

Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes

livre publié dans la collection de l'École Pratique des Hautes Études

« Hautes Études du Monde Gréco-romain »

43

chez Droz, Genève, 2009.

RÉSUMÉ ANALYTIQUE

Face à la polysémie du terme grec σοφία (« sagesse »), allant de la simple sagacité du déchiffreur d'énigmes à la science universelle parce que première, nous proposons de relire les textes fondateurs de la philosophie antique en usant d'une méthode nouvelle, qui doit en sauver l'unité : le comparatisme structural indo-européen. Cette méthode, déjà éprouvée dans les domaines de la grammaire, de la poétique et de la mythologie, garantit à la fois une attention aux détails formels des énoncés et leur mise en relation selon des règles cohérentes. En particulier, la fameuse « théorie des Idées » de Platon, véritable cœur de la sagesse grecque à travers les objections mêmes et les frustrations qu'elle suscite, devient ainsi déductible de la différence archaïque entre noms de la langue des hommes et noms de la langue des dieux, différence instituée à l'origine par les poètes et présente dans la plupart des traditions littéraires indo-européennes. L'antagonisme entre les champions de la parole que sont les sophistes et la quête platonicienne de l'essence, se révèle alors moins radical que prévu. Et le symptôme d'une filiation commune entre ces deux déterminations rivales de la sagesse, c'est que les uns et les autres font allégeance aux Mystères d'immortalité, notamment ceux d'Éleusis, chacun se targuant d'en être le seul descendant légitime. Ces rites, qui doivent mener l'individu moral à sa propre perfection par un cheminement intérieur, ne constitueraient-ils pas le relais grâce auquel Platon a reçu les linéaments de son ontologie opposant la perfection de l'intelligible à la déficience du sensible ? En tout cas, cette ontologie n'est pas sans rappeler le mode d'existence du Veda en Inde, et le Veda contient de nombreux rites ou mythes analogues aux Mystères, ce qui tend à légitimer l'hypothèse.

Même si l'ensemble du domaine indo-européen doit être convoqué pour diminuer le risque de ressemblances fortuites entre la Grèce et l'Inde, l'Inde vaut néanmoins comme terme de comparaison privilégié dans la mesure où elle seule a su développer, avec autant de rigueur que les philosophes grecs, une réflexion sur l'excellence intellectuelle suprême, à partir de quoi quelque chose comme la vérité est concevable. Les textes védiques constituent évidemment le germe inépuisable de cette réflexion. Les étapes qui justifient notre propos sont les suivantes :

Première Partie : Une méthode nouvelle pour un problème ancien

Chapitre I : La sagesse, une question à reprendre

Aristote détermine essentiellement la σοφία, dont l'idée sinon la réalité existent sans doute depuis toujours, comme science, même s'il admet que des apories demeurent au sein de cette science, notamment celle de son objet, universel (ontologie) ou particulier (théologie). Or, de nombreuses autres sources font état d'une sagesse non épistémique, à commencer par Socrate, dont l'oracle de Delphes dit que nul n'est plus sage et qui, pourtant, se vante de connaître seulement les limites de son savoir, sans détenir aucune science ni technique particulière. Tout au plus, Socrate sait repérer des énigmes définitives là où ses interlocuteurs croyaient parler franchement, et déchiffrer ce qui semblait par nature indéchiffrable. Davantage, avant Socrate, ceux que l'on nomme « les sages » se signalent avant tout par leur maîtrise intégrale du langage et leur aptitude à déjouer ses pièges, étant dans une indifférence complète à l'égard du monde. L'énigme ne vaut pas alors pas par sa solution mais en tant qu'elle donne à la conscience individuelle l'occasion de révéler sa transparence intime. Elle exige que l'on connaisse les choses telles qu'elles s'articulent dans la langue, non telles qu'elles sont en soi. Le mouvement sophistique, où la consistance du réel s'efface devant le bel agencement des paroles, peut s'interpréter dans cette perspective.

