rien n'est en dehors du jeu. Il est possible de jouer mal, non de ne pas jouer. Les notions de « jeu » et de « règle du jeu » permettent de relier, de retenir ensemble tout le multiple, de le penser en un.

30. Cf. *Pr. Aie.* 110 e, *Charmide* 174 b, *Gorgias* 450 d, *Républ.* 333 b, 374 c, 487 b, *Polit.* 292 e, *Lois* 903 d. Le *Phèdre*, 274 d, attribuée à Theuth (le Thoth égyptien) l'invention du jeu de trictrac, ce qui semble indiquer qu'au temps de Platon il apparaissait déjà comme très ancien.

31. *Républ.*, 487 b.

32. Voir *Républ.*, 374 c, *Phèdre*, 274 d.

33. *Républ.*, 374 c, 487 b.

34. *Ibid.*, 374 c.

35. « *daimôn* est la forme individuelle de *tychê* » (Burnet, *op. cit.*, p. 158).

Le monde est un jeu divin. Le jeu ne se joue pas *dans* le monde. C'est le monde lui-même qui est jeu. C'est pourquoi le Jeu est sans commencement ni fin, comme le monde lui-même. La règle n'a souci d'aucun étant particulier. Elle ne fait que régler l'échange entre le feu et les étants, la façon dont apparaissent-disparaissent les étants et le triomphe du feu (du principe tragique). Mais le feu ne triompherait pas s'il *avait* triomphé. S'il y avait chez Héraclite quelque chose comme l'embrassement universel des Stoïciens, il *aurait* triomphé, et, en ce cas, il n'y aurait plus de tragique. Car il n'y aurait plus l'apparaître et le disparaître des étants. Il n'y aurait plus ces étants qui viennent au monde *pour y mourir*. Le tragique tient à ce que les étants ne sont pas anéantis en une fois mais chacun à son tour, et cela sans fin. La notion d'*epyrōsis* n'est aucunement une notion tragique, et l'interprétation qui attribue à Héraclite l'idée d'une conflagration universelle est une interprétation anti-tragique.

Ce qui demeure est seulement l'échange, et la mesure dans l'échange, et le Jeu sans joueur. Cela suffit à nous faire comprendre que le monde soit, pour les étants, qui n'ont droit qu'à un éphémère séjour dans l'étrange, un monde tragique. Mais cela ne suffit pas à fonder une sagesse, car cela demeure trop général. Nous savons que vivre de la vie du monde est entrer dans un jeu, que la sagesse sera de jouer à sa façon le jeu du monde, mais cela est encore trop vague. Quel jeu ? Il faut connaître la règle du jeu, et Héraclite, effectivement, ne nous apprendrait rien s'il ne nous apprenait cette règle.

Mais les Créés, selon Philon d'Alexandrie³⁶, s'accordaient à dire qu'« il la mettait en tête de sa philosophie, comme la résumant toute », que d'elle avant tout « il se vantait comme d'une découverte nouvelle ». Non qu'il n'y ait eu avant lui des hommes d'une grande érudition, mais : « Savoir beaucoup de choses ne donne pas l'intelligence (du réel). Sinon il l'aurait donnée à Hésiode et Pythagore ainsi qu'à Xénophane et à Hécatee » (fragment 40).

Car on a beau savoir beaucoup, on ne sait littéralement rien si on ne voit l'*unité des contraires*. Seule, en effet, cette idée permet de penser l'ensemble des choses dans son unité, et de mettre une unité complète dans l'ensemble de ce que l'on sait. C'est là l'idée *rassemblante*, à la fois de tout le réel et de tout ce que l'on peut dire de vrai, donc en particulier de toutes les choses valables qu'ont pu dire les prédécesseurs d'Héraclite, mais qui, jusqu'à lui, n'étaient que des matériaux.

Du fragment 40 doit être rapproché le fragment 57 :

« Le maître du plus grand nombre d'hommes est Hésiode ; ils pensent qu'il savait le plus de choses, lui qui ne connaissait pas le jour et la nuit : car jour et nuit sont un ».

De la Nuit, dit Hésiode, « sortirent Éther et Lumière du Jour »³⁷. Il pose la nuit indépendamment du jour, et ainsi n'a l'intelligence ni de la nuit ni du jour, car aucun d'eux n'est ce qu'il est à part de l'autre. La leçon d'Hésiode n'est que négative. Elle indique ce que le devenir n'est pas : une suite temporelle linéaire avec un commencement et une fin. Sur la circonférence d'un cercle, « le commencement et la fin se confondent » (fragment 103). C'est ainsi que, dans le temps sans limite, il faut penser le devenir. Le temps dissocie les contraires : *d'abord* la nuit *puis* le jour, *d'abord* la vie *puis* la mort, etc. Mais les contraires sont indissociables : en eux-mêmes et pour la pensée (Héraclite ne séparant pas plus que Parménide la pensée et ce qui est pensé). Le temps dissocie les indissociables, et c'est pourquoi aussi indéfiniment il les associe. La nuit est antérieure au jour, mais aussi bien le jour à la nuit, la vie est antérieure à la mort, mais aussi bien la mort à la vie, etc. Une incessante permutation temporelle s'opère entre les contraires :

« C'est un et le même : vivant et mort, éveillé et endormi, jeune et vieux ; car ceux-ci, changeant de place, sont ceux-là, et inversement ceux-là, changeant de place, sont ceux-ci » (fragment 88).

Le temps ne coule pas d'un point à un autre. Il n'y a pas de sens du temps. Un processus est toujours à double sens.

« Le chemin vers le haut et le chemin vers le bas sont un et le même » (fragment 60).

36. Cité par Diels-Kranz, *op. cit.*, t. I, p. 491. Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 161 et Axelos, *Héraclite et la philosophie*, p. 56.

37. *Théogonie*, v. 124 (trad. Mazon).

Cela ne veut pas dire que le même chemin mène soit en haut soit en bas selon le sens adopté, car en ce cas on pourrait choisir : aller en haut ou aller en bas. Par exemple : choisir le bien ou le mal. Mais cet *ou bien-ou bien* nous place aux antipodes de la pensée d'Héraclite. Ce qu'il veut dire est qu'on ne peut aller vers le haut sans *par là même* aller vers le bas (ce qui se conçoit parfaitement sur la circonférence d'un cercle). L'aller vers le jour est aller vers la nuit, l'aller vers l'hiver aller vers l'été, l'aller vers la vieillesse aller vers la jeunesse (car la vieillesse annonce la mort, le renouvellement). etc.

