La philosophie peut-elle (se) comparer ?

L'idée, l'événement, et la Grèce Ancienne

Klas Molde

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4123>
DOI : 10.4000/labyrinthe.4123
ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 15 février 2011
Pagination : 37-54
ISBN : 9782705680541

Référence électronique

Klas Molde, « La philosophie peut-elle (se) comparer ? », *Labyrinthe* [En ligne], 36 | 2011 (1), mis en ligne le 01 février 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4123> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.4123

La philosophie peut-elle (se) comparer ?

L'idée, l'événement, et la Grèce Ancienne¹

Klas MOLDE

Contact : km393@cornell.edu

Il y a dix ans, Marcel Detienne lançait son pavé dans la mare : il s'agissait de fonder une nouvelle anthropologie sur la comparaison avec les Grecs, de les utiliser comme « opérateurs » sans leur reconnaître ni préséance ni caractère exemplaire afin d'étudier l'ensemble des cultures humaines.² Sur un ton plus ou moins polémique, Detienne n'a depuis cessé de remettre en question ce qu'il appelle « la formule quasi proverbiale "on ne peut comparer que ce qui est comparable" ».³ En ligne de mire : le nationalisme inhérent selon lui à l'historiographie (avant tout française), à laquelle il propose de substituer un nouvel espace qui accueillerait à la fois la science historique, « née nationale », et les méthodes de l'anthropologie qui, au contraire, fut toujours « naturellement comparative ».⁴

Certes, cette problématique n'était pas nouvelle quand Marcel Detienne publia *Comparer l'incomparable*. Jean-Pierre Vernant, dans un texte tardif paru la même année, adoptait une approche similaire, lorsqu'il écrivait : « Il n'y a pas d'anthropologie historique possible de quelque civilisation que ce soit, si cette anthropologie historique n'est fondamentalement comparative ».⁵ Nous ne saurions ainsi conclure quoi que ce soit au sujet des sociétés de la Grèce Ancienne si nous ne les confrontons pas à des pratiques « comparables » dans d'autres mondes.

Nous avons ici l'impression que le problème de la comparaison qui hante Detienne ne concerne au fond que la réalisation institutionnelle d'une idée déjà formulée – l'anthropologisation de l'histoire, un processus entravé, selon Detienne, par des sentiments nationalistes persistants et par la glorification – toujours ambiguë, parfois désastreuse – de « nos

---

1. Ce texte a bénéficié d'une relecture attentive par Laurent Ferri.

2. Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 29.

5. Jean-Pierre Vernant, introduction dans *La Grèce pour penser l'avenir*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 15.

Grecs ». Il multiplie les exemples de configurations disciplinaires alternatives donnant de bons résultats, et ses propositions n'ont pas été ignorées.⁶ Cependant, malgré une polémique plus ou moins explicite contre des champs philosophiques déjà affaiblis, les enjeux philosophiques de l'argument ont été relativement absents du débat. Alors que le geste de *comparer les Grecs à...* est devenu le paradigme même de la comparaison réclamée par Detienne, il n'est pas envisagé qu'il y ait là, aussi et peut-être avant tout, un vrai problème philosophique. Cela ne veut pas dire qu'il y ait besoin de s'interroger sur les « conditions de possibilité » de la « construction des comparables » élaborée par Detienne. La question de la comparabilité ou de l'incomparabilité des Grecs est devenue un enjeu décisif pour la philosophie contemporaine qui, bien sûr, ne pense pas dans les termes nationaux qui informent la critique du comparatiste. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de savoir s'il est possible de donner à son projet une fondation philosophique, si tant est qu'il n'est pas antiphilosophique en soi, mais plutôt : dans quelle mesure ce projet s'accommode-t-il de la compréhension qu'a de soi-même la philosophie ? Detienne reconnaît volontiers que les philosophes posent une difficulté – c'est pourquoi il est nécessaire, non pas de donner une interprétation philosophique de sa théorie, mais de la confronter aux représentations les plus hétérodoxes des origines grecques de la philosophie proposées par la pensée contemporaine.

Revisitant son chef-d'œuvre de 1967, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Detienne écrit :

Très peu d'antiquisants ou de lecteurs cultivés savent avec quelle vigilance heideggériens et « déconstructionnistes » ont édifié un véritable mur entre eux et les explorations des hellénistes qui ont peut-être tort de ne pas savoir que le seul initiateur à la pensée grecque s'appelle Martin Heidegger, mais qui publient et font connaître des documents, des textes, sinon des œuvres, de cette Grèce archaïque en sa diversité. Obstacle qui semble infranchissable.⁷

---

6. Cf. par exemple le numéro des *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, janvier-février 2002.

7. M. Detienne, « Retour sur la bouche de la vérité » dans *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Livre de Poche, 2006, p. 25.

Entre autres, Miriam Leonard a fait valoir que les engagements d'après-guerre des philosophes français avec la pensée et les tragédies grecques ont fonctionné comme des médiations pour leurs disputes avec ses collègues allemands plutôt que comme contributions aux études sur la Grèce antique. Leonard demande, dans une lecture de *Glas* de Derrida, si l'on peut « faire un exemple des Grecs sans devenir involontairement Hegel », ⁸ dont les analyses d'*Antigone* seraient une exemplification exemplaire des Grecs, et en même temps du philhellénisme allemand du XIX^e siècle. Bref, « le retour à la Grèce est toujours d'une certaine façon un retour à l'Allemagne ». ⁹ Mais si cette thèse est toujours valable aujourd'hui, ce n'est peut-être pas à cause de quelque fidélité irréflectie à Hegel ou à Heidegger, qui pour Detienne semble constituer l'obstacle majeur séparant les philosophes philhellènes des hellénistes proprement dits. Une des études comparatives de Detienne illustrera bien son projet de « construire les comparables » et comment il se heurte à un obstacle philosophique.