Mais Aristote n'a pas complètement tort non plus : la science tournée vers une réalité autonome, *a priori* extérieure au sujet connaissant, fait bel et bien partie de la sagesse traditionnelle. En témoigne l'omniscience divinatoire, qui va même au-delà des concepts généraux proposés par l'ontologie pour rencontrer l'événement en sa singularité irréductible, fût-ce au prix d'une désobjectivation du savoir. Faut-il donc abandonner le projet de reconstruire une unité de la sagesse ? Non : Platon, avec la figure transcendante du Bien, nous avertit avec insistance que cette unité existe. Mais comment la concevoir de l'intérieur, puis qu'il a renoncé à exposer explicitement la nature du Bien en ses Dialogues ? La solution réside peut-être dans l'hypothèse que le *logos* par la maîtrise duquel le sage se réalise en tant que tel constitue également la structure intime du monde, en sorte que s'adonner à l'un, c'est connaître l'autre. Pourtant cette solution, au moins au niveau de Platon, se révèle plus que fragile : le *logos* mathématique qui structure le cours des astres dans le monde ne saurait se confondre avec le *logos* véridique qui saisit les Formes intelligibles et qui seul peut prétendre au titre de science de l'aveu de Platon lui-même. Et l'omniscience du devin, entièrement déterminée à la possession du dieu, procède par intuitions discrètes, non par calcul. Il faut donc sortir hors de la Grèce et disposer de données philologiques nouvelles pour résoudre l'antinomie de la sagesse grecque.

Chapitre II : Légitimité d'une approche comparative indo-européenne

Notre méthode, inspirée de la grammaire comparée, n'est pas nouvelle en elle-même, mais se singularise plutôt par son domaine d'application. Si les langues indo-européennes et les mythes des cultures où ces langues furent parlées sont apparentés, il y a sans doute aussi un héritage théorique indo-européen parmi ces diverses cultures, impliquant une certaine conception du monde et de l'excellence intellectuelle. La langue n'a pas été transmise comme un simple instrument de communication, vide de tout contenu. De fait, les philologues parviennent à reconstituer, entre l'Inde et la Grèce, des syntagmes poétiques qui révèlent, outre une tradition littéraire commune, une même conscience des lois et de la valeur du langage. Des joutes d'énigmes, avec un vocabulaire et des métaphores équivalentes, se retrouvent de part et d'autre en tant que mode d'expression propre à la première Fonction, la Fonction sacerdotale (cf. G.

Dumézil). Or la sagesse se joue, notamment, dans l'excellence verbale. Donc l'approche comparative est pertinente pour cette question de la sagesse. Mais il s'agit d'emblée de reconstituer des apories archétypales, germes d'une multitude ordonnée de discours possibles, et non d'imposer une doctrine toute faite contenant le soi-disant plus petit dénominateur commun à l'Inde et à la Grèce. Par exemple, l'entrée en scène de l'Inde fait immédiatement ressortir une tension entre l'exigence substantielle de l'*ātman*, qui se dresse au-delà des mots comme ce qu'ils visent tous sans jamais l'atteindre, et le *brahman* censé instaurer un monde intellectuellement contrôlable par le juste entrelacs du mètre et des allusions mythologiques. La sagesse oscille entre énigme insondable, aveu d'impuissance de la part du langage face aux dieux qui se retirent, et la devinette virtuose où l'intelligence individuelle s'affirme.

La langue des dieux qui est vraisemblablement aussi la langue des sages, opposée à la langue des simples mortels, constitue une des marques les plus visibles de cet héritage métalinguistique. Étudier la structure indo-européenne de la sagesse, c'est donc étudier la langue des dieux en Grèce et en Inde, et les multiples réinterprétations dont elle a fait l'objet de part et d'autre selon la logique propre à chaque tradition poétique. Il n'existe pas d'autre voie de comparaison concernant les questions philosophiques. Certes, la recherche de contacts culturels directs entre l'Inde et la Grèce n'est absurde ni géographiquement ni historiquement, mais elle ne saurait générer les effets de structure et la régularité qui caractérisent la sagesse en tant que celle-ci se décline selon plusieurs modes antagonistes. Les traits orientalisants dans la culture grecque, bien qu'ils se soient manifestés relativement tard par rapport à Homère ou Hésiode, ne sont en leur fond pas moins archaïques que les autres : l'orphisme, auquel ils sont systématiquement associés, garantit leur authenticité. En effet, l'Iran nous propose le modèle généralement accepté comme indo-européen d'une pluralité hiérarchique de traditions organisée autour des mystères d'immortalité de la liturgie gâthique, liturgie où la récitation des poèmes immémoriaux tient le premier rôle : la manière dont les traditions s'articulent les unes aux autres comptent davantage, pour parler d'héritage et « d'authenticité », que l'origine de leur contenu.

