

Le Savoir public

La vocation politique du savoir
en Grèce ancienne

sous la direction
d'Arnaud MACÉ



Illustration de couverture :
© Florent Cardinaux, *Corneilles ombres chinoises 2*.



LE SAVOIR PUBLIC

**LA VOCATION POLITIQUE DU SAVOIR
EN GRÈCE ANCIENNE**

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ
N° 1260

Collection « LES CAHIERS DE LA MSHE LEDOUX »
dirigée par Jean-Claude Daumas
n° 18

Série « Normes, Pratiques et Savoirs »
Responsable : Thierry Martin
n° 7

UFR des Sciences du Langage, de l'Homme et de la Société
30-32, rue Mégevand
25030 Besançon cedex

DIFFUSION
CID – 18-20, rue Robert Schuman – 94220 CHARENTON-LE-PONT

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ – 2013
Mise en page : Marie Gillet

ISBN : 978-2-84867-456-8 – EAN : 9782848674568
ISSN : 1956-0222

LE SAVOIR PUBLIC

LA VOCATION POLITIQUE DU SAVOIR EN GRÈCE ANCIENNE

Textes publiés sous la direction
d'Arnaud MACÉ

*Ouvrage publié avec le concours du Laboratoire Logiques de l'agir
(EA 2274) de l'université de Franche-Comté, du Conseil régional
de Franche-Comté et de la Ville de Besançon*

Remerciements

Cet ouvrage a été publié avec le support financier du Laboratoire Logiques de l'agir de l'université de Franche-Comté, EA 2274. Il s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche sur la perception du partage privé/public en Grèce ancienne (IKD) mené au sein de la MSHE Claude Nicolas Ledoux USR 3124 de 2007 à 2010, en collaboration avec le Pôle alpin de Recherches anciennes (PARSA) et l'Institut des Sciences et des Techniques de l'Antiquité de l'université de Franche-Comté, EA 4011, au sein duquel nous tenons à remercier Marie-Rose Guelfucci et Michel Fartzoff, qui en ont accompagné et stimulé tous les travaux. C'est au sein de cette entreprise, dont les bilans d'étapes sont disponibles (Macé, 2007 et 2008)¹ et dont les résultats ont été publiés séparément (Macé, 2012), qu'est apparue la question de l'inscription du savoir au sein de ce partage en Grèce ancienne, à laquelle des développements autonomes ont été consacrés. Nous avons d'abord exploré les ambiguïtés, entre public et privé, d'un homme à la recherche du savoir, Socrate (Macé, 2009a), puis posé de manière générale la question du rôle du savoir dans la constitution de la vie publique ancienne, examinée lors du colloque « Le Savoir Public, Savoirs collectifs et figures publiques du savoir en Grèce Ancienne », qui s'est tenu à Besançon du 8 au 10 octobre 2008 et dont le présent ouvrage est tiré. Nous remercions la Région Franche-Comté et la Ville de Besançon dont les contributions ont permis à cette manifestation d'avoir lieu, tant par l'apport financier que par la mise à disposition de lieux affectés à la vie publique, qui furent propices à une réflexion sur la place et le rôle du savoir en son sein. Nous remercions tout particulièrement Josiah Ober d'y avoir présenté les résultats de ses recherches à travers trois conférences tirées du livre qu'il publiait alors (Ober, 2008) et nous remercions son éditeur, Princeton University Press, de nous avoir permis de publier ces trois textes, issus de trois chapitres centraux du livre, en version française, ainsi que les graphiques qui les accompagnent. Le texte des conférences de Josiah Ober fut traduit en langue française par les trois étudiants en master de philosophie dont les noms figurent en tête de chaque conférence, avant d'être révisé pour publication par l'éditeur du volume. Qu'ils soient ici aussi tous trois remerciés.

1. Les références renvoient à la bibliographie qui se trouve à la fin de l'introduction.

L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe

Olivier RENAUT et Arnaud MACÉ

Être « philosophe », « philosopher », pratiquer la « philosophie » : ces termes semblent avoir, en Grèce ancienne, au moins depuis le milieu du V^e siècle avant J.-C., constitué un titre par lequel certains personnages se sont fait connaître ou ont été reconnus par les communautés humaines dans lesquelles ils évoluaient. Solon est décrit comme un homme « philosopant », c'est-à-dire uniquement mû par le savoir, par un Crésus plein d'admiration¹ ; Pythagore s'affirme « philosophe » devant un tyran sous le charme qui entend ce mot pour la première fois² – dans les deux cas,

1. Hérodote, *Enquête*, I, 30.

2. Il s'agit de la fameuse anecdote illustrant le fait que Pythagore aurait, le premier, employé les termes φιλοσοφία et φιλόσοφος ; cette anecdote est relayée par plusieurs auteurs grecs et latins, dont Diogène Laërce, Plutarque, Jamblique et Cicéron, voyez Malingrey (1961, p. 29, n. 1), pour une liste complète. Diogène et Cicéron s'accordent sur la source de ce récit, en l'attribuant à Héraclide du Pont, disciple de Platon et d'Aristote (voir Wehrli, 1969). Pythagore est reçu par Léon, le tyran de Phlionte, qui est plein d'admiration pour ses talents. Il lui demande ce qu'il est. Pythagore lui répond qu'il est philosophe. Léon est étonné par ce terme nouveau (Diogène Laërce I, 12 = Heracl. fr. 87 Wehrli ; Cicéron, *Tusculanes*, V, 8-9 = Heracl. fr. 88 Wehrli). Pour une comparaison des témoignages de Cicéron, de Diogène et de Jamblique, voir Riedweg (2004, p. 150-157). Au sujet de l'authenticité de l'anecdote rapportée par Héraclide s'affrontent depuis le XIX^e siècle deux partis, l'un contre (à la suite de Wilamowitz), l'autre pour (à la suite de

c'est la quête désintéressée du savoir, détachée des autres fins le plus souvent poursuivies par les hommes, qui semble susciter l'admiration³. Les anecdotes qui nous sont parvenues, qu'elles soient ou ne soient pas authentiques, sont révélatrices d'au moins deux choses. D'une part, le contexte en est celui de l'apparition d'un « philosophe » devant quelqu'un qui ne l'est pas : l'appellation de « philosophe » serait un titre par lequel certains personnages en vinrent à exister devant d'autres qu'eux-mêmes, parvenant ainsi à se donner un public. D'autre part, ces mises en scène ont la saveur du fantasme : le philosophe est reçu par les grands, mieux encore il est par eux attendu, admiré. Celui qui se pare du nom de « philosophe » semble nourrir l'ambition de faire partie de ces personnages que les communautés honorent. Une telle appellation, dont nous n'avons pas d'occurrence au sein d'une citation d'auteur présocratique avant Héraclite⁴, semble avoir été un moyen de renouveler et d'enrichir les promesses portées par le titre de sage ou de savant, *sophos*⁵, au nom duquel

Döring) : voyez la présentation de la littérature jusqu'aux années 1950 par Burkert (1960, n. 2, p. 160), et pour la deuxième partie du siècle, par Riedweg (2004, p. 148-149). Burkert reprend à son compte l'option sceptique, tandis que Riedweg défend la plausibilité d'une invention du terme « philosophie » par Pythagore lui-même.

3. Dans le passage d'Hérodote, voir les lignes 11-12. Crésus commence par exprimer son admiration pour son hôte athénien, en lui disant à quel point la renommée de ses voyages et de sa sagesse (σοφίας) l'a précédé. Il admire le fait que ce dernier ne voyage que dans le but d'observer, et c'est ce qu'il appelle « philosopher » : ce que l'on dit, c'est que « cherchant le savoir » (φιλοσοφῶν), tu as parcouru « tant de pays » (γῆν πολλήν), « dans le but de voir », d'observer (θεωρῆς εἶνεκεν). L'observation est une raison de voyager clairement identifiée par Hérodote en opposition au commerce et à la guerre en III, 139, un passage souvent invoqué pour établir l'ancienneté du thème de la distinction des trois genres de vie dans la littérature grecque (voyez Joly, 1956, contre Jaeger, 1928, qui tendait à en assigner l'origine à la tripartition platonicienne de l'âme). La même finalité de voir et de connaître la vérité est affirmée à propos de Pythagore à qui l'on attribue une comparaison de la vie aux jeux panhelléniques : le philosophe est comme ce spectateur désintéressé qui n'est venu ni pour gagner la compétition ni pour faire du commerce – ni esclave de la gloire ni de l'argent (voir Cicéron *Tusculanes*, V, 9 ; Diogène dit tenir le même propos de Sosicrate, voir VIII, 8).
4. Héraclite, DK22B35. Tous les fragments des présocratiques seront cités d'après l'édition de H. Diels, W. Kranz, voir Diels et Kranz (1956). Héraclite présente les « φιλοσόφους ἄνδρας », les hommes qui poursuivent le savoir, d'une manière qui correspond bien assez bien à l'usage qu'Hérodote prête à Crésus : Solon, lui aussi, parcourant le monde, fait partie de ces gens qui ont voulu se faire « πολλῶν ἴστωρας », c'est-à-dire aller eux-mêmes « examiner de nombreuses choses ».
5. Il nous semble en effet prudent de ne pas adhérer trop vite à la façon dont le Pythagore de l'anecdote attribuée à Héraclide du Pont s'empresse d'opposer philosophie et sagesse comme le désir à la possession, qui ne saurait être que divine. Burkert (1960) a raison de voir là une opposition construite par Platon (et devenue un *topos* chez les néo-

de multiples spécialistes, qui furent d'abord des charpentiers, des timoniers, des tisserands, des cavaliers et des poètes-musiciens⁶, firent valoir leur maîtrise et reconnaître leur capacité à être utiles à la communauté. Or, avec Xénophane, on voit, pour la première fois, paraître la revendication volontariste du titre et du rôle social du *sophos* ; le philosophe se fait par là responsable d'une extension de la signification du terme⁷.

La présente étude est en premier lieu consacrée à l'exposition de ce fait parfois négligé : la revendication active du titre de savant, initiée par Xénophane, fut avant tout un moyen de faire connaître auprès d'un public la prétention de certains personnages à se montrer utiles à la communauté politique. C'est dans ce contexte que doit être compris le recours des premiers « philosophes » à l'expression en vers, car c'est à la poésie qu'appartient l'art de rendre visible auprès de la communauté ceux qui sont dignes de la servir. C'est par une opération poétique que les philosophes de la fin du VI^e siècle et de la première moitié du V^e, à la suite de Xénophane, furent en mesure de produire une image publique d'eux-mêmes qui manifeste leur utilité pour la communauté. L'intervention poétique du philosophe doit offrir au profane une certaine image de l'objet du savoir philosophique qui soit en mesure de donner crédit à ses ambitions aux yeux du public. Les amis du savoir qui furent des poètes, en particulier Xénophane, Parménide et Héraclite⁸, usèrent de la capacité

platoniciens, voir la liste des occurrences proposée par Burkert dans sa note 5 p. 161), à l'encontre de la signification de tous les termes construits avec le suffixe *philo-* depuis Homère, qui témoignent bien au contraire d'un amour de ce que l'on peut posséder couramment et craindre de perdre, ainsi la vie (Burkert, 1960, p. 172-173). Hérodote témoigne justement de l'affinité entre la *philosophia* et la *sophia* : Solon « philosophe », il aime et recherche la *sophia*, qu'il possède déjà tout en cherchant à la nourrir davantage en lui. Sur la place et le rôle de la *sophia* en Grèce ancienne, voir Gladigow (1944) et Maier (1970).

6. Telle est en effet la liste qui peut être tirée des occurrences archaïques parcourues par Maier (1970, p. 13-82). L'habileté dans le travail du bois et les arts relevant des Muses se placent au premier rang des dispositions associées aux termes de la famille de *sophia*. L'extension vers un sens plus général d'intelligence morale et pratique se faisant chez les lyriques (voir les chapitres que Maier consacre à Théognis, Simonide et Pindare, p. 44-73).
7. Maier montre bien qu'avec Xénophane, la *sophia* fait l'objet d'une extension sémantique et d'une valorisation alors inédites en Grèce ancienne (p. 39-44) : Xénophane insiste sur l'utilité sociale du terme, en même temps qu'il en fait une sagesse d'une ampleur incomparable à l'habileté manuelle du tisserand ou du charpentier.
8. Nous défendrons l'idée d'associer Héraclite, qui écrit une prose qui n'est pas sans effets poétiques, à des auteurs qui s'exprimèrent en vers. Voir la section consacrée à ce dernier, *infra*.

poétique à faire voir l'invisible pour donner en partage à tous ceux qui n'accéderaient jamais à la pleine possession de leur savoir, une image néanmoins parlante de celui-ci, de telle sorte que chacun puisse en reconnaître l'utilité. Ils firent pressentir à tous l'ordre invisible de l'univers, en l'invoquant à la fois comme leur objet de connaissance et comme seul fondement possible du bon ordre de la communauté politique. Toute production d'une image publique du savoir auprès de ceux qui ne le possèdent pas semble néanmoins contenir un risque. Le choix paradoxal de populariser l'image d'un savoir à l'objet lointain, éloigné des objets familiers à tous, afin d'en établir l'utilité publique, risquait d'exposer le sage à une évaluation ambivalente. Les procès du V^e siècle pour impiété, comme la constitution dans la deuxième moitié de ce siècle d'une image comique du philosophe, témoignent de ce fait : le sage qui s'était constitué en expert de l'ordre cosmique au sein duquel la cité doit trouver sa juste place, paraît désormais comme un impie à la poursuite « des choses d'en haut », menace plutôt que promesse pour la cité.

La deuxième partie de la présente étude est consacrée à la façon dont Platon trouve une ressource pour redonner vie à l'image publique du savant archaïque. Platon, sans pour autant renoncer au sens premier du terme « philosophe », caractérisant une conduite déterminée par la priorité exclusive donnée au savoir, en spécialise l'usage en assurant aux philosophes un objet et un mode de connaissance tout à fait spécifiques⁹. Surtout, Platon, au moment où il fait de ce terme une catégorie qui pourra être appliquée rétrospectivement à tous les présocratiques, reste fidèle à la vocation publique qu'avait revêtue l'invocation primitive du titre de savant : il s'agit toujours, en effet, de faire du désintéressement vis-à-vis des fins qui animent la vie quotidienne de la plupart des hommes et de la poursuite d'objets éloignés de celles-ci, un gage d'utilité publique. On lira l'un des passages des dialogues, la digression du *Théétète*, qui semble le plus accréditer l'idée que la préoccupation des choses du ciel est désormais considérée comme ce qui éloigne à jamais le philosophe des affaires humaines, afin d'y trouver, bien au contraire, l'affleurement d'une nouvelle alliance entre la considération de l'univers et de la sauvegarde de la cité. Les dialogues sont une nouvelle forme d'écriture, un nouveau poème en prose, attaché à produire une nouvelle image du savant cosmique, afin de lui restituer sa vocation politique. L'hypothèse

9. Il faudrait dire, plus précisément, que ce sont Platon et Isocrate qui travaillent à donner une nouvelle dimension aux termes *philosophos* et *philosophia*, voir Malingrey (1961, p. 42-55).

que nous développons ici est la suivante : par-delà le passage de la poésie à la prose, c'est dans les effets littéraires de l'écriture philosophique que s'atteste la capacité des amants du savoir à établir les marques de leur utilité publique. Une telle hypothèse doit d'abord être contextualisée pour que l'on saisisse pourquoi, en Grèce archaïque, s'établit une affinité entre la forme poétique et la possibilité d'une parole qui s'adresse à la communauté politique, et, par là même, donne à celle-ci un miroir où devenir consciente de sa propre existence.

I. Après Solon : Xénophane, Parménide, Héraclite. La publicité poétique et la préoccupation du commun

Nos sources sur la plupart des penseurs du VI^e et du V^e siècle, ceux qui furent appelés philosophes ou à qui fut attribué le « philosophe », qu'ils emploient eux-mêmes le terme ou préférèrent simplement celui de « sage », attestent de leur implication dans une activité politique, et cela même lorsque ces mêmes sources attestent, à propos des mêmes figures, l'idée contradictoire d'un retrait de la vie publique¹⁰. Ces sources témoignent aussi, de manière concomitante, de leur réflexion politique sur les fondements de la cité juste et de son organisation. Les sept « sages » en sont les exemples cardinaux, au premier rang desquels Solon lui-même. Celui-ci semble en outre avoir donné l'exemple d'une pensée consciente

10. Les témoignages sur les présocratiques sont en effet parcourus par une tension significative sur ce point. D'un côté, ils font de l'opposition entre pratique politique et activité théorique un lieu commun doxographique. L'exemple de Thalès est de ce point de vue emblématique, puisqu'il est d'abord présenté par Diogène Laërce comme menant une vie « solitaire et privée ». Cependant, le même Diogène reconnaît ailleurs l'importance de son activité politique (DK11A1, l. 10 puis l. 33-36), attestée d'ailleurs par Hérodote (*Enquête*, I, 170). On retrouve cette incompatibilité entre les deux pratiques chez Anaxagore (DK59A1 ; Diogène Laërce, II, 7). Le paradoxe est récurrent : en dépit de l'image irrémédiablement solitaire qui s'attache à ces figures de la pensée, la plupart des présocratiques sont aussi connus pour leur activité politique ou publique : voyez par exemple DK11A5 et 6 (Thalès), DK16A3 (Anaximandre), DK29A1 (Zénon), DK30A1 (Mélissos), DK47A1 (Archytas), DK59A15 (Anaxagore), DK31A1 (Empédocle). Nous trouverons peut-être, dans la suite de notre enquête, des raisons de penser que l'on ait cherché, à certaines époques plus tardives, notamment à partir de la deuxième moitié du V^e siècle, à infléchir l'image des présocratiques dans le sens d'un plus grand éloignement des affaires communes. Nous en trouverons d'autres aussi de penser que la mise en scène du retrait fait partie intégrante de la manière dont les sages véhiculent une image favorable de leur utilité sociale. Les témoignages pourraient porter, dans leur ambiguïté même, la trace de cet apparent paradoxe, même à des époques où l'on n'entendait plus la dimension politique d'une revendication de retrait de la vie publique de la part d'un sage archaïque.

de la vocation publique du savoir au centre de la cité. Nous commençons par replacer cette idée dans son contexte archaïque ; nous pourrions alors saisir la portée de la revendication poétique de la sagesse par Xénophane ; nous prendrions la mesure de l'espace ouvert par ce dernier en nous penchant sur Parménide et Héraclite.

1. Le contexte archaïque

a. La publicité épistémologique : l'utilité publique du savoir

Il existe une perception archaïque de certains personnages reconnus comme susceptibles de procurer un bien à la communauté. Cette prérogative est celle du *δημιουργός* – *δημοεργός* dans la langue de l'épopée¹¹. Avant de traduire le terme, voyons-le paraître dans les deux passages homériques où il est utilisé. Ulysse s'est introduit chez lui sous le vêtement d'un mendiant et soulève ainsi l'indignation des prétendants : un gueux n'est pas un bienfait à introduire chez soi ; au contraire, quels étrangers ira-t-on chercher volontiers « si ce n'est parmi ceux qui sont des *δημοεργοί* (εἰ μὴ τῶν οἱ δημοεργοὶ ἔασι) »¹² ? On ajoute alors des exemples de ces étrangers respectables : « le devin » (*μάντιν*), « le médecin pour les maux (*ιητήρα κακῶν*) », « le charpentier pour le bois (*τέκτονα δούρων*) » ou « l'aède inspiré par les dieux, dont le chant est enchanteur (*ἦ καὶ θέσπιν αἰοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων*) »¹³. Deux chants plus loin, Pénélope ajoutera à cette liste les « hérauts (*κηρύκων*), qui sont des *δημοεργοί* (οἱ δημοεργοὶ ἔασιν) »¹⁴. La formule dans laquelle le terme apparaît dans les deux cas, au sein d'une proposition relative qui sanctionne l'appartenance de tels ou tels à un ensemble portant le nom de *δημοεργοί*, énonce un statut bien identifié, reconnu de tous, respecté, susceptible d'être invoqué par les personnages du récit en situation de dialogue public afin de reconnaître ceux qui peuvent prétendre à ce statut. Si les étrangers porteurs de ces spécialités sont bienvenus, c'est probablement en raison de leur utilité : dans le premier des deux passages, le poète a en effet pris soin de préciser un certain nombre d'éléments, les maux pour le médecin, le bois pour le charpentier et le chant pour l'aède,

11. On distingue le *δημοεργός* ionien, ainsi que le *δημιουργός* attique, le second n'étant pas nécessairement le résultat de l'évolution phonétique du premier (sur ce point voir Bader, 1965, p. V), deux termes dont la parenté sémantique est établie, du *δαμωργός* dorien, qui désigne une magistrature élevée, suprême (*ibid.*, § 108).

12. *Odyssée*, 17, 383, éd. von der Mühl.

13. *Odyssée*, 17, 382-385.

14. *Odyssée*, 19, 135.

qui sont autant d'objets à propos duquel le δημοεργός à chaque fois nommé fait quelque chose, œuvre. Or c'est bien là le sens du suffixe *-oergos* (*-ourgos*) qui permet de former des noms d'agent. Le médecin fait donc quelque chose pour nos maux, en nous en soulageant, le charpentier avec le bois, pour la construction, et l'aède produit des chants enchanteurs.

Il reste à éclairer le premier membre du composé qui, d'un point de vue morphologique, ne semble pouvoir être « *dêmos* », qu'on entende là le territoire ou la masse du peuple, mais bien plutôt l'adjectif « *dêmios* » (Bader, 1965, § 110-113) – comme le confirme le scholiaste qui glose le terme avec l'équivalent classique de *dêmios*, à savoir *dêmosios* : les δημοεργοί sont des artisans qui mettent leur art à disposition « de manière publique » (χειροτέχναι, δημοσίαν παρέχοντες τὴν ἑαυτῶν τέχνην)¹⁵. Les deux passages homériques confirment du reste que les δημοεργοί ne travaillent pas pour un territoire précis : ceux qui sont invoqués dans le premier passage homérique sont clairement identifiés comme des étrangers qu'il fait bon recevoir. Les occurrences de l'adjectif *dêmios* chez Homère montrent que ce terme permet de désigner une propriété ou une démarche qui concerne le peuple tout entier, par opposition à un bien ou à une démarche personnels (voir Bouvier, in Macé, 2012 [ci-après CPCP], I, F2-F4). Il faut alors donner à ce peuple une extension maximale. Le médecin soigne aussi les femmes, les enfants et les métèques, et le poète chante pour tous. Le bien public ici est plus large que celui de la seule sphère civique ou politique, de la puissance publique : il s'agit d'un bien commun, propre à toute la communauté¹⁶. Comme le diront encore les médecins, longtemps après Homère, leur art, la médecine,

15. *Scholia in Odyseam (scholia vetera)*, XVII, 383, 1-2, Dindorf. Voyez le développement de Bader (1965, § 111), qui exploite aussi une glose d'Hésychius. Pour ce qui est de la scholie, elle semble influencée par le statut plus tardif du médecin ou de l'architecte qui œuvre « *dêmosia* », comme le montre bien un texte du *Gorgias*, après avoir passé un examen devant la cité (Macé, 2007 p. 75-82).

