

STELIOS RAMFOS, Paris

## NOSTOS\*

Je parlerai du νόστος, à savoir du retour. Pas d'un retour quelconque, mais du retour par excellence, du retour à la racine. Νόστος est le retour à la racine.

### La racine.

Ῥίζα ou ρίζη est l'appellation grecque de la racine. Ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἵκελον ἄνθος: *La racine est noire, et la fleur, blanc de lait*, dit Homère dans l'*Odyssée* (10, 304). Et dans l'*Iliade* (9, 542):

πολλὰ δ' ὃ γε προθέλυμνα γαίῃ βάλε δένδρεα μακρὰ  
αὐτῇσιν ρίζησι καὶ αὐτοῖς ἄνθεσι μέλων·

Et avait déjà sur le sol fait choir de toute leur hauteur  
nombre de grands arbres, avec leurs racines,  
avec leurs fruits épanouis. (Traduction Mazon).

Hésiode, à son tour, dans *Les Travaux et les Jours* (19), emploie le mot ρίζη. Il dit, en effet, γαίης τ' ἐν ρίζησι, qui signifie aux racines du monde. Cette fois-ci l'emploi du mot est métaphorique. Ῥίζα, la racine, apparaît comme origine spatio-temporelle; elle est la métaphore de cette origine. L'usage métaphorique de ρίζα devient tellement commun chez les Grecs avec l'écoulement du temps, que Platon (*Timée* 81 c) pourrait dire: Ὅταν δ' ἡ ρίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ... (*Mais quand la base des triangles se distend*). Or, si ρίζα est une métaphore de l'origine, il nous faut entendre l'origine dans le même sens, c'est-à-dire métaphoriquement. Ce «métaphoriquement» ne vise pas l'origine dans sa facticité—la métaphore de l'origine ne produit qu'une sous-origine; par «métaphoriquement» il nous faut entendre que, au socle même de la signification originelle de fondation et de source de ρίζα, il y a une métaphore, la métaphore de quelque chose qui reste encore, bien que fondamental, inexprimé.

\* Ce texte fait partie d'une série de leçons sous le titre *Heidegger et les Grecs*, professées au Département de Philosophie de la Faculté de Vincennes (Université de Paris - VIII) durant l'année universitaire 1970-1971.





Empédocle emploie aussi ῥίζα. Lisons (B 6,1):

τέσσερα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·  
 Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεὺς  
 Νῆστις θ' ἥ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

D'abord les quatre racines du monde, écoute, les voici :  
 Zeus étincelant, Héra donneuse de vie, Aidôneus,  
 Nêstis, qui, de ses larmes, fait couler la source mortelle.

(Traduction Bollack).

Ῥιζώματα désignent, dans le contexte du fragment, les quatre éléments cosmiques d'Empédocle, à savoir le feu, la terre, l'air et l'eau. Empédocle nomme ces éléments στοιχεῖα. D'après une transmission de l'ancien commentateur Hésychius (B 7), Empédocle qualifiait ces quatre στοιχεῖα ou ῥιζώματα d'ἀγέννητα, de *ceux qui n'ont pas de naissance*, en d'autres mots, des inengendrés. Cette qualification est pour notre procédé d'une extrême importance.

Pour les Grecs l'ἀγέννητον, l'inengendré est une ἀρχή. En général, ἀρχή désigne la souveraineté et le commencement-origine. Ἀρχή est ce qui précède un tout mais qui est suivi de ce tout avec lequel il conserve un lien constant. Mais ce mot a aussi une autre signification et un autre usage chez les Grecs<sup>1</sup>; pris à l'accusatif ou en tant que forme de connexion, il acquiert un statut adverbial et signifie: d'abord, en effet, en tout cas, sans doute, absolument. Ainsi dans le *Gorgias* (492 b) par exemple, ἀρχή est utilisée par Platon et dans son acception originelle et comme expression adverbiale. Le passage est le suivant:

Ἐπεὶ γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἡ βασιλέων ὑέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχὴν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν...