Dans *Comment être autochtone*, puis dans un article intitulé « Faire son trou », publié dans *Les Grecs et nous*, Detienne examine le concept d'autochtonie dans quelques communautés grecques et fait le parallèle avec les nationalismes modernes. Il écrit que « [l']autochtonie est incomparable, ou elle n'est pas ». ¹⁰ On ne peut pas simplement inverser cette formule, mais Detienne identifie des opérations analogues de la construction mythique de l'autochtonie dans l'invention des nationalités de notre temps et en particulier dans le nationalisme institutionnel qui empêcherait toute comparaison des Grecs. Cependant, remarque Detienne, le mot grec *autochthôn* – signifiant littéralement « né de la terre même que l'on habite » – ne fait référence à aucun mythe en particulier. Au contraire, la construction d'une autochtonie positive pour le *dêmos* d'Athènes des V^e et IV^e siècles ne doit pas être confondu avec l'« autochtonie de sang et de mort » de Thèbes, ¹¹ la cité d'Édipe, et *chaque* citoyen qui se proclame autochtone l'entend d'une manière différente de ce qu'un intervenant extérieur appellerait « aborigène » ou « indigène ». « Le ton change quand

---

8. Miriam Leonard, *Athens in Paris*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 153. Toutes les traductions de l'anglais et de l'allemand sont les nôtres.

9. *Ibid.*, p. 230.

10. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2009, p. 120.

11. *Ibid.*, p. 118.

la voix s'élève du dehors pour désigner la personne originaire d'un pays possédé par des colonisateurs ».¹²

Or l'autochtonie, en plus d'être un concept mythique, est un concept philosophique, c'est-à-dire qu'il permet à la philosophie de se penser elle-même comme philosophie. Gilles Deleuze écrit

[l']autochtonie, *philia* et *doxa* sont les trois traits fondamentaux [d'Athènes et de sa démocratie]. Ce sont peut-être les conditions d'une naissance et d'un développement de la philosophie, conditions qui s'effectueront d'une autre manière dans les sociétés occidentales ultérieures. La philosophie peut en esprit critiquer ces traits, les dépasser, les corriger, etc., elle reste indexée sur eux.¹³

Ainsi, l'autochtonie serait un trait nécessaire pour la construction du « champ d'immanence » dont Deleuze, partant d'une observation fortement empirique (les sociétés grecques « récusent toute transcendance impériale barbare ») n'hésite pas à faire le milieu propre de toute philosophie.¹⁴ La question de Detienne « comment être autochtone ? » peut donc être traduite en langage deleuzien par « comment être immanent ? ». Car qu'est-ce que l'autochtonie, sinon une promesse d'immanence absolue, une garantie contre toute tyrannie venue d'ailleurs ? Ce qui signifie que, si l'on accepte les prémisses de Detienne, la philosophie est fondée sur son incomparabilité.

Mais cette fondation n'est pas inébranlable. Pour Deleuze, le platonisme est précisément la réintroduction de la transcendance, de la sélection, de la hiérarchie selon les conditions imposées par la philosophie : « une doctrine sélective, [une] sélection des prétendants, des rivaux », ¹⁵ distinguant entre l'Idée, qui possède une qualité en premier, et ses simulacres qui viennent en second. Et « c'est cette volonté platonicienne d'exorciser le simulacre qui entraîne la soumission de la différence ». ¹⁶ Le projet de Deleuze dans *Différence et répétition* peut donc être lu comme une quête héroïque de la comparaison pure, afin de conserver des incomparables.

---

12. *Ibid.*, p. 119.

13. Gilles Deleuze, remarques dans *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, p. 250.

14. *Ibid.*, p. 249.

15. *Ibid.*

16. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 340.

Or, ce n'est évidemment pas la voie que choisit Detienne. Son propos de comparer l'incomparable a peu en commun avec la recherche philosophique de la singularité absolue ou de la différence originaire. Certes, l'intervention de Detienne veut contredire une pratique comparative se limitant aux « phénomènes comparables » sans difficulté – on compare, par exemple, des traditions voisines qui ont évolué en dialoguant et interagissant constamment. Il faut, au contraire, « s'affranchir du plus proche, du natal et du natif ».¹⁷ Ce n'est pas une décision que les seuls historiens doivent prendre, en adoptant des méthodes anthropologiques : elle implique en effet la *construction* active et expérimentale des comparables. Ceux-ci ne seraient pas de simples thèmes que l'on pourrait étudier dans des pratiques sociétales à travers le temps et l'espace, mais « les mécanismes de pensée observables dans les articulations entre les éléments agencés selon l'entrée ».¹⁸ En esquissant son projet d'étudier et de comparer des commencements politiques divers, Detienne écrit que le but « n'est pas de construire un modèle abstrait de commencement » ; c'est de « découvrir des formes mouvantes et multiples » d'un « lieu », du « commencement », etc.¹⁹ Cette opération ne doit pas être confondue avec la comparaison au plus proche, se dirigeant vers un objet culturel donné ou une pratique familière, en procédant par analogie. Mais si le comparable de l'incomparable n'est pas un thème, ni un modèle abstrait, mais plutôt les « mécanismes de la pensée » identifiables par les actions et les choix singuliers qui apparaissent dans le « démontage logique » (qui n'est pas la déconstruction) du comparatiste, aussi bien anthropologue qu'historien, alors ce processus ne s'oppose pas à la construction progressive d'une idée.²⁰ Ce que Detienne propose est la décomposition du lieu originaire, du commencement, en petits morceaux appelés « mécanismes de la pensée » ou « microconfigurations ».²¹ Cette opération dissiperait *a priori* le spectre platonicien qui hante chaque entreprise comparative. Toutefois, le projet d'extraire des comparables de ce qui est incomparable ne risque-t-il pas d'appuyer le platonisme qu'il semble déterminé à critiquer ?