Dans la réalité un contraire n'est jamais sans l'autre : le temps, qui est leur séparation, est aussi leur union. Si l'on voulait l'un des contraires sans l'autre, on se placerait en dehors de la réalité et on n'aurait rien. La sagesse non tragique qui veut le bonheur sans le malheur, la morale qui veut le bien sans le mal, se placent en dehors de la réalité, elles sont irréelles. Si la règle de l'unité des contraires, qui régit le jeu cosmique, devient règle de vie et de sagesse, cette sagesse, comme la sagesse cosmique elle-même, se situera par-delà l'opposition exclusive du bonheur et du malheur, du bien et du mal. Car « bien et mal sont un »³⁸.

IV. —

« Bien au-dessus de Schopenhauer, j'ai entendu la musique qui accompagne la tragédie de l'existence. »³⁹

Que faut-il entendre par « tragédie de l'existence » ? Le feu est foudroyant, et la foudre, qui « gouverne tout » (*ta panta oiakizei Keraunos*, fragment 64), ne tolère aucune évasion hors de la loi commune : elle s'abat sur tout ce qui prétend se poser à part (prétention inhérente à l'individualité) et le consume. Est-ce là la tragédie ? Non, car si ce qui est détruit ne vaut rien, cette destruction n'a rien de tragique. Nietzsche parle du « plaisir tragique de voir sombrer ce qu'il y a de plus haut et de meilleur »⁴⁰. Il ne saurait y avoir de « plaisir tragique » à voir sombrer ce qui est nul et mérite de périr. Le tragique, disions-nous, tient à ceci que les étants viennent au monde *pour y mourir*. Mais une chose était présumée : que être, pour les étants, vaut mieux que ne pas être. Une valeur était accordée à ce qui est. Il n'y a pas de tragédie sans différences de valeur. Et le tragique le plus grand consiste en ceci : que ce qui est le plus haut et le meilleur est détruit aussi inexorablement que ce qui ne vaut rien. Et il n'y a de « responsable » nulle part. La notion de « responsabilité » permettrait de rationaliser le tragique, et par là même de le réduire. Mais le temps est un enfant. Donc il ne sait pas ce qu'il fait. Il détruit en se jouant ce qu'il y a de plus beau : et pourtant il est innocent, irresponsable.

Or ce dont il s'agit, c'est, en dépit de tout, d'entendre « la musique qui accompagne la tragédie de l'existence », autrement dit d'éviter le pessimisme qui conduit à la négation de la vie, d'être capable d'affirmer la vie – dans la joie et dans son contraire. Mais il faut pour cela abandonner le point de vue moral sur l'existence. De ce point de vue, elle est évidemment injuste, injustifiable. Il faut renoncer au « Dieu moral ». Loin que ce « Dieu moral » permette de justifier l'existence, c'est l'existence qui est la réfutation d'un tel Dieu – mais ce n'est que le « Dieu moral » qui est réfuté :

« La réfutation de Dieu : au fond seul le Dieu *moral* est réfuté. »⁴¹

Parler du monde comme « jeu divin » suppose une notion non morale du « divin ». Un « Dieu moral » ne joue pas. C'est un Dieu utilitaire et qui ne fait rien en vain – alors que l'on joue *inutilement*. Le dieu de ce « jeu divin », Nietzsche l'appelle Dionysos. Dionysos n'est pas, comme le Dieu moral, un dieu unilatéral, il est le dieu de toutes les formes. Il porte en lui la contradiction, affirme l'unité des contraires. Il est le dieu non de la vie ou de la mort mais de l'affirmation indissociable de la vie et de la mort – « c'est le même, Hadès ou Dionysos », dit Héraclite (fragment 15), – le dieu de la joie inhérente à la vie mortelle, de la vitalité et de la cruelle destruction :

³⁸. Hippolyte introduit par ces mots une citation d'Héraclite (qui constitue le fragment 58 de Diels.

³⁹. Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad, citée, t. II, p. 366.

⁴⁰. *Ibid.*, t. II, p. 370.

⁴¹. *Ibid.*, p. 150.

« *Dionysos* : sensualité et cruauté. L'instabilité des choses [...] interprétée comme la jouissance d'une force qui engendre et détruit, comme une création perpétuelle. »⁴²

La vie ne se renouvelle qu'en se déchirant, se détruisant elle-même. L'allégresse dionysiaque est une allégresse tragique.

Héraclite marque, comme Nietzsche, la distance entre le principe du monde et le Dieu moral :

« L'Un, l'unique Sagesse, veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus. » (fragment 32)⁴³.

L'Un-Sage ne veut pas être appelé du nom de Zeus. Zeus, en effet, est encore un Dieu moral, non complètement indifférent au sort des hommes : ou plutôt Zeus, en tant que dieu du droit et de la justice, mainteneur de l'ordre juridique et moral, n'est que le dieu-des-hommes. Mais l'Un veut être appelé Zeus, car Zeus est aussi et avant tout la puissance suprême. Or ce qu'il y a au fond des choses, ce n'est que cela en définitive : le déchaînement d'une puissance sans aucune justice (morale), sans aucune bonté. Rappelons ici ce fragment de Nietzsche :

« Dieu est la Puissance suprême : cela suffit ! De là résulte toute chose, de là résulte [...] le monde ! »⁴⁴

Or immédiatement avant Nietzsche a écrit :

« Éloignons du concept de Dieu la Bonté suprême ; elle est indigne d'un Dieu. Éloignons-en de même la suprême Sagesse ».

L'Un est Sage, mais sa sagesse n'est pas celle du Dieu bon, du Dieu moral. C'est la sagesse tragique du feu, du principe créateur-destructeur. Et c'est en ce sens que « Héraclite appelle le feu sage (*phronimos*) », selon ce que rapporte Hippolyte (fragment 64).

La sagesse cosmique est la sagesse des contraires. C'est ce que Homère ne comprenait pas, lui qui souhaitait que s'éteigne la discorde. Héraclite, selon Aristote⁴⁵, le blâme d'avoir dit : « Puisse la discorde (*éris*) s'éteindre entre les dieux et les hommes » (*Iliade*, XVIII, 107), car « ce serait la disparition de toutes choses » (*οἰχήσεσθαι γὰρ φησι πάντα*, rapporte Simplicius)⁴⁶. L'*ἔρις*, la discorde dont parle Homère, a si peu un effet purement négatif qu'elle est au contraire ce par quoi toutes choses se produisent : *πάντα κατ' ἔρις γίνεσθαι*, « toutes choses ont lieu par discorde » (fragment 8). C'est par elle qu'il y a quelque chose plutôt que rien. Elle est ce qui maintient dans l'étance tous les étants : si elle les fait venir à être et cesser d'être, ce n'est pas d'une manière extérieure, mais parce qu'elle est avant tout ce qui les constitue en leur être, ce qui les fait être là.