Quand un homme en effet, est né fils de roi ou trouve d'abord en lui-même la force nécessaire pour conquérir un commandement, une tyrannie, un pouvoir suprême...

L'usage oblique du mot ἀρχή éclaire son aspect principal. Il ramène au grand jour un élément fondamental sur lequel ἀρχή s'élève, un implicite analogue à celui de la métaphore originelle de ῥίζα, la racine. C'est grâce à cet implicite que l'usage secondaire d'ἀρχή devient possible. Ἀρχή selon l'implicite n'est pas un premier moment, le commencement, la cause; ἀρχή est la reconnaissance d'une matrice commune pour l'origine, pour ce qui suit et pour ce qui va suivre dans leur totalité. Chose qui signifie que l'ἀρχή grecque, loin de désigner un *primum movens* est, en elle-même, un

1. Cf. B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden 1953, 15 sqq.



renvoi, un renvoi au-delà de soi. Mais au-delà de l'ἀρχή il n'y a que du creux; l'ἀρχή renvoie au creux et par le commencement qui déclenche elle lui trace son visage. C'est dans ce sens que le creux est un creux originaire et que son visage est toujours à faire; car ce visage est le processus tacite et perpétuel, qui tout en figeant le creux, est en même temps traversé par lui d'un bout à l'autre. L'ἀρχή des Grecs est toujours à la fin. Or, si l'ἀρχή est à la fin, cette ἀρχή est le signe d'un absolu.

Qu'en est-il de l'ἀρχή-absolu dans la pensée grecque?

Ἀρχή fait son apparition à l'aube de la philosophie grecque avec Anaximandre. Anaximandre, disciple immédiat et successeur de Thalès de Milet, est le premier penseur grec dont l'authenticité des fragments est assurée, c'est-à-dire, il est le premier penseur dont la voix nous a été parvenue. Dans ses bribes de fragments Anaximandre nous parle de l'ἀρχή. Ἀρχή entendue comme principe, voilà en quoi consiste le premier pas, le pas décisif du génie grec, après la naissance de la philosophie.

La philosophie commence avec Thalès. Thalès était le premier qui a cherché le principe de toutes choses et qui a répondu en faisant de l'eau ce principe. C'est cette affirmation qui constitue l'acte de naissance de la philosophie. L'eau devenue principe, le monde devient κόσμος, à savoir ordre. Κόσμος, donc, signifie que pour tout ce qui est, il y a une nécessité d'être et que cette nécessité, c'est son principe. L'eau de Thalès se veut cette nécessité d'être, une et unifiante, et ce principe. L'eau de Thalès est à la fois origine et principe, ἀρχή non déclarée. Or, établir une origine et un principe, c'est, du coup, abandonner un monde magique et constituer l'univers des idées, la possibilité de la pensée. Le monde magique n'est pas un κόσμος et il ne s'évolue pas en κόσμος, comme la notion magique ne s'évolue jamais en idée, en pensée. Car, comme l'attestent ceux qui ont étudié la mentalité primitive, une puissance magique, le *mana* par exemple, est individualisée, qualifiée et elle peut devenir n'importe quoi, tandis que l'idée abstraite, inqualifiée et non-individualisée, ne peut devenir que ce qu'elle est, à savoir idée. L'idée est le principe de ce qui est, d'eau, du feu etc. . . , parce qu'elle n'est ni l'eau ni le feu proprement dit; l'idée d'eau est principe puisqu'elle est arrangement d'eau parmi les autres éléments, c'est-à-dire parce que, en tant qu'essence elle est aussi pour l'eau origine et principe.