Deuxième Partie : La langue des dieux, une pratique sapientiale exemplaire

Chapitre I : Le discours sur le langage contre le discours sur l'être ?

Comment sont constitués les noms de la langue des dieux, et pourquoi sont-ils précisément attribués aux dieux ? Contre l'interprétation dominante de C. Watkins, l'opposition de la langue des dieux à la langue des hommes — dont les diverses cultures indo-européennes fournissent le formulaire — n'a pas seulement un rôle métalinguistique. Le principal n'est pas de classer le lexique d'une langue humaine donnée en distinguant termes sémantiquement marqués par leur transparence étymologique et termes non marqués, même si le sanskrit a développé cette tendance en se présentant lui-même comme langue des dieux en vertu du fait que, en son sein, la dérivation des substantifs à partir des verbes se laisse reconstituer de manière évidente et régulière. La langue des dieux, comme les dieux eux-mêmes, est certes supérieurement grammaticale mais elle dit aussi, et peut-être par le même mouvement, la vérité : ses noms sont censés donner un enseignement sur l'essence de la chose nommée, ainsi que Platon nous l'apprend dans le *Cratyle*. La question ontologique ne peut pas être éliminée. Ces noms détiennent une dimension occulte en tant que l'essence appartient

par nature au domaine de l'invisible. C'est pourquoi, dans le Ṛg-Veda, les dieux détiennent spécifiquement « les noms secrets ». Ce secret ne vise pas tant les noms eux-mêmes comme s'ils étaient de simples mots de passe, voire de simples pensées informulables, que le rapport qu'ils instaurent entre leur sens et leur dénotation.

Chapitre II : Les traces d'une doctrine indo-européenne des Idées ?

Si les noms de la langue des dieux, plusieurs fois millénaires, sont depuis toujours motivés selon l'essence, l'ontologie essentialiste ne saurait être une invention de Platon. Si le sens des « noms secrets » paraît encore trop compromis avec les métaphores tirées du sensible, il faut y voir une indication sur ce que signifie réellement l'intelligible chez Platon, et non une déviance par rapport à celui-ci. L'intelligible, c'est d'abord ce qui se retire de soi-même à la vue, impliquant un repli de l'âme sur elle-même, et non ce qui s'offre commodément à quelque faculté inventée pour l'occasion. De fait, en Inde et en Iran, les dieux se déploient en une multitude d'hypostases, chacune correspondant à un nom, et la plus haute, en laquelle toutes fusionnent lorsque c'est précisément en dieu qui, tel Dionysos, est sacrifié, se trouve par delà la voûte céleste, comme les Idées chez Platon. Davantage, le Veda, bientôt assimilé aux noms supérieurs de la langue des dieux, possède l'éternité, l'essentialité et la paradigmaticité à l'égard du monde visible tout comme le Vivant intelligible intégral de Platon. L'un et l'autre, d'ailleurs, donnent lieu à un sacrifice mental et existent en dehors du sensible. Mais les noms de la langue des dieux possèdent-ils leur réalité supérieure par analogie avec les hypostases essentielles qu'ils expriment, ou Platon a-t-il transféré à ses fameuses Idées un statut ontologique qui appartenait originellement aux noms ? Cela suggère que le concept même de l'être, ou de « l'ontologique », soit dérivé des jeux de langage.