On touche ici au secret de la constitution de l'étant. L'étant est un ajustement, une structure, qui ne subsiste que par la tension entre les opposés. Ainsi de l'arc, qui ne joue son rôle d'arc, n'est un arc « en acte » que par la tension opposée de la corde et du bois. Et si l'on a un arc tendu, cela veut dire que les forces contraires sont entre elles dans une certaine *proportion*. C'est en se limitant l'une l'autre qu'elles constituent l'arc dans sa fonction d'arc, l'arc en tant que tel. Le mot *ἁρμονία*, qui désigne l'accord des opposés, signifie « structure » et « juste proportion ». Or la structure n'est que par la juste proportion. L'identité d'un être réel, d'un étant, n'est pas l'identité morte de la logique. C'est une identité vivante, qui contient la différence, l'opposition. L'étant contient l'opposition à soi, mais comme, en même temps, il est et est lui-même, c'est qu'il est en accord avec soi : « ce qui s'oppose à soi-même est en même temps en accord avec soi » (fragment 51) L'accord avec soi de ce qui s'oppose à soi-même, telle est l'*ἁρμονία*, et c'est là le sens proprement héraclitéen.

À quoi tient cette « harmonie » ? C'est ce qu'il importe de bien comprendre. Pour qu'il y ait des étants, il faut qu'une certaine *mesure* règne au sein de l'opposition même et de la lutte. Sans la discorde, la guerre, il n'y aurait rien ; mais, d'un autre côté, si la guerre n'était pas intimement *réglée*, toutes choses, là encore, cesseraient d'être :

« Il faut éteindre la démesure (*hybris*) plus encore qu'un incendie. » (fragment 43).

42. *Ibid.*, p. 368.

43. Pour les autres lectures (et interprétations) possibles de ce fragment, voir surtout Kirk, *Heraclitus, the cosmic fragments*, p. 302-397.

44. *La volonté de puissance*, t. II, p. 387.

45. *Éthique à Eudème*, H I, 1235 a 25, dans Diels-Kranz, A 22 (t. I, p. 149). Cf. Kirk, *op. cit.*, p. 242-243.

46. Diels-Kranz, *ibid.* Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 152, note 3.

Le philosophe du feu, n'est pas un philosophe de l'incendie. Le feu héraclitéen porte en lui la mesure (et c'est pourquoi il ne va jamais jusqu'à l'embrasement universel). Mais à quoi tient cette mesure – ou proportion – sans laquelle il n'y aurait aucun étant, ni aucun monde ? C'est ici que la comparaison de l'arc tendu ne doit pas nous égarer. Car, dans le cas de l'arc – comme dans celui de la lyre –, la proportion est introduite d'une manière *extérieure* par l'archer ou le musicien. Or la pensée cosmique d'Héraclite est que l'accord et le discord sont comme tels indissociables. C'est une loi immanente qui fait du discord un accord.

À quoi cela tient-il ? Non à l'opposition comme telle, mais à la nature des opposés. Les opposés sont des *contraires*. Cela veut dire que chaque terme pose son autre pour s'opposer à lui. La négation de l'un des termes serait négation de l'autre. La nuit sans le jour n'est plus la nuit, la justice sans l'injustice n'est plus la justice, le bien sans le mal n'est plus le bien, etc. On parle de « dialectique », et avec raison, car chaque terme se nie s'il est pris isolément, séparé de son opposé. Chez Hegel, on a exactement la même chose : l'être qui n'est qu'être (qui n'est être ni de ceci ni de cela mais être pur séparé de tout être déterminé, donc, puisque toute détermination est unité de l'être et du néant, séparé du néant), ou l'être sans le néant, n'est plus l'être, etc. Et cependant la différence est radicale entre Hegel et Héraclite : car la dialectique d'Héraclite ne comporte pas le dépassement. Un couple de contraires ne se construit pas à partir d'un autre couple par synthèse de l'un de ses termes. C'est pourquoi, alors que, chez Hegel, le devenir est dépassé, de sorte que sont possibles une évolution, un progrès, pour tout dire une histoire, par laquelle l'homme cesse d'être le jouet de la nature et du temps et vit dans des mondes sensés (historiques), chez Héraclite on en reste au devenir, c'est-à-dire à la vie naturelle, où l'homme n'a pas encore trouvé, dans la société et la mémoire qu'elle garde d'elle-même, le moyen d'opérer la négation de ce qui le nie (la négation du temps) et de donner à l'existence humaine (qui, par elle-même, sans doute, n'a pas de sens particulier) un sens humain. La dialectique d'Héraclite est une dialectique tragique⁴⁷ parce qu'elle en reste à l'indissociabilité de la vie et de la mort, donc à l'être naturel de l'homme et à l'échec inévitable de toute vie, sans aucune solution.

Sans doute y a-t-il une sagesse cosmique, la sagesse artiste du feu, mais que fait-elle sinon assurer la vie du monde par l'unité des contraires, sans souci des individus, et, comme il s'agit d'une sagesse non morale, sans souci des hommes ? C'est pourquoi la sagesse de celui qui entend vivre humainement selon la sagesse de la nature est une sagesse tragique, car l'opposition de l'humain et du non humain n'est pas dépassée, elle est maintenue, et l'homme n'est alors rien de plus qu'une parcelle de la nature vouée à la mort.

V. — Nous avons emprunté à Nietzsche la notion de « sagesse tragique ». Et Nietzsche nous a renvoyé à Héraclite. Nietzsche et Héraclite ont guidé, jusqu'ici, notre réflexion. Avons-nous atteint la sagesse tragique ? Mais n'est-il pas vrai que certaines notions présentes chez Nietzsche et Héraclite, notions à résonance esthétique ou religieuse, ne rendent guère, de ce fait même, un son tragique ? N'ont-elles pas contaminé le discours précédent ? Et ne convient-il pas, dès lors, de les éliminer, de les écarter comme des adjonctions extérieures, pour ne garder que la notion de « sagesse tragique » dans sa pureté logique ? Mais elles n'ont pas été, dans ce que nous avons dit jusqu'ici, identifiées comme telles, repérées, séparées des autres. Comment les reconnaître ? Il nous faut savoir à quelles conditions exactement on est en droit de parler de « tragique ».