16. Voyez Bader (1965, § 108, p. 133) : « le sens global du terme ionien-attique est clair : le propre du terme δημοεργός est quelque chose comme 'travailleur public' ». Voyez le choix de Médéric Dufour et Jeanne Raison respectivement pour l'occurrence du chant XIX et du chant XVII. Victor Bérard traduit par « remplir un service public », « servir le public », respectivement pour XVII et XIX. Sur le δημοεργός en tant que porteur d'un intérêt public, voyez aussi Luc Brisson, pour qui sont rassemblés sous ce titre les « membres de la communauté qui étaient chargés de tâches d'intérêt public, abstraction faite de la diversité de ces tâches et du statut social de ceux qui les assumaient », (Brisson, 1974, p. 97) ; l'auteur revient dans un développement assez conséquent (p. 88-97) sur la complexité des sens et des emplois du terme, tels qu'ils ressortent de la littérature et de l'épigraphie, suivant de près les analyses de Murakawa (1957) et tels qu'ils sont confirmés par l'usage platonicien dans le *Timée*.

est un « bien commun (*xunon agathon*) », exactement comme l'est le guerrier de l'ancienne élogie¹⁷. Comme le montre bien l'exemple médical, c'est un savoir qui rend le *δημιουργός* ainsi capable de rendre service à un public et le différencie fondamentalement de tous les particuliers, *idiotai*, qui composent le public¹⁸. Le guerrier lui-même était loué pour son savoir : en effet, la guerre est elle aussi le lieu d'une expertise, comme le précise parfois Homère¹⁹. Plus généralement, on a montré comment la revendication de *sophia* et de *tekhnê* portée par le charpentier chez Homère, se trouve étendue, à travers tous les corpus poétiques qui mènent à Pindare et Eschyle, en passant par les Hymnes, Hésiode et Solon, non seulement à tout ce qui relève de la médecine, de la prophétie, de la construction et de la persuasion, mais encore aux activités gymniques et à tout ce qui relève des Muses²⁰. C'est pour cette raison que nous nommons « publicité épistémologique » cette vocation du savoir à placer son possesseur au service d'un public, si bien que c'est toujours un savoir que l'on peut reconnaître chez celui qui est capable de devenir, pour la cité, un bien commun, qu'il soit guerrier, charpentier ou devin. On ne confondra pas cette vocation du savoir à servir au public avec le service public, *dêmosios*, puisque celui qui possède le savoir médical ou le savoir-faire du constructeur est un *δημιουργός* aussi bien lorsqu'il réalise son activité de manière privée que de manière publique, au service de la cité²¹. La publicité épistémologique est ce qui pose un savoir comme dispensateur d'un bien au public, à tout public, par-delà la différence entre la sphère publique au sens civique et la sphère privée. La publicité épistémologique est ce qui fait d'une connaissance un savoir public.

17. Tyrtée chante le guerrier, bien commun pour la cité et pour tout le peuple (Ξυνὸν δ' ἔσθλόν τοῦτο πόλῃ τε παντί τε δήμῳ), fr. XII 15 West = CPCP IV I 2, 3 (Macé, 2012). La déclinaison médicale de cette idée se trouve dans le traité hippocratique *Les Vents* 1.1-21 = CPCP VIII B13.

18. On trouvera la démonstration de ce fait dans le chapitre consacré au corpus hippocratique dans le volume CPCP VIII, un chapitre édité et présenté par M.-L. Desclos, dont on peut aussi lire l'article dans le présent volume sur la même question. Voyez aussi la façon dont Camille Semenzato montre chez Pindare l'insistance sur le savoir qui met le poète à part de la foule, et sur la nécessité de débusquer les charlatans.

19. C'est tout particulièrement une précision qui peut être faite à propos de Nestor, « expert en combats » (πολέμων ἔῤ̄ εἰδώς), *Il.* IV 310 Allen.

20. Nous avons cité l'étude de Maier (1970) pour les termes de la famille de *sophos*. Voyez la synthèse sur *sophos* et *tekhnê* proposée par Camille Semenzato dans le présent volume.

21. Voir sur ce point le texte platonicien CPCP XV, E3, voir encore Macé (2007, p. 75-82).

b. La vocation politique du savoir poétique

Le poète joue un rôle tout à fait particulier dans l'établissement du savoir public, à la fois parce qu'il entreprend de s'ajouter à la liste des *démioergoi* homériques, en revendiquant pour lui-même la possession d'un savoir utile à la cité, et parce qu'il se pose en médiateur de toutes les autres figures de publicité épistémologique, capable de les mettre en scène auprès du public²². Un autre mot, qui évoque encore ce public auquel les spécialistes offrent un service, semble avoir servi à dire cette capacité à toucher le public auquel un bien est ainsi promis. Il y a un verbe qui semble justement très proche de la construction du terme *δημιουργός* : celui qui œuvre pour un public doit avoir affaire avec l'idée de populariser, de partager avec le *dēmos*, de rendre public, *δημεύω*. Le poète tient ainsi des Charites un chant public, offert à tous : un *δάμωμα*²³. Et il offre à son tour un chant public : « publions un doux chant », dira Pindare²⁴. On l'a dit, le savoir du poète, la « vérité » qu'il délivre, est directement liée à sa faculté de ne pas laisser une chose dans l'ombre ou dans l'oubli²⁵. Dans un registre parfois plus sonore que visuel, le poète rappelle à chacun qu'il ne doit pas garder secrète et taire (*μη λόγον... κρυπτέτω*) une action faite au nom du bien commun, qu'elle soit faite par un ami ou un ennemi²⁶ ; il s'emploie quant à lui à accompagner « la grande et éternelle renommée » (*μέγα... κλέος αἰεῖ*), cette gloire qui se transmet de bouche-à-oreille, de génération en génération²⁷. On peut appeler « sensible » cette communauté des organes sensoriels, celle qui unit toutes les oreilles qui ont eu vent du même chant et de la même gloire, de la même façon que des yeux peuvent être unis par le fait de voir la même chose. Cette communauté du sensible, nous l'appelons « publicité sensible », par opposition à la privauté, à l'intimité de ce qui est partagé

22. Voir, sur ce point encore, les études de Camille Semenzato et Claude Calame dans le présent volume.

23. Voyez la présentation par N. Le Meur-Weissman du fragment de *l'Orestie* de Stésichore où apparaît ce terme pour désigner le chant des Charites que le poète entonne et la glose d'Hésychius sur ce vers, CPCP IV, Introduction au chapitre « La poésie lyrique ».

24. *γλυκύ τι δαμωσόμεθα Isthm.*, 8. 8 Maehler. Traduction N. Le Meur-Weissman, CPCP IV, C 5a 1.

25. Pour la différence entre le *kudos* instantané et le *kleos* qui se répand de proche en proche, voir Detienne (2006, p. 74).

26. Pindare, *Pyth.*, 9. 93-94.

27. Pindare, *Olymp.*, 8. 10-11.

par peu d'yeux et peu d'oreilles. Le poète crée un monument commun, que tous peuvent voir et entendre²⁸.

Comme le manifestent les exemples que nous venons d'évoquer, la faculté de créer une communauté sensible doit s'appuyer sur une dimension plus fondamentale. On a souligné que l'épigramme s'adresse toujours à une communauté, et qu'elle est énoncée par un individu en tant qu'il est membre de cette communauté (ainsi Jaeger, 1960a, p. 319). Or, comme l'expliquera fort bien Aristote, une communauté n'existe que parce qu'il existe un bien commun à ses membres²⁹. S'adresser à une communauté en tant que telle, c'est lui faire voir le bien qui l'intéresse, et, corrélativement, le mal qui la menace. Les pouvoirs de la poésie acquièrent une dimension communautaire à chaque fois qu'ils rendent sensible aux membres d'une communauté le type de bien et de mal qui la concernent. C'est le fondement de l'affinité de la poésie avec tous les arts utiles à la cité : le poète s'adresse à la communauté à chaque fois qu'il donne à voir ces biens que les *démourgoi* procurent à celle-ci. En offrant la publicité sensible aux porteurs de publicité épistémologique, un chant public aux savoirs publics, il s'élève lui-même à leur hauteur, et fait de son habileté un savoir public. Il chante l'esprit de l'homme, tel qu'il s'accomplit dans la diversité de ses œuvres, et il se chante lui-même à travers tous, en déployant autant de virtuosité à décrire l'habileté de tous³⁰. Plus encore, le poète, capable de rendre sensible l'œuvre de tous les savoirs publics, chante aussi bien celles qui s'offrent à chacun, la maison du charpentier ou la santé du médecin, que celles qui s'adressent simultanément à tous en assemblée, comme le chant de l'aède ou l'appel du héraut, et en vient aussi à manifester les œuvres qui servent la cité tout entière, considérée comme un tout. Ainsi l'épigramme guerrière s'adresse à la communauté parce qu'elle manifeste l'œuvre du guerrier qui est à la fois un bien commun à tout le peuple, car c'est chaque famille qui dépend de lui pour sa survie,

28. Pindare, *Isthm.*, 1. 45-46 = CPCP IV, C 4c1 : « Car c'est un don léger pour le poète que de dire, en échange de peines multiples, une parole élogieuse, pour ériger un beau monument auquel tous ont part (ξυνὸν ὀρθῶσαι καλόν) » (trad. N. Le Meur-Weisman).

29. C'est ce qu'Aristote pose en ouverture de son étude sur les cités : *πάσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τιнос ἔνεκεν συνεστηκυῖαν*, *Pol.*, I 1, 1252a2 Ross.

30. Sur cette idée que le poète fait avant tout l'éloge de lui-même à travers celui des autres arts, voir Austin (1982) tout particulièrement le chapitre IV, « From Cities to Mind ». L'*Odyssée* y est présentée comme un hymne à l'esprit qui œuvre dans le maniement des outils, la création des artefacts, l'usage du paysage. En chacune de ces choses le poète chante l'esprit de l'homme, son intelligence. Sur le caractère « encyclopédique » de la poésie homérique, voir Havelock (1963) en particulier les chapitres 3 et 4.

et un bien commun au sens de propre à la cité elle-même³¹ ; elle chante ceux qui sont tombés au champ d'honneur et qui sont ensevelis « aux frais de l'État » (δημοσίᾳ)³². On voit ainsi émerger dans l'épigramme le vocabulaire qui désigne la puissance publique, la sphère étatique, ses organes, ses biens, ses actes officiels, tout particulièrement désignés par l'adjectif δημοσίος³³. Or cela n'est possible que parce que le poète est en mesure, par l'effet du langage, de produire une image de ce bien et de ce mal qui concernent la puissance publique elle-même : ainsi Solon se préoccupe-t-il du mal qui ronge la cité, cet appât du gain qui devient un « mal public » (δημόσιον κακόν)³⁴, qui ne respecte plus rien, ni les biens sacrés, ni les biens publics (οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων)³⁵, ni l'espace privé de la maison³⁶. Le poème doit manifester ce bien et ce mal, et recourt pour ce faire à des analogies avec d'autres savoirs publics – ainsi comparer le mal de la cité à la maladie dont se préoccupe le médecin³⁷ – pour accréditer, aux yeux de tous, le fait que le poète les connaît, et qu'il est bien titulaire d'un savoir public exceptionnel, concernant non pas la maladie ou la santé de tel ou tel, mais celle de la cité. Parmi les différents « travailleurs publics » homériques, c'est ainsi peut-être au héraut que le poète ressemble le plus, s'adressant à la communauté tout entière au sujet des biens et des maux qui la concernent. Il est peut-être plus encore : un messager qui avertit la cité des malheurs qui la menacent et du bonheur qu'elle devrait poursuivre – en quelque sorte le messager des dieux auprès d'elle³⁸.

31. Voyez le fragment de Tyrtée précédemment cité (note 17, p. 110) ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόλῃ τε παντί τε δήμῳ.

32. Il s'agit d'un épigramme attribué à Simonide (*Epigr.*, II = *Anthologie Palatine*, 16, 26 = CPCP IV, B II 3).

33. Sur ce point, voir la synthèse présentée par N. Le Meur-Weissman, CPCP IV.

34. Solon Fr. IV 26 West = CPCP IV, B III 1 1 d. Il s'agit de l'épigramme ἡμετέρη δὲ πόλις dont nous devons la connaissance à la citation que l'on en trouve dans les manuscrits de Démosthène, *Sur la fausse Ambassade*, 255.

35. Solon Fr. IV 12 West = CPCP IV, B III 1 1 b.

36. Voir Fr. IV 26-29 West = CPCP IV, B III 1 1 d.

37. Sur l'analogie entre le mal public et la maladie chez Solon, qui permet de donner l'image implacable du mal aussi social que naturel, voyez Jaeger (1960a, p. 328-332).

38. Werner Jaeger comparait ainsi la position du locuteur, dans l'épigramme de Solon sur la justice, à celle du messager des dieux, Hermès, bon conseiller, voyez Jaeger (1960b, p. 324-327). Plus généralement, Jaeger introduit son étude par une considération qui établit le caractère d'utilité civique de la poésie en Grèce ancienne, à savoir celle de la complémentarité entre la codification légale et la poésie : si les orateurs citent les poètes,

Le poète articule donc trois publicités. Il donne de la visibilité (publicité sensible) à ce qui procure un bien à la cité et mérite sa reconnaissance officielle (publicité politique). Or, comme certains savoirs sont reconnus comme utiles au public (publicité épistémologique), il leur donne aussi de la visibilité, et assure ainsi la sienne propre, s'exposant à son tour comme un possesseur d'un savoir utile à la cité. Ce qui est premier c'est donc que le poète s'approprie, à travers ses vers, une forme de publicité sensible qui est adéquate à la préoccupation du bien et du mal communs, en produisant une image de ceux-ci. Solon a peut-être, le premier, et de la manière la plus claire, désigné la nécessité de rendre public ce qu'il a à dire sur l'état de la cité : la vérité qu'il profère – ainsi les aspirations de Pisistrate à la tyrannie –, « viendra à être publique (ἐς μέσον ἐρχομένης) »³⁹. Nous retrouvons là cette dimension d'exposition qui resonnera encore dans le monument commun que veut dresser Pindare.

Nous trouvons donc le premier de ceux que l'on a dit « philosophe », Solon, parmi les principaux acteurs de cette articulation poétique du savoir, de la cité et du sensible. Nous allons voir que l'inscription des « philosophes » au cœur de ce dispositif propre à la parole poétique va se renforcer et s'approfondir dans la suite du VI^e siècle.

2. Les « philosophes » et la publicité du savoir

a. la poésie ou la communauté scolaire

Ceux que la tradition a choisi d'appeler, rétrospectivement, des « philosophes » semblent s'être scindés entre ceux qui furent des poètes et ceux qui firent le choix de la prose⁴⁰. Ces deux modes d'écritures recourent-ils un rapport différent au public ? Il semble que les philosophes qui refusèrent la poésie avaient conscience de refuser une façon de populariser leur savoir. C'est ce qui ressort du témoignage de Diogène Laërce, à propos des Pythagoriciens :

Néanthe déclare que jusqu'à Philolaos et Empédocle, les pythagoriciens mettaient leurs enseignements en commun (ἐκοινώνουν), mais

c'est qu'ils trouvent chez eux une inspiration qui prolonge l'œuvre éducatrice des lois et coutumes par les images et les exemples (*ibid.*, p. 317).

39. Solon Fr. X 1-2 West = CSCP, IV, B III 1 1 3.

40. C'est Phérécyde qui le premier aurait utilisé la prose pour son traité (Diogène Laërce, I, 116). On se reportera sur ce point aux remarques de Laks (2001). Voyez tout particulièrement au § 3 la réponse à la tentation d'Havelock (voir Havelock, 1966) de considérer que les philosophes archaïques doivent appartenir à une culture orale et donc tous avoir été poètes.

lorsque ce dernier les popularisa dans ses poèmes (διὰ τῆς ποιήσεως ἐδημοσίωσεν αὐτά), ils établirent une loi prescrivant de ne rien transmettre (μηδενὶ μεταδώσειν) à aucun poète⁴¹.

La question du secret, chez les Pythagoriciens, doit être située dans le contexte politique des rapports complexes qui pouvaient exister entre leurs communautés et les cités où elles s'installaient⁴². On notera néanmoins que cette question, à suivre les termes de Diogène, n'oppose pas d'un côté la communication du savoir et de l'autre l'absence de communication. Il s'agit plutôt de deux modes de communication, puisque le premier est bien désigné comme une mise en commun. Il y a donc deux formes de public : le public des savants et des élèves avec lesquels on met en commun son savoir et le public des non-savants auprès duquel une publication plus large est aussi possible. La seconde forme de publication, qui consiste en l'extension, induite aux yeux des pythagoriciens, de la communauté savante et scolaire à un public plus large, s'accompagne également d'une variation du mode d'exposition et de diffusion du savoir : aux *logoi* des pythagoriciens s'oppose « la poésie », ou la forme versifiée du poème d'Empédocle. Ce n'est pas que la poésie est conçue comme un instrument de diffusion nécessairement appauvrissant par sa forme même, mais son audience est si étendue qu'elle transgresse les limites de la *koinônia* des pythagoriciens, nécessairement restreinte. Cette différence lexicale entre κοινός et δῆμος revient à opposer un espace commun constitutif pour les particuliers qui y participent (au sens d'une appartenance à une école), et un espace public constitué de l'addition des simples particuliers qui composent une foule hétéroclite. On pourra ainsi distinguer deux modes de publicité du savoir : le choix d'une publicité sensible restreinte à la communauté des savants et des apprenants, dont témoignent les pythagoriciens ; et celui d'une publication auprès des non savants.

Face à un tel témoignage, on prendra garde à deux choses. D'une part, il ne faut pas considérer que l'une est davantage une publicité que l'autre, ce que suggérerait par exemple le fait de les appeler l'une éso-

41. Diogène Laërce, VIII, 55 ; Empédocle, DK31A1, l. 37-41 = CPCP VI, A5.

42. La question des « écoles » et des « sectes » pythagoriciennes ne saurait être tranchée à la faveur de témoignages aussi tardifs. On s'accorde cependant à reconnaître une tension entre la secte qui reste en retrait dans la cité et celle qui aspire à créer une véritable communauté civique. On se reportera d'abord sur cette question à Delatte (1979) et à Minar (1942). Sur la question de l'usage du secret chez les Pythagoriciens, voyez Brisson (1987).

térique et l'autre exotérique : la communauté, du fait qu'elle réunit des gens unis par le savoir, n'en est pas moins une collectivité, dont la taille ne peut-être *a priori* prescrite (on pourrait même imaginer que dans certains cas la communauté du savoir transcende la communauté civique) et qui suppose déjà ses moyens de communication, de diffusion, ses temps et ses lieux de réunion. La communauté dont il est question est déjà un mode de la publicité sensible, c'est-à-dire qu'elle suppose une certaine forme de mise en commun du médium et des organes de la perception, en l'occurrence les oreilles – le terme d'*akousmata*, terme le plus ancien et le plus courant pour désigner les doctrines des pythagoriciens, dénote bien des choses auxquelles on a prêté oreille et constitue ainsi la communauté des pythagoriciens comme un collectif d'individus unis par l'expérience commune de l'audition de doctrines orales, littéralement des « co-auditeurs (*homakooi*) » (sur ces termes, voir Brisson, 1987, p. 91). Cela signifie-t-il pour autant que la diffusion dans la communauté s'oppose à la publication par le poète comme l'oral à l'écrit ? Pas nécessairement⁴³. Quoi qu'il en soit, il vaudrait donc mieux parler de deux modes possibles de publicité, d'une publicité communautaire et d'une publicité plus large, que l'on pourra appeler démotique, ou populaire.

D'autre part, il convient de ne pas nécessairement lier l'existence d'une image publique à la seule publicité démotique. La communauté est déjà un espace public, au sein duquel tel ou tel membre peut avoir une image de telle ou telle nature, celle d'un maître extraordinaire ou celle d'un traître par exemple. Cette image peut différer de celle que se fait le public extérieur à la communauté, l'image publique démotique. Le rapport à la publicité d'un savoir n'est pas le même au sein de sa communauté et lorsqu'il cherche à se faire connaître auprès des non savants. Notons une nuance supplémentaire : il n'est ni nécessaire ni suffisant de chercher à avoir une image publique démotique pour en posséder une, du moins celle que l'on veut. L'image publique démotique peut-être forgée par autrui, soit par le public lui-même, soit par les représentants d'un autre savoir ou d'un autre art. Les mathématiciens ont peut-être constitué le prototype de ces savants qui s'en tinrent à leur communauté, laissant d'eux-mêmes une image publique sinon inexistante⁴⁴, ou tout au moins laissant à d'autres le soin de leur en faire une, ainsi les auteurs de fables qui firent tomber les astronomes dans trous. Qu'en est-il des perfor-

43. Sur cette question et la nécessité de déconstruire le parallèle entre l'avènement de la science et l'écriture, voir Laks (2001).

44. Telle est l'opinion de Bernard Vitrac, exposée dans le présent volume.

mances liées à des applications des mathématiques, comme les prévisions d'éclipses, de récoltes, les mesures de distance, les plans de construction d'ouvrages d'art qui ne manquent pas d'impressionner le public ? L'idée a été défendue que ce type de performance n'a été utilisé que par des gens qui n'étaient pas seulement mathématiciens mais étaient aussi engagés dans un rapport différent au public⁴⁵. Ce sont d'autres gens de savoir qui semblent avoir en effet bénéficié de ce prestige mathématique auprès de la foule, et parmi ceux-ci on trouve majoritairement nos « philosophes ». Bref, dans les deux cas, l'image publique des mathématiques, soit négative ou ridicule lorsque l'humour populaire colporte la vision d'un astronome marchant la tête dans le ciel, soit positive sous la forme de prédictions extraordinaires, ne suppose en rien la diffusion collective du savoir mathématique lui-même : bien au contraire, nous savons par l'Étranger des *Lois*, que les Grecs n'avaient guère de goût pour l'étude des mathématiques⁴⁶. Il faut ainsi très clairement distinguer le circuit de diffusion du savoir et celui d'une image de ce même savoir qui peut circuler bien au-delà des cercles savants, en l'absence même de diffusion du même savoir.