L'eau de Thalès est un principe impliquant la possibilité d'une ἀρχή, mais en lui-même n'est pas encore une ἀρχή. Mieux, l'eau est une ἀρχή manquée. Car l'eau, comme essence-principe, désigne bien une naissance du matériel par le matériel, mais il n'est pas capable de fournir une réponse à la question qui s'interroge sur le «comment» de l'existence de ce qui est. Et s'interroger sur le «comment», c'est poser la question de la structure



intrinsèque de ce qui est. Pour Anaximandre, qui cherche la structure intime de ce qui est, la réponse de Thalès est défectueuse. Elle est défectueuse, puisque l'eau, en tant qu'essence d'une substance donnée, de par sa nature de principe de toutes choses, est en même temps l'affirmation du multiple et le rejet de cette affirmation, étant donné qu'elle reconnaît seulement l'eau comme susceptible d'essence. Car si toute substance a son essence, pourquoi seule l'eau joue le rôle de principe? Et Anaximandre commence à chercher ailleurs; ailleurs, à savoir là où un principe ne saurait être en même temps substance et essence, là où le sensible ne saurait être transformé en principe. Anaximandre cherche une rupture radicale et définitive avec le magique. La première exigence de cette rupture est l'exclusion de l'idée qu'une chose peut être à la fois une et plusieurs. Mais il y a une autre exigence aussi: que le principe détaché du matériel soit capable de porter à l'existence ce qui est. Ce qui est doit avoir comme source un quelque chose n'étant pas sur le mode du sensible. Un «quelque chose» non-sensible est, cependant, un «quelque chose» indépendant des limites de la matière. Un «quelque chose» indépendant des limites de la matière et source de l'être de la matière, cela est l'illimité. Anaximandre, le disciple et successeur de Thalès, fut celui qui en cherchant le principe dans l'illimité a pu former l'ἀρχή en parlant de l'ἄπειρον.

Comment peut-on penser ἀρχή et ἄπειρον liés ensemble?

Si pour Anaximandre l'ἀρχή est l'ἄπειρον<sup>2</sup> il nous faut considérer l'ἀρχή comme absence de limitation, un certain illimité faisant du principe cosmologique quelque chose sans commencement et par conséquent sans fin. Ce «sans commencement» est la source de toutes choses et en même temps le lieu de leur éternité. Cette idée ne fait pas du tout une exception par rapport à la pensée grecque. D'après Aristote (*Problémata* 17, 3, 916 a 33) le philosophe présocratique Alcmaéon (B 2) dit que *les hommes périssent pour cette raison, à savoir parce qu'ils ne peuvent pas rattacher le commencement à la fin* (τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι). L'ἄπειρον comme ἀρχή est par conséquent la désignation d'un type d'existence illimité, il est comme le dirait Jaeger —auquel est redevable l'essentiel du présent développement sur l'ἄπειρον— l'affirmation de la prééminence d'une signification théologique. Anaximandre a cherché la rupture définitive avec le mythique et cette

2. A propos de cette équivalence cf. H. Diels-W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1, où se trouvent les fragments d'Anaximandre et toute la doxographie relative à eux. Cf. aussi J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1892, et l'œuvre de W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.



rupture l'a ramené à l'absolu. Cette démarche a pris pour lui la signification d'une rupture avec le commencement, avec l'antériorité qui est l'antériorité toujours d'une donnée sensible, et elle fut réalisée par l'établissement d'un absolu. La portée d'Anaximandre consiste en ceci : il a définitivement assuré une place pour la philosophie dans la vie des hommes ; la philosophie n'est que ce à partir de quoi nous nous comprenons dans notre ἀρχή, à savoir l'ἄπειρον. C'est ainsi que le vrai nom de la philosophie est : théologie. Telle, théologie, la philosophie prend conscience de sa vocation avec Platon ; mais Platon, c'est l'aboutissement, le mûrissement d'une tâche longuement préparée par les Présocratiques. Dans ce sens, Platon n'est pas une déviation ; au contraire, il est le fruit naturel de tout ce qui a précédé, la sortie une fois pour toutes de l'obscur et du bestial.