Et d'abord, pour qu'il y ait tragique, il ne suffit pas que, en vertu de l'indissociabilité de l'être et du néant, tout être fini soit périssable, et que la juridiction du temps destructeur s'étende à tout ce qui est, au domaine entier de l'étant. Sans doute, si la condition n'est pas remplie, comme chez Bergson, pour qui durée signifie mémoire et mémoire conservation intégrale du passé, il ne saurait être question de pensée tragique. Mais ce n'est qu'une condition nécessaire. Chez Hegel, le fini est posé comme inséparable de son néant, et cependant la dialectique hégélienne n'est aucunement une dialectique tragique. Car c'est l'entendement qui fait du néant des choses finies un attribut absolu, et ceci parce qu'il met entre le fini et l'infini une opposition exclusive, les choses finies

47. L'expression est employée par K. Axelos, *op cit.*, p. 70.

tombant tout entières dans le domaine du périssable et complètement en dehors de l'infini. Or il s'agit de savoir, dit Hegel, « si la caducité, le caractère transitoire du fini, n'est pas lui-même périssable et transitoire »⁴⁸. Si l'infini est pensé non de façon unilatérale (infini *finitisé*) mais comme véritable infini, le fini ne disparaît pas purement et simplement : il est supprimé-conservé dans l'infini.

Si, quittant le langage des pures catégories logiques, nous faisons intervenir le temps, cela veut dire que les choses de la nature, en tant que choses finies demeurant dans une mutuelle extériorité, et l'homme aussi en tant qu'être naturel, sont passagers et temporels, apparaissent et disparaissent. Le temps ici ne fait que jouer à procréer et à détruire. Mais le Concept, en tant que négativité absolue – en tant que libre et infini –, échappe à la puissance du temps. Le Concept, l'Idée, l'Esprit sont éternels, quoique cette éternité ni ne soit en dehors du temps ni ne vienne après le temps. L'homme dans son être empirique est disparaissant, mais en tant qu'esprit ou être raisonnable il participe en droit à la vraie réalité. Quant au côté périssable de lui-même, ce n'est, très exactement, que celui qui mérite de périr. Il n'y a aucun tragique dans la disparition des individus comme tels, car, en tant qu'ils ne participent pas à la réalisation du raisonnable, ils ne comptent pas. Le seul vrai tragique serait que périsse la raison. Mais en ce cas, ce serait une tout autre philosophie – le matérialisme dans sa forme extrême.

Une pensée véritablement tragique est celle pour laquelle ce qui a le plus de valeur est aussi ce qui est, de façon *inéluçable*, voué à périr. Il y a différentes façons d'échapper au tragique : 1° attribuer la valeur la plus haute à ce qui ne périt pas : l'Esprit, la Raison, l'Idée, Dieu (formes diverses du spiritualisme et de l'idéalisme) ; 2° nier la valeur de ce que le temps détruit, de ce qui ne fait que passer précisément parce que cela ne fait que passer – et s'il n'y a rien de plus et rien d'autre que l'existence fugitive, considérer dès lors que tout est vain : c'est le nihilisme ; 3° écarter l'idée de valeur, la considération de la valeur de l'existence et des différences de valeur entre les façons d'être et de vivre, par exemple ne pas considérer qu'une existence « authentique » vaut mieux qu'une existence « inauthentique » ; 4° admettre comme inéluçable à la longue l'anéantissement de tous les êtres, et de l'humanité elle-même sans qu'il en reste le moindre souvenir mais cependant vivre dans l'oubli du néant, agir dans le temps rétréci de l'histoire (notamment sous les catégories optimistes des philosophies du progrès) ; 5° dissimuler le caractère *fugitif* de l'existence, par exemple en cherchant à donner l'éternité à ce qui a été et à ce qui passe par l'idée de retour éternel.

S'il en est ainsi, Nietzsche lui-même n'a-t-il pas, en définitive, manqué le tragique ? Il est vrai 1° qu'il affirme à la fois l'universel devenir et la « valeur de l'existence », se flattant même d'unir ces deux pensées « de façon décisive »⁴⁹ ; 2° qu'il reconnaît entre les individus d'extrêmes différences de valeur, les mesurant (de la manière la plus générale) à leur capacité de vivre des états d'âme *élevés* : il n'a que mépris pour la jouissance sans horizon, le stupide bien-être, le petit contentement de vivre, et l'homme pour lui ne compte qu'autant qu'il est capable de *différer de lui-même vers la hauteur* ; 3° qu'il comprend la joie tragique comme joie de vivre et de *mourir*, donc comme comportant la joie de l'*anéantissement*⁵⁰. — Mais, d'un autre côté, il est incapable de maintenir dans une proximité absolue la grandeur de l'homme et de la vie et leur caractère radicalement fuyant et éphémère. Il fuit la contemplation du fugitif. Double fuite vers l'avenir et vers l'éternité :

1° Vers l'avenir, car le surhomme lui sert à donner un « sens » à la présente existence humaine⁵¹ – lui sert même à récupérer tout le passé humain :

« Nous justifierons, rétrospectivement, tous les défunts et nous donnerons un sens à leur vie si nous réussissons à pétrir de cette argile le Surhumain, et à donner ainsi un but à tout le passé. »⁵²

48. *Science de la logique*, trad. Jankélévitch, t. I., p. 130 (W.L., éd. Lasson, t. I, p. 118).

49. *La volonté de puissance*, trad. citée, t. II, p. 286.

50. *Ecce homo*, trad. Vialatte, p. 91.

51. « Je veux enseigner aux hommes le sens de leur existence : qui est le Surhomme, l'éclair jailli du sombre nuage qu'est l'homme » (Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue, § 7, trad. M. Betz).

52. *La volonté de puissance*, t. II, p. 262.

Le problème du « sens de l'existence » est ici pensé sous sa forme traditionnelle, celle des religions et des métaphysiques. Le sens de l'existence est dissocié de l'existence elle-même. On donne à la vie un « but » que l'on projette dans un ailleurs (ici l'avenir). Nietzsche raisonne exactement en idéologue religieux : a) l'existence doit avoir un sens ; b) pour avoir un sens elle doit avoir un but ; c) si elle n'a pas de but, elle est absurde. Nietzsche, comme Schopenhauer, repousse la réponse chrétienne, mais il garde la question :

« Dès que nous repoussons ainsi cette interprétation chrétienne, dès que nous la rejetons comme une fausse monnaie, nous voyons se dresser devant nous, terriblement, la question de Schopenhauer : l'existence a-t-elle donc un sens ? »⁵³

Mais, pour le philosophe tragique, c'est la question ainsi posée qui est absurde : il y voit l'envers de l'affirmation religieuse, la question que les idéologues religieux doivent poser pour nous asséner ensuite la solution religieuse. Car « l'existence n'a pas à avoir de sens : l'existence bien *vécue* suffit. Ce qui a un sens, c'est telle forme d'existence (par exemple l'existence du philosophe car elle mène à la *sagesse*), non « l'existence. L'existence du parfait existant, qui est le sage, n'a pas de sens, elle est le sens. La signification de la vie ne peut se trouver ailleurs qu'en elle-même, dans une certaine façon de vivre – et cela abstraction faite de tout « au-delà » (fût-ce le surhomme comme « au-delà de l'homme »).