Avec ces précisions, nous pouvons revenir à la question de savoir pourquoi des savants, susceptibles d'appartenir à un cercle d'initiés, voudraient en outre se faire poètes. La vocation politique de l'élégie que nous avons décrite indique une réponse : pour faire la preuve de leur utilité publique. Telle est l'hypothèse qu'il faut mettre à l'épreuve de l'examen des trois cas cardinaux que sont Xénophane, Héraclite et Parménide, dont les rapports différenciés à l'écriture poétique devront être à chaque fois précisés.

b. Xénophane : accomplir, après Solon, la fonction poétique d'articulation du visible, du savoir et de la cité

Nous commencerons par prendre l'exemple d'une élégie de Xénophane de Colophon, où il revendique une certaine considération publique pour son savoir. Car il y a un sens où le savoir a vocation à devenir « public », celui de sa reconnaissance par la cité à un statut qui l'identifie

45. C'est l'argument de B. Vitrac : s'il y eut des figures célèbres qui revendiquèrent des performances liées aux mathématiques, il ne s'agit pas de gens qui consacraient leurs vies aux mathématiques. Voir les exemples p. 178-179.

46. Voyez *Lois*, 817e-820e à propos de l'apprentissage de l'arithmétique. Cette remarque s'applique aussi bien d'ailleurs, selon l'Athénien (821a), à l'astronomie dont l'opinion commune ignore l'utilité pour la cité.

comme tel au milieu d'autres techniques ou d'autres activités dont l'incidence est notoirement publique.

*Si par sa foulée rapide un homme remporte la victoire,
 Ou gagne au pentathlon, là où se dresse le temple de Zeus
 Sur les rives du Pisas à Olympie, ou encore à la lutte,
 Ou au douloureux pugilat,
 Ou encore à ce terrible combat qu'on appelle le pancrace,
 Aux yeux de ses concitoyens il se montrerait encore plus vigoureux,
 Il s'arrogerait la place d'honneur, bien en vue, au spectacle,
 Et se verrait nourri aux frais du peuple,
 Plus encore de la cité il recevrait un véritable trésor.
 Et si c'est une course de chevaux, il obtiendrait les mêmes honneurs,
 Alors qu'il ne possède pas ma valeur. Face à la force
 Des hommes ou des chevaux, notre savoir l'emporte.
 Mais c'est bien mal à-propos que l'on juge, car il n'est pas juste
 De préférer la force au bienfait du savoir.
 Ce n'est pas parce qu'on trouvera dans la foule un bon pugiliste,
 Ou bien un champion au pentathlon ou à la lutte,
 Ou encore un coureur à la foulée rapide, qu'on estime plus encore
 Que la force que déploient les hommes dans les combats,
 Ce n'est pas pour cela que la cité aura de bonnes lois.
 Une cité a peu de raison de se réjouir si l'un de ses membres
 Remporte une victoire sur les bords du Pisas.
 Car ce n'est pas cela qui remplit les greniers de la cité⁴⁷.*

Cité par Athénée dans ses *Deipnosophistes*, ce texte de Xénophane est un poème, en vers, dont la vocation est pédagogique. Si cette élégie n'attire pas l'attention de tous les commentateurs qui s'intéressent à la doctrine de Xénophane, elle demeure néanmoins capitale pour comprendre la manière dont celui-ci entend placer son savoir au cœur de la cité, et le faire en poète. Comme nous l'avons dit précédemment, le poète

47. ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιο/ῆ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος / παρ Πίσαιο ῥοῆς ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαιῶν / ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων / εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσιν, / ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν, / καὶ κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιο, / καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων / ἐκ πόλεως, καὶ δῶρον ὃ οἱ κειμήλιον εἶη · / εἴτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτα κε πάντα λάχοι, / οὐκ ἔων ἄξιος ὥσπερ ἐγώ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων / ἀνδρῶν ἢδ' ἵππων ἡμετέρῃ σοφίῃ. / ἀλλ' εἰκὴ μάλα τούτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον / προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης· / οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη / οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαιμοσύνην, / οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον, / ῥώμης ὅσος ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει, / τούνεκεν ἂν δὴ μάλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη· / σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάσμα γένοιτ' ἐπὶ τῶν, / εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι Πίσαιο παρ' ὄχθας· / οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοῦς πόλεως (trad. Olivier Renaut, CFCP VI A9).

est en mesure de relier trois publicités, sensible, épistémologique et politique. Voyons comment Xénophane confirme cette articulation.

Tout d'abord, Xénophane s'emploie à souligner son pouvoir sur le visible, par des effets de perspective et de grossissement : l'athlète est autant « montré » ou exposé au public qu'il « montre » sa victoire ; sa vigueur physique ou son habileté sont magnifiées par sa place d'honneur (φανερῶν ἐν ἀγῶσιν).

Ensuite, à l'instar de ce que fait l'éloge pour le guerrier, Xénophane manifeste la reconnaissance publique, c'est-à-dire civique, dont jouit l'athlète, qui est nourri « au frais du peuple », sur les biens publics, δημοσίων κτεάνων. La cité tire de ses biens propres la récompense de l'athlète victorieux.

Dans un premier temps, il semble que s'établisse une proportion directe entre ces deux publicités, entre la puissance publique qu'est la cité et la dimension « publique » de l'homme visible : le trésor promis au vainqueur est proportionné non pas tant à sa victoire qu'à la place au sein de la cité qui lui est offerte, sous les yeux de tous les citoyens – le prix offert par la cité est à la mesure de la visibilité et celle-ci, à son tour, est la forme sensible qui est à la hauteur de la distinction civique. La cité trouve dans la visibilité du vainqueur une forme sensible d'incarnation qui lui convient. Sans doute est-ce là un moyen pour la cité de produire aux yeux de ses membres à la fois l'étendue de sa richesse et de sa puissance, dans le cadre d'une économie somptuaire où l'estime qu'on doit à un tel vainqueur le rend même plus « vigoureux » qu'il ne l'est en réalité.

Pourtant, comme chez Solon, le rapport entre publicité sensible et publicité politique ne saurait être direct. Comme dans l'éloge solonien, l'articulation du visible et du civique se fait ici sur le fondement d'un troisième terme : le bien. Le terme *agathon*, et l'adjectif correspondant circulent en effet : il y a le « bon » pugiliste que l'on trouvera dans la foule, et qui pourrait faire un vainqueur acclamé de tous, il y a le bienfait rendu à la cité, que celle-ci peut honorer. Or l'introduction de ce bien, comme on peut s'y attendre, invite à considérer cette autre publicité que nous avons évoquée, la publicité épistémologique des savoirs qui procurent un bien à la communauté. Cette autre dimension apparaît bien aussi : il y aurait en effet « un bienfait du savoir », une « sagesse bienfaisante », ἀγαθῆς σοφίης, et cette sagesse est « meilleure » (ἀμείνων... σοφίη) que la force de l'athlète. Le fait que le savoir soit introduit ici comme ce qui a la capacité de procurer un bien à la cité, d'une manière qui n'a pas d'équivalent

dans la littérature archaïque⁴⁸, n'a peut-être pas été suffisamment pris en compte dans le débat considérable qui a été nourri sur le sujet de la nature du savoir chez Xénophane. On a souvent interprété la *sophiê* en question comme un « savoir » de type intellectuel, un savoir positif nouveau, celui-là même que l'on prête à Xénophane comme « philosophe », touchant à la cosmologie ionienne dont il est l'héritier, mais aussi à l'ontologie éléate dont il est le précurseur. W. Jaeger avait, le premier, proposé de comprendre la référence à la *sophiê* comme un « savoir spirituel », en forçant sans doute la dimension théorique de ce terme, au détriment de sa dimension plus « technique » ou « artisanale » (Jaeger, 1946, vol. 1, p. 169-174)⁴⁹. C. M. Bowra (1938), suivi sur ce point par M. Untersteiner (1956), soutient que le terme *sophiê* doit se comprendre à la manière d'un savoir technicien, où les sens d'« art » et de « connaissance » ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre. Notre prise en considération du contexte des *dèmiourgoi* homériques nous conduit vers une troisième voie par-delà la différence entre le savoir plus pratique du charpentier ou de certains médecins, et plus divin du devin, par exemple. Si le poète-philosophe veut s'inviter parmi les hommes habiles à qui la porte des demeures fastueuses du monde homérique étaient ouvertes et désormais celles de la reconnaissance publique des cités, il faut avant tout qu'il puisse faire valoir la prestation qu'un tel savoir doit être en mesure de proposer à la communauté. Or Xénophane ne manque pas d'invoquer une telle prestation, en précisant justement ce que l'athlète est quant à lui incapable de procurer à la cité, à commencer par de bonnes lois.

Il faut donc, à l'instar de J. H. Leshner (1992, en particulier p. 55-61), interpréter la *sophiê* du point de vue de sa fonction dans la cité, en s'appuyant notamment sur le sens à donner à l'*eunomia* qu'elle prétend produire, à quoi on peut ajouter la *dikê* – car c'est bien à une norme du *dikaion* que se réfère le poète, pour disqualifier la préférence accordée à l'athlète plutôt qu'à lui-même. Eunomie est la sœur de Dikê et Eirênê, filles de Thémis : elle accompagne toujours ses sœurs, si bien qu'il n'y a

48. Maier (1970, p. 39-40) note que Xénophane, par cette qualification de la sagesse comme un bienfait, porte à un point d'explicitation alors inédit la valorisation du savoir en Grèce ancienne.

49. Jaeger attribue ainsi à Xénophane un savoir du même type que celui qu'il attribue dès l'article de 1926 à Solon. Ce dernier manifeste ainsi une connaissance cosmique, d'inspiration Ionienne, dont Anaximandre donnera encore l'exemple, voir la comparaison entre les vers 15-16 de l'épigramme de Solon et le fr. d'Anaximandre, dont peut être tirée l'idée que Solon décrit l'ordre inexorable et immanent de la justice réclamant son dû à travers le temps, Jaeger (1960a, p. 328-332).

pas de paix et de justice accomplies qui ne soient accompagnées du bon ordre⁵⁰. L'association des termes *eunomia* et *dikê* est présente chez Homère⁵¹ et Hésiode⁵², elle rythme l'épigramme de Solon ἡμετέρη δὲ πόλις⁵³, et apparaît également plusieurs fois chez Pindare⁵⁴ où *l'eunomia* n'est pas seulement la compagne de la justice et de la paix, mais est aussi associée au sage conseil, à *l'euboulia* des sages et des juges. Or, chez Pindare, c'est cette même *euboulia* qui « apporte richesse et bonheur », et éloigne de la cité *l'hybris* qui est liée à la suffisance et à la satiété. Platon se souviendra sans doute de cette association lorsque dans le *Protagoras*, le sophiste prétend enseigner une *euboulia* qui s'étend de la sphère économique privée jusqu'à l'ensemble des affaires de la cité, produisant ainsi dans le mythe une communauté politique (*synagoga*) liée par l'amitié⁵⁵. Il serait étrange néanmoins, de trouver chez Xénophane une mise en scène des déesses semblable à celle d'Hésiode, par exemple, dont il critique vivement la représentation du divin⁵⁶. Il reste que *l'eunomia* que vise ici Xénophane correspond à l'état bien ordonné dont une cité peut se réjouir comme un bienfait, état qu'Hésiode et Solon associent aussi à la cité juste. Elle peut ici aussi, comme chez Hésiode et Solon, être intimement liée à un idéal de sobriété et d'économie non dispendieuse, dont les effets s'étendent à l'ensemble de la communauté politique pour produire ce que Leshner reconnaît comme étant une harmonie politique fondée sur la vertu de mo-

50. Sur l'association des sœurs dans la littérature, voyez Rudhardt (1999).

51. *Odyssée*, 17. 487, où un des prétendants reproche à Antinoos d'avoir frappé Ulysse déguisé en mendiant. Le prétendant en question souligne que le mendiant peut être un dieu déguisé afin d'éprouver *l'eunomia* des hommes. Or, nous sommes dans cet épisode dans un contexte qui relie intimement l'économie dispendieuse des festins des prétendants qui dilapident les biens d'Ulysse, et le thème de la justice qui commande à l'hôte le respect des mendiants, gouvernés par le besoin, contexte assez proche de l'épigramme de Xénophane.

52. *Théogonie*, v. 90. Voyez aussi comment la paix suit sa sœur justice dans l'hymne à la justice des *Travaux et des Jours*, v. 225-237, alors qu'elle disparaît des cités sans justice, v. 238-247.

53. Les sœurs sont ensemble aussi dans le Fr. IV de Solon que nous avons déjà évoqué : la première partie (v. 1-29) met en scène la punition qui attend ceux qui ont méprisé la justice : *Dikê*, en son temps, finit par punir chacun ; la seconde (v. 29-39) livre une image de l'œuvre de l'eunomie qui apaise les passions. Sur cette partition du texte, et la répartition des deux parties aux deux divinités, voyez Jaeger (1960b, p. 332).

54. *Olymp.*, 9.16 ; 13.6 ; *Pyth.*, 5.67 ; fr 52a, v. 10.

55. Voir l'étude d'O. Renaut dans ce volume.

56. Voir les fr. DK B 11 et 14.

dération (Leshner, 1992)⁵⁷. Elle est en effet explicitement reliée à la prospérité : une cité douée de bonnes lois semble être de celles dont les greniers sont remplis. Or c'est là aussi un type d'association que l'on trouve chez Hésiode : les cités habitées par les filles de Thémis, la justice et la paix, ramassent de belles récoltes. Si l'on suit cette direction, il faut admettre que Xénophane, dans cette élégie, revendique un type de savoir qui, s'il n'est pas explicité quant à son contenu, semble pourtant revêtir une fonction publique si fondamentale qu'il serait erroné de la réduire à une fonction démiurgique parmi d'autres. S'il est bien démiurgique, au sens où il entend offrir au public un bien, le savoir de Xénophane est incomparable à la valeur de celui du médecin ou du charpentier puisqu'il sauvegarde la communauté, rien de moins, en sachant y produire les bonnes lois qui la rendront prospère. Xénophane revendique donc un savoir dont l'effet est comparable à celui que Solon se targue de produire. Un problème paraît néanmoins : Solon, lui, accréditait cette prétention en produisant un signe de ce savoir : il donnait une image saisissante de l'action de la justice divine qui n'oubliera personne (même celui qui s'est caché au fond de sa maison) et une illustration perceptible de l'effet du bon ordre dans la structure même de ses vers⁵⁸. Xénophane ne livre quant à lui rien du contenu de son savoir, comme si la communication poétique d'une image publique, populaire, du savoir philosophique pouvait être tout à fait dispensée d'en partager le moindre contenu.

Xénophane ne s'en tient pas là en revanche en termes d'effets poétiques. Il impose un effet de distorsion à la représentation habituelle de l'épiniéc : de manière plus vigoureuse que Pindare après lui, Xénophane rappelle que ses vers eux-mêmes témoignent d'une *sophiê* capable de renverser de simples effets de perspectives qui rendent l'athlète plus important qu'il ne l'est. Si Xénophane peut chanter la victoire de l'athlète – et il en est d'autant plus capable qu'il décrit la difficulté des jeux en question – il est tout aussi capable de détourner l'estime dévolue à l'athlète à son bénéfice. Tel est un premier sens des deux vers : « Face à la force / Des hommes ou des chevaux, notre savoir l'emporte. » (ὄωμις γὰρ ἀμείνων / ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη). Il s'agit donc, pour ce

57. Selon Leshner cette interprétation est confirmée par le fragment B3 où Xénophane s'en prend à ce que Leshner appelle la « démonstration publique » (*public display*) des richesses des citoyens de Colophon sur *l'agora* (p. 63-4).

58. Sur ce dernier point voyez l'analyse par Jaeger des rimes et des anaphores dans les vers consacrés à l'eunomie dans l'élégie de Solon, et la comparaison qui peut en être faite avec l'art d'Hésiode (Jaeger, 1960b, p. 334-335).

nouveau savoir, de s'avancer au milieu des regards en prenant à l'athlète la place d'honneur qu'il usurpe. Cette place usurpée ne permettra pas à l'athlète de procurer de bonnes lois, nous l'avons dit. Mais il y a une autre chose qu'une victoire athlétique ne garantit pas : le fait que les greniers de la cité soient remplis – non pas que le poète lui-même revendique aussi de délivrer directement à la cité cette prestation qui appartient à un autre producteur, le paysan. Le poète, mentionnant le fruit du travail agricole, indispensable à la survie de la cité, signale une fois de plus qu'il a, lui, le souci du bien commun. Mais il y a plus. Xénophane choisi un mot très particulier pour évoquer cet endroit où l'on met le blé. Il dit « les replis de la cité », *μυχούς πόλεως*, sans qu'on sache s'il s'agit des greniers des maisons particulières qui composent une réserve commune ou un grenier public. Significativement, il s'agit du mot déjà utilisé par Solon, au moment où il traduit la progression du mal public, ce châtement inexorable infligé par la Dikê aux cités sans justice, dans les images les plus frappantes :

*Ainsi le mal public entre dans chaque maison
Et les portes de la cour ne parviennent plus à le retenir :
Il franchit d'un bond la haute clôture et à coup sûr, trouve
Même celui qui cherche à lui échapper en se réfugiant au fond de sa
chambre⁵⁹.*

Le *mukhos* désigne cette pièce à l'abri de la lumière ou des regards, où l'on préserve les choses précieuses et intimes ; il convient tout particulièrement à la chambre, au *thamos* de la maison particulière. Reprenant cette expression pour qualifier les greniers où l'on soustrait le grain à la lumière et où l'on conserve là aussi une chose précieuse à l'abri des regards, Xénophane crée un contraste saisissant avec la pleine visibilité où se pavane l'athlète. C'est une belle réponse à l'imagination spatiale par laquelle Solon décrivait la progression du mal public sautant par-dessus la clôture : à la foule des concitoyens réunis autour des lieux publics (le temple de Zeus, les spectacles) s'opposent les « greniers » de la cité, à l'espace de très grande visibilité ceux qui se soustraient à tous les regards. Centre des regards contre espace confiné et dissimulé : Xénophane fait usage de la plus éclatante des manières de la polarisation du sensible entre lieux d'exposition et lieu de retrait présente dans la culture

59. οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἰκαδ' ἐκάστωι, αὐλαιοι δ' ἔτ' ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι, ὑψηλὸν δ' ὑπὲρ ἕρκος ὑπέρθορον, εὖρε δὲ πάντως, εἰ καί τις φεύγων ἐν μυχώϊ ἢ θαλάμου. Solon Fr. IV 26-29 West = CPCP IV, B III 1 1 d, trad. Le Meur-Weissman.

grecque⁶⁰. Cette mise en scène assombrit la clarté où baignait l'athlète : la lumière où il règne est une lumière aveugle, insouciant des endroits sombres où la cité et les citoyens préservent des biens qui leur sont autrement plus précieux. Le poète critique ainsi le seul souci de la publicité sensible et l'illusion de n'indexer la reconnaissance publique qu'au degré d'exposition. La publicité politique, c'est-à-dire l'intérêt de la puissance publique, s'exprime aussi bien à l'abri des regards qu'aux yeux de tous, selon les circonstances. Le poète manifeste ici sa capacité à embrasser toute la cité, là où elle se regarde elle-même dans la pleine lumière de la vie publique, là aussi où les richesses sont préservées, à l'abri des regards. Or qu'est-ce d'autre que cette cité où l'on circule aisément d'espaces dissimulés en espaces publics, sinon une cité où règne l'*eunomia* ? C'est ce dont Pindare à son tour se souvient dans la cinquième *Pythique*, à propos du fondateur de Cyrène, Aristote, plus connu sous le nom de Battos, lorsqu'il fait de cet illustre personnage un devin dont les oracles se diffusent des « greniers » (*mukhos*) de la cité jusqu'à l'ensemble de la communauté, notamment en propageant l'*eunomia* par l'invention de la lyre et de l'harmonie. C'est tout simplement encore que la cité modérée se caractérise parce que l'on n'y a pas en cachette d'autres comportements que ceux que l'on observe lorsque l'on est sous le regard de tous⁶¹.

Cette dernière considération est primordiale, car elle établit sans conteste que Xénophane, alors même qu'il ne communique rien du contenu de son savoir, honore le contrat poétique du savoir public, à savoir l'exigence de donner une image de la prestation promise : il donne à voir l'effet, exactement comme le poète décrirait l'œuvre du charpentier ou de l'orfèvre. Il n'y a dès lors aucune raison de reprocher à Xénophane de ne pas vouloir communiquer davantage son savoir, comme s'il fallait que celui-ci devienne « commun » au sens où il serait partagé, compris et exercé par la foule, afin de devenir « public ». On ne le demande pas non plus au médecin ou au charpentier : reconnaître l'utilité publique d'un savoir n'exige pas qu'on le pratique, mais qu'on sache en reconnaître la prestation. En ce sens, Xénophane, en décrivant par les effets de la poésie celui de l'*eunomia*, puissance intégratrice des divers espaces de la cité, remplit les conditions nécessaires à l'affirmation du caractère d'utilité pu-

60. Voir, sur cette polarisation de l'expérience sensible en Grèce archaïque, l'introduction au volume CPCP, p. 20-25.

61. Sur ce thème, voyez a contrario, à l'origine de la cité oligarchique nourrie par le désir, la transgression des codes maintenus en publics une fois les portes des maisons refermées (Platon, *République*, VIII, 548a 5-c 2).

blique de son savoir, fondement du bien commun, et à la revendication d'être pris en charge par l'État, à la place de l'athlète, qui n'est qu'un faux guerrier⁶².

c. Héraclite, Parménide : retourner la poésie contre elle-même, pour désigner l'invisible bien commun

Xénophane, afin de faire valoir un savoir dont il ne communique pas le contenu, a dû semer un doute sur la valeur des choses qui, au contraire, sont trop exposées, car chantées par les autres poètes – ainsi les victoires des athlètes. Inversement, il fait voir les greniers, qui, loin des regards, abritent le bien commun. Il y a là le pressentiment d'un terrible paradoxe : l'idée que la perception commune se serait éloignée du bien commun. C'est là une idée qui progresse, chez plusieurs auteurs qui viennent à maturité après Xénophane.

Nous pouvons la voir affleurer progressivement à la lecture de quelques fragments d'Héraclite. Dans le fragment B1, Héraclite propose à ses auditeurs un étrange *logos* :

Ce discours (λόγου) qui existe toujours, les hommes ne peuvent le comprendre (ἄξύνετοι), aussi bien avant de l'avoir entendu qu'après l'avoir entendu pour la première fois. Car alors que toutes choses se produisent conformément à ce discours, ils sont comme des gens dépourvus d'expérience (ἀπειροῖσιν εὐκασι), même lorsqu'ils s'essaient à des paroles ou à des actes tels que moi je les rapporte (διηγέυμαι), lorsque je divise (διαιρέων) chaque chose selon la nature (κατὰ φύσιν) et dis (φράζων) comment elle est; mais pour le reste des hommes (τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους), ce qu'ils font éveillé leur échappe, tout comme ils oublient ce qu'ils font durant leur sommeil⁶³.