Il n'est pas étonnant que la tradition phénoménologique ou heideggerienne, que Detienne considère comme la philosophie tout court, soit

---

17. M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, p. 41-42.

18. *Ibid.*, p. 51.

19. *Ibid.*, p. 47.

20. *Ibid.*, p. 50.

21. *Ibid.*

en désaccord avec cette tentative. Laissons de côté l'assertion bizarre selon laquelle seul Dominique Janicaud, « lucide et plus courageux que d'autres, a cherché à comprendre comment la pensée de Heidegger s'est exposée "à ce qui lui est arrivé" ». ²² Force est de constater que les préoccupations du discours philosophique ont changé considérablement, en France et ailleurs. En outre, la question n'est pas ici de savoir si la notion de comparaison de Detienne – ou quelque comparaison que ce soit – a un sens philosophique rigoureux, mais si elle est lisible dans le contexte fourni par la philosophie contemporaine. Pour Alain Badiou, par exemple, la priorité n'est pas la prolifération des connaissances, mais la vérité et la transcendance des langues et des nations qu'elle implique – même si, en dépit de son peu d'intérêt pour les étymologies de Heidegger, il ne peut ignorer le rapport singulier de sa philosophie à la Grèce ancienne.

Badiou a fait savoir qu'il se considère comme « un platonicien sophistiqué, et non pas un platonicien vulgaire », ce qui pour lui signifie avant tout que les vérités ou les idées ne préexistent pas à la situation matérielle qui les rend possibles. ²³ Comme Detienne, il affirme la nécessité d'introduire une distance, sinon une rupture, entre ce qui est comparé. Sans doute, Badiou n'a que faire de l'historiographie ou de l'anthropologie ; de fait, un des aspects prééminents de son geste platonicien a été le refus de chaque tentative philosophique de donner un sens à l'Histoire. L'alternative à une philosophie écrasée sous le poids de sa propre histoire serait l'« historicité d'exception ». ²⁴ Comme Badiou l'écrit dans sa *Théorie du sujet*, et le répète à la fin de *Logiques des mondes* : « l'Histoire n'existe pas. Il n'y a que des présents disparates dont l'éclat se mesure à la puissance qu'ils détiennent de déplier un passé qui soit à leur mesure. » ²⁵ Voilà Badiou simultanément loin et proche de l'idéal comparatif que dessine Detienne. Et bien qu'une anthropologie qui avance avec les Grecs semble manquer de portée philosophique pour Badiou, il s'intéresse à l'évidence à la littérature, en tant que productrice de vérités. Voyons donc ce qu'écrit un platonicien sophistiqué de la comparaison de la littérature. À l'incomparabilité de l'événement correspond une inesthétique, dont l'élaboration s'annonce comme suit :

---

22. M. Detienne, « Retour sur la bouche de la vérité », *op. cit.*, p. 27-28.

23. Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 35.

24. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006, p. 535.

25. *Ibid.*, p. 531.

La philosophie peut-elle (se) comparer ?

Je ne crois pas beaucoup à la littérature comparée. Mais je crois à l'universalité des grands poèmes, même offerts dans cette approximation presque toujours désastreuse qu'est la traduction. Et la « comparaison » peut être une sorte de vérification expérimentale de cette universalité.²⁶

Pour Badiou, l'avantage de la comparaison comme méthode est donc sa capacité de servir de confirmation de l'universalité, de l'universalité des vérités ou des idées. Cela veut dire que la comparaison comme méthode n'est pas exactement exclue, mais bien soustraite à son contexte interdisciplinaire (littérature comparée, historiographie, anthropologie) et mise au service de la vérification strictement intraphilosophique de ce qu'il appelle « procédures de vérité. » Le postulat badiouien apparaît dans une lecture (que nous pouvons appeler comparative ou non, avec ou contre lui) du poème canonique de Mallarmé, *Coup de dés*, et d'une ode pré-Islamique du poète Arabe Labîd ben Rabi'a. Nous gagnons à les comparer *pour autant* qu'ils sont a priori incomparables. Le philosophe affirme que « [leur] langues ne sont pas de même ascendance, même lointaine. L'écart est presque sans concept²⁷ ».

Cependant, la notion de comparaison telle que Badiou l'élabore en lisant Labîd ben Rabi'a et Mallarmé anime aussi sa compréhension de l'émergence de certaines formes esthétiques en Grèce ancienne. Un passage de son *Second manifeste pour la philosophie* peut être instructif de ce point de vue. En répondant à la perplexité de Marx devant l'efficacité de la tragédie grecque à notre époque, il écrit :

Marx demandait comment il se fait que, dans notre monde industriel, nous soyons touchés par les mythes grecs, alors que la foudre de Zeus fait pâle figure à côté d'une puissante centrale électrique. Sa réponse (le monde grec représente notre enfance, et toute enfance émeut) est aussi faible que touchante. Disons aussi qu'elle est très allemande, par ce supposé poème des origines. C'est que la question est mal posée. Il ne faut pas partir de la différence des mondes (archaïque et industriel) et constituer ce qui leur est commun (mettons, une tragédie de Sophocle) en énigme. Il faut au contraire partir de la vérité pour entrevoir, à partir d'elle, que

---

26. Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, 1998, p. 75.