L'ἄπειρον en tant qu'ἀρχή-principe rend possible le sensible comme ordre, comme τάξις et κόσμος. L'ἄπειρον comme possibilité du κόσμος transcende le κόσμος. L'ἄπειρον, l'illimité, comme principe transendant fait de l'ἀρχή la coïncidence non temporelle et non temporalisatrice du passé, du présent et du futur ; car, au sein de cette coïncidence le retour au passé est toujours déjà accompli et toujours à faire, de sorte que l'avenir est un avant le passé, le passé un après l'avenir et la transition de l'un à l'autre, une actualisation sans présence. Avec l'ἀρχή d'Anaximandre un non-temps devient possible : l'éternité. Cette éternité n'est pas un but à atteindre ; elle n'est pas non plus l'«incessamment» de l'éternel retour du même ; l'éternité de l'ἀρχή qui précède toute origine et qui suit toute fin est une attente. L'éternité est l'attente. Mais l'attente de quoi ? L'attente de rien ; l'attente de personne. L'attente comme éternité est l'attente d'un retour qui ne revient pas sur ses pas, donc qui ne se mesure pas, qui ne se temporalise pas. L'attente est l'ἀρχή. Telle, l'ἀρχή est aussi une voie vers l'absolu. Aussi bien que l'avenir, le passé grec est un accès à l'absolu. Il l'est sous la forme de la ποίησις, le faire régressif par excellence, et de la philosophie. C'est cette ἀρχή qui permettra à Platon (*Lois* 10, 896 b) de mettre à la bouche de Clinias le Crétois, l'affirmation selon laquelle ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως (l'âme est le plus ancien de tous les êtres du moment que nous l'avons érigé en principe du mouvement), ce qui permettra, après quelques siècles, à Plotin d'affirmer (III 7, 6, 52) à son tour en commentant une phrase du *Timée* : ὥστε μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχὴν τινα χρονικὴν εἰληφέναι (par conséquent le cosmos n'existe pas à partir d'un commencement temporel).

Nous voilà donc devant le sens d'«absolument» de l'ἀρχή, cette fois-ci à travers non pas des analyses philosophiques, mais à travers l'expérience de la pensée grecque. C'est grâce à cette dimension fondamentale et presque



oubliée que les Grecs peuvent penser au commencement et à l'origine et exprimer cette pensée par «absolument». Mais désigner par «absolument» le commencement, l'origine ou la racine de qui que ce soit, cela signifie que le passé, l'ἀρχή est capable de nous ramener au non-temporel. La régression est aussi capable d'infini. C'est cela l'enseignement du *Ménon*, où Platon affirme que la connaissance est une réminiscence. Le passé pris en tant que source de la connaissance, la mémoire devient ce qui rend possible un au-delà du besoin et du sensible, l'avènement d'un désir pur. Car seule la mémoire, à savoir la pensée pure, le νοῦς, est détachée du sensible et comme telle est capable de vrai savoir. La pensée est capable de compréhension et de connaissance puisque la mémoire retient son objet absolument. «Absolument», cependant, signifie: d'une façon qui convient aux humains, d'une façon qui nous rattache à ce qui se situe au-delà, au-delà de l'être. Or, si pour les hommes le ciel remplace la terre, si notre nourrice n'est pas le besoin, alors notre pensée, notre mémoire en est la racine, la ρίζα. En effet, comme le dit Platon (*Timée* 90 b): τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα (le divin a suspendu notre tête, qui est comme notre racine et de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite). Nous serons debout tant que nos racines s'enliseront dans l'absolu.

### Digression: L'Éternel Retour du Même.

L'origine comme ἀρχή est l'ἄπειρον, l'illimité. Or, si l'origine est l'illimité, comment peut-on entendre notre rapport à cette origine sous le signe du retour? Autrement dit: comment faut-il penser le retour?

La pensée moderne a fait du retour, à sa manière, un de ses pivots. Nietzsche a émis par son œuvre la «pensée des pensées», à savoir la pensée de l'*Éternel Retour du Même*. La pensée nietzschéenne strictement liée à la question du retour, mérite d'être examinée attentivement. La digression est inévitable car nécessaire.