Ce *logos* est présenté comme inaccessible à la majorité des hommes. La singularité du savant, de ses paroles et de ses actes, tient à sa capacité de produire un discours détaillé et articulé, par opposition au commun des hommes qui ne comprennent pas la raison de ce type de formulation. Rien ne dit ici encore que ce discours que les hommes ne comprennent pas serait constitutif de ce qui est véritablement commun, sinon la simple évocation d'un écho, dû à l'effet d'homophonie entre l'adjectif ἄξύνετοι et ce qui est « commun », ξυνός, sur laquelle on verra plus loin, en lisant le fragment B114, qu'Héraclite aime jouer : ne pas comprendre, ne pas

62. Tel est encore le sens qu'Euripide choisit de donner à cette élégie, qu'il reprend dans un long passage conservé de *Autolykos*.

63. Héraclite, DK22B1 = CPCP VI, C2.

faire un bon usage de l'esprit, ce serait s'écarter du commun. Cette idée affleure de manière plus insistante, si l'on se tourne vers un fragment qui explicite la nature des discours dont il faut différencier le *logos* du savant. Ainsi les « chants populaires » stigmatisés dans le fragment B104 :

Quelle sorte d'intelligence ou d'esprit (νόος ἢ φρήν) ont-ils ? Ils se laissent persuader par les chants populaires (δήμων ἀοιδοῖσι), et ils prennent la multitude pour maître, sans voir que nombreux sont les méchants, peu nombreux sont les bons⁶⁴.

À écouter le chant des aèdes, ces chants publics hérités des Charites, on échoue pour ainsi dire à percevoir cette différence en chiasme qu'établit le dernier membre de phrase et qui n'est révélée que par le *logos* : or, sans la reconnaissance de cette différence entre les bons et les méchants, comment une communauté serait-elle encore en mesure de distinguer ce qui est nuisible de ce qui est bénéfique ? Dans ce fragment, le *dêmos* et la multitude (*homilos*) qui sont pris pour cible, font écho au « reste des hommes » du fragment B1. Ces communautés ne sont plus capables de savoir à qui confier leur sort, de distinguer ceux qui peuvent leur servir et ceux qui peuvent leur faire du tort : elles sont par conséquent démunies quant à leur propre bien, ce bien commun que le poète, comme nous l'avons vu avec Solon, se fait fort au contraire de faire paraître aux yeux de la communauté. Or Héraclite identifie le symptôme qui affecte ainsi le public : le manque d'esprit. L'esprit est la clef du bien commun. Héraclite condamne donc bien aussi la poésie en tant qu'elle est dénuée de publicité épistémologique : elle n'est pas fondée sur l'intelligence qui la rendrait capable de dire à tous le bien commun, et elle contribue à corrompre chez ses auditeurs l'intelligence même de leur propre bien. Le paradoxe – qui n'est peut-être qu'apparent⁶⁵ – est pourtant que la prose d'Héraclite n'est pas sans effets poétiques, sans la recherche des chiasmes et des images qui inscrivent « dans la matière même du verbe » une nouvelle perception des choses⁶⁶. La métaphore de la veille et du sommeil, qui n'en est peut-être pas encore une dans le fragment B1, en acquiert probablement la résonance dans le fragment B89. Elle permet de concilier la destitution

64. Héraclite, DK22B104 = CPCP VI, C6.

65. Il est commun pour les poètes de condamner la poésie – c'est-à-dire celle de tous les autres poètes, qui corrompent le peuple. Voyez l'exemple d'Aristophane, tel que le présente Malika Bastin-Hammou dans le présent volume.

66. L'expression est de Serge Mouraviev, à propos des effets poétiques de la prose héraclitienne (Mouraviev, 1991, p. XXVI).

de la communauté recherchée par les poètes et l'espoir d'un autre partage du commun, porté par cette nouvelle écriture :

Pour les gens éveillés, il n'existe qu'un monde qui est commun (κοινὸν), alors que dans le sommeil chacun se détourne vers le particulier (εἰς ἴδιον)⁶⁷.

On peut entendre cet énoncé de manière littérale : les hommes partagent le même monde lorsqu'ils sont éveillés et lorsqu'ils s'endorment en s'enfonçant dans leur particularité. Néanmoins, comme les hommes qui ne pensent pas sont, selon le fragment B1, aussi oublieux de ce qu'ils font éveillés que de ce qu'ils font dans leur sommeil, il est tentant de conclure que leur veille ressemble à leur sommeil, c'est-à-dire à une fuite dans la particularité – un point qui sera confirmé par la lecture du fragment B2, sur lequel nous reviendrons. En rassemblant pour l'instant les fragments B1, B104 et B89, on parvient ainsi à cette étrange idée que ce qui est le plus commun, le chant populaire des poètes, ne constitue pas un monde commun : il n'existe pas de « communauté » pour les particuliers qui méusent de leur *noos* ou de leur *phrên* ; il n'y a qu'une masse d'individus ensommeillés, tous tournés vers leur seul intérêt particulier. Cette fausse « communauté » créée et consolidée par les aèdes serait donc, pour Héraclite, un mirage, et le savant (l'*egô* du fragment B1), par un *logos* dissonant, entendrait contester la capacité de l'aède à créer une communauté réelle. Dans la lignée d'un Xénophane critiquant la théologie homérique, Héraclite reprocherait au chant des aèdes de ne pouvoir faire accéder l'auditeur à une compréhension commune du monde. Plus encore, il prolongerait le geste de Xénophane qui éloignait la véritable source du bien commun de la cité de la scène où triomphe, aux yeux de tous, l'athlète, pour mieux la placer au fond des greniers, loin des espaces de visibilité : avec Héraclite, la publicité sensible de ce qui est entendu, su et vu par tous peut aussi s'avérer dénuée de tout lien avec le véritable bien commun. Il reste pourtant une issue : si les hommes sont dits faire mauvais usage de leur esprit en écoutant le poète, c'est qu'ils pourraient en faire un autre ; si Héraclite continue à tramer une prose poétique, c'est qu'il entend s'adresser à une communauté possible, au moyen d'une parole nouvelle, qui inscrive dans les mots qu'elle publie l'obscurité où se cache le bien commun. Le sage serait un étrange poète qui offre à tous cette idée stupéfiante que ce qu'ils croient le plus commun n'est en réalité qu'une forme de pensée particulière, séparée des véritables fondements du bien

67. Héraclite, DK 22B89 = CPCP VI, C5.

commun, lesquels ne sont accessibles qu'à une autre pensée, prête à traverser ce qui, aux yeux du commun, n'est que ténèbres.

De même qu'Héraclite dénonce le discours des aèdes qui contiennent de « particulariser » la pensée de leurs auditeurs, un autre poète épris du savoir, Parménide, dans les vers mêmes de l'épopée, oppose la pensée errante et indécise d'une foule de mortels et le discours vrai. À la foule endormie d'Héraclite, répond celle des sourds et des aveugles, qui avancent bouche bée :

Car de cette première voie de recherche je l'écarte, et ensuite de cette autre aussi, celle que façonnent les mortels, qui ne savent rien (ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν), créatures à deux têtes. Car l'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré (ἐν αὐτῶν στήθεσιν [...] πλακτὸν νόον); ils se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider (ἀκριτα φύλα), pour qui « être » ainsi que « ne pas être » sont estimés le même – et non le même; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même⁶⁸.

Parménide explore une autre façon de faire usage des effets de la poésie contre celle-ci, tout en faisant passer le message à ceux qui sauront l'entendre qu'un autre savoir existe, savoir qui soit de nouveau, comme pour Solon, conforme à la Dikê. Ce n'est pas parce qu'il est en vers que le discours est trompeur, mais parce qu'il est fondé sur certaine conception du rapport entre vérité et persuasion; sans doute le chant homérique, tout comme « l'arrangement trompeur de [s] dires [de la Déesse] » (B8, v. 51) est-il trompeur parce qu'il fait reposer sa vérité sur son caractère persuasif (il est vrai parce que persuasif), tandis que la seule véritable voie de recherche et de discours inverse ce rapport (le discours est persuasif parce que vrai). Les premiers vers du *Poème* de Parménide le montrent : en s'appropriant la forme de l'hexamètre homérique, le savant entend montrer à l'auditeur comment un savoir de type nouveau, celui que la Déesse révèle au narrateur, est susceptible de changer sa représentation du monde. Un dispositif discursif précis est ainsi utilisé pour persuader l'auditeur de la vérité du savoir sur l'Être, et pour l'écarter des impasses que constituent les opinions (*doxai*) des mortels. Dans les premiers vers du fragment B1, c'est au *thymos* que le narrateur s'adresse.

Les cavales qui m'emportent me conduisaient aussi loin que puisse parvenir mon ardeur (ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ικάνοι), lorsqu'elles vinrent et

68. Parménide, DK28B6, v. 3-9, trad. D. O'Brien.

*m'amènèrent sur la voie, riche en parole, de la divinité, voie qui mène...
L'homme qui sait (εἰδότα φῶτα)⁶⁹.*

Le *thymos* désigne chez Homère le destinataire privilégié d'un discours persuasif⁷⁰. Ici, Parménide reprend à dessein un vocabulaire homérique afin d'insister sur l'importance de l'adresse du discours. Le *thymos* désigne donc, dans le fragment B1, un premier niveau d'appréhension de la vérité persuasive, suffisamment puissant pour porter celui qu'emportent les caavales aux confins du monde, sans que l'on puisse néanmoins assurer qu'il soit capable de cerner la différence entre l'opinion des mortels et la révélation de la Déesse. Aux lignes 29-30 du même fragment, la Déesse, quant à elle, s'adresse plutôt au cœur (*êthor*) de son auditeur :

*Il faut que tu sois instruit de toutes choses (χρῶ δέ σε πάντα
πυθέσθαι), à la fois du cœur de la vérité bien persuasive, cœur sans
tremblement (ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ), et des opinions des
mortels (βροτῶν δόξας), où ne se trouve pas de croyance vraie (ταῖς
οὐκ ἔνι πίστις ἀληθίης)⁷¹.*

Le terme *êthor* est lui aussi une référence explicite au vocabulaire psychologique homérique⁷². Dans l'épopée, l'*êthor* renvoie généralement à une disposition intérieure, expliquant l'épithète « sans tremblement » (qui fait référence surtout à la fermeté des guerriers dans les rangs). C'est d'ailleurs le même adjectif, *ἀτρεμῆς*, que l'on retrouve comme un « signe » (σημα) de l'Être au fragment 8, v. 4. L'usage de ce terme n'est pas anodin si on veut caractériser la vérité et sa possession face à la *doxa* changeante des mortels. La poésie du savant s'adresse à son auditeur en utilisant les mêmes moyens discursifs que ceux dont l'aède dispose, mais elle les charge d'un autre contenu, destiné à l'intelligence (*noûs*) de l'auditeur. L'inversion du rapport entre vérité et persuasion, le passage d'une « croyance vraie » à une « vérité bien persuasive », implique une « transformation » du sujet connaissant par ce que son intelligence perçoit (Robbiano, 2006, en particulier ch. 2 et 3). Comme chez Héraclite, l'accès à cette vérité semble bien être réservé à un petit nombre. Face aux « créatures à

69. Parménide, DK28B1, v. 1-3, trad. D. O'Brien légèrement modifiée.

70. Voir par exemple *Odyssée* 21. 217-218, où Ulysse déguisé en mendiant montre au porcher Eumée un signe (*sèma*) capable de persuader son *thymos* sur la véritable identité du voyageur.

71. Parménide, DK28B1, v. 29-30.

72. Voir en particulier *Odyssée*, 23. 205-206 où Pénélope sent son *êthor* défaillir lorsqu'elle reconnaît des signes infaillibles de l'identité d'Ulysse.

deux têtes » que sont les mortels « qui ne savent rien (εἰδότες οὐδέν) » (B6, v. 3-6), à la foule « incapable de décider (ἄκριτα φῦλα) » (B6, v. 7), seul le savant initié par la parole de la Déesse a accès à cette vérité persuasive, après avoir passé les portes du Jour et de la Nuit gardées par Dikè (B1, v. 11-14) – encore un motif poétique, tiré d’Hésiode, dont la *Théogonie* fournit à Parménide son espace imaginaire⁷³. Car Parménide, en poète, nous propose un voyage extraordinaire. Les cavales nous emmènent au plus profond du Tartare, là où s’ouvrent les portes gardées par Dikè sur les demeures de la Nuit et l’espace infini. Or les fameux vers d’Hésiode résonnent aux oreilles de l’auditeur de Parménide : le Tartare brumeux au fond duquel Parménide nous emmène est lui-même né « dans les replis (μυχῶ) de la vaste terre »⁷⁴. Ce fond où se trouvent les racines du monde, lieu propice à la révélation de la déesse qui réduit à néant ce que nous pensions savoir de ce même monde, est aussi l’aboutissement de l’entreprise poétique de Solon et Xénophane : Parménide, accusant la distance entre les savoirs communs et le savoir philosophique, nous emmène vers des profondeurs inexplorées, plus profondes que les chambres et les greniers où ses prédécesseurs ont logé l’objet dont on doit s’inquiéter au nom du bien commun. Or Parménide loge là aussi la révélation de la Dikè, dont la loi doit être reconnue comme la chose véritablement commune : le gouvernement de la Divinité est « au milieu » (ἐν δέ μέσῳ) des anneaux (B12), au centre d’un espace que l’intelligence devrait atteindre pour comprendre la génération et le mélange, et cela, malgré l’égarement dont cette faculté peut faire preuve chez les mortels (πλακτὸν νόον B6, v. 6). Mais pour connaître, encore faut-il renoncer à ces modes d’expositions poétiques que semble viser encore Parménide au fragment B8 lorsque la Déesse déclare cesser son *logos* qui s’adresse au philosophe, et sa pensée (*noëma*) sur la vérité, discours silencieux de l’intelligence, et requiert de son auditeur d’« apprendre l’opinion des mortels » « en écoutant l’arrangement trompeur de mes dires (μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων) » (B8, v. 50-53). Parménide, portant à son comble l’expérience poétique de Solon et Xénophane, l’achève en même temps : la parole qui dit le commun depuis les profondeurs n’est plus que la face illusoire d’un poème qui vise désormais à ne dire, en sa face véritable, que l’impassibilité de l’être.

La poésie savante de Xénophane et de Parménide, la prose poétique d’Héraclite, parviennent chacune à leur manière à un étrange para-

73. *Théogonie*, 746-757.

74. Τάρταρά τ’ ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης (*Theogonie*, 119 West).

doxe. Faire usage de la poésie ou des effets poétiques de la prose, c'est encore vouloir diffuser quelque chose auprès d'une communauté plus large que celle de la communauté savante et scolaire. Mais c'est une poésie qui construit l'image d'un savoir qui ne saurait être tout à fait rendu commun à tous, bien qu'il détienne la clef de ce qui est véritablement commun. La question reste alors de savoir quelle communauté cette poésie philosophique peut encore prétendre viser, si elle destituée à ce point l'entente commune. Il est possible d'interroger Héraclite plus précisément sur ce point.

d. Héraclite : dire le cosmos invisible au fondement de la loi

Quel est donc ce commun dont les mots d'Héraclite entendent dire la réalité, après avoir pourtant récusé la manière traditionnelle dont la poésie entend créer une perception commune ? C'est cette difficile articulation, entre le statut presque divin du savoir et son affinité avec ce qui est véritablement « commun » que certains fragments d'Héraclite peuvent éclairer, en examinant le sens qu'il donne au terme *xunon*. Dans le fragment B2, cité par Sextus Empiricus, Héraclite dénonce le fait que chacun délaisse ce qui est « commun » en croyant posséder une pensée « propre », confirmant ainsi ce que nous avons tiré du rapprochement des fragments B1, B89 et B104.

C'est pourquoi il faut suivre ce qui est commun (τῷ ἕνῳ), mais alors que la raison est commune (τοῦ λόγου δ' ἕντος ἕνῳ), la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une pensée propre (ἰδίαν... φρόνησιν)⁷⁵.

En quel sens le *logos* peut-il être dit « commun » ? 1) Ce qui est commun semble désigner en premier lieu une loi valant pour la totalité

75. Héraclite DK22B2 = CPCP VI, C3. Comme le supposent tous les éditeurs du fragment, Héraclite n'utilise pas le terme *koinon*, lui préférant toujours *xunon*, sauf dans le fragment B89 rapporté par Plutarque, cité plus haut. Dans ce qu'on peut considérer comme une incise de Sextus Empiricus qui rapporte le fragment, il ajoute à propos du terme *xunos* : « car commun (*xunos*) signifie ce qui est partagé par la communauté (*koinos*) ». Si l'explication ne fait pas partie du fragment, cela ne signifie pas pour autant qu'elle est anodine. Ou bien Sextus considère qu'il s'agit là d'une pure synonymie, ou bien, en dépit de la concision de l'incise, Sextus voit entre ces deux termes une différence qu'on doit interpréter. Le *xunos* pourrait désigner selon Sextus une modalité du commun qui est celle de la communauté rationnelle et divine (voir DK22A16, plus précisément les paragraphes 127 et 131 de *Adv. Math.*, VII), par opposition à un collectif défini comme l'addition de ce qui appartient en propre à chacun, une communauté de mœurs, de langue, de religion, etc. Voir également l'interprétation de Conche (1986, p. 57-59).

de l'univers. 2) Le *logos* est alors commun à la langue et aux choses, en un sens indissociablement logique et cosmologique : le *logos* est, de manière indécidable, la faculté qui sert à saisir ce qui est commun et ce qui désigne la loi régissant l'univers. 3) C'est enfin parce que le *logos* est une « mesure » commune qui règle les phénomènes de l'univers que nous pouvons le comprendre. Il est commun en un sens épistémologique, dans la mesure où, en vertu de son caractère commun tant cosmologique que logique, il est nécessairement connu de la même façon par tous ceux qui le connaissent. 4) Le *logos* doit pouvoir constituer une mesure de la conduite humaine en un sens éthique – si l'on peut « vivre » comme si on disposait d'une pensée propre, on doit pouvoir vivre en disposant d'une pensée commune⁷⁶. Quelles seraient alors les caractéristiques d'une pensée « propre » ou particulière ? Remarquons d'abord que le « particulier » dont il s'agit n'est pas nécessairement un individu isolé : au contraire, il peut très bien être l'élément d'une multiplicité constituée par addition d'éléments discrets qui composeraient alors une foule, *hoi polloi*, comme on l'a vu précédemment à propos de la foule que charme le chant des aèdes. À cette collection s'opposerait donc l'unité du *xunos* qui lie véritablement une multiplicité en une véritable communauté. La différence entre ce qui est commun et ce qui émane simplement de la foule réside dans la manière dont les différentes pensées et actions s'agencent entre elles : alors que le « commun » désigne une modalité de pensée unifiée, la simple addition des « pensées » particulières échouerait à créer une véritable communauté. Avoir une pensée « propre », ce serait donc dévoyer la faculté de saisir un *logos* par la *phronêsis* en considérant 1) qu'il n'y a pas qu'une seule loi qui s'applique à la totalité des choses ; 2) qu'il existe des différences irréductibles entre l'objet et la formule qu'on veut en donner ; 3) que la modalité de saisie du *logos* varie, par exemple d'un individu à l'autre, et 4) que conséquemment, c'est à partir de sa propre saisie du monde et de ses règles qu'on peut ordonner sa vie, en privé comme dans une communauté politique. La *phronêsis* ainsi particularisée échoue à embrasser le *logos*, et produit un fantôme d'unité, une multiplicité, comme en témoigne le fragment B104 cité plus haut. Si la pensée est ainsi susceptible d'un bon et d'un mauvais usage, selon qu'elle prend pour objet ce qui est véritablement commun ou qu'elle se perd dans la particularité, c'est d'abord qu'elle est disponible à tous, et, en cela, commune à tous en tant que faculté. Ainsi, dans le fragment B113 cité par Stobée, en dépit des

76. Pour une formulation un peu différente des différents sens du *logos* commun, voir Marcovich (2001, p. 87).

doutes sur son authenticité, « penser » (*phroneein*) est précisément qualifié de *xunon* :

Penser est commun à tous (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν)⁷⁷.

Ce fragment ne dit pas que penser est le fondement du commun ; la *phronêsis* est simplement universellement partagée par tous : l'extension donnée à la communauté par la précision à l'aide de l'adjectif πᾶς est maximale⁷⁸. Les commentateurs soulignent ici la résonance politique impliquée par cette extension : en ajoutant *pâsi* après *xunon*, Héraclite distingue la foule d'individus particuliers de la communauté qui unit ceux qui sont capables de comprendre le *logos* (Conche, 1986, p. 55-56 ; Kahn, 1979, p. 101-102, puis p. 119)⁷⁹. Il faut en effet distinguer deux communautés : la simple collection de tous ceux qui ont reçu en partage cette faculté et la communauté véritable de ceux qui, parmi eux, ne sont pas séparés par la pensée, puisqu'ils pensent ce qui est commun (Marcovich, 2001, p. 92)⁸⁰. Une question politique se pose dès lors : si la seule véritable communauté est celle qui unit les individus qui s'élèvent à une pensée identique parce qu'universelle, comment cette communauté savante peut-elle néanmoins nourrir l'existence commune à tous, savants comme ignorants, au sein de la cité ? Et, plus encore, que faudrait-il penser de son échec à le faire ? Comment expliquer que la pensée du commun échoue à fonder le commun à tous ? Il semble qu'Héraclite ait voulu relier ces différents sens du « commun », la communauté savante et la communauté de tous, de

77. Héraclite DK22B113 = CPCP VI, C7.

78. On se souvient du vers cité plus haut (voir note 11) : le guerrier est un bien commun pour la cité et pour tout le peuple (ξυνόν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόλει τε παντί τε δήμῳ), Tyrt. fr. XII 15 West = CPCP IV I 2, 3. Il y aurait peut-être une nuance à faire entre l'usage collectif du singulier ici (tout le peuple) et l'usage distributif du pluriel dans le fragment d'Héraclite : commun à tous. L'extension reste néanmoins la même.

79. Comprendre le *logos* ne crée pas nécessairement une communauté sociale réelle, mais implique simplement de retrouver ce qui est « commun ». On retrouve exactement cette même distinction entre la véritable communauté et celle, conventionnelle, de la cité, dans le fragment B135 d'Empédocle, cité par Aristote, *Rhétorique*, I, 13, 1373b6-17 : « Car il existe un juste et un injuste communs (κοινόν) par nature, dont tous les hommes ont une divination, et cela même en l'absence de toute communauté (κοινωνία) entre les hommes ou de convention (συνθήκη). [...] C'est aussi ce que dit Empédocle sur l'interdiction de tuer un être animé : cet acte ne peut pas en effet être juste pour certains et injuste pour d'autres. Mais la loi (τὸ νόμιμον) est partout répandue jusqu'au lointain l'Ether et à travers l'éclat infini. »

80. Marcovich fait l'hypothèse ici qu'Héraclite joue sur plusieurs sens de *xunos*, l'un renvoyant en extension à la communauté sociale, et l'autre à un trait caractéristique du *logos*.

telle sorte qu'une véritable communauté, la cité, en émerge, comme en témoigne le fragment B114.