27. *Ibid.*, p. 77.

les deux mondes, en réalité, peuvent aussi bien être vus, du point de la tragédie de Sophocle, comme les mêmes.²⁸

N'est-ce pas précisément ce « même » contre lequel les comparatistes se gardent comme de la peste ? Les Grecs – *nos* Grecs – et nous : nos mondes sont, pour autant que nous prenons part à l'idée tragique, les mêmes, grâce à l'essence transhistorique – ou, pour utiliser un vocabulaire plus proche de celui de Badiou, *transmondaine* – des vérités.

À part ses lectures novatrices des philosophes et mathématiciens grecs, des pans entiers de la pensée de Badiou lui-même sont élaborés en dialogue avec les tragédiens grecs. Dans *L'Être et l'événement* il lit Hölderlin via les Grecs et quelques années plus tôt, dans sa *Théorie du sujet*, il avait lu *Antigone* et l'*Orestie* via Hölderlin en proposant, contre le poète ainsi que contre la psychanalyse, que ce soit Eschyle – et non pas Sophocle – qui offre une explication exacte de la constitution du sujet. Badiou n'omet pas de souligner que les auteurs anciens ne valent pour lui qu'en tant qu'ils sont « des signifiants, voire des concepts, et non pas des noms, ni des œuvres²⁹ ».

Or c'est exactement cette manière de procéder qu'a examinée Pierre Judet de La Combe dans son livre récent, *Les Tragédies grecques sont-elles tragiques ?* Contre « l'illusion d'une tradition culturelle continue et profonde depuis les origines occidentales du théâtre, qui attesterait la valeur permanente du tragique dans l'art ou dans la pensée portant sur cet art, selon une vision rassurante de l'histoire européenne comme ressassement du Même », il propose de lire les tragédies grecques séparément des conceptions philosophiques du « tragique » mais en même temps, parallèlement à elles.³⁰ De cette façon, les philologues scientistes seront conscients de leurs suppositions spéculatives ou métaphysiques, venues du Romantisme et de l'Idéalisme allemand, des philosophes et des poètes comme Schelling (le tragique comme anticipation de la réconciliation de la liberté et de la nécessité), Hegel (le tragique comme mouvement de l'histoire politique vers des formes plus libres et plus démocratiques) et Hölderlin (le tragique comme événement d'une rupture indépassable et

---

28. Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, p. 32.

29. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 178.

30. Pierre Judet de La Combe, *Les Tragédies grecques sont-elles tragiques ?*, Paris, Bayard, 2010, p. 22.

irreprésentable). En même temps, les théories du tragique seront réévaluées, exposées à l'hétérogénéité des drames.

L'étude de Judet de La Combe se situe au cœur d'un débat actuel sur la nécessité de l'esthétique philosophique, et sur la possibilité de reconfigurer le rapport entre la philosophie et l'art. L'art (en l'occurrence, les tragédies) a-t-il besoin des théories philosophiques pour son explication, ou même pour son identification ?³¹ Selon Judet de La Combe, ce n'est peut-être pas une question adéquate concernant les tragédies grecques, qui sont en elles-mêmes théoriques, en ce qu'elles incorporent des matériaux philosophiques sans jamais se laisser dominer par eux. Ainsi, « la théorie est fortement présente dans les tragédies, dans leur construction comme dans les langages tenus sur la scène », mais elle s'y singularise, s'y soumet aux demandes particulières des drames.³² Donc, la tragédie est dans une certaine mesure toujours déjà philosophique, et ne contredit pas entièrement la pensée spéculative du tragique ; or les tragédies ne s'intéressent pas à quelque absolu métaphysique, mais à la construction d'individualités dans le temps et, avant tout, aux contraintes et aux possibilités propres au genre.

Judet de La Combe est parfois très près d'élaborer sa propre théorie du tragique, même s'il s'en tient au tragique des tragédies, chacune ayant sa vérité propre. En termes généraux, les tragédies s'intéresseraient aux changements, au passé et à l'avenir – à commencer par le passé et l'avenir de la tragédie. S'il y a une vérité transhistorique des tragédies, c'est là qu'il faut la chercher. Aussi, bien que la tragédie n'ait pas paru supporter une philosophie de l'absolu avant Schelling, on ne peut pas exclure qu'elle propose quelque chose comme « la vérité d'elle-même », vérité qui peut toujours être remise en question, mais qui serait néanmoins son but et sa raison d'être.

La grande utilité du livre de Judet de La Combe vient du fait qu'en plus de dénouer le nœud entre la philosophie spéculative du tragique (qui porte d'abord et avant tout sur sa propre situation post-kantienne) et les drames grecs, il fournit les instruments pour examiner les lectures que propose la philosophie contemporaine des tragédies et de la philosophie grecque. La nature théorique de la tragédie ne rend pas inutile la philosophie ; elle n'a

---

31. Cf. surtout A. Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, op. cit. et Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004.