La pensée de l'*Éternel Retour du Même* fut pour Nietzsche le fruit d'une expérience vécue à Sils-Maria en 1881. Le témoignage de cette expérience, le premier témoignage de cette expérience est l'aphorisme 341 du *Gai Savoir*. Lisons cet aphorisme:

*Le poids le plus lourd.*

*Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise: «Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque*



*pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession—cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau—et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière!» Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre: «Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines!» Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être: la question posée à propos de tout, et de chaque chose: «Voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois?» pèserait comme le poids le plus lourd sur ton agir! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction?*

Vis comme si tu devais vivre *encore une fois et d'innombrables fois; encore une fois et d'innombrables fois, voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois*, c'est la désignation de l'Éternel Retour du Même. Mais cela ne suffit pas; le mot de Nietzsche commence par ce : *voudrais-tu? ce voudrais-tu* fait de l'Éternel Retour un but de la vie. Cette fois-ci, le but n'est pas transcendant par rapport à la vie; il est désir de la vie comme *éternelle confirmation et comme éternelle sanction* de soi-même. *Éternel Retour du Même: Éternel*, car *Cette vie... tu devras la vivre encore d'innombrables fois; Retour*, car *Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; du Même*, car il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession — cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'Éternel Retour du Même est la vie sans but qui la transcende et sans sens qui l'illumine. Cependant, la vie sans but qui la transcende et sans sens qui l'illumine est une *conservation*. L'Éternel Retour du Même est au service de cette conservation. Son office: rendre tout inaccompli dans son accomplissement. Mais rendre tout inaccompli dans son accomplissement et en même temps conserver, cela signifie : tout élément de la vie est un instrument non pas de production mais de conservation. Ainsi entendu, l'Éternel Retour du Même n'est pas un concept; l'Éternel Retour du Même est un état de choses érigé en pensée. Cet état de choses qui est à la source du manque de but, du manque de sens, de la non production, de la conservation —et, chose inouïe, de ce que Nietzsche appelle: la mort de Dieu—, cet état de choses porte le nom de : *fin de l'histoire*.



La fin de l'histoire, c'est ça l'enseignement de Hegel. Cet enseignement, repris aussi par Marx sous la forme de l'idée de la société communiste, sous la forme du «royaume de la liberté» rendu possible par la reconnaissance de la nécessité socio-historique, cet enseignement, donc, fait état de l'achèvement de toute une période de l'humanité. Soyons attentifs: d'une période de l'humanité, non plus de son histoire. La fin de l'histoire, telle qu'elle fut pensée par Hegel, est à l'intérieur de l'humanité; l'histoire est une phase dans la vie de notre espèce. Mais puisque l'histoire est une phase, la fin de l'histoire ne doit pas être entendue comme événement cataclysmique effaçant tout de la terre. La fin de l'histoire laisse le naturel intact; elle laisse par conséquent l'homme intact en ce qu'il a de naturel. Ce qui prend fin avec l'histoire<sup>3</sup> c'est la possibilité, pour l'homme, d'agir, à savoir de nier. Mais étant donné que l'homme comme négation est temps, la fin de l'histoire comme fin de la négation et fin du devenir est fin de temporalisation. La fin de l'histoire est l'homme non temporel, à savoir un vivant sur le mode du naturel. «Sur le mode», car cette fois-ci la place de la nature est occupée par les créations humaines, à savoir les créations de l'esprit. En d'autres termes, la fin de l'histoire désigne la fin de la juxtaposition du sujet et de l'objet, la suppression irréversible de cette juxtaposition. L'homme historique après avoir créé sa propre «nature», c'est-à-dire l'État universel et la science omnisciente, se supprime et comme action et comme erreur. La nature substituée à l'esprit absolu, l'homme ne peut s'opposer à rien; partout où il tourne le regard, il ne voit que soi-même. Même la philosophie n'a pas de sens, car la suppression de l'action et de l'erreur supprime à son tour la quête des principes qui peuvent fonder le monde. La fin de l'histoire est la suppression de l'opposition esprit-nature par la réalisation de l'esprit absolu, le savoir absolu. Cette réalisation est un accomplissement. L'accomplissement ruine les buts et détruit le sens. L'accomplissement tue; il tue surtout Dieu car le Dieu n'existe qu'avec l' à faire. La fin de l'histoire telle qu'elle fut pensée par Hegel, est l'avènement (quel avènement?) du vide; mieux, du formalisé. Cependant, s'il n'y a rien à faire, et si l'homme est incompréhensible et impossible en accord avec la nature, quelle que ça soit, comment peut-on le penser dans l'univers clos de l'histoire accomplie? Comment, en d'autres termes, pouvons-nous garder une humanité non historique? Comment peut-on se tenir au milieu de cette fin? Voilà les questions qui hantent Nietzsche, voilà le lieu natal de la «pensée des pensées», l'Éternel Retour du Même.