Ceux qui parlent de façon réfléchie (ξὺν νόῳ λέγοντας) doivent s'appuyer sur ce qui est commun à tous (τῷ ξυνῶι πάντων), tout comme une cité s'appuie sur sa loi, et plus fermement encore. Car toutes les lois humaines sont nourries par une unique loi divine. Celle-ci domine comme elle l'entend ; elle subvient à toutes [les lois humaines] et elle l'emporte sur toutes⁸¹.

L'homophonie déjà entendue en B1 a ici un écho : parler avec intelligence, ξὺν νόῳ, c'est parler en s'appuyant sur ce qui est commun, ξυνῶι. Nous retrouvons en outre la même précision qu'en B113 : le commun dont il s'agit est commun à tous (ou à tout selon le sens qu'on donne au πάντων). Ce fragment établit une analogie à quatre termes : ce qui est « commun à tous » est à la pensée réfléchie ce que la loi est à la cité, à savoir son objet et son fondement. L'interprétation de cette analogie dépend du sens que nous donnons à l'expression « ce qui est commun à tous ».

Si l'on rapproche ce fragment du fragment B2 cité plus haut (Marcovich, 2001, p. 91)⁸², on comprend que celui qui doit parler sensément doit s'appuyer sur le *logos* qui est véritablement commun et non sur une pensée particulière. Ce qui est « commun à tous » désigne selon cette interprétation le *logos* comme ce qui est correctement saisi par la pensée dont seul le savant fait bon usage. L'analogie politique fonctionne au sens où la cité doit choisir de s'appuyer sur la loi plutôt que sur la communauté imaginaire à laquelle s'adressent les aèdes. Ainsi, la loi de la cité est l'analogie politique du *logos* du savant. Mais cette analogie est à nuancer, car l'identité de rapport qu'elle suppose n'est pas absolue, comme le montre le comparatif « πολὺ ἰσχυροτέρως ». Pourquoi, lorsqu'on parle avec intelligence, s'appuie-t-on « bien plus fermement » sur ce qui est commun que lorsqu'une cité s'appuie sur la loi ? Alors que la cité fait usage d'une loi comme d'un discours qui prétend dépasser les clivages des aspirations particulières, la loi de la cité demeure une loi « humaine » à laquelle il faut encore un fondement : la loi divine. La cité ne s'appuie donc que sur une loi seconde et relative, qui doit à son tour s'appuyer sur une loi plus fondamentale. Si, en revanche, ceux qui parlent de manière réfléchie s'appuient quant à eux « plus fermement » sur ce sur quoi

81. Héraclite DK22B114 = CPCP VI, C8.

82. Marcovich comprend que les deux fragments ne forment qu'une seule et même maxime.

ils s'appuient, c'est nécessairement parce que le *logos*, lui, n'a pas besoin d'un autre fondement que lui-même. C'est donc qu'il faut l'identifier à la loi divine⁸³. Autrement dit, l'un des deux termes jouant le rôle du fondement dans l'analogie (la loi de la cité), trouvant en réalité son fondement dans l'autre terme (le *logos*, alors identifié à la loi divine), l'identité de rapport d'abord établie se muerait en simple hiérarchie : ceux qui parlent avec intelligence se fondent sur une loi divine, sur l'ordre cosmique⁸⁴, qui nourrit toutes les lois sur lesquelles les cités se fondent. Cela suffit-il néanmoins à établir la vocation du savant à être utile à la cité ? À ce stade de notre lecture, il ne semble pas encore évident qu'en saisissant la loi divine, qui fonde pourtant la loi de la cité, on obtienne immédiatement la capacité de la reconnaître sous la multiplicité des lois humaines, et de la traduire en prescriptions légales. C'est peut-être que nous n'avons cependant pas encore donné toute sa richesse à la lecture de ce fragment.

Comme nous l'a montré le fragment B113, le *logos* n'est pas la seule chose commune ; de plus, Héraclite, y fait cette même précision à l'aide de l'adjectif $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$. En rapprochant B113 et B114, il est tentant d'entendre que le sage s'appuie sur ce qui est commun à tous, à savoir la pensée, de la même manière que la cité s'appuie sur la loi. Au-delà de l'analogie, ce fragment tenterait ainsi de justifier la place singulière du savant parmi les membres d'une même communauté politique, en se fondant sur la proximité entre « ce qui est commun » et « la loi » : le savant lui aussi se fonde sur une chose commune à tous les membres de la communauté, et pas seulement sur l'ordre de l'univers. On découvre alors une analogie entre la façon dont les savants font usage de ce qui est commun à tous, à savoir la pensée, et la façon dont les cités s'appuient sur la loi, qui est elle aussi une chose commune. Dans les deux cas, le recours au fondement commun écarte d'autres formes communes moins satisfaisantes : de même que les savants font un bon usage de ce qui est commun à tous, la pensée, de même les cités s'appuient sur la loi, condition nécessaire et suffisante de l'institution de la cité, de préférence à tout autre fondement du commun (un lieu, une langue, une communauté de mœurs par exemple). Ceux qui parlent *avec intelligence* non seulement s'appuient sur ce que

83. Marcovich refuse cette identification, et s'en tient à une stricte analogie, *contra* Jaeger par exemple (p. 95). Cette identification doit néanmoins être déduite, comme nous venons de le faire, si l'on identifie « ce qui est commun à tous » au *logos*.

84. Gladigow (1965) fait de l'idée que c'est avec Héraclite que le savoir, la *sophia*, reçoit comme objet explicite l'ordre de l'univers, la clef de voûte de son enquête sur le sens des termes « *sophos* » et « *sophiê* » d'Homère à Eschyle.

tous les hommes partagent, la pensée, dont l'usage peut comme on le sait être bon ou mauvais, et surtout mauvais lorsqu'on écoute les aèdes, mais ils s'appuient sur une chose commune *plus fermement que ne le fait la cité* pour la raison suivante : les sages, en faisant un bon usage de la pensée, s'opposent à celui des hommes fascinés par les aèdes et qui cultivent ainsi leur « particularité », laquelle sape les fondements de la loi. C'est que, faisant bon usage de la pensée, le savant entre dans la dimension du *logos*, c'est-à-dire de ce qui est commun à tout et qui fonde aussi la possibilité même de la loi, comme le précise la suite du fragment. Héraclite partirait ainsi du sens de *xunos* comme « ce qui est partagé par tous » pour justifier la supériorité du savant comme celui qui perçoit, à travers ce qui est partagé, un seul et même fondement. C'est pourquoi comme on l'a dit plus haut, le savant perçoit une « communauté » plus fondamentale que celle de la cité en cernant à travers les lois humaines une seule loi divine. Héraclite place d'abord le savant au sein d'un ensemble (*pantôn*), celui de tous les hommes, qui ont tous en partage la pensée, pour donner la raison de sa différence, à savoir le fait de nourrir une pensée véritablement commune, là où tous les hommes poursuivent les pensées particulières par lesquelles ils en viennent souvent à enfreindre la loi. Là où la plupart des hommes perçoivent, comme on le verra plus loin, une rivalité polémique entre cités, le savant, lui, perçoit en outre une même loi divine qui s'étend à travers toutes les cités.

C'est pour cette raison que l'analogie politique se justifie plus que tout autre comparaison et donne une vocation véritablement publique au personnage du philosophe. Héraclite ne dit pas directement que ce qui singularise le savant, c'est sa saisie du *logos* ; le savant se distingue des autres hommes parce qu'il fait un meilleur usage d'une faculté partagée par tous. Comment justifier ce meilleur usage ? Précisément en montrant que la loi, cet instrument dont on suppose qu'elle interdit à chacun dans une cité de vivre « comme s'il possédait une pensée propre », n'est encore qu'une image d'une loi divine, inaccessible à la communauté des particuliers qui pourtant possède la même faculté que le savant, le fait de *phroneîn*. La cité est un espace propice au savant pour démontrer sa supériorité, parce que seule sa façon de penser est en accord avec la possibilité même d'une communauté. En d'autres termes, il ne s'agit pas dans ce fragment de montrer comment le philosophe parvient à donner à la cité de bonnes lois, mais d'abord et avant tout d'expliquer pourquoi la communauté des particuliers se constitue en cité lorsqu'elle reconnaît, à tra-

vers la supériorité du sage, celle d'une pensée véritablement commune⁸⁵. La « communauté » politique représente un milieu où raison divine et loi humaine coexistent, *grâce au savant*⁸⁶ : il est la médiation par laquelle tous pourraient pressentir que la communauté de pensée, celle qui découle naturellement de son droit usage, est le seul véritable fondement de l'existence collective. Il revient au poète philosophe de nourrir ce sentiment au moyen d'images qui fassent entendre quelle pensée commune doit nourrir la loi. Le sage intime ainsi à tous la façon dont ils doivent penser à leurs lois, comme dans ce fragment cité par Diogène Laërce, où la loi devient l'équivalent structurel de l'enceinte de la cité⁸⁷.

*Le peuple doit combattre pour sa loi comme pour son rempart*⁸⁸.

Le rempart circonscrit et protège la communauté : la loi serait ce qui fait d'une multiplicité d'individus une communauté. Elle les protège ainsi contre cette pente qui les amène à se croire dotés d'une pensée individuelle : elle les protège contre eux-mêmes. Sous la figure du rempart, la loi prend la figure du commun : elle manifeste alors sa ressemblance avec la loi cosmique, commune à toutes choses. La loi exhibe aussi par là son affinité avec la pensée, puisque la communauté réelle est ce à quoi la pensée destinerait les hommes, s'ils en faisaient bon usage. Après le mal – l'ulcère – public de Solon, les greniers de Xénophane, voici des remparts qui gravent une nouvelle image accréditant l'utilité publique du savant, laquelle consiste toute entière dans sa capacité à développer en chacun le sens de l'utilité publique et à manifester le fait que la pensée détient

85. L'idée de « consensus » politique est évoquée par Kahn (1979, p. 101).

86. C'est la raison pour laquelle on peut insister, contrairement aux conclusions de G. Vlastos (1947), sur le caractère nécessairement dominateur d'une loi, qui n'est pas contradictoire avec sa dimension « commune ». On en trouve un exemple frappant chez Parménide au fragment B12, cité par Simplicius, *Commentaire à la Physique d'Aristote*, 39,12 et 31,10 : « Les plus étroits anneaux sont remplis d'un feu sans mélange ; / Ceux qui viennent après, de nuit ; / après encore s'élançe le lot de flamme. / Au milieu (ἐν δὲ μέσῳ) des anneaux, la Divinité qui régit toutes choses (πάντα κυβερνᾷ), / Car elle commande pour toutes choses (πάντα γὰρ... ἄρχει) l'engendrement haïssable et le mélange, / Envoyant la femelle se mêler au mâle, et à l'inverse encore, / Le mâle à plus femelle que lui. » Le syntagme « ἐν δὲ μέσῳ » s'explique aussi bien par le caractère politique de la description du pouvoir de la Déesse que par sa position géométrique centrale.

87. Cette image sera reprise par Platon dans *Les Lois*, III, 680e6-681b7, qui fait des murs de la cité un signe d'existence du *koinos*. Mais le rempart n'est jamais qu'un leurre comparé à la force de la loi : l'illusion de la sécurité « endort » les habitants de la cité, ce qui n'est pas sans rappeler le vocabulaire d'Héraclite lui-même dans les fragments B1 et B89.

88. Héraclite DK22B44 = CPCP VI, C9.

les clefs d'un tel bienfait. Quand bien même le peuple ne peut accéder au fondement divin de la loi, à la pensée du commun sur laquelle elle repose, il peut saisir l'image du rempart, qui exprime en termes compréhensibles par tous, que la loi qui exprime à sa façon la loi de l'univers est un bien commun.

Pour renforcer encore l'idée que le commun sur lequel s'appuie celui qui sait n'a rien à voir avec un savoir partagé, commun, consensuel, le fragment B80 en effet rappelle que le *xunon* n'est pas l'apanage d'une communauté irénique, ni même d'un tout homogène, mais caractérise aussi la discorde et la guerre :

Il faut savoir que la guerre est ce qui est commun (τὸν πόλεμον ἔοντα ἕνόν), et que la justice est discorde (καὶ δίκην ἔριν); ainsi, toutes choses sont engendrées et rendues nécessaires par la discorde⁸⁹.

Ce fragment exprime sans doute un désaccord d'Héraclite avec l'éthique homérique et hésiodique, et peut-être même avec la cosmologie d'Anaximandre pour qui il serait impossible d'associer la justice à une discorde structurelle entre les différents éléments (Marcovich, 2011, p. 138 sq.). Si l'on met de côté la signification cosmologique de ce fragment, notamment en le rapprochant du fragment B53⁹⁰, Héraclite suggère qu'il faut rendre compte d'un effet de différenciation continu dans l'unité du *xunos*. Le *xunos* est avant tout une liaison, et non une unification, et c'est pourquoi la guerre et le *logos* peuvent ici avoir la même fonction : celle de diviser et de relier les éléments entre eux sans menacer leur singularité⁹¹. Le commun existe même là où les individus qui ignorent le commun s'affrontent : le sage lui, connaît les passages, insondables, qui relient la multiplicité des choses en conflit au commun et les englobe toutes. En

89. Héraclite DK22B80 = CPCP VI, C10.

90. Héraclite DK22B53 : « La guerre est le père de toutes choses, et de toutes choses elle est le roi ; c'est elle qui fait que certains sont des dieux et d'autres des hommes, que certains sont des esclaves quand d'autres sont libres. »

91. Reste que la notion de « communauté » unifiée tout en préservant la singularité de ses éléments nous semble difficile à concevoir. A.-G. Wersinger rappelle, en guise d'introduction au chapitre qu'elle consacre à Héraclite dans *La Sphère et l'intervalle* (Wersinger, 2008, p. 99-101), que le modèle politique solonien gouverne notre manière de penser une communauté centrée et articulée autour de la loi. Un modèle plus adéquat pour penser le *xunos* d'Héraclite serait celui qu'on trouve chez Homère, bien qu'il en fasse apparemment la critique. Il faudrait ainsi comprendre l'unité commune de la cité, des représentations, de la pensée, comme l'unité du cercle pensé à partir de sa circonférence, et non de son centre, en songeant par exemple aux procédures du serment qui repose sur les interactions singulières entre les contractants.

s'appuyant sur une lecture qui rend au terme *peiras* son sens archaïque de passage, on peut ainsi, dans le fragment B 45, retrouver cette idée que l'âme est faite de ces insondables passages qui unissent les choses.

Les passes de l'âme, chemin faisant, tu ne les trouverais pas, même en parcourant chaque route. Tant est profond le logos qu'elle tient (trad. A.-G. Wersinger, in Wersinger, 2008, p. 102).

Héraclite livre ici son équivalent politique du *mukhôs* de Solon et de Xénophane, et celui d'Hésiode où Parménide loge son poème : les passes de l'âme, l'infinie profondeur du *logos* qu'elle saisit, achèvent d'éloigner de la compréhension commune la clef du bien commun dont tous ont pourtant besoin. Il reste les mots de la poésie philosophique comme ultime image permettant encore au peuple d'entendre ce qu'il ne saurait parcourir lui-même, comme le feront encore les cauales de Parménide, qui n'emportent qu'un élu à travers le passage où les racines du monde s'ouvrent sur la Nuit.

En conclusion, il faut convenir du fait que Xénophane, Parménide et Héraclite maintiennent, chacun à leur manière, la vocation politique de la poésie archaïque, faisant du savoir qu'ils cultivent un savoir public en un sens très précis : non pas un savoir communiqué à tous, mais un savoir dont une image peut être, par la poésie, livrée à un public plus large que celui des spécialistes. Le paradoxe auquel nous aboutissons est que ceux des « philosophes » qui s'en tinrent à la poésie et donc à une forme de popularisation de leur savoir, ont créé de celui-ci une image qui correspond au retrait de ces autres philosophes qui choisirent de se préserver du public. Les poètes philosophes ont inscrit dans la langue poétique, sous diverses images, le retrait d'un savoir qui ne saurait entièrement se donner à tous – ils ont tout simplement fait de l'espace retiré, de la profondeur, l'élément poétique propre à véhiculer l'image de leur savoir. Ils ont fait de leur situation sociale distante une arme de communication pour revendiquer une centralité inédite dans la cité. Cette opération n'était pas sans risque.

II. Le ciel, gouffre du philosophe

Le deuxième V^e siècle voit se développer de nouveaux discours qui tentent de contester les prérogatives de la sagesse que pouvait revendiquer un Xénophane. Cette contestation n'est peut-être pas neuve : il se pourrait que les fables d'Ésope aient véhiculé une dérision des figures de la sagesse archaïque qui ait accompagné le développement de celle-

ci⁹². L'ampleur de la critique est inédite, pourtant : elle menace de rompre l'équilibre du subtil dispositif qui a présidé à la constitution archaïque de l'image publique du philosophe. Celui-ci semble notamment avoir souffert de l'évolution de la nouvelle forme poétique qui s'épanouit en ce siècle : le théâtre. Les *Nuées* d'Aristophane, parmi d'autres comédies qui n'ont pas été conservées⁹³, témoignent d'une évolution comique de l'image du philosophe. Le retrait du philosophe, son *mukhos*, savamment mis en scène par les poètes philosophes, est littéralement exposé sur la scène, sous la forme du *phrontisterion*, où se terrent Socrate et ses élèves comme autant de punaises de lit, animaux nuisibles à la cité⁹⁴. L'éventuel procès d'Anaxagore⁹⁵, avant celui de Socrate, confirmerait ce fait. L'image d'un savoir inaccessible au commun et pourtant essentiel à la préservation du bien commun, se brouille. Tout est à refaire. En particulier l'invocation de l'ordre du cosmos, par laquelle les philosophes archaïques sont parvenus à offrir à tous une certaine image de l'objet de leur savoir qui en accrédite la capacité à produire de bonnes lois, semble s'être retournée contre eux : elle n'est plus que vaine ou dangereuse préoccupation des choses d'en haut, éloignées des préoccupations humaines. On utilise désormais l'image de l'étude des choses célestes pour au contraire discréditer celui qui la poursuit de toute compétence pour servir la cité. Dans ce contexte, l'image discrète du mathématicien va venir brouiller celle de l'ancien philosophe.

92. Si l'on s'en tient à l'idée qu'Ésope, qu'il soit ou non véritablement un contemporain de Solon, est en tout cas un nom fameux, bien associé à un corpus de fables dès le premier V^e siècle, comme l'atteste Hérodote (sur ce point voir notre introduction au chapitre Ésope dans le volume CPCP). Pour une interprétation du genre ésope comme réaction à l'image de la sagesse de Solon, à l'image du conseiller des princes, voyez Kurke (2011), tout le troisième chapitre. Nous revenons sur cette question à propos de l'usage d'Ésope par Platon, *infra*.

93. À l'appui de cette idée que le philosophe est devenu, en ce deuxième V^e siècle, un personnage de comédie, Ch. Orfanos évoque la pièce d'Ameipsias intitulée *Connos*, qui met elle aussi en scène Socrate, menant un chœur de sophistes, et qui obtient le second prix, juste devant les *Nuées*, la même année, en 423, aux Dionysies, voir Orfanos (2009, p. 13, note 1).

94. Pour la présentation de ce point de vue, voyez Orfanos (2009).

95. Pour un point de vue critique sur l'existence du procès d'Anaxagore, voyez Raaflaub (2000).

1. La vie scolaire confinée dans le monde privé et cause de négligence de ses affaires

Platon, au début de l'*Hippias Majeur*, met en scène la prétention du sophiste à obtenir dans la société un type de succès inédit pour les hommes qui, jusque-là, avaient vécu de leur savoir. Pour ce faire, Hippias mesure la réussite dans deux sphères de la cité, la sphère publique et la sphère privée. Les dialogues platoniciens, comme les œuvres des auteurs de la même génération, Xénophon et Isocrate, sont le théâtre d'un usage considérable des expressions diverses du couple *idion/demosion*, et d'un marquage accru de cette frontière au sein du monde social⁹⁶. Un tel partage permet de situer des personnages et des activités afin de mieux saisir leur inscription sociale : c'est dans ces termes que l'ensemble de ces corpus permet de poser à nouveau frais la question des figures publiques du savoir – celles qui parviennent à s'inscrire dans la vie publique et celles qui restent confinées dans la sphère des activités privées. Platon met un soin particulier à mesurer le degré de réussite des différents savoirs et des différentes occupations selon les coordonnées de ce partage : le tyran, l'homme injuste et le sophiste se caractérisent par leur habileté à réussir dans les deux sphères, tandis que l'homme d'État démocrate sacrifie sa vie privée à la poursuite de l'intérêt de la cité, et que d'autres s'avèrent catastrophiques dans les deux sphères⁹⁷. Hippias quant à lui se veut un exemple éclatant de réussite privée (par ses leçons et ses démonstrations onéreuses) et publique (en tant qu'Ambassadeur).

C'est donc cela, Hippias, être véritablement savant et d'être un homme accompli. Du côté des affaires privées (ιδία), tu es capable de prélever de fortes sommes d'argent à des jeunes gens qui du reste en bénéficient plus encore que tu ne reçois d'eux, et, par ailleurs, dans les affaires publiques (δημοσία), de rendre service à ta cité, comme il faut le faire si l'on ne veut pas être méprisé par la foule, mais au contraire jouir auprès d'elle d'une bonne réputation. Pourtant, mon bon Hippias, quelle peut être la raison du fait que ces anciens, dont les noms fameux sont prononcés en lien avec le savoir, Pittakos, Bias, Thalès de Milet et tous ses successeurs jusqu'à Anaxagore, tous, ou la plupart d'entre eux, semblent s'être tenus à distance des affaires politiques (ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων) ? — Hippias : que veux-tu, Socrate, ce n'est rien d'autre que le fait qu'ils en étaient incapables – dans l'incapacité de parvenir à être

96. Voir CPCP XV, XVI et XVII.

97. Voir CPCP XV, section F pour un panorama.

avisés (φρονήσει) dans les deux domaines, les choses communes et les choses privées (τά τε κοινὰ καὶ τὰ ἴδια)⁹⁸.