Chapitre III : La maîtrise de la tradition au mépris de l'essence

En analysant de près les noms de la langue des dieux effectivement transmis par la tradition poétique, on découvre qu'ils sont motivés selon des relations et des événements mythologiques, et en aucun cas selon ce que Platon appelle une « essence » de la chose nommée. D'ailleurs, tandis que l'Inde se contente de distinguer deux types d'étymologie selon qu'on a égard au réseau mythologique où sont prises les choses nommées ou selon qu'on a égard à leur nature intime, quitte à brusquer la grammaire, Platon refuse absolument aux poètes le pouvoir de saisir l'essence et le réserve au dialecticien qui pratique d'autres engendremens discursifs que ceux de l'étymologie : la langue des dieux, prise au sérieux, c'est-à-dire en sa dimension de vérité, n'apparaît jamais dans la bouche d'un mortel. Les poètes qui prétendent la détenir sont de dangereux menteurs. Mais peut-être les poètes n'avaient-ils cure de l'essence de ce qu'ils nomment en se réclamant des dieux ? Ce qui les intéresse, c'est bien plutôt la capacité du nom à récapituler, par des jeux d'ellipses hermétiques, une tradition mythologique particulière. Les choses ne sont pas objets de connaissance, mais seulement l'occasion de se remémorer la parole des ancêtres. La sagesse n'est pas science, mais circulation virtuose dans l'espace clos de la tradition. Faut-il pour autant abandonner la conjonction initiale de la langue des dieux et de la vérité ?

Chapitre IV : De la complexification du signe à la complexité de l'être

Mieux vaut modifier — ou, plutôt, restaurer en leur état d'origine — nos concepts d'essence et de vérité que perdre le rapport privilégié de la langue des dieux à ceux-ci. En effet, la vérité la plus archaïque se donne du côté du sujet, comme activité mentale supérieure déployée lors de la remémoration des paroles ancestrales. Et cette vérité se transfère ensuite au nom, puis encore à la chose nommée dans son aspect évoqué par

l'étymologie. C'est ainsi que, initialement, les noms de la langue des dieux, bien qu'ils ne présupposent pas d'essence dans les choses nommées, sont vrais et se déterminent par rapport à l'essence : ils instituent l'essence. Encore faut-il comprendre comment le langage a fini par se retrouver à l'extérieur de la réalité alors qu'il en était l'origine. En fait, à force de vouloir récapituler l'ensemble de la tradition poético-mythologique, les « noms secrets » sont devenus un projet collectif plus qu'un élément de communication, une pure intention mentale sans accomplissement textuel possible. Et pourtant ils ont gardé leur prétention à la réalité suprême. Ainsi la réalité suprême s'est peu à peu défaite de sa complexité intime qui était occasion de calcul mythologique, et est devenue synonyme de simplicité. Cette phase est repérable par exemple chez Parménide. Mais, ensuite, ce modèle de réalité non complexe et non textuelle s'est recombinaison avec l'idée de pluralité contenue dans l'ancienne liste des « noms secrets ». C'est alors qu'on a obtenu quelque chose comme les Idées platoniciennes, lesquelles sont comme autant de petites sphères ontiques parméniennes multiplié par les noms qui façonnent le sensible. Ainsi l'absolutisation du nom secret a fini par effacer son appartenance au langage. Nous appelons ce processus la dialectique du *bráhma*.

La dualité platonicienne de l'intelligible et du sensible est donc un effet du formulaire indo-européen de double nomination. L'intériorité du vrai au sein de chaque chose a été inventée par les poètes champions de sagesse. Par contrecoup, toute forme d'intériorité, y compris cosmique, a pris une valeur sapientiale. Or, dans les Mystères d'Éleusis, il semble que le passage symbolique par les enfers ait également une valeur sapientiale, comme si le salut et l'immortalité qu'ils proposent n'étaient qu'un visage de la connaissance. Ces Mystères ne sont-ils donc pas le relais qui a transmis à Platon son hypothèse des Formes intelligibles ?