2° Vers l'éternité, car l'idée du retour éternel entre en conflit avec le caractère éphémère de l'existence. Il s'agit, dit Lou Andréas-Salomé, « d'élever l'évolution au-dessus de l'éphémère, en lui imprimant le mouvement circulaire du Retour éternel »⁵⁴. Mais pourquoi élever la vie au-dessus de l'éphémère ? Ce qui précipita Nietzsche, dit-elle, dans cette doctrine, « ce fut le besoin de conférer aux choses une valeur plus profonde »⁵⁵. Ainsi la dissociation, essentielle à la pensée tragique, entre la valeur des choses et leur durée, n'est pas opérée. On se figure, au contraire, accroître la valeur des choses fugitives en leur donnant, par le Retour, une certaine forme d'éternité.

Nietzsche s'oppose à Marc Aurèle, mais sa pensée n'est pas plus que celle de l'empereur romain une pensée tragique :

« Un certain empereur se représentait sans cesse la fragilité de toutes choses afin de ne pas leur attacher trop d'importance et de demeurer en paix parmi elles. Il me semble au contraire que tout a bien trop d'importance pour pouvoir être aussi fugitif ; je cherche à donner l'éternité à la moindre chose. Devrait-on jeter à la mer les baumes les plus précieux ? — Ma consolation, c'est que tout ce qui a été est éternel ; la mer le rejette au rivage. »⁵⁶

L'homme tragique se représente, il est vrai, la fragilité de toutes choses, mais il ne leur attache pas pour autant moins d'importance et de valeur. Inversement, tout en leur reconnaissant importance et valeur, il ne s'aveugle pas sur leur caractère radicalement fugitif. Il sait que les grandes choses laissent des traces un certain temps, mais qu'à la longue toutes les traces s'effacent, de sorte que, de ce qu'il y a eu de plus noble et de plus beau, il ne reste absolument rien. Fidèle à la tradition de la religion et de la métaphysique, Nietzsche lie *valeur* et *durée*, *valeur* et *éternité*. Sans doute son éternité n'est pas l'éternité chrétienne, ou hégélienne. Il ne fait néanmoins que substituer une éternité à une autre.

Or, si le penseur tragique est celui pour qui ce qui a la valeur la plus haute est aussi ce qui périclité inéluctablement, comme tout le reste (le tragique venant de ce que le temps destructeur ne fait aucune différence entre ce qui vaut et ce qui ne vaut pas), il apparaît qu'Héraclite lui-même, qui certes nous représente le destin de tous les étants, et spécialement des humains, dans une lumière tragique, n'atteint pas le tragique le plus radical, car ce qui pour lui a le plus de valeur est le *logos*, qui est éternel. Héraclite qui était grec, et poète, et qui « vivait dans la proximité du sacré »⁵⁷, ne pouvait éviter de dire la beauté du monde. Les étants particuliers ne font qu'apparaître et disparaître, mais le *cosmos* comme totalité belle demeure toujours. Il y a le point de vue de la partie,

53. *Le gai savoir*, § 357 (trad. Vialatte).

54. *Nietzsche*, trad. Benoist-Méchin, p. 263.

55. *Ibid.*, p. 261.

56. *La volonté de puissance*, t. II, p. 387.

57. Comme dit K. Axelos, *op. cit.*, p. 29.

et le point de vue du Tout. Le non-sage se place au point de vue de la partie, le sage au point de vue du Tout. Il voit toutes choses à la lumière du divin, et tout ce qui est est pour lui exactement comme il doit être. Cela ressort du fragment 102 :

« Pour Dieu, toutes choses sont belles, et bonnes, et justes ; mais les hommes tiennent que certaines choses sont injustes, et d'autres justes. »

La pensée s'égaré ici dans un optimisme religieux et artiste. Les éléments antitragiques prennent le dessus.

En vérité le philosophe persuadé que toutes choses ne peuvent manquer d'être, un jour ou l'autre, détruites sans retour, et que ce qui a la valeur la plus haute n'en est pas moins radicalement éphémère, qui de plus ne cherche aucunement à se dissimuler ce caractère éphémère de toutes choses par quelque mythe, ce philosophe porte un nom qui ne convient ni à Nietzsche ni à Héraclite : c'est le matérialiste. À condition d'admettre la valeur de la vie, et des plus hautes manifestations de la vie (et non pas de trouver dans leur fugacité une raison de leur attacher moins d'importance), le matérialiste est par excellence le philosophe tragique. Il atteint le tragique absolu puisque lui qui a, en tant que philosophe, vocation de penser, se trouve admettre le caractère périssable de cette pensée même (dès lors qu'à la longue ce qui finalement l'emporte, c'est le principe de dissociation – la matière), c'est-à-dire de ce qui, à ses yeux, fait avant tout la valeur de la vie.

VI. — Le sage à la façon d'Héraclite est à l'écoute de l'Être (il s'agit moins de *theôria* que d'*aconsis*), et ce qu'il entend c'est une unique harmonie :

« Si ce n'est pas moi que vous écoutez mais le *logos*, il est sage de reconnaître que tout est un » (fragment 50).

Mais le matérialiste n'est pas à l'écoute de l'harmonie cosmique, car c'est là, croit-il, une notion imaginaire. L'Ensemble est disparate. Il ne forme pas une totalité harmonieuse et belle. Un Jeu se joue (les dés gouvernent le sort des étants, les dés gouvernent l'homme), mais ce Jeu n'a rien de « divin ». Il n'y a pas de Dieu moral, mais il n'y a pas davantage de Dieu artiste. Des notions telles que « Dieu artiste », « génie artiste de Dieu »⁵⁸, « totalité belle », « harmonie universelle » ne sont que des notions faciles, des notions faibles, qui ne servent qu'à jeter un voile sur la dureté du réel. Le matérialisme pense l'Ensemble comme une somme intotalisable : il y a autant de parties que l'on voudra, mais il n'y a pas de Tout. La laideur de la partie ne se résout pas dans la beauté de l'ensemble. Au contraire la laideur de la partie exclut la beauté de l'ensemble. Les comparaisons esthétiques sont à écarter. Songeons plutôt à un calcul où une seule erreur fausse le résultat.