32. P. Judet de La Combe, op. cit., p. 296.

pas précédé ses réflexions métaphysiques ou sa façon de dire le vrai. Mais la tragédie confronte la philosophie à son extérieur d'une manière qui a des conséquences non seulement théoriques, mais aussi politiques. S'il est vrai que la cité est l'espace de l'opinion et la philosophie, séparée de la communauté sociale avec son consensus et ses tentatives constantes de négocier des intérêts particuliers, l'entreprise de remplacer l'opinion par la vérité, alors la théorie « tragique » force précisément les énonciations philosophiques universelles à sortir de leur position privilégiée et les met en face d'un discours hétérogène. Pour citer Judet de La Combe,

la science, la sagesse deviennent visibles, intégrées, parties prenantes d'échanges publics qui n'obéissent pas à leurs règles. Une autre universalité est ainsi posée, au-delà des confins de la cité attachée à ses mythes de fondation et par-dessus tout à son autochtonie. Le théâtre partage avec la philosophie ce geste de décentrement par rapport à l'origine et à l'identité sociale qu'elle est censée fonder, puisque les Athéniens devaient se reconnaître dans les malheurs d'Argiens, de Thébains ou de Barbares de Troie et d'ailleurs. Mais il ne s'agit pas d'un universel gagné par une distance affichée, puisque le lointain devient au contraire immédiatement présent sur la scène, lumineux. L'universel se fait événement, expérience sensible, et non pas principe d'une réflexion conceptuelle et objectivante.³³

D'un côté, la philosophie est critiquée pour attribuer des idées métaphysiques aux tragédies grecques. Nous semblons être loin de la notion de Badiou qu'il y ait pour nous un accès immédiat à la vérité des tragédies ou du tragique, telle que la philosophie peut l'énoncer. Il devient difficile de soutenir, au vu des analyses de Judet de La Combe, que le monde classique et le nôtre sont les mêmes devant une tragédie grecque. Si l'idée de tragique n'a pas beaucoup plus de deux cents ans, et si, comme l'a affirmé souvent Badiou, l'acte de nommer un événement est assez important pour son enveloppement dans un monde particulier, il faut se demander dans quelle époque et dans quelle situation matérielle est créée ce que le philosophe appelle « la vérité universelle » des tragédies de Sophocle et d'Eschyle.

Cependant, d'un autre côté, le rapport entre l'art et la philosophie qu'a proposé Badiou depuis plus de vingt ans rejoint en partie la critique de

---

33. *Ibid.*, p. 300-301.

l'helléniste Judet de La Combe. Au cœur de son geste platonicien et de sa théorie des vérités et leurs procédures fut toujours la conviction que la philosophie peut saisir, énoncer et articuler des vérités, mais elle ne peut pas elle-même produire les événements qui les font advenir. La philosophie peut énoncer l'universel, mais l'art (la tragédie) est ici l'événement et l'apparence de cette universalité. Le théâtre force la philosophie à quitter son « exterritorialité » et à revenir à l'intérieur d'un espace public.³⁴ Cela veut dire que le « champ d'immanence » que décrit Deleuze n'est pas le centre vide de la philosophie. La philosophie vient plutôt de l'extérieur, mais se trouve intégrée dans la cité avec d'autres matériaux, grâce à la médiation de la tragédie. Selon Deleuze, le platonisme est la réintroduction d'une « transcendance impériale barbare ». La tragédie soumet cette transcendance à examen et oblige la philosophie à sortir d'elle-même ; elle dévoile une vérité ou un universel sous la forme d'un événement et d'une expérience sensible. Une nouvelle immanence est créée, parce que la tragédie ne connaît aucune transcendance véritable et elle n'a pas d'extérieur : elle est « un théâtre sans arrière-mondes, puisque tout peut devenir visible et explicite ».³⁵ Il ne s'agit pas ici de mélanger opinion et vérité. En incorporant le discours philosophique dans l'immanence de la scène, la tragédie n'éradique pas nécessairement le platonisme, elle l'oblige à plus de modestie : la philosophie peut très bien accéder à l'universel, et le formuler ; elle ne saurait le créer ou le faire advenir.

Une autre lecture de l'autochtonie, de *philia* et *doxa* comme conditions de l'apparition et du développement de la philosophie, devient donc possible. Si l'immanence est nécessaire pour le commencement de la philosophie, et si le platonisme signifie le retour d'une vérité supérieure et de la sélection/hiérarchisation des êtres, la tragédie quant à elle cherche à contenir cette quête exclusive de la transcendance, et élargit ainsi le « champ d'immanence » au-delà des limites de la cité et ses mythes d'autochtonie. Il convient ici de rappeler que dans l'exemple de Detienne, la comparaison de l'incomparable qu'est le Grec autochtone est réalisée en relisant les mythes d'Édipe en et hors de « sa » Thèbes : la tragédie décentre l'autochtonie et démontre ses conséquences potentiellement désastreuses.

---

34. *Ibid.*, p. 300.

35. *Ibid.*, p. 301.