Hippias n'exclut pas absolument que les savants du passé aient pu être habiles dans l'un ou l'autre des deux domaines : il leur dénie la capacité à associer les deux. Socrate proposera les exemples de Gorgias et de Prodicos pour compléter la galerie de ces hommes de savoirs qui sont capables de succès dans ces deux domaines, et le contre-exemple d'Anaxagore, qui aurait été incapable de préserver un héritage – donc de réussir d'un point de vue privé. Cela semble ne pas fermer la porte à des demi-réussites. Le point de vue d'Hippias pourrait être concilié avec les témoignages qui attribuent des réussites ponctuelles aux philosophes. Surtout, rien dans le propos d'Hippias n'attribue le retard des Anciens sur les nouveaux philosophes à la nature même du savoir des uns et des autres. Rien n'exclut qu'un Thalès ait tiré de l'étude mathématique des résultats intéressants en vue de la pratique. Du reste Hippias se fait fort de poursuivre l'étude des savoirs mathématiques souvent attribués à ses devanciers. La différence semble être ailleurs : dans la faculté d'Hippias à s'exposer. Les autres ne savaient pas aussi bien se vendre.

On pourrait ajouter à cela qu'il y a quelque chose qui retient l'ancien philosophe dans le monde privé, à la différence du nouveau : c'est le phénomène scolaire. Il y a un trait fondamental, semble-t-il, dans la perception extérieure, démotique, de la vie des écoles. Dans son *Busiris*, Isocrate raconte par exemple que la réputation de Pythagore était telle que les jeunes gens s'empressèrent de devenir ses disciples, avec l'aval de leurs aïeux, plutôt que de « se soucier de leurs propres affaires (τῶν οἰκείων ἐπιμελουμένου) »⁹⁹. On trouve là un reproche fréquemment fait aux présocratiques, dans de multiples anecdotes qui marquent leur incapacité à prendre soin de leurs propres intérêts¹⁰⁰. Peu importe que ces anecdotes soient contredites par d'autres¹⁰¹ : c'est moins leur authenticité qui nous intéresse que le fait qu'il y ait eu, à un moment donné, une propension à voir les présocratiques comme des gens qui nuisent à leurs propres intérêts. Or une des raisons de cela pourrait être le type de vie privée qu'ils mènent, la vie d'école. Celle-ci appartient bien à la vie privée, comme en témoigne Platon en s'interrogeant sur un éventuel

98. *Hippias Majeur*, 281b5-d2, trad. Macé = CPCP XV, E4.

99. Isocrate, *Busiris*, 29.1-5, Pythagore, DK14A4.

100. Voir CPCP VI, A1-4.

101. Voir CPCP VI, A8.

accomplissement d'Homère sur le plan privé après avoir dû écarter la possibilité d'un accomplissement public, par exemple d'avoir donné ses lois à une cité ou de lui avoir donné des constructions :

Mais alors, s'il ne l'a pas fait dans la vie publique (ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ), dit-on qu'Homère, en privé (ἰδίᾳ), soit devenu le guide de l'éducation de quelqu'un, de son vivant de ceux qui l'aimaient et sont entrés dans sa fréquentation, ou de ceux qui, plus tard, ont suivi un chemin dans la vie que l'on puisse appeler homérique, comme Pythagore lui-même, qui fut aimé d'une manière exceptionnelle en raison de cela, et dont les épigones, encore aujourd'hui, appellent pythagorique leur mode de vie, et pensent être ainsi de quelque manière différents des autres ?¹⁰².

Le partage du savoir suppose une modification de la forme de la vie privée, quotidienne : une extension de celle-ci au profit d'une fréquentation d'une nature différente de celle de la vie familiale, qui fait s'adjoindre au savant des auditeurs qui sont engagés dans une transformation d'eux-mêmes. Cette dimension de transformation est tout particulièrement mise en évidence par le début du *Protagoras* (313a-c)¹⁰³, ainsi que par une conversation entre Socrate et Euthyphron, qui manifeste à quel point cette métamorphose induite par l'apprentissage est la source de la méfiance que les gens ont à l'égard des savants¹⁰⁴. Aristophane, dans les *Nuées*, souligne la dimension corruptrice de cette fréquentation. La corruption ne commence-t-elle pas par le fait que cette fréquentation est susceptible de provoquer une propension à négliger ses affaires personnelles, au sens traditionnel du terme, familial et patrimonial, comme en témoignent nombre d'anecdotes concernant Héraclite, Anaxagore ou Socrate lui-même ? La fable d'Ésope qui se rit de l'astronome est-elle finalement autre chose qu'une moquerie sur le mode de vie des gens de savoir qui, à consacrer leur existence quotidienne à la découverte et au partage du savoir, se sont rendus inaptes à la vie privée comme à la vie publique ? Il est temps d'en venir à cette fable et à la façon dont elle semble avoir servi, au IV^e siècle, à repeindre le portrait du philosophe sous les traits du

102. Platon, *République*, 600a 9-b 5, trad. G. Leroux.

103. Socrate met ainsi en garde Hippocrate sur le point de confier le soin de son âme à Protagoras : « tu te rends auprès de lui dès l'aube, tu ne réfléchis pas, tu ne prends aucun conseil pour savoir si tu dois ou non te confier à lui, tu es tout disposé à dépenser tes biens et les biens de tes amis, comme si tu avais déjà décidé de t'en remettre totalement à Protagoras, lui que tu ne connais pas, à ce que tu dis, à qui tu n'as jamais parlé, et que tu appelles sophiste, alors qu'il est manifeste que tu ignores ce que peut bien être un sophiste, au moment où tu es sur le point de te confier à lui » (313b3-c3).

104. *Euthyphron*, 2c-3e.

mathématicien qui, lui, n'était jamais sorti de son école et de son cercle communautaire.

2. *D'une fable d'Ésope au Théétète : le philosophe dans les habits de l'astronome qui tombe dans les trous*

Une fable d'Ésope fait tomber un astronome dans un puits.

Un astronome avait l'habitude de sortir chaque soir examiner les astres. Un jour qu'il errait dans les faubourgs, l'esprit entièrement absorbé dans la contemplation du ciel, il tomba par mégarde dans un puits. Alors qu'il criait et appelait au secours, quelqu'un qui passait entendit ses plaintes, s'approcha, et lorsqu'il apprit ce qui était arrivé, lui lança : « Et voilà ! en voulant scruter ce qu'il y a dans le ciel, tu ne vois pas ce qu'il y a sur terre ». Cette fable pourrait s'appliquer aux hommes qui se targuent de faire des choses incroyables alors qu'ils sont incapables de s'acquitter des affaires communes (οὐδὲ τὰ κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτελεῖν δύνανται).¹⁰⁵

Les fables portent certainement une critique de certaines prétentions au savoir et à la sagesse¹⁰⁶. Faut-il pour autant donner une dimension politique à cette critique, au sens d'une remise en cause de la capacité des sages à s'occuper des affaires de la cité ? Ainsi, dans la présente fable, l'expression τὰ κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις, désigne-t-elle les affaires communes au sens strict des affaires publiques, c'est-à-dire civiques ou politiques ? Il s'agit plutôt des occupations communes au sens des occupations ordinaires, car l'astronome n'est pas mis en difficulté tandis qu'il entreprendrait de s'occuper des affaires de la cité, au tribunal ou à l'assemblée, en proposant par exemple d'en faire un plan d'urbanisme¹⁰⁷, il ne fait qu'errer dans les faubourgs. Il ressemble en cela à d'autres figures de gens habiles ridiculisés dans les fables par le fait que leur prétendue sagesse ne leur permet pas même de prendre soin d'eux-mêmes : ainsi le devin à succès, vendant ses services à tous sur la place du marché, et qui n'avait pas prévu le cambriolage de sa propre maison et le vol de tous ses biens (170 H, 161P, 233C) ; ainsi la magicienne très prisée elle aussi pour

105. L'astronome 40H (40 P, 65C), trad. Macé/Renaut = CPCP V, D2. Nous donnons le texte édité par Hausrath (1957-1959), symbolisé par un H, le numéro de version le cas échéant, puis entre parenthèses le numéro des fables dans les éditions Perry (Perry, 1952 et Chambry, 1925-1926), respectivement par les lettres P et C.

106. Voyez Kurke (2011, ch. 3), sur la question de la sagesse de Solon et de sa signification politique.

107. Au contraire du mathématicien Méton, dont s'amuse Aristophane, et qui du reste est comparé à Thalès (*Les Oiseaux*, 991-1 020).

ses divins pouvoirs, qui ne parvient même pas à persuader les hommes (56 H, 56P, 91C). L'astronome lui aussi prétend connaître des choses très élevées : si élevées qu'à force de marcher la tête en l'air, il ne voit pas les obstacles qui se dressent à ses pieds et que tout le monde voit très bien. Tout à son exploration du ciel, l'astronome est déjà un bon à rien à la maison, avant même de s'aventurer dans la vie civile. Le tour plaisant de la fable, qui retourne le savoir du savant contre lui-même, exprime moins une critique politique qu'il ne ridiculise l'incapacité à prendre soin de ses propres intérêts dans les circonstances les plus communes¹⁰⁸.

Le savant pêche par là où il croit être supérieur (l'objet de son savoir) et sa faiblesse est d'ordre privé avant même d'avoir une éventuelle portée politique : ce sont là deux traits du portrait dressé par la fable auxquels Platon reste fidèle, qu'il amplifie même, dans son traitement de l'anecdote. Considérons en effet le passage où Platon reprend et transpose la fable d'Ésope afin d'en livrer sa propre interprétation :

Quant à ceux-là, il me semble que, depuis leur jeunesse, d'une part ils ignorent en premier lieu le chemin qui mène à l'agora, aussi bien que l'endroit où se trouve le tribunal, le Conseil et tout autre lieu de réunion collective de la cité (τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον). D'autre part, des lois et des décrets, prononcés ou rédigés, ils n'ont rien vu ni entendu. Pas même en rêve ne leur viendrait l'idée de prendre part aux empressements des partis en vue des magistratures, aux réunions, aux dîners, aux réjouissances accompagnées de joueuses de flûtes. Si quelqu'un est bien ou mal né dans la ville, si tel mal a été transmis à un tel par un ancêtre, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, cela est pour lui plus obscur que le nombre de litres de la mer, comme on dit. En outre, qu'il ne sache pas toutes ces choses, voilà une chose qu'il ne sait pas non plus. Mais il ne se tient pas à distance de ces choses par souci de sa réputation, mais parce

108. Si l'on veut trouver tout de même une signification politique à cette fable, il faudra la chercher d'une manière indirecte : l'incapacité de l'astronome à prendre soin de lui-même, dans sa vie de simple citoyen, serait alors la preuve qu'il est incapable *a fortiori* de s'occuper des affaires de tous. C'est certainement une idée qui n'est pas absente des fables, et de la littérature grecque en général – où l'on trouve la valorisation corrélatrice de la capacité à prendre soin de ses affaires, comme promesse de compétence au service de la cité (voyez par exemple Hérodote, V 29 1-14 = CPCP IX G1). On pourrait donc soutenir que la fable peut se contenter de mettre en scène l'incompétence privée, en tant qu'elle invalide *a fortiori* l'ambition publique. Il faudra néanmoins conserver cette nuance que l'horizon politique n'est inclus dans la fable que de manière médiate et virtuelle, par déduction. Voyez sur ce point notre introduction au chapitre Ésope dans le volume CPCP, p. 157-158 : à la différence de la poésie élégiaque aristocratique, la fable met en avant le bien commun non pas en chantant la cité, mais indirectement, en mettant en scène la vanité d'une poursuite de l'intérêt individuel vouée à l'échec.

qu'en réalité seul son corps se trouve et demeure dans la cité, la pensée, elle, menant la danse, tenant toutes ces choses pour peu de chose, pour rien, ne les tenant en aucune estime, plane sur toutes choses, comme le dit Pindare, « dans les profondeurs de la terre », mesurant ses dimensions, comme « au-dessus du ciel », pratiquant l'astronomie, à la recherche de la nature – dans sa totalité et sous tous les aspects – de chacun des êtres dans sa totalité, ne la ramenant jamais aux choses qui sont proches (καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα). — THÉODORE : Que veux-tu dire, Socrate ? — SOCRATE : Je parle par exemple de Thalès qui, étudiant les astres, ô Théodore, et regardant vers le haut, tomba dans un puits ; une Thrace, servante bien faite de sa personne, charmante, se moqua dit-on de lui, qui désirait connaître les choses du ciel, et à qui échappaient les choses se trouvant devant lui, devant ses pieds. La même plaisanterie vaut bien contre tous ceux qui se consacrent à la philosophie. Car en vérité un tel être ne connaît pas ce qui lui est proche, ignore son voisin, ne sait pas même ce que celui-ci fait, ni même s'il s'agit d'un homme ou d'une autre créature. Mais ce que peut être un homme, et ce qu'il convient par nature à une telle créature, à la différence des autres, de faire et de subir, cela il le cherche et s'en préoccupe à fond (τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῆ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος). Tu comprends alors, je suppose, Théodore, ou non ? — THÉODORE : Oui je comprends, tu dis vrai. — SOCRATE : Tel par conséquent, mon cher, est le commerce de notre homme avec chacun dans la vie privée, et il en va de même dans la vie publique (ἰδίᾳ τε συγγιγνώμενος ὁ τοιοῦτος ἐκάστῳ καὶ δημοσίᾳ), comme nous l'avons dit pour commencer. Lorsqu'il se rend au tribunal ou ailleurs et qu'il est contraint de parler des choses qui sont devant ses pieds et devant ses yeux, il paraît ridicule non seulement aux femmes de Thrace mais aussi au reste de la foule, tombant de puits en puits, tombant dans tous les problèmes par manque d'expérience, et son effrayant manque de manières lui confère la réputation d'un abruti¹⁰⁹.

Le ton du texte platonicien est complexe, et une abondante littérature s'est employée à en discuter la teneur critique ou apologétique de ce philosophe perdu dans la cité¹¹⁰, en débattant de toutes les manières pos-

109. *Théétète* 173c8-174c6, trad. Macé = CPCP XV, F10, légèrement modifiée.

110. On a coutume d'appeler les pages 172c-177c du *Théétète* la « digression », à la faveur de ce qu'en dit lui-même Socrate au moment de revenir à la question de la nature de la science : il qualifie le discours qu'il vient de tenir de « propos incidents » (πάροργα... λεγόμενα 177b8). Cette « digression », avec le dyptique qu'elle propose, proposant les portraits contrastés du rhéteur et du philosophe (172c-176a), suscite des commentaires divergents. On s'interroge par exemple sur le fait de savoir si Socrate peut véritable-

sibles de la façon dont ce passage s'intègre au propos d'ensemble du dialogue¹¹¹, ou se rapporte plus généralement aux autres dialogues¹¹². Nous nous en tiendrons pour notre part à expliquer quelques simples faits relatifs à la reprise platonicienne des deux traits fondamentaux que nous avons identifiés dans la fable ésopique : l'évocation du partage privé/public, d'une part, l'objet du savoir attribué à l'homme qui tombe dans les trous, d'autre part. Il y a au préalable une chose dont on ne peut raisonnablement douter : « ceux-là », que l'on désigne dès les premiers mots

ment embrasser le portrait du philosophe qu'il livre ici. Il est vrai que celui-ci semble très différent de Socrate, qui connaît bien, quant à lui, le trajet qui mène à l'agora : voyez sur ce point F. M. Cornford, selon lequel le présent portrait accuse un mépris de la richesse et de la naissance qui annonce davantage le cynisme qu'il ne rappelle l'humanité de Socrate (Cornford, 1935, p. 88). Faut-il pour autant voir dans ce portrait une véritable critique, par Socrate, de ce type du philosophe perdu dans les nuées, ainsi que le défend récemment S. Peterson (2011, ch. 3) ? Au contraire, D. Sedley s'appuie sur la seconde partie de la digression et l'idéal d'assimilation au divin pour affirmer que Socrate poursuit bien, à travers son portrait du philosophe comme contemplateur détaché des affaires humaines, une fonction apologétique (Sedley, 2004, p. 65-68).

111. La fonction de la digression dans l'économie générale du dialogue pose également problème. Outre les commentateurs qui ne considèrent pas que la digression ait une signification philosophique digne d'importance, certains insistent sur la rupture qu'elle introduit dans un dialogue sur la nature de la science. Par exemple, selon M. Burnyeat, la digression introduit une « nouvelle formulation » de la question de la science et de son objectivité contre la thèse de l'homme-mesure de Protagoras, en même temps que son propos sur la nature de la Justice pour l'individu et la cité dépasse largement le cadre du dialogue (Burnyeat, 1990, p. 31-39). Pour d'autres elle est un élément central du dialogue ; P. Stern va jusqu'à y voir le cœur du dialogue, dans la mesure où la définition de la science se comprend à partir de sa fonction politique (Stern, 2008). Pour un traitement plus équilibré de la question, voir R. Rue (1993).
112. La digression apparaît bel et bien comme un des points intertextuels les plus étonnants des dialogues (voir à ce propos R. Blondell, 2002, ch. 5, en particulier p. 289-303). Outre l'importance de Socrate de l'*Apologie* et de l'*Euthyphron*, évoquant lui aussi des portraits de philosophe, pour comprendre certains éléments de la digression, ainsi que l'ombre d'Aristophane dans la représentation du philosophe perdu dans les hauteurs, il est communément admis que l'ensemble de la digression rappelle les arguments du *Gorgias* et des livres VI et VII de la *République* sur la fonction des philosophes-rois. Encore faut-il se mettre d'accord sur la fonction de ces livres centraux de la *République*. On peut tout aussi bien, comme D. Sedley, relier le détachement du philosophe à l'idéal d'assimilation au dieu, tel qu'il se fait jour dans le *Timée* (Sedley, 2004, p. 67-68), ou encore insister, comme le fait M. Lane (Lane, 2005), sur le lien discret mais bien réel qu'il y aurait entre le *Théétète* et le *Politique* et dont l'enjeu serait de comprendre comment s'articulent l'exercice de la philosophie et « l'expertise pratique » de l'homme politique : le vif contraste établi entre ces deux vies, dans cette digression, rendrait d'autant plus nécessaire, *a contrario*, de retrouver la parenté de la connaissance théorique et de l'activité de gouvernement. Nous allons aussi formuler dans la suite de cette étude une hypothèse en ce sens, voir *infra*, section 5.

de cet extrait et dont on fait le portrait, ce sont ceux qui ont le loisir de pratiquer la philosophie, comme Socrate et Théodore, qui se sont précédemment comptés parmi ceux-ci, par opposition à ceux qui savent parler dans les tribunaux, avec une contrainte de temps¹¹³; chacun de ces types est présenté d'une manière symétrique : l'orateur à l'aise dans son domaine où le philosophe est ridicule, puis le philosophe dans son domaine à lui, où l'orateur à son tour devient ridicule¹¹⁴. Afin d'illustrer le ridicule dont le philosophe paye son affranchissement des servitudes de la parole contrainte, Platon fait usage de la scène tirée de la fable précédemment citée avec une volonté délibérée de prêter à Socrate une interprétation de la scène qui la rende tout à fait adéquate à décrire la situation non pas de l'astronome, mais du philosophe. À la faveur de cet usage d'un matériau antérieur, Platon fait prendre au philosophe le manteau de l'astronome de la fable. Ce faisant, plusieurs traits propres à la fable sont réactivés, voir intensifiés¹¹⁵.

113. Socrate a commencé par opposer « ceux qui ont consumé tant de temps en quête du savoir (οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατριψάντες 172c 4-5) », et qui paraissent des orateurs ridicules (γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες, c 6) s'ils se présentent devant un tribunal, et, inversement, « ceux qui ont roulé depuis leur jeunesse dans les tribunaux et dans tous les lieux de ce genre », qui risquent d'être, en regard des premiers, comme « des esclaves par rapport à des hommes libres » (ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους 172d 1). Le passage que nous avons extrait appartient au portrait des premiers (173c 6-175b 7), qui suit le portrait des seconds (172d 9-173b 4) : c'est l'absence de temps et le loisir qui sont, respectivement, la caractéristique principale de chacun des portraits. Sur le fait que Socrate et Théodore, du fait de leur loisir d'entamer discours après discours, peuvent être assimilés de ce point de vue aux philosophes, voyez précisément 172d 4-9.

114. Le philosophe est un orateur ridicule devant le tribunal (172c 5-6 ; 174 c 1-d 1) ; l'habitué des chicanes, propulsé dans les hauteurs philosophiques, devient risible aux yeux de ceux qui n'ont pas, comme lui, reçu une éducation d'esclave (175d 2-7). Sur la symétrie – ou l'antistrophe – de cette présentation voir par exemple R. Rue (1993), qui montre bien comment la mise en scène globale fait de l'un un expert là où l'autre est ignorant. R. Rue croit pouvoir en déduire que Platon juge le philosophe présenté ici tout aussi limité que l'orateur, et ne pouvant pas prétendre à plus de sagesse. L'argument repose sur le fait que Socrate décrirait ici le philosophe tel que Théodore pourrait s'en représenter l'image. Mathématicien, il entretient une dangereuse proximité à l'égard de la philosophie et des orateurs (p. 93-100). Nous nous en tenons au constat de la symétrie de la mise en scène.

115. Sur la reprise platonicienne des motifs de la fable ésopique, voir H. Blumenberg (2000), qui analyse en détail les transferts et les déviations que Platon fait subir au motif inaugural. L'objectif de Blumenberg est de retracer les principaux jalons dans une histoire des origines de la philosophie, perpétuant pour ainsi dire cette lecture allégorique du philosophe impuissant face à un public qui se moque de son inaptitude, jusqu'à en faire une métaphore. Notre propos est plus attentif à l'enjeu strictement platonicien de cette

Nous avons souligné la possibilité de lire dans la fable l'indication implicite de l'opposition entre la vie privée et la vie publique. Or Platon choisit quant à lui d'explicitier ce cadre. D'abord, au passant, anonyme dans la fable, se substitue un témoin de la chute, la servante thrace, qui est doublement, peut-être triplement, extérieure à la vie publique : femme, étrangère, probablement esclave – difficile de souligner davantage que nous ne sommes pas dans un lieu ni dans un temps civique. Ce n'est pas devant la cité réunie en assemblée que le philosophe est ridicule : c'est dans la coulisse où se meuvent les servantes. Il doit donc être caractérisé, dans la cité actuelle, par une incapacité privée *et* publique – sa désorientation concerne aussi bien les deux moitiés du monde social, de la cité : comme y insiste Socrate, c'est autant de la vie privée (*ιδίᾳ*) que de la vie publique, civique (*δημοσίᾳ*), qu'il ignore les chemins et les usages. On ne souligne pas toujours assez, dans ce passage platonicien, la dimension *également* privée de l'incapacité du philosophe. C'est pourtant là un des aspects par lesquels Platon se montre fidèle à la fable, tout en modifiant subtilement la dynamique du rapport privé/public qui s'y trouvait. La fable, nous l'avons dit, se concentrait sur l'incapacité à faire les choses les plus ordinaires, dans les lieux où l'on mène sa vie de tous les jours – cette incapacité pouvant aussi être lue comme le signe éventuel d'une incapacité publique. Platon, quant à lui, tout à la fois insiste sur cette dimension privée en faisant du témoin de la chute une esclave, et met explicitement les deux incapacités, privées et publiques, sur le même plan, sans faire de l'une le signe ou la cause de l'autre. Le philosophe est tout simplement aussi étranger à l'une et à l'autre des deux sphères sociales qui composent la cité dans son ensemble : ce que sont les gens dans leur sphère privée, les descendances des uns et des autres, l'indifférent autant que les luttes politiques qui animent la vie publique. Absent de la cité dont il déserte les deux faces, le philosophe n'y laisse plus errer que son corps, nous dit-on, tandis que son esprit s'est envolé ailleurs. Cette séparation est la figure par laquelle l'art platonicien réinvestit la plaisanterie populaire : elle justifie même celle-ci en expliquant que ce sont des corps désertés par leurs âmes qui tombent dans les trous, tout en préparant la mise en scène d'un nouveau savoir, puisqu'il s'agit dès lors d'expliquer où donc cet esprit a bien pu s'en aller traîner.