La pensée de Nietzsche elle-même reste ordinairement dans la dépendance de l'idée du Tout. On croirait lire parfois un texte stoïcien ou leibnizien. Ainsi celui-ci :

« [...] chercher "ce qui devrait être mais n'est pas" ou "ce qui aurait dû être", c'est condamner le cours total des choses. Car il ne comporte rien d'isolé ; le moindre détail implique le Tout, la petite injustice supporte tout l'édifice de l'avenir, la moindre critique adressée à un détail condamne l'ensemble ».⁵⁹

Les définitions nietzschéennes de la sagesse tragique sont souvent impures. Ainsi le texte suivant, qui veut caractériser l'attitude tragique, fait intervenir trois notions qui n'ont rien de tragique, sont même résolument antitragiques, celles de « sens de la vie », de « justification », et de « divinisation de l'existence » :

« [...] le problème qui se pose est celui du sens de la vie : un sens chrétien, ou un sens tragique ? Dans le premier cas, elle doit être le chemin qui mène à la sainteté ; dans le second cas, l'existence semble *assez sainte par*

58. *La volonté de puissance*, t. II, p. 387.

59. *Ibid.*, p. 152. Il est vrai que Nietzsche dit fort bien : « Le Tout ramènerait toujours les mêmes problèmes : "Comment le mal est-il possible ?", etc. Donc : *il n'y a pas de Tout* » (*ibid.*, p. 153, souligné par Nietzsche). Mais lui-même, avec tout autant de détermination, s'était interdit de nier le Tout : « on ne peut juger le Tout, ni le mesurer, ni le comparer, *ni surtout le nier*. Pourquoi pas ? Pour cinq raisons, toutes accessibles à des intelligences même modestes ; par exemple parce que rien n'existe en dehors du Tout... » (*ibid.*, p. 143, souligné par nous).

elle-même pour justifier par surcroît une immensité de souffrance. L'homme tragique affirme même la plus âpre souffrance, tant il est fort, riche et capable de diviniser l'existence [...]. »⁶⁰

Le matérialiste et le philosophe tragique à la façon d'Héraclite ou de Nietzsche s'accordent naturellement dans le refus des sagesse unilatérales et des morales, qui, dans les aspects opposés du réel, opèrent un choix, veulent un des côtés sans l'autre : le bonheur sans la souffrance etc. En ce sens l'affirmation tragique est une affirmation totale, mais une affirmation totale n'est pas une affirmation du *Tout* ! Car il n'y a pas de Tout. Dans un jeu de hasard les coups sont indépendants. Dans le grand Jeu du devenir se jouent une multitude de parties indépendantes. Je dois accepter la règle du jeu et mon lot dans la distribution des chances, mais, cela fait, il me reste à jouer. De là deux aspects de la sagesse tragique que Héraclite et Nietzsche ont confondus :

A) *L'unité des contraires*. Le tragique tient à ce que rien n'est, si beau soit-il, que pour disparaître, étant donné l'indépendance et l'universalité du temps. Or celui qui, parce que l'anéantissement attend toutes choses, sombre dans le nihilisme pratique du « à quoi bon ? » est le contraire de l'homme tragique. Le sage tragique est heureux de voir apparaître, s'élever les choses belles et nobles, mais aussi bien de les voir disparaître. Il sait en effet que l'un n'est pas sans l'autre, et que, pour quoi que ce soit, il ne faut jamais demander la durée. Nietzsche parle du « plaisir tragique de voir sombrer ce qu'il y a de plus haut et de meilleur »⁶¹. Il nous dit :

« La plus grande splendeur de la *mort* devrait être [...] de nous faire prendre *plaisir* à tout le devenir, donc aussi à notre propre disparition. »⁶²

Il oppose au « petit bonheur » la « grande forme du bonheur » : le bonheur tragique ou « dionysiaque », entendant par là le « bonheur que nous trouvons dans le devenir »⁶³. Le bonheur des sagesse non tragiques et des morales suppose un oubli du néant et une sorte de fuite. On essaie d'échapper au temps – grâce à l'éternité, à l'avenir, ou même au présent (le présent intemporel de l'ataraxie). Et, chez Nietzsche lui-même, il y a, on l'a vu, cette fuite devant le fugitif. Mais le bonheur tragique est bonheur que l'on trouve au *devenir lui-même*, au changement et au temps (pris comme destructeur aussi bien que créateur).

L'homme tragique n'est ni optimiste ni pessimiste. Il n'affirme pas la vie parce qu'elle serait « bonne ». Elle est aussi bien mauvaise. Ni parce qu'elle serait « sensée ». Elle est aussi bien absurde. Il ne fait pas l'addition algébrique des « bons » et des « mauvais » côtés de la vie (d'où résulterait l'optimisme ou le pessimisme). Il refuse toute rationalisation, toute justification du monde et de la vie. Il ne dira jamais que le monde est « bon », que l'ordre des choses est « raisonnable », que la vie est « juste ». Au contraire, au point de vue *moral*, c'est-à-dire au point de vue de ce qui est raisonnable et juste, il ne voit aucune espèce de justification au monde et à la vie. Le monde est bien plutôt *intolérable*. Il est le lieu des contradictions quasi insoutenables, des contrastes mortels. Le tragique ne peut en aucune façon être rationalisé. Or le tragique est essentiel à la vie. Cela veut dire que le choix de la vie, de préférence à la mort, ne peut aucunement être *fondé*. Mais alors pourquoi affirmer la vie ? Simplement *par vitalité*.

La vie n'est pas affirmable par raison (l'affirmation ne se fonde pas sur une philosophie affirmative). Elle n'est affirmable que par elle-même. Dans l'homme tragique, c'est la vie qui affirme la vie – *et la mort*. L'homme tragique veut l'unité des contraires, c'est-à-dire à la fois les deux côtés de tout ce qui le fait vivant : l'amour et la fin de l'amour, l'amitié et la fin de l'amitié, l'œuvre et la destruction de cette œuvre, le moment heureux et la fin du moment heureux. En général on veut retenir, *garder* : si l'on aime, ce doit être pour « toujours », etc. Mais l'homme tragique sait que la signification de ce qui est vivant ne saurait être dans la durée. Il cherche à donner à un amour, une amitié, une œuvre, etc., la plus haute qualité possible, mais il dissocie complètement la valeur et la durée, et, dans tout ce qui fait à ses yeux la valeur de la vie, il discerne déjà le signe de ce qui va périr.