Troisième Partie : Origine, signification et fonction des Mystères

Chapitre I : La sagesse grecque sous le signe des Mystères

Platon et les sophistes se disputent l'héritage des Mystères. L'initiation leur sert de métaphore commune pour exposer leur sagesse : découverte d'un *logos* cosmique en soi-même, sortie hors du temps et accès à l'éternité, tout cela semble se calquer sur les étapes du rituel. Mais comment s'assurer de l'authenticité du témoignage des uns et des autres ? Chacun n'a-t-il pas projeté ses propres doctrines dans un cadre vide, mais prestigieux, pour leur conférer plus d'autorité ? Parmi les divers phénomènes religieux de l'Antiquité, les Mystères ne sont-ils pas, par définition, ce qui est demeuré le plus inconnu aux modernes que nous sommes ? Pourtant, le rôle de la connaissance dans les Mystères n'est pas nouveau. Les lamelles d'or orphiques, accordant un rôle décisif à la mémoire et à la vérité en témoignent : il s'agit de redécouvrir que l'on est dieu, non de prolonger sa vie mortelle par quelque artifice magique. En outre, Platon ne se contente pas d'exposer son hypothèse des Formes dans le langage des Mystères : il théorise sa dette à leur égard. Car cette hypothèse, fondement de la dialectique, ne saurait être démontrée dialectiquement. Qu'elle sauve les phénomènes ne la rend pas plus vraie que ces phénomènes que elle n'a de cesse de dévaloriser ; qu'elle sauve l'usage de la raison nous la rend chère mais ne saurait l'établir sur les bases de cette même raison. L'hypothèse des Formes, par nature, s'atteste dans un acte de réminiscence ; autrement dit, elle est issue d'une tradition. Mais laquelle ?

Chapitre II : Un modèle indo-européen pour la théologies orphico-éleusinienne

Pour établir l'authenticité de la fonction sapientiale des Mystères dans un contexte où la sagesse s'organise selon des structures indo-européennes, il faut tout d'abord démontrer que les Mystères, par leurs rites et leur théologie, s'organisent eux aussi selon des structures symboliques indo-européennes. De fait, le dieu védique du Feu, Agni, et sa mère l'Aurore, présentent de nombreuses analogies avec le couple Dionysos-Perséphone, lequel intervient au sommet de la révélation mystérique. Mais, contre toute interprétation naturaliste, Dionysos ne vaut pas pour autant comme symbole du feu ou du soleil. Il incarne en dernier lieu le moment extatique de la connaissance, qui transcende tous les phénomènes intramondains. Le Feu caché au centre de la terre ou rayonnant sur le dos du ciel n'est jamais qu'un autre nom de l'essence où toute connaissance atteint sa perfection. Le primat cosmogonique de la Nuit, dans ce contexte, ne fait que symboliser le primat ontologique de l'invisible contre toute idéologie vitaliste.

Chapitre III : Mystères et poésie indo-européenne

Les Mystères grecs dégagent une perfection et une divinité immortelles latentes en l'homme, en sorte que c'est par la connaissance qu'ils sauvent. Ce qui le prouve, c'est leur rattachement à la poésie indo-européenne, notamment au thème des doubles nominations (Dionysos, Sémélé) et de la « gloire impérissable » que Sappho et Socrate, experts en initiations, attribuent aux poètes amoureux. L'immortalité se joue d'abord dans la belle parole. En effet, les Mystères retracent symboliquement le voyage des Pères indo-iraniens au Siège de l'Ordre cosmique, là où ils ont aperçus les secrets de la nature naturante et les noms divins qui l'organisent depuis toute éternité. La perfection supérieure de ces noms était en réalité le gage de leur originalité. Cette vision des noms secrets, comme l'époptie éleusinienne, a rendu immortels les Pères et a fait d'eux les fondateurs de toute tradition poétique. Leur successeur, poète inspiré, refait un tel voyage de son vivant, s'identifiant à eux comme au plus intime de sa personne, alors que le commun des hommes doit attendre de mourir dans sa chair pour faire de même — et encore, s'il n'est pas rituellement initié, il se perd en chemin. Les rites sont comme un aide-mémoire écrit pour ne pas perdre le bénéfice du savoir poétique acquis par les anciens sages. Le philosophe, quant à lui, essaie de renouer avec l'intuition poétique immortalisante, dont les Mystères lui ont apporté l'écho. Il s'arrache au temps ici et maintenant, sans attendre le bénéfice mécanique du rite. Mais il aperçoit des Idées, qui transcendent au moins asymptotiquement le langage, et non plus des noms. Sa scène sacrificielle est le regard intérieur où s'ordonnent toutes ses représentations.