Un deuxième fait attire alors notre attention. La substitution du philosophe à l'astronome s'accompagne d'une extension progressive de

reprise, et notre conclusion prête un sens tout autre à cette image du philosophe qui tombe dans les trous.

l'objet du savoir de ce dernier, par petites touches. Tout d'abord Pindare, le poète aristocratique, complète les hauteurs invoquées par la poésie populaire, en leur adjoignant la connaissance symétrique des profondeurs de la terre ; l'objet du savoir est ensuite immédiatement étendu à la connaissance d'un grand nombre de choses – la nature de toutes choses. La formule de 174a 1-2, « la nature, dans sa totalité et sous tous ses aspects (πᾶσαν πάντη φύσιν) » contient plusieurs difficultés, à commencer par le paradoxe que cette extension du savoir du philosophe ne saurait être totale si l'on veut pouvoir expliquer que lui échappent suffisamment de choses pour pouvoir prêter à rire aux servantes. Or, étonnamment, Socrate, en 174a 2, semble associer cet objectif d'une connaissance intégrale de la nature des choses, au fait que le philosophe laisse échapper ce qui est proche. L'intervention de Théodore souligne alors le caractère déconcertant de cette association, et c'est à ce point que Socrate introduit la fable, en identifiant Thalès dans le rôle de l'astronome, avant d'étendre la leçon à tous ceux qui pratiquent la philosophie. Dans la fable, explique-t-il, la servante rit du fait que celui qui met tant d'ardeur à savoir ce qui arrive dans le ciel ne voit pas ce qu'il y a devant ses pieds. Notons que Socrate, en attribuant précédemment à son philosophe, par la grâce d'une citation de Pindare, la connaissance symétrique¹¹⁶ des profondeurs de la terre et du ciel, a permis à celui-ci de continuer à ignorer ce qui se tient immédiatement devant ses pieds. La formule utilisée juste avant l'intervention de Théodore : « vers ce qui est proche » (εἰς τῶν ἐγγύς), pour indiquer la direction dans laquelle le philosophe, connaisseur des deux profondeurs, ne laisse pas tomber sa pensée, explique certes pourquoi la raillerie de la servante s'applique bien à ceux qui passent leur vie à philosopher. Il reste néanmoins à produire la même explication pour l'autre partie de la description du savoir du philosophe : la connaissance « de toute la nature ». Cela semble d'autant plus difficile que ce que connaît et ce qu'ignore le philosophe est alors décrit dans des termes tout à fait semblables : il ne connaît « ni proche ni voisin », et cela en deux sens, il ne sait pas ce qu'il fait et il ne sait pas ce qu'il est ; il connaît pour toute chose ce qu'elle fait et ce qu'elle est.

La nature de la chose est ce qu'elle est capable de faire ou de subir. C'est là un schème bien connu dans la pensée des dialogues platoniciens que celui du couple nature-puissance, la puissance se divisant en capa-

116. Socrate cite une œuvre de Pindare qui ne nous est pas parvenue, pour ajouter les profondeurs de la terre aux altitudes de la fable. Ce faisant, il restaure la symétrie hésiodique entre la hauteur du ciel et la profondeur sous la terre, voir *Théogonie*, v. 720-723.

cité d'agir et en capacité de subir des effets¹¹⁷ (voir Macé, 2006, p. 159-160). Le philosophe sait ce qu'est l'homme en général, ce qui distingue une telle nature des autres « en son activité ou sa passivité propres ». Une nature se définit par une capacité spécifique à produire des effets et en subir. Le philosophe connaît la nature, c'est-à-dire la caractéristique générique d'un type de chose : il sait différencier l'homme d'un autre être, en sachant quel type d'effet celui-ci est capable de produire, en tant qu'homme, et lesquels il peut subir. Il sait aussi ce que l'homme ne saurait accomplir et ce que l'homme ne saurait subir – sans cesser d'être un homme. Voilà donc comment il faut comprendre la formule énigmatique de 174a1. D'abord, cela permet de confirmer le sens distributif de « nature », que l'on peut avoir tendance à omettre en raison du fait que φύσιν est qualifié par πᾶσαν¹¹⁸ : d'une part l'explication donnée par Socrate confirme le fait qu'il s'agit bien de connaître la nature propre de telle ou telle chose (ainsi l'homme), et d'autre part que cette nature définit un ensemble de caractéristiques par lesquelles elle se signale, ainsi des activités et des passivités qu'il convient à la chose d'avoir en son pouvoir : il y a donc un sens à se demander si on en a une connaissance complète ou incomplète. En outre, on comprend le sens de l'adverbe πάντη qui suggère que cette nature peut être explorée sous différents aspects, ce qui cette fois-ci peut davantage désigner les rapports entre cette nature et les autres : comme elle se différencie d'autres natures, tout en pouvant y être comparée. On retrouve cette double dimension de diversité interne et externe d'une nature lorsque sont pris les exemples du juste et de l'injuste et d'autres notions. Lorsqu'on examine la justice et l'injustice, il s'agit à la fois de savoir ce que chacune d'elles est en elle-même et comment chacune se différencie de toutes les autres choses. Savoir ce qu'est chacune d'elle impliquera de savoir comme il convient de les acquérir et de les perdre. C'est ainsi le cas pour le bonheur, le malheur et la royauté. On peut se demander ce qu'ils sont chacun de leur côté, comment il convient à un homme d'acquérir ou de perdre l'une ou l'autre¹¹⁹. Au total, dans un mouvement qui n'est pas sans rappeler celui du passage du *Phèdre* où le discours sur les choses d'en haut, la μετεωρολογία, se voit en réalité

117. *Phèdre*, 270c 1-d 7.

118.A. Diès restitue bien cette tentation tout en traduisant de manière distributive : « de chaque réalité, scrutant la nature en son détail et son ensemble », (Platon, trad. Diès, 1924, p. 205). L. Robin le fait autrement : « explorant en totalité la nature de chacune de ces réalités, en son entier », (Platon, trad. Robin, 1950, p. 132).

119. Voir 175c 1-9.

remplacée par une connaissance de la nature de toutes choses, c'est-à-dire des puissances d'agir et de pâtir¹²⁰, Socrate propose une extension du savoir de philosophe qui substitue à la seule préoccupation du ciel, d'abord étendue à la totalité symétrique des profondeurs célestes et infernales, un savoir total sur la nature de toutes choses.

Possédant un savoir de cet ordre, comment le philosophe pourrait-il ignorer en revanche tout ce qui est « à proximité », surtout si ces choses proches sont formulées elles aussi dans les mêmes termes que ceux qui décrivent son savoir universel : il ignore qui est son voisin, il ignore même de quelle espèce il est et quelles activités peuvent donc bien être les siennes, alors même qu'il sait très bien ce que sont chacune des espèces, et à quel type de propriété on les reconnaît, en particulier quelles actions et quelles passions. Or il ignore ce que se font les uns aux autres les citoyens de sa ville. La similarité des descriptions de ce qu'il sait et de ce qu'il ne sait pas, en termes d'identité et d'action, est troublante. Elle permet d'autant mieux de scinder le théâtre des affaires humaines du reste des choses : il y a les natures des choses, qui les définissent comme espèces, et les actions et passions, qui découlent de cette nature ; et il y a les identités contingentes auxquelles s'attachent les hommes en société, et les actes contingents par lesquels ils se font du bien ou du mal. C'est bien dans ce deuxième domaine que le philosophe tombe dans trous, comme on le comprend au moment où Socrate en vient à faire du puits une métaphore. Une fois au tribunal ou dans une autre situation de controverse, le philosophe prête à rire, parce qu'il tombe « de puits en puits », c'est-à-dire en réalité d'embarras en embarras¹²¹. Or pourquoi est-il embarrassé ? Il s'agit d'un contexte de blâme ou d'éloge : il a omis d'apprendre du mal des gens afin de les blâmer, et il rit des prétendus titres d'éloge (il prend les rois pour des bergers), trouve mesquines les quantités que l'on invoque pour établir l'ampleur d'une propriété ou d'un lignage, lui qui est habitué à mesurer la terre et des milliers de générations¹²². Il est vrai qu'il s'agit de propriétés qui ne découlent pas de la nature même de la chose : en l'occurrence, savoir qui sont les gens et ce qu'ils font, cela signifie seulement savoir comment ils sont nés et ce pour quoi ils font l'éloge et le blâme des actes des uns et des autres. Le philosophe ici présenté est tout

120. *Phèdre*, 270c1-d7, en considérant le passage à partir de 270a3. Sur ce point, voir Macé et Therme (2012).

121. *Théétète*, 174a4-5 : « car il sombre dans les puits et dans toute forme d'embarras du fait de son inexpérience (εις φρέατά τε και πάσαν ἀπορίαν ἐπίπτων ὑπὸ ἀπειρίας) ».

122. *Ibid.*, 174c 6-175b 7.

simplement exclu des débats moraux et politiques qui font rage dans la cité, qu'il s'agisse de la sphère publique ou de la sphère privée.

Voici une première description de l'image du philosophe proposée dans ce passage du *Théétète*. Il reste à comprendre pourquoi Platon met en scène le personnage de Socrate tenant un tel discours sur le « philosophe ». Cela suppose de replacer ce geste dans le contexte plus large des représentations de Socrate, notamment de celles qui mettent en scène la façon dont Socrate se rapporte à ceux qui sont désormais regardés comme d'anciens « philosophes ».

3. Socrate hors des trous : l'hypervisibilité des nouveaux philosophes

Quel est donc le sens de la reprise platonicienne de la fable de l'astronome ? Le philosophe, parce qu'il étudie la nature de toutes choses, souffre d'un handicap similaire à l'astronome qui étudiait le ciel : il tombe dans les trous ; mais il faut entendre cela au figuré : il est perdu à chaque fois qu'il est pris dans un débat concernant l'éloge ou le blâme qu'il faut faire d'un tel ou d'un autre, d'où son incapacité aussi bien privée que publique, puisque ces deux sphères sont le terrain d'une évaluation constante des actions de soi-même et d'autrui.

De prime abord, la reprise de la fable propose un complet retournement du dispositif par lequel le poète philosophe assurait la vocation publique de son savoir, dans le triple sens d'un savoir dont une image partagée doit être produite (publicité sensible, sous sa forme de l'image démotique du savoir), dont l'utilité pour la cité est assurée (publicité épistémologique) et dont la reconnaissance officielle est nécessaire (publicité politique). L'image démotique produite était justement celle d'un savoir ayant pour objet l'ordre cosmique, analogue de l'ordre social. C'est cette image qui semble détruite, si la connaissance du ciel est précisément ce qui rend celui qui la possède étranger à sa cité. On remarque que la charge est ainsi bien plus dure que celle qu'Hippias faisait à l'encontre de Thalès. Hippias ne refusait pas à Thalès de savoir au moins se mouvoir dans l'une des deux sphères. Socrate ici semble plus radical. Et en effet, Socrate, selon d'autres sources, semble avoir radicalisé le point de vue du sophiste à l'encontre des anciens philosophes.

Or jamais personne n'a vu Socrate commettre, ni ne l'a entendu dire, quoi que ce soit d'irréligieux ou d'impie ; en effet, il ne discutait pas non plus de la nature de toutes choses (περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως), comme le faisaient la plupart des autres, en examinant ce qu'il en est de ce que ceux

qui professent le savoir appellent le « monde » : comment il est (ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει) et en vertu de quelles nécessités se produit chacun des phénomènes célestes (τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων); il faisait même la démonstration que ceux qui réfléchissent à de tels sujets ont perdu la raison¹²³.

Il y a là une liaison entre l'investigation sur la nature de toutes choses et une spécialisation sur celles qui sont dans le ciel, comme si examiner la nature des choses amenait à examiner en premier lieu celles des choses qui sont dans ce que nous appellerions la nature (mais que Xénophon ne saurait encore appeler ainsi), et à une certaine place dans celle-ci : en haut. C'est d'abord une perspective religieuse qui attire l'attention sur ces choses-là : l'argument est clair, en affirmant que Socrate ne s'occupait pas de ces choses-là, on le protège contre l'accusation d'impiété. La suite va du reste confirmer que ces choses d'en haut sont tout simplement « les choses divines » (τὰ δαιμόνια/τὰ θεῖα) par opposition aux « affaires humaines » (τὰ ἀνθρώπινα) qui sont ici-bas. Ce type de répartition est une expression traditionnelle de l'opposition ou de la méfiance contre ce genre d'études. Une raison supplémentaire de ne pas toucher à ce genre d'études semble pour Socrate résider dans une forme d'inutilité. Plusieurs arguments sont avancés, qui semblent faire partie de cette « démonstration » que Socrate aurait aimé faire de la folie de ceux qui se penchent sur ces choses célestes. Le premier argument (§ 12) sur l'opposition des choses divines et des affaires humaines est présenté comme une question : est-ce parce que l'on imagine connaître suffisamment les affaires humaines que l'on en vient à se préoccuper des divines ? Ou est-ce par négligence ? L'implicite à ces deux questions est bien que des hommes devraient commencer par s'occuper des affaires des hommes. Le deuxième argument (§ 13-14) ajoute : car les choses divines ne peuvent être connues par les hommes, et la diversité de leurs opinions en est la preuve. Le troisième argument (§ 15) nous amène à la question de l'utilité : ceux qui étudient ces choses le font-ils pour le seul but de « connaître comment chacun de ces phénomènes se produit », ou bien, ont-ils pour but, comme ceux qui apprennent à connaître les affaires humaines, d'en

123. *Mémorables* I, 1, § 11, 3-8 Bandini, trad. L.-A. Dorion, seulement modifiée pour τῶν σοφιστῶν, que L.-A. Dorion traduit par sophistes, tout en ajoutant une note pour expliquer qu'il ne faut pas restreindre ici le terme aux « sophistes », mais plus généralement penser aux philosophes. Nous traduisons de manière à respecter cette généralité : il s'agit de gens qui font profession du savoir.

tirer des bienfaits, pour eux-mêmes ou pour d'autres ? Dans ce deuxième cas, il faut poser la question suivante :

[...] ceux qui font porter leur recherche sur les choses divines (οἱ τὰ θεῖα ζητούντες) considèrent-ils qu'une fois instruits par quelle nécessité chaque chose vient à l'être, ils pourront produire, à volonté et au besoin, vents, pluies, saisons et n'importe quel autre phénomène de ce genre ?¹²⁴.

Socrate, quant à lui, s'en tenait toujours aux affaires humaines, n'examinant que la question de savoir en quoi consistent le pieux et l'impie, le beau et le laid, le juste et l'injuste, la modération et la folie, etc., et, en outre, la cité et le politique, le gouvernement des hommes et l'aptitude à gouverner. Cette idée d'une rupture de Socrate avec la tradition de l'étude des choses d'en haut est primordiale dans l'invention des « présocratiques » par Diels ; elle est présente chez Aristote, et on essaye traditionnellement de l'accréditer du témoignage platonicien du *Phédon*. Elle semble avoir été une ligne de défense contre l'image poétique du philosophe du V^e siècle – Socrate ne s'occupait pas des choses d'en haut. Elle semble aussi avoir été liée à la constitution d'une autre image publique du philosophe, qui, désormais ne passe plus par la poésie. Il y a là un point commun entre Hippias et Socrate. Celui qui se détourne de l'étude du ciel est offert à tous dans la cité. Hippias, plus que tout autre sophiste, s'offre à tous. Socrate aussi. C'est ce sur quoi insistent les quelques lignes qui précèdent celles que nous avons citées :

Au reste, il a toujours vécu au grand jour (ἐν τῷ φανερόῳ). Le matin, en effet, il allait sur les promenades et au gymnase ; à l'heure où l'agora est bondée, on pouvait l'y voir (καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερός ἦν) et il passait toujours le reste de la journée là où il était susceptible de rencontrer le plus de monde. Il parlait le plus clair du temps et qui le désirait pouvait l'écouter¹²⁵.

Le début des *Mémorables* insiste sur la façon dont Socrate agissait ouvertement, faisait des sacrifices aux yeux de tous, etc.¹²⁶, de telle sorte qu'il est difficile à comprendre que l'on ait pu lui attribuer la moindre impiété : tout le monde aurait pu la constater, puisqu'il ne cachait rien. C'est un point sur lequel Platon et Xénophon sont pour une fois d'accord : le fait que Socrate s'offrait à tous en faisant l'homme le plus visible qui soit. Hippias et Socrate ne sont pas des poètes, mais ils roulent partout,

124. *Ibid.*, § 15, 1.4-7 Bandini, trad. L.-A. Dorion.

125. *Ibid.*, § 10 Bandini, trad. L.-A. Dorion.

126. Voyez les textes relevés par V. Azoulay et P. Pontier, CPCP XIV, A16, A17.

comme un écrit à la disposition de tous. Une nouvelle visibilité s'affiche, une nouvelle image publique entend éclipser l'ancien philosophe poète, que l'on tient désormais pour perdu dans les nuées. Ce dernier point est celui qui n'apparaît pas encore, en revanche, chez Hippias : ce lien essentiel entre l'objet d'étude du philosophe et son incapacité à être aussi visible que le nouveau savant et aussi utile aux affaires humaines. Au contraire, Socrate, lui, sait fort bien où se trouve l'agora : mieux, on peut même toujours l'y voir.

4. *Le contraste sensible et non politique entre Socrate et Thalès*

Platon, lorsqu'il met en scène Socrate tenant un discours qui semble ridiculiser Thalès et les philosophes qui lui ressemblent, poursuit-il le même type d'intérêt pour l'avènement de nouveaux philosophes des affaires humaines, comme son Hippias ou le Socrate des *Mémorables* ? C'est une opinion en effet répandue. Il y a pourtant un problème dans la façon dont est construite cette opposition entre Socrate et le portrait du philosophe de la digression. C'est du reste une nuance que Cornford avait prudemment su faire, au moment même où il marquait que ce portrait nous éloignait de l'humanité de Socrate : « Socrate connaît certainement le chemin qui mène à la place du marché, *bien qu'il se tienne délibérément à l'écart de la politique* »¹²⁷. Le Socrate platonicien énonce, dans l'*Apologie de Socrate*, sous la forme d'un paradoxe, ce qui explique qu'il puisse être aussi présent à l'agora sans que cela ait le moindre sens politique.

*Une chose, toutefois, pourra sembler étrange (ἄτοπον) : tandis bien sûr qu'à titre privé, me promenant partout, je prodigue mes conseils et m'occupe des affaires de tout le monde (ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περὶ ὧν καὶ πολυπραγμονῶ) dans la vie publique je n'ose, en montant à la tribune face à votre multitude, conseiller la cité (δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει)*¹²⁸.

Il ne faut donc pas confondre le niveau de la publicité sensible (être très visible, partout) et le niveau de la publicité politique (participer à la vie publique) : c'est une confusion qui est riche de contresens lorsque l'on veut mesurer le rapport de Socrate à la vie publique – on a tôt fait

127. Nous traduisons et soulignons. Voir Cornford (1935, p. 88) : « *The tone of this digression goes beyond the Gorgias and the Phaedo and is far removed from the humanity of Socrates, who certainly knew the way to the market-place, though he deliberately kept out of politics* ». Voir également Lane (1995, p. 331).

128. *Apologie de Socrate*, 31c 4-7, trad. Macé.

par exemple de prendre sa disponibilité à tous sur un mode privé pour un engagement en faveur de la démocratie¹²⁹. Ni la visibilité d'Hippias, ni celle de Socrate, ne sont liées à la participation à la vie de la cité. Il y a sur ce terrain une grande cohérence : aucun homme juste, dans les dialogues, ni aucun possesseur d'un savoir véritable, n'est dit pouvoir réussir à allier réussite privée et réussite publique dans les sociétés telles qu'elles existent¹³⁰. C'est au contraire l'apanage de l'homme injuste¹³¹, et de ces savants que Platon entreprend d'étiqueter « sophistes »¹³² – ce qui est probablement là le symptôme de leur corruption. Socrate, au moins, s'il est très actif sur un mode privé, n'échapperait-il pas à la maladresse qui caractérise Thalès ? Cette hyperactivité n'est pourtant pas le signe d'une préoccupation responsable pour ses propres affaires : Socrate néglige autant de faire fructifier les siennes qu'il est possible.

Une conclusion s'impose : le Socrate et le Thalès de Platon partagent la même équation eu égard au partage privé/public en son sens politique. Ils ne « savent » pas où est l'agora au sens où ils se tiennent à l'écart de la vie publique. Ils ne vont pas non plus dans les tribunaux défendre leurs affaires privées. Le fait que le philosophe ne soit pas cantonné à l'une des sphères au détriment de l'autre, contrairement à la façon de penser qui est celle du personnage d'Hippias à propos des anciens philosophes, est déterminant : cela permet à la digression de ne pas créer, en réalité, d'opposition insurmontable entre la vie contemplative et la vie publique – comme l'avait d'ailleurs très justement noté Cornford (1935, p. 88-89). La vie contemplative n'est pas plus opposée à la réussite dans la vie publique qu'elle ne l'est au succès dans la vie privée, tout au moins dans les cités telles qu'elles existent. Dans un État réformé, où cette séparation aura probablement été profondément bouleversée, les philosophes feront leur devoir politique. Mais n'anticipons pas trop.