60. *Ibid.*, p. 345.

61. *Ibid.*, p. 370.

62. *Ibid.*, p. 378.

63. *Ibid.*, p. 369.

Une amitié a son début, sa croissance, sa plénitude et sa fin, comme un vivant. Un jour ou l'autre vient (ou viendrait – si l'on vivait assez longtemps) le moment d'y mettre fin. Et un aspect essentiel de l'art tragique de vivre est l'art de *mettre fin*. Rien ne doit, ou ne devrait, durer au-delà de sa signification réelle (ne doit survivre au temps où les mots, les gestes, etc. ont leur sens plein) : l'homme tragique détruit sans cesse en lui les branches demi-mortes laissées par la vie, sinon avec l'« éternelle joie du devenir » (comme dit Nietzsche), en tout cas sans égard pour sa peine, s'il en éprouve.

B) *L'art combinatoire*. L'homme ne choisit ni la règle du jeu, ni les valeurs de jeu, les chances initiales dont il dispose. Mais il lui appartient de jouer. Qu'est-ce que jouer ? Comment définir le jeu tragique ? Jouer n'est rien d'autre qu'exercer une puissance combinatoire. L'homme se trouve devant des choses et des états de chose ou devant des mots (ou encore devant des systèmes pratiquement indécomposables de choses ou de mots, qui ont la valeur opératoire d'éléments simples). Il a un *pouvoir*, et cela veut dire que toutes les combinaisons ne sont pas déjà effectuées. Il dispose d'une certaine latitude pour combiner des choses (ou des états de chose, des situations, etc.) ou des mots. Ou en d'autres termes : de certaines possibilités d'action et de parole. On pourrait croire que les combinaisons de mots ont moins d'importance que les combinaisons de choses. Mais il n'en est rien, dès lors que l'homme vit parmi d'autres hommes. Car les hommes ont, parmi tous les autres êtres, la propriété d'être conduits par des mots.

Le jeu tragique a ceci de particulier qu'on y envisage *toutes* les combinaisons réellement possibles. On ne laisse pas des combinaisons de mots faire obstacle à des combinaisons de choses ou à d'autres combinaisons de mots. Tout ce qui est possible est permis. On ne connaît d'autre obstacle que la dure et inflexible réalité. Cela ne signifie pas que, dans la pratique, on n'agira pas « moralement », mais ce ne sera pas par moralité. L'art tragique de vivre, dès lors qu'il repousse tout ce qui est bas (comme méritant de périr, et dès lors annulant le tragique), ne saurait conduire à l'immoralité. Simplement il ne fait pas de place aux *motivations* morales.

Le point essentiel est de choisir, parmi toutes les combinaisons, les plus nobles et les plus belles, celles qui portent au plus haut degré la valeur de la vie. Alors le sage est celui en qui la vie a sa plus haute intensité, une vie qui est à la fois dans la proximité et le contraste les plus grands avec la mort. La grande passion, violente et immodérée (incompatible donc avec la *sophrosyné*) est là à sa place, car elle n'a rien de bas ; bien plutôt elle nous délivre de tout ce qui est bas (et peut-être la véritable vie est-elle là : dans la, profondeur, le sérieux de la passion extrême ?). La sagesse ainsi réconciliée avec la vie (ce qui mérite ce nom), on peut dire que par la notion de « sagesse tragique » se résout l'« aporie de la sagesse »⁶⁴.

Marcel CONCHE.
Université de Paris 1

NOTE ADDITIONNELLE

Dans l'avant-dernier numéro de la *Revue* (décembre 1970-janvier 1971), M. Hervé Barreau a discuté mon article « Esquisse d'une interprétation de l'homme en fonction du temps » (*Revue*, juin-juillet 1970). Mais il opère dès le début un déplacement du sujet que je ne puis accepter : ce qui,

64. On nous demandera peut-être : « la sagesse tragique est-elle une sagesse de la joie ? » Que dire ? À notre époque d'extrême misère humaine, une sagesse de la joie serait quelque chose d'incongru. Il ne s'agit pas d'être joyeux, mais seulement d'être et de vivre, et pour cela (puisque l'homme, en définitive, vit de mots) de *penser* de façon à trouver une signification à ces mots (entendons : de remplir le vide de signification d'où est né le besoin de la philosophie). Naturellement il ne s'agit pas davantage d'être triste. La notion de bonheur tragique se place au-delà de l'opposition joie-tristesse. Elle traduit plutôt la façon dont le sage tragique *ressent* son pouvoir propre (c'est-à-dire le pouvoir en lui de la pensée).

chez moi, était marginal ou implicite (le lien du temps au devenir) est mis au premier plan, tandis que ce qui était au centre de ma préoccupation (l'homme considéré en fonction de son expérience fondamentale du temps comme tel) est laissé de côté. C'est pourquoi je ne puis répondre sur le fond, car ce serait traiter un autre sujet – et une simple note ne le permet pas. Tout ce que je puis faire, c'est « réagir » de manière partielle et incomplète.

Le texte de M. Barreau comprend une partie « approbatrice », une partie critique, une partie « constructive ». Je m'en tiens à la seconde et à la troisième. M. Barreau identifie (sur la question « temps et devenir ») ma position à celle de Hegel et de B. Constant et nous reproche : 1° de confondre temps et devenir ; 2° d'admettre que le temps « coule » alors que le temps, comme l'a vu Kant, est « immobile ». Voici ma réponse :

1° Hegel n'identifie pas temps et devenir. Le devenir est la « vérité » de l'être et du néant, le temps est la « vérité » (le complément nécessaire – complément lui-même incomplet) de l'espace. Le devenir signifie l'inséparabilité de l'être et du non-être, le temps signifie l'inséparabilité de l'ici et du maintenant. Le temps est le devenir, oui, mais « appréhendé dans l'intuition » (das *angeschaute* Werden, *Encyclopédie*, § 258). Enfin le temps, pour Hegel, ne « coule » pas. Au contraire le temps, pensé dans l'Idée de la nature, est éternel ;

2° Lorsque B. Constant dit que le temps « va d'un pas égal », il s'agit d'une métaphore ;

3° Mon point de vue n'est pas celui de Hegel, car ma méthode n'est pas la méthode dialectique⁶⁵. Il reste que je n'ai songé ni à identifier « temps » et « devenir », ni à considérer le temps comme « coulant », en ce sens qu'il serait lui-même en devenir. Tout ce qui est voué à cesser d'être, est en devenir, est temporel ; mais le devenir n'est pas en devenir, et le temps n'est pas temporel. Tout passe, mais le fait que tout passe, c'est là ce qui ne passe pas.