Suivant Judet de La Combe, l'universel de la tragédie grecque n'est pas un dévoilement d'une structure tragique qui sous-tendrait le monde ; bref, il n'est pas « le tragique ». Mais quelle que soit la vérité des tragédies grecques (un certain rapport au temps ou à la langue, un principe d'immanence et de visibilité, etc.), les lectures que fait Badiou d'Eschyle et de Sophocle prennent soin de leur conserver leur validité universelle – ils ne sauraient devenir seulement « nos Grecs ». Non seulement Badiou comprend la nécessité de se positionner vis-à-vis d'un Hölderlin que – contrairement à Adorno et Lacoue-Labarthe – il n'essaie pas de libérer de quelque appropriation heideggérienne ; ses critiques attestent aussi – et plus encore – du fait que, malgré l'éternité des vérités, celles-ci doivent être constamment affirmées et réaffirmées, ce qui ne nécessite pas une destruction de la série de dissimulations et d'occultations qui pour Heidegger constitua la métaphysique, mais plutôt – nous y revoilà – une sorte de *comparaison*. Sans comparaison, pas d'assertion de vérité. Et cependant, pour Badiou, non seulement le commencement de la philosophie elle-même est singulier, mais *les avènements* ou *événements* de ces vérités sont *absolument* incomparables, et le philosophe ne cherche pas à réduire le caractère paradoxal de l'énoncé, « l'éternité des vérités est à sens unique ».³⁶ En partant d'une vérité censée être présente « de toute éternité » et immédiatement accessible, Badiou simultanément nécessite (pour autant que lesdites vérités doivent être examinées et confirmées) et empêche (pour autant que les événements sont absolument singuliers) de nouvelles façons de comparer la pensée et les pratiques esthétiques des Grecs.

S'il est vrai que, durant la période d'après-guerre, les lectures par les philosophes français de la tragédie et la pensée grecques ont servi avant tout de médiations aux débats avec leurs maîtres allemands, ce diagnostic vaut aussi en partie pour Badiou. Contre la fascination de Marx, il rejette l'inclination « allemande » d'écrire des poèmes des origines, et sa conception de l'événement ne suit pas l'idée de l'« Anfang » ou de l'« Ereignis » ; sa singularité n'est pas l'« Einzige » ou l'« Einzigste » de Heidegger. Mais ce n'est pas parce que l'événement pour Heidegger est l'essence de l'être (dont la *première* pensée poétique n'est pas singulière selon Badiou dans le sens où elle aurait eu lieu en Grèce et uniquement

---

36. Cf. A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 35.

là)³⁷ non, c'est plutôt que la pensée de l'événement comme origine ne pouvait pas être séparée pour le philosophe allemand d'une pensée historique (« *geschichtlich* » plutôt que « *historisch* ») qui cherche à contenir la totalité de la philosophie occidentale (et, malheureusement, presque rien d'autre) : « l'être est le commencement, et donc l'Histoire. »³⁸ (« *Sein 'ist' der Anfang und also Geschichte* »).³⁹ La philosophie ne peut donc pas se libérer de sa propre histoire, parce qu'elle est l'histoire même de l'être comme événement.⁴⁰ Et ceci est identique à la barrière que, selon Detienne, la philosophie a dressée contre toute possibilité de comparer les Grecs et leur pensée : si la philosophie, jusque dans son vocabulaire et sa grammaire, prend part à l'histoire même de l'être, a fortiori si elle l'initie, elle ne peut pas être mise en perspective, relativisée, ou comparée, et ses opérations ne peuvent pas être assimilées à quelque « esprit humain » universel, puisque cela désignerait l'homme comme indépendant et toujours identique à lui-même par rapport aux transformations de l'être qui, au contraire, n'admet aucun universel en dehors de sa propre indétermination. Un lien à la philologie grecque ou à l'anthropologie des Grecs semble par conséquent être hors de question.

Badiou nous a récemment rappelé, avec Barbara Cassin, que « les authentiques heideggériens français ont été du côté de l'émancipation universelle, de la Résistance, du communisme antistalinien et de Mai 1968, qu'il s'agisse de Blanchot, de Char, de Lacoue-Labarthe, de Nancy et de bien d'autres ». ⁴¹ C'est-à-dire que « le destin fondamental de Heidegger a été son appropriation, non pas du tout aux doctrines politiques de la particularité, du sang et de la race, mais à celles de l'universalité et de l'égalité ». ⁴² Cependant, pour Friedrich Kittler – qui a entrepris ce qui est sans doute la plus suggestive reformulation de la question de l'histoire de l'être de Heidegger en la confrontant avec l'histoire des médias, de la

---

37. Cf. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 144 : « Cela est beaucoup plus ancien dans le temps, et beaucoup plus multiple dans le site (Chine, Inde, Égypte...) ». Heidegger ne nie jamais ce point.

38. Cf. par exemple Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Francfort, Klostermann, 2003, p. 421.

39. M. Heidegger, *Über den Anfang*, Francfort, Klostermann, 2005, p. 175.

40. L'essai de Badiou « Le (re)tour de la philosophie elle-même » dans *Conditions*, Paris, Seuil, 1992 reste peut-être la critique la plus impressionnante de cette impasse, au moins si l'on accepte la prémisse que ce soit la philosophie elle-même qu'il faille avant tout préserver.

41. Alain Badiou et Barbara Cassin, *Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie*, Paris, Fayard, 2010, p. 43.

42. *Ibid.*, 44.