Reconnaissons en revanche que Socrate et Thalès sont symétriquement opposés en termes de publicité sensible : l'un est extrêmement visible, connu de tous ; l'autre n'est pas parvenu à sortir des faubourgs, il est resté coincé dans un trou. Nous retrouvons les deux pôles de l'expérience grecque du sensible, telle qu'elle est mise en scène, nous l'avons vu, dans la poésie philosophique du VI^e siècle. Or, comme Xénophane l'a

129. Sur ce paradoxe pratique socratique et sur ce type de confusions, voir Macé (2009).

130. *République*, VIII, 549c 8-e 1 = CPCP XV, F7.

131. *République*, I, 342d 1-344a 3 = CPCP XV, F2 ; *Lois*, X, 899d 8-e 4 = CPCP XV, F1 ; *République*, VIII, 566d 8-e 4 = CPCP XV, F3.

132. *Protagoras*, 318d 7-319a 2 = CPCP XV, F4.

bien montré, tout tient dans la capacité du poète à créer un chemin qui relie l'obscurité des choses retirées et l'espace de visibilité au centre de tous les regards. Si Platon était en mesure de tramer de nouveau ce lien, entre les profondeurs obscures et de nouvelles visibilités, il pourrait retrouver la voie par laquelle les anciens poètes savaient établir la vocation politique d'un savoir cosmique. C'est au terme de ce parcours que l'on pourra clarifier la dimension apologétique très particulière de ce portrait du philosophe, dans la digression du *Théétète*.

5. *Platon ou le renouveau de l'image archaïque du poète philosophe*

Socrate, vient, aux yeux de tous, réitérer la revendication xénophanienne : il vaudrait mieux que ce soit lui qui soit nourri au frais de l'État, au prytanée, plutôt que le vainqueur d'Olympie, qui n'offre aux Athéniens que des satisfactions illusoires, quand c'est lui leur bienfaiteur, dans la mesure où il les a engagés sans relâche à devenir meilleurs¹³³. Le Socrate de la *République* réclamera la même reconnaissance civique pour les philosophes-rois, ceux précisément qui auront suivi l'enseignement astronomique couronnant le cursus éducatif des philosophes de la *République* : la cité leur construira des monuments et pratiquera des sacrifices en leur honneur, aussi bien pour les dirigeants que pour les dirigeantes¹³⁴ ; surtout, ce sera la récompense de ceux qui ont remporté la véritable victoire, la plus belle, la sauvegarde de la cité¹³⁵. Voilà un premier point de passage : Socrate aussi bien que le philosophe-roi mathématicien, doivent avoir droit à la reconnaissance officielle que réclamait pour le sage l'Élégie de Xénophane. Dans la *République*, Socrate annonce donc la reconnaissance par la cité, dans le cas où celle-ci serait refondée en une cité juste, d'un type de philosophe proche du Thalès de la digression – on a souligné les divers points communs (voir par exemple Cornford, 1935, p. 89) –, qui, pour l'instant, dans la caverne que représente notre présent, est incapable de rivaliser avec les hommes habiles. Socrate est l'avant-garde, au grand jour, de ces autres philosophes qui viendront eux aussi revendiquer la reconnaissance de la cité, pour la même raison : ils en sont les véritables bienfaiteurs, et ce pour la même raison que le Socrate de l'*Apologie*, à savoir leur souci de rendre les citoyens plus vertueux.

133. *Apologie de Socrate*, 36c-e.

134. *République*, 540b 7-c 9 = CPCP XV, C7.

135. *République*, 465d 5-e 2 = CPCP XV, C6.

Un texte de la *République* permet d'esquisser le tableau final qui réunit tous les traits par lesquels la relève du dispositif poétique archaïque est accomplie. Le voici :

C'est en effet, Adimante, qu'ils n'ont pas le loisir, ceux qui dirigent véritablement leur pensée vers ce qui est, de baisser le regard vers les affaires humaines (βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας), de rivaliser avec leurs semblables et d'ainsi se remplir d'envie et de malveillance. Ils regardent et considèrent des choses ordonnées et toujours semblables à elles-mêmes (ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ' ἀεὶ ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμένους), qui ne commettent ni ne subissent d'injustices les unes des autres, qui sont toutes en ordre et proportionnées (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα) : voilà les choses qu'ils imitent et auxquelles ils cherchent à s'assimiler autant qu'il est possible. Penses-tu qu'il y a moyen, pour celui qui fréquente quelque chose qu'il aime, de ne pas imiter cette chose-là ? – C'est impossible, dit-il. – Le philosophe, fréquentant ce qui est divin et ordonné (θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ), devient aussi ordonné et divin (κόσμιός τε καὶ θεῖος) qu'il est possible à un homme – tandis qu'en tous les autres règne une grande division. – Absolument ! – Et si quelque nécessité s'imposait à lui, dis-je, de faire usage des choses qu'il voit pour déterminer les mœurs des hommes, aussi bien privées que publiques (ἂ ἐκεῖ ὀρᾷ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἦθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι)¹³⁶, et non pas seulement se modeler lui-même (καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν), penses-tu qu'il ferait un mauvais artisan (δημιουργὸν) pour faire advenir la tempérance, la justice et toutes les vertus communes (καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς) ? – Non, dit-il, pas du tout ! – Et si la foule perçoit que nous disons la vérité à propos du philosophe, se fâchera-t-elle contre les philosophes et refusera-t-elle de nous croire lorsque nous disons qu'il n'y a aucune autre façon pour la cité de ne jamais être heureuse, si elle n'est pas dessinée par des peintres qui font usage d'un modèle divin¹³⁷ ? – Ils ne se fâcheront pas, dit-il, s'ils le perçoivent¹³⁸.

Nous retrouvons l'univers comme modèle pour la réalisation de la loi parmi les hommes et la revendication du titre de *demiourgos* : les philosophes, assimilés à l'univers, seront les producteurs de la vertu dans

136. Sur l'idée que seule la contemplation de l'intelligible permet d'agir sagement que ce soit dans la vie privée ou dans la vie publique (ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ), voir *République* 517c5.

137. Voir *République*, VII, 540a 9-b 1. La forme du Bien est un modèle que les dirigeants doivent utiliser pour mettre en ordre la cité, les particuliers et eux-mêmes (παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν).

138. *République*, VI, 500b 8-e 5, trad. Macé = CPCP XI, G1c.

la cité. L'idéal d'assimilation au divin, que l'on retrouve aussi dans la digression du *Théétète* (176e3-177a8), loin d'être une invitation à s'échapper à jamais de l'ici-bas des affaires humaines, est au contraire clairement établi ici comme un titre à gouverner. Seuls ceux qui se sont donné un objet de savoir divin, hors du tumulte des affaires humaines, peuvent véritablement donner aux comportements privés et publics leur bon ordre et produire dans tout le peuple les vertus communes. Tout simplement parce que cet objet de savoir est harmonieux et ordonné et donne le modèle pour produire des choses harmonieuses et ordonnées. Ce raisonnement est-il de nature à persuader les philosophes ? C'est en tout cas une analogie, une image, dont le philosophe a besoin à titre de langage commun, susceptible d'offrir une perception commune à tous. Le fait que ce passage se finisse sur cet horizon de persuasion collective est significatif. Le texte du philosophe se tient de nouveau devant la foule, proposant à tous et à chacun de percevoir une image démotique du philosophe : le portrait d'un philosophe qui s'est fait aussi paisible que les étoiles et pour cela se trouve être le seul capable de ne pas détourner le bien commun à son profit. La fable du philosophe qui tombe dans les trous est déjà une image avancée au profit d'une telle persuasion : les philosophes qui tombent dans les trous parce qu'ils étudient les astres ont au moins évité la corruption des mœurs du siècle. Ils y ont gagné le savoir nécessaire à descendre dans la cité actuelle, devenue elle-même un trou, une caverne, et y faire régner une nouvelle lumière. Les philosophes sortent des trous pour venir au grand jour, le trou où est la cité s'illuminera de la lumière divine qu'y feront descendre les philosophes – ceux-ci, alors, consentiront à appliquer leur connaissance de la nature et de la capacité d'agir et de pâtir de toutes choses à la transformation des mœurs des hommes en collectivité. Obscurités et lumières communiquent de nouveau sous la plume platonicienne.

Opposer dans la digression du *Théétète*, Socrate à Thalès, c'est refuser de suivre le chemin archaïque que Platon tente de frayer de nouveau, celui qui entreprend de faire valoir au cœur de la cité la vocation politique des hommes qui se sont assimilés à l'ordre divin. On peut même considérer la forme littéraire choisie par Platon, la forme d'une prose dialoguée alors inédite en philosophie, comme une forme d'écriture capable de circuler au-delà du cercle de l'école philosophique, et ainsi de redonner aux savants un moyen de construire leur image démotique, moyen perdu depuis la fin du temps des poètes philosophes. La prose des dialogues embrasse la figure si visible de Socrate, pour mieux diffuser la nouvelle

image d'un savant garant du bien commun parce qu'ami de l'ordre éternel des choses. Platon retrouve ainsi l'inspiration d'Héraclite. La digression met en scène une scission : l'existence du philosophe suppose une distinction qui peut ressembler à celle que nous avons trouvée chez Héraclite, entre un type de savoir qui consiste à savoir diviser chaque chose selon sa nature (DKB1) et un type de préoccupation prenant pour objet les soucis communs des hommes, ce à quoi ils attachent communément beaucoup d'importance dans leurs interactions. La mise en scène de cette scission, entre le savoir véritable qui se tient au fond des trous et le grand jour où s'ébattent les hommes au cœur de la cité, est un appel, poétique, à la recherche du chemin caché, des passes insondables par lesquelles ces polarités sauront de nouveau communiquer et le savoir redonner à la cité le sens du bien commun. Les trous où tombent les philosophes, chez Platon, ont pris la valeur du *mukhos* d'Hésiode, de Solon et de Xénophane, au fond duquel se dissimule la clef de la communauté véritable. En emboîtant le pas hésitant de l'astronome, le philosophe platonicien entend renouveler l'alliance archaïque de la sagesse et du bien public, en suggérant qu'il faut suivre des hommes qui paraissent très éloignés du cœur vibrant de la cité, si nous voulons un jour y voir de nouveau régner le bien commun.

On pourrait trouver là matière à une ultime hypothèse. Nous avons, au début de notre parcours, rencontré l'idée que l'on ne pouvait projeter sur les usages préplatoniciens du terme « philosophe », la distance instaurée par le *Banquet*, et associée rétrospectivement à Pythagore par Héraclide, entre le désir de sagesse et la possession de celle-ci. Aimer le savoir avait dû plutôt être une manière de cultiver et d'enrichir celui que l'on a, afin d'étayer la position d'utilité sociale qu'une telle possession permettait de revendiquer. Peut-on pour autant rendre compte du geste platonicien, séparant le désir de son objet ? On a fort bien argumenté la responsabilité du point de départ socratique dans cette décision (Burkert, 1960, p. 175-176). Il se pourrait aussi qu'en renouant le fil perdu de la poésie archaïque, Platon ait dû concéder la distance qui s'était instaurée, depuis Solon, entre les hommes désintéressés et la vie publique. Plutôt que de pouvoir, comme Xénophane, s'affirmer possesseur de la *sophia*, et revendiquer immédiatement la place officielle que cette possession devrait conférer dans la cité, Platon instaurerait le délai d'une ruse : le philosophe doit avancer derrière le masque de l'ignorant dans une cité qui ne saurait aujourd'hui l'accueillir comme tel, en attendant le jour où l'existence collective des hommes pourra être reconstruite sur le fonde-

ment du savoir, et par conséquent, du bien commun. Les savants sortiront alors du fond des replis où ils se cachent, et assumeront au grand jour la possession pleine et entière de leur science cosmique.

Bibliographie

- AUSTIN Norman, 1982, *Archery at the dark of the moon : poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley, University of California Press.
- BADER Françoise, 1965, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Paris, Klincksieck.
- BLONDELL Ruby, 2002, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLUMENBERG Hans, 2000, *Le Rire de la servante de Thrace : une histoire des origines de la théorie*, Paris, L'Arche.
- BRISSON Luc, 1974, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.
- BRISSON Luc, 1987, « Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien », in DUJARDIN P. (éd.), *Le secret*, Paris, Presses universitaires de Lyon, p. 87-101.
- BURNEYAT Myles, 1990, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, Hackett.
- BURKERT Walter, 1960, « Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' », *Hermes*, 1^{er} mai 1960, vol. 88, n° 2, p. 159-177.
- BOWRA Cecil M., 1938, « Xenophanes and the Olympic games », *American Journal of Philology*, n° 59, p. 257-279.
- CHAMBRY Émile, 1925-1926, *Aesopi Fabulae*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres.
- CONCHE Marcel, 1986, *Héraclite, Fragments*, Paris, Presses universitaires de France.
- CORNFORD Francis Macdonald, 1935, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, K. Paul.
- DELATTE André, 1979 [1922], *Essai sur la politique pythagoricienne*, Genève, Slatkine Reprints.

- DETIENNE Marcel, 2006 [1967], *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le Livre de Poche.
- DIELS Hermann et KRANZ Walter, 1956, *Die Fragmente Der Vorsokratiker, Griechisch Und Deutsch*, 8. Aufl., Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- GLADIGOW Burkhard, 1965, *Sophia und Kosmos : Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophiê*, Hildesheim, G. Olms.
- HAUSRATH August et HUNGER Herbert, 1957-1959, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, 2 vol., Leipzig, Teubner.
- HAVELOCK Eric Alfred, 1963, *A Preface to Plato*, Cambridge, Belknap Press.
- HAVELOCK Eric Alfred, 1966, « Pre-Literacy and the Pre-Socratics », *BICS*, n° 13, p. 61-72.
- JAEGER Werner, 1934, *Paideia : Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, W. de Gruyter.
- JAEGER Werner, 1946 [1934], *Paideia : the ideals of Greek culture*, Oxford, Blackwell.
- JAEGER Werner, 1960a [1926] « Solon's Eunomie », in JAEGER W., *Scripta minora*, vol. I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. I, p. 315-337.
- JAEGER Werner, 1960b [1928], « Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals », in JAEGER W., *Scripta minora*, vol. I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, p. 347-394.
- JOLY Robert, 1956, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies.
- KAHN Charles, 1979, *The art and thought of Heraclitus : an edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KURKE Leslie, 2011, *Aesopic Conversations : Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose. Martin Classical Lectures*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- LANE Melissa, 2005, « 'Emplois pour philosophes' : l'art politique et l'étranger dans le politique à la lumière de Socrate et du philosophe dans le *Théétète* », *Les études philosophiques*, n° 3, p. 325-345.

- LAKS André, 2001, « Écriture, prose et les débuts de la philosophie grecque », *Methodos* [En ligne], n° 1, URL : <http://methodos.revues.org/139>.
- LESHER James H., 1992, *Xenophanes of Colophon : Fragments : A Text and Translation with Commentary*, Toronto, University of Toronto Press.
- MACÉ Arnaud, 2006, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia.
- MACÉ Arnaud, 2007, « La surpuissance morale des âmes savantes à l'aune de la procédure athénienne d'examen public des compétences techniques », *Études Platoniciennes*, n° 4, p. 69-102.
- MACÉ Arnaud, 2009, « Publicité politique et publicité sensible : le paradoxe politique du Socrate platonicien », *Études platoniciennes*, n° 6, p. 83-103.
- MACÉ Arnaud (éd.), 2012, *Choses privées et chose publique, Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- MACÉ Arnaud et THERME Anne-Laure, 2012, « Anaxagore et l'ordre des choses », in BRISSON L., MACÉ A. et THERME A.-L., *Lire les Présocratiques*, Paris, PUF.
- MAIER Friedrich, 1970, *Der sophos-Begriff : zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides*, Augsburg, W. Blasaditsch.
- MALINGREY Anne-Marie, 1961, « *Philosophia* » : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris, Klincksieck.
- MARCOVICH Miroslav, 2001 [1967], *Heraclitus, Greek text with a short commentary*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- MURAKAWA Kentarô, 1957, « Demiurgos », *Historia*, n° 6, p. 385-415.
- MINAR Edwin L., 1942, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, Waverly Press.
- MOURAVIEV Serge N., 1991, *Heraclitea, IV, A*, Moscou/Paris, Myrmekia.
- ORFANOS Charalampos, 2009, « Socrate et les punaises de Tourneboule », *Études Platoniciennes*, n° 6, p. 13-23.
- PERRY Ben Edwin, 1952, *Aesopica*, Urbana, The University of Illinois Press.

- PETERSON Sandra, 2011, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATON, 1924 (trad. par Auguste Diès), *Ceuvres complètes*, t. VIII., 2^e partie, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, p. 120-263.
- PLATON, 1950 (trad. par Léon Robin), *Ceuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard.
- RAAFLAUB Kurt A., 2000, « Den Olympier herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles », in BURCKHARDT L. et VON UNGERN-STERNBERG J. (éds), *Grosse Prozesse im antiken Athen*, München, C. H. Beck, p. 96-113.
- RIEDWEG Christoph, 2004, « Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer », in BIERL A., SCHMITT A. et WILLI A. (éds), *Antike Literatur in neuer Deutung*, München, K. G. Saur, p. 147-181.
- ROBBIANO Chiara, 2006, *Becoming Being, On Parmenides' transformative philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- RUDHARDT Jean, 1999, *Thémis et les Hôrai*, Genève, Droz.
- RUE Rachel, 1993, « The philosopher in flight. The digression (172c-177c) in Plato's *Theaetetus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 11, p. 71-100.
- SEDLEY David N., 2004, *The Midwife of Platonism : Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press.
- STERN Paul, 2008, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, New York, Cambridge University Press.
- UNTERSTEINER Mario, 1956, *Senofane. Testimonianze et frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze, La Nuova Italia.
- VLASTOS Gregory, 1947, « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *Classical Philology*, vol. 42, n° 3, p. 156-178.
- WEHRLI Fritz, 1953, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare*, t. VII : *Herakleides Pontikos*, Bâle, Éd. Schwabe.



Table des matières

Introduction

1	Arnaud MACÉ	7
---	-------------------	---

Première partie : Publicité des figures du Savoir. La médiation entre le bien commun et le public

I. Les poètes, les amants de la sagesse et le bien public

2	<i>Les savoirs du chanteur-poète pindarique</i> Camille SEMENZATO	39
3	<i>La publication tragique des savoirs techniques de Prométhée : un sophiste aux Grandes Dionysies ?</i> Claude CALAME	63
4	<i>Savoir public et savoirs du public dans la comédie ancienne. Réflexions sur la figure du poète comique, entre professionnel du spectacle et maître de vérité</i> Malika BASTIN-HAMMOU	83
5	<i>L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe</i> Olivier RENAUT et Arnaud MACÉ	103

II. Le savoir des prosateurs et leur public. Le mathématicien, le médecin, l'historien et le sophiste

- 6 *Figures du mathématicien et représentations des mathématiques en Grèce ancienne (VI^e-IV^e siècles avant notre ère)*
Bernard VITRAC167
- 7 *Représentation médicale du public et publicité de la médecine*
Marie-Laurence DESCLOS201
- 8 *L'historien comme figure du savoir et son dialogue avec le public. Formes et modalités d'une interaction dynamique chez Hérodote, Thucydide et Xénophon*
Mélina TAMIOLAKI.....235
- 9 *La figure du sophiste, Protagoras ou les ambivalences du savoir public*
Laëtitia MONTEILS-LAENG.....265

Deuxième partie: Le peuple servi par lui-même. Les savoirs collectifs et le bien commun

I. Les savoirs collectifs en représentation

- 10 *Θόρυβος τῶν πολλῶν : le spectre du spectacle démocratique*
Noémie VILLACÈQUE283
- 11 *L'école des parents, l'école des enfants*
Martin Steinrück.....313
- 12 *La fable, un savoir démocratique ?*
Marie-Claude CHARPENTIER323
- 13 *Λ'εὐβουλία chez Platon*
Olivier RENAUT.....345

II. Démocratie et savoir. Institutions publiques et choix individuels dans l'Athènes classique

Trois conférences de J. Ober, discutées par Vincent Azoulay, Charles Girard & Paulin Ismard

- 14 *La Compétition, l'action collective et le problème du savoir utile*
Josiah OBER365
- 15 *Mise en commun de l'information et convergence de l'action*
Josiah OBER403
- 16 *Règles codifiées et publicité*
Josiah OBER431

17 <i>Ce qu’Athènes apprend à la théorie politique. La démocratie est-elle un régime efficace ? À propos de Josiah Ober, La Compétition, l’action collective et le problème du savoir utile</i> Charles GIRARD	461
18 <i>Réseaux sociaux et rituels civiques : comment se construit un « savoir public » dans l’Athènes classique ? À propos de Josiah Ober, Mise en commun de l’information et convergence de l’action.</i> Paulin ISMARD	465
19 <i>Ghost of the Empire : circulation du savoir et dynamique impérialiste dans l’Athènes classique, À propos de Josiah Ober, Règles codifiées et publicité.</i> Vincent AZOULAY	471
20 <i>Réponse à Charles Girard, Paulin Ismard et Vincent Azoulay</i> Josiah OBER	477
Ont collaboré à l’ouvrage	483

Imprimerie Messages
111, rue Nicolas Vauquelin – 31100 Toulouse
Dépôt légal : troisième trimestre 2013
Imprimé en France

En quoi la présence et la valorisation du savoir au sein d'une société influent-elles sur ses capacités à l'invention politique? Le présent ouvrage collectif est une investigation sur la vocation politique du savoir en Grèce ancienne. Il procède en deux temps. D'un côté, il s'agit d'examiner les figures du savoir en Grèce ancienne – artisans, devins, médecins, aèdes, poètes, philosophes, praticiens de l'*historia*, sophistes, astronomes – du point de vue de leur image publique et de la perception de leur rôle social. De l'autre, il s'agit de se demander si les pratiques collectives qui véhiculaient dans les sociétés de la Grèce ancienne l'expérience de former un corps commun – celle de rire ensemble au théâtre ou celle de faire du tapage dans les assemblées, celle encore de participer à des rites communs ou de délibérer au Conseil – manifestent des formes de savoir ou de représentation du savoir. À la croisée de ces chemins, il apparaît que les figures du savoir ont dû, en Grèce ancienne, leur importance sociale à leur capacité à incarner la promesse d'un service rendu au public et que la forme politique qui s'est épanouie dans certaines cités, dont Athènes, sous le nom de démocratie, est liée à l'idée que le peuple au pouvoir est capable de rassembler le savoir nécessaire à se rendre service à lui-même.

Arnaud Macé est maître de conférences à l'université de Franche-Comté. Il a notamment édité *Socrate : vie privée, vie publique*, Paris, Belles Lettres, 2009 et *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Millon, 2012.

Normes, Pratiques et Savoirs 7



MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME
ET DE L'ENVIRONNEMENT
CLAUDE NICOLAS LEDOUX

Presses universitaires de Franche-Comté



9 782848 674568

Prix 10 euros TTC

ISBN : 978-2-84867-456-8
ISSN : 1956-0222