Dans la partie « constructive », M. Barreau analyse les conditions de possibilité du devenir. Le « temps matériel » en est une. Il analyse aussi les conditions de possibilité de la représentation du temps. Le devenir en est une. La discussion me semble ici assez vaine. D'abord M. Barreau prend le mot « devenir » en un sens si restreint (il est essentiel, dit-il, au devenir d'être vécu) qu'il faudrait beaucoup de *distinguos* pour la poursuivre sans malentendu. Ensuite et surtout, ce qui nous sépare d'une façon radicale est la différence de nos méthodes. La sienne consiste en une remontée aux conditions de possibilité. Mon point de départ, mais un point de départ qui est toujours là – comme la mesure à laquelle je confronte tout ce que je dis – est l'expérience. Empirisme ? Non, car il s'agit d'une « expérience métaphysique » (comme dit Jean Wahl), ou, en tout cas, *philosophique*. Car comment qualifier autrement l'expérience de l'insubstantialité et du caractère périssable de tout ce qu'il y a ? Ce n'est pas une expérience *parmi* d'autres ou *à côté* des autres, et ce n'est pas l'expérience de *ceci* ou de *cela*. C'est bientôt plutôt une expérience qui traverse toutes les autres expériences, qui est le *fond* de toutes nos expériences particulières. Par elle nous sommes constamment révélés à nous-même comme soumis, ainsi que toute chose, à la puissance destinale universelle. Expérience ni scientifique, ni religieuse, ni morale, etc., elle suppose une distance à l'égard de la religion, de la science, et des autres domaines de la pensée aliénée, une sorte de vide idéologique, tel qu'il ne reste plus que la vie à l'état brut ou élémentaire. Notre époque, caractérisée par l'absence de foi en quoi que ce soit (les croyances n'y sont plus que des options contingentes, l'époque n'en impose aucune),

65. L'expression étonnera peut-être. Kojève a écrit en effet qu'il n'y avait pas de « méthode dialectique » chez Hegel (*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 447, 453, etc.). Mais il entend par méthode ce qui n'est que la méthode *finie*, alors que, parlant de la « méthode » de Hegel, on ne songe pas, bien entendu, à une méthode *finie* (qui s'applique du dehors à l'objet et que Hegel définit comme un art « art extérieur ») mais à la méthode *absolue* (*die absolute Methode*) qui est « l'âme et le principe de l'objet » (*Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, t. II, p. 491). La méthode de Hegel n'est que la « méthode phénoménologique », dit Kojève (p. 447, 468). « Sa pensée reflète simplement le Réel » (p. 460). Non. Car il n'y a pas la pensée *et* le réel. Il n'y a que la pensée-du-réel ou le réel-se-pensant. Ce que dit Kojève revient à faire du hégélianisme une doctrine du savoir immédiat. En ce cas, il faudrait dire que Hegel n'a pas de méthode. Et c'est bien à cela que Kojève aboutit : « Somme toute, la « méthode » du Savant hégélien consiste à ne pas avoir de méthode » (p. 451). Or cette absence de méthode en philosophie, c'est là ce que Hegel a flétri comme abandon à un « arbitraire barbare » (*Encyclopédie*, § 77, trad. Bourgeois).

est favorable à de telles expériences, c'est-à-dire à l'appréhension *proprement philosophique* du monde et de la vie.

J'espère que M. Barreau trouvera dans tout cela quelque point d'accord.

RÉPONSE DE H. BARREAU

Certes je trouve bien des points d'accord dans la « Note additionnelle » que M. Conche a la courtoisie de me faire parvenir avant de l'envoyer à la rédaction. Tout d'abord, je ne discuterai pas l'interprétation que M. Conche donne de la conception hégélienne du temps. S'il a raison, ce que je souhaite, alors nous croyons tous, Hegel, M. Conche et moi-même, que le temps ne coule pas. Je n'ai aucune originalité à opposer temps et devenir, et cela me rassure.

Si je comprends bien, d'autre part, l'analyse que M. Conche propose de ma partie « constructive », alors c'est ma conception du devenir qui lui paraît trop étroite, et surtout c'est ma méthode qui lui paraît fallacieuse. Mais je constate que M. Conche lui-même fait dépendre le devenir de la subjectivité puisqu'il invoque une « expérience » fondamentale. Nous n'échappons, ni l'un ni l'autre, à l'analyse de cette expérience : pour M. Conche, elle révèle la « puissance destinale universelle », pour moi elle manifeste l'inquiétude irréductible de la vie. Il me semble que nos descriptions sont complémentaires puisque nous mettons chacun l'accent sur un des côtés de l'affrontement perpétuel du monde et de l'existence. M. Conche nous dit que le monde ou le destin a nécessairement l'avantage sur nous ; je dirai plutôt – cette fois avec Pascal – que « l'avantage que l'univers a sur nous, l'univers n'en sait rien ». La construction rationnelle du temps me semble témoigner de cette maîtrise (relative) de l'homme sur le devenir dont il fait l'expérience. Ramenée à ses « conditions de possibilité » – telle me semble être, en effet, la tâche de la raison – l'expérience humaine du devenir ne me semble donc pas nécessairement tragique. Si elle peut le paraître à « notre époque », et je n'exclus nullement cette possibilité, alors c'est le contenu de cette époque, dont nous sommes tous un peu responsables, qui doit être dénoncé comme particulièrement défavorable à un projet humain.

H. BARREAU.

NOTE FINALE

Je n'ai pas voulu dire que M. Barreau entendait le devenir de façon « trop étroite » car il est libre de ses définitions. Et surtout je n'ai pas jugé sa méthode « fallacieuse ». Simplement la mienne était différente. D'autre part je ne fais pas « dépendre le devenir de la subjectivité ». Le devenir ne dépend pas de moi. Et je n'ai pas employé le mot « subjectivité ». M. Barreau dit enfin que nos descriptions sont « complémentaires ». Oui, et ce n'est qu'en apparence que son article contredisait le mien. Nous n'avons donc fait, par cette petite discussion, que dissiper une apparence. Nos collègues qui nous lisent voudront bien nous en excuser, s'il est vrai qu'en philosophie dissiper une apparence ne soit pas chose tout à fait vaine.

Marcel CONCHE