technologie, de la musique et de la mathématique – ce geste universalisant n'est que vider la philosophie de Heidegger de toute sa radicalité : « Paris a su introduire en douce, au sein de la *Destruction de l'Histoire de l'ontologie*, une syllabe (« con ») – et hop, ni vu ni connu, vingt-et-un siècles, soit la distance séparant *Phèdre* de Platon et les *Confessions* de Rousseau, passèrent à la trappe pour un moment. Destruction et déconstruction, démolir et rebâtir, devinrent synonymes. »⁴³ Au lieu de transformer la pensée de l'histoire de l'événement comme origine en une compréhension de tant de vérités éternelles, Kittler a cherché à réécrire cette histoire comme science rigoureuse. Ainsi, l'« oubli de l'être » de Heidegger est déduit de la répression posthomérique de l'invention de l'alphabet vocalique, et le « *Dichten und Denken* » originaire est expliqué à partir de l'enchevêtrement en Grèce préclassique de *mathêsis* et *mousikê*.⁴⁴ Bien que le projet de Kittler vise à rien moins que relever la question de l'être dans sa profondeur historique et avec son but critique, et bien qu'il ne s'intéresse pas beaucoup à une historiographie seulement empirique, *Musik und Mathematik* est une tentative radicale de décentrer la philosophie par rapport à son extérieur (c'est-à-dire à sa base matérielle, mais aussi aux « procédures de vérité » que Badiou voit comme des conditions, surtout la poésie, les mathématiques, et l'amour). Ceci l'entraîne à flirter avec la philologie en s'appuyant sur Foucault et Nietzsche, et si l'autorité de Heidegger n'est jamais remise en question, Kittler ne se croit pas à la sainteté des textes de son maître, mais à leur capacité d'expliquer une situation médiale (et cela veut dire aussi ontologique). Ici, l'espace de la philosophie est loin d'être évident. L'événement grec n'a lieu dans la pensée ou quelque pratique consciente de sa propre importance, mais se trouve dans la convergence de la poésie, de la musique, de la mathématique et de la physique dans l'alphabet vocalique.⁴⁵ Il n'est donc pas une vérité universelle que peut saisir et énoncer la philosophie ; il est plutôt ce qu'il faut que la philosophie oublie pour se constituer. Dans ce cadre, la comparaison ne devient pas une confirmation de l'universalité (soit

43. Friedrich Kittler, « Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte. Oder : Heidegger vor uns » dans *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2003, p. 500.

44. Cf. F. Kittler, « Homeros und die Schrift » dans *Die Geburt des Vokalalphabets aus dem Geist der Poesie*, Munich, Fink, 2006, p. 48 : « Le dévoilement, *alêtheia*, cette trinité de l'être-ci (*Dabeisein*), de l'être-cesta (*Wassein*), et de l'omniscience, n'est pas un platonisme, mais une conséquence de l'alphabet vocalique ».

45. Peut-on lire ici une autre dimension du « champ d'immanence » de Deleuze ?

sous la forme des vérité-événements de Badiou, soit comme l'« esprit humain » de Detienne) mais en effet un instrument pour écrire une sorte d'histoire universelle, dans laquelle le rôle central des Grecs est encore apparent : « Grâce à cette récursivité, sans équivalent dans l'histoire du monde, les lettres grecques représentèrent simultanément des sons (800), des chiffres (580), des hauteurs de ton (490) et enfin des éléments. C'est seulement à partir de l'alphabet grec, à partir d'Homère, que l'œuvre et la science ont émergé. Sans cela, il n'y aurait pas d'Europe ». ⁴⁶ Nous sommes passés de la comparaison comme vérification d'universalité à la comparaison comme attestation d'une singularité absolue, mais une singularité oubliée, transformant le cours de l'Histoire.

La question se pose : pourquoi lire ensemble ces discours et ces penseurs disparates – pourquoi les *comparer* ? Non pas parce qu'ils fourniraient deux modèles philosophiques de comparaison (soit un modèle français universel et un modèle allemand historique, c'est-à-dire nostalgique), mais parce qu'ils représentent les deux manières les plus aventureuses dont la pensée contemporaine conçoit son rapport à la Grèce antique compris comme événement. D'une part, Badiou propose que tout ce qui est universel puisse (sinon doive) être comparé ; de l'autre, son déni de l'Histoire rend la problématique de Detienne redondante. Les conditions historiques qui aident à créer un événement sont des épiphénomènes par rapport au fait que la vérité *soit*. Ce qui est comparé, ce n'est donc pas les pratiques diverses qui engendraient la (même) vérité ; ce qui est comparé n'est que la vérité elle-même. Prenons l'exemple des mathématiques. Badiou oppose avec véhémence l'« anthropologie des cultures » qui réduirait les vérités mathématiques aux différences culturelles ⁴⁷. Quoique les mathématiques grecques ne fonctionnent pas comme les « nôtres », il y a quand même une vérité « sous-jacente » de la mathématique comme telle qui concerne avant tout le sujet impliqué, ses opérations par rapport au problème donnée qui le contraignent à faire encore un pas en direction de la solution (bien que le processus enveloppant soit infini). C'est ce processus (lui-même invariant) qui fait apparaître les vérités éternelles, et c'est la mathématique qui – en plus d'être le site de ses propres

---

46. F. Kittler « Philologische und Homerische Frage » in Jürgen Paul Schwindt dir., *Was ist eine philologische Frage? Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung*, Francfort, Suhrkamp, 2009, p. 301.

47. A. Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006, p. 20.

événements – fonde la théorie des événements. Platon, le premier, aurait institué cette « rupture avec l'opinion » qu'est la mathématique comme condition essentielle de la philosophie.⁴⁸

Kittler est complètement d'accord avec la célèbre déclaration de Badiou : « la mathématique est l'ontologie » – en tant qu'elle signifie que la science de l'être en tant qu'être ne peut jamais être achevée, qu'elle est une tâche infinie. En même temps, pour Kittler, Platon est celui qui a *séparé* la mathématique de l'ontologie, en la disjoignant des opérations et des « trucs » qui la rendent pensable – il s'opposa sur ce point à Pythagore, pour qui la mathématique est *intégrée* dans l'ontologie comme dans la musique, et à Philolaos de Crotone, qui postula « l'unité de l'être et du nombre ». ⁴⁹ Platon permit à Heidegger d'exclure la mathématique de son histoire de l'être, alors même qu'elle joue un grand rôle dans ses transformations.⁵⁰ Pour Kittler, le sujet qui est contraint face à un problème mathématique peut être invariant dans la mesure où il existe, mais cette existence dépend d'une situation médiale qui est une condition de la mathématique : « Il a fallu attendre la transformation des nombres en chiffres – cette baguette magique de haute culture – pour qu'à partir des signifiants, qui sont une question d'écoute, s'écoulent des signifiés, qui sont une question d'écriture et de lecture. Ainsi, les médias font partie intégrale de la mathématique comme telle, en ce qu'ils l'enregistrent, la transcrivent, la computent ». ⁵¹ Un événement mathématique ne sort de nulle part mais présuppose une histoire matérielle, et ce type d'*a priori* matériel ou médial peut être étendu à la langue même.⁵²

48. Cf. A. Badiou, *Conditions*, p. 166 : « Platon est évidemment celui qui a déployé dans toutes ses conséquences une intrication fondamentale de la philosophie et de la mathématique ».

49. F. Kittler, « Zahl und Ziffer », dans *Bild – Schrift – Zahl*, Munich, Fink, 2009, p. 197. Cf. aussi *Musik und Mathematik 1. Hellas 2. Eros*, Munich, Fink, 2009, p. 140 : « Les nombres ne sont plus, comme pour Pythagore, incorporés dans des instruments tels que la cithare ; ils planent plutôt dans le ciel des idées, avec celle du souverain bien »..

50. Cf. F. Kittler, « Towards an Ontology of Media » dans *Theory, Culture & Society*, mars 2009, p. 29 : « Heidegger se trompe tout à fait quand il attribue à Platon l'introduction des mathématiques dans l'ontologie, alors qu'il fut plutôt celui qui les sépara durablement ».

51. F. Kittler, « Zahl und Ziffer », *op. cit.*, p. 195.

52. Kittler se réfère souvent à Johannes Lohmann, son ancien professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, qui déduisit de la nette distinction, dans les langues indo-européennes classiques, entre morphème radicaux et désinences, une notion centrale de Heidegger : la différence ontologique, centrale pour la philosophie grecque. Cf. J. Lohmann, « Martin Heideggers ontologische Differenz und die Sprache » dans *Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, sprachgeschichte und Begriffsforschung*, vol. I, 1948. Cf. aussi *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1975 – ce qui se rapproche le plus d'une histoire comparative de l'être.

Tout cela implique une véritable comparaison, aussi bien verticale qu'horizontale, des cultures et des technologies. Soit une étude comparative des « événements » selon Kittler : d'un côté la conception grecque de l'événement absolument imprévisible (personne ne sait où et quand la foudre de Zeus va s'abattre), de l'autre les vibrations imperceptibles détectées par des instruments qui justement ne font pas de nous des dieux parce que ce sont eux, pas nous, qui peuvent prévoir des événements à venir. Mais ceci ne signifie pas du tout que l'on puisse assimiler la notion « kittlérienne » de l'événement à une histoire purement empirique et linéaire des mathématiques ou de la technologie. Geoffrey Winthrop-Young a souligné le caractère hégélien de l'idée d'un retour partiel à la structure tripartite de l'alphabet grec (qui enregistra des tons et des nombres en plus des phonèmes) dans les langues des ordinateurs.⁵³ Il existe donc pour Kittler comme pour Badiou une connexion immédiate entre le monde des Grecs et le nôtre (un monde « global » autant que nous participons tous à ce qu'appelle Kittler, après le mathématicien anglais, « l'époque de Turing »). Cette notion d'un couplage de deux événements se rapproche délibérément pour Kittler de la pensée heideggérienne d'un « autre commencement » à la fin de la métaphysique. Ces deux événements sont bien sûr « comparables » l'un à l'autre, et pour autant qu'ils sont singuliers, ceci doit être affirmé au moyen de comparaisons.

Detienne ne serait pas satisfait de ces tentatives comparatives qu'entreprendre la pensée contemporaine, mais il faut peut-être demander si ce sont les postulats de départ, les méthodes, ou les résultats, qui ne se conforment à sa théorie. Judet de La Combe nous a rappelé que les préoccupations des philosophes (l'idée du « tragique », la possibilité de comparer les Grecs, etc.) ne doivent pas être considérées comme extrinsèques aux débats des philologues, des historiens ou des anthropologues. L'obstacle que localise Detienne entre la philosophie et la philologie n'est peut-être pas là pour affirmer une relation singulière aux Grecs qui servirait quelque programme nationaliste.⁵⁴ Il concerne plutôt la question plus large du rapport de la philosophie à son extérieur : une même définition de la philosophie s'applique-t-elle toujours, dès lors que son existence historique fut fondée sur son refus de se comparer ?⁵⁵ Pour

53. Geoffrey Winthrop-Young, *Friedrich Kittler zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2005, p. 148-149.

54. Cf. M. Detienne, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, 2010, p. 84-95.

55. Ce qui semble être la position de Kittler. Cf. « Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte. Oder : Heidegger vor uns », *op. cit.*, p. 501.

Badiou, toujours protecteur de la philosophie elle-même, le moyen de sortir de cette aporie a été de la libérer de sa propre histoire, qui devient marginale par rapport aux vérités universelles. Si une anthropologie que ne toucherait pas la philosophie est aussi difficile à imaginer qu'une anthropologie philosophique, alors il reste nécessaire de se demander dans quel cadre philosophique « les mécanismes de pensée » de l'anthropologue deviennent, à leur tour, pensables.