3. Cf. à ce propos A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.



Revenons à l'aphorisme de Nietzsche; écoutons une fois de plus son malin génie, son démon:

*«Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière!»*

Le démon de Nietzsche est aux antipodes de celui de Socrate. Le démon de Socrate, son songe, lui disait: ὦ Σώκρατες, μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου (Socrate, c'est en créateur que tu dois travailler). C'était alors le temps de l'oeuvre. Dans le cas de Nietzsche le démon suggère l'affirmation d'autre chose. Là, tout se joue sur l'avenir, l'à - v e n i r. Le présent est donné, (*Cette vie telle que tu la vis maintenant*); le passé, de même (*et que tu l'as vécue*); mais le mot grave vise l'à-venir: *tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois*. Mais où se situe le lieu de cet à-venir? L'à-venir est la mise en envers de l'accompli par ce qui fut accompli, le renversement à nouveau de l'éternel sablier de l'existence. Le lieu de l'à-venir s'appelle: ici; et sa venue aura lieu quand? L'à - v e n i r est daté de maintenant. L'au-delà, le passé, le futur s'excluent. Mais ils s'excluent à une seule condition: que l'ici et maintenant soit son propre avenir.

*Et il n'y aura rien de nouveau en elle.*

*Et il n'y aura...* (l'Éternel Retour) *rien de nouveau en elle* (du Même). Le démon de Nietzsche suggère une affirmation redoutable: l'a f f i r m a t i o n de l'Éternel Retour du Même. Mais cette a f f i r m a t i o n comment est-elle possible? Qu'est-ce que a f f i r m e r un revenir éternellement?

Affirmer l'Éternel Retour du Même c'est affirmer l'affirmation. L'Éternel Retour est l'affirmation puisqu'il est l'Éternel Retour d u M ê m e. L'affirmation est le Même. Mais pourquoi le Même revient-il? Et comment?

L'affirmation ou le Même qui revient est, pense Nietzsche —*Qui ne croit au processus cyclique du Tout, il lui faut croire au Dieu arbitraire* (Gai Savoir 11, 63)— le seul geste possible dans l'univers clos de l'histoire accomplie. Ce geste, cependant, ne vise pas l'au-delà; il n'est pas une action ou un nouveau savoir: le geste<sup>4</sup> qui se déploie dans la

4. Cf. à ce propos P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle visieux*, Paris 1969.



clôture ne saurait être qu'un re-vouloir de son accomplissement déjà achevé. Ce re-vouloir le revenir du revenu est la force qui met en perpétuel mouvement le même, qui ne le laisse pas en repos. Cette force comme volonté de pouvoir, à savoir comme volonté de l'impossible, Nietzsche la nomme : *la volonté de puissance*. La volonté de puissance, le re-vouloir, le revenir du revenu, rend possible l'homme au milieu de l'histoire finie au moyen de l'affirmation de cette clôture. L'affirmation en répétant la clôture permet l'homme. Cette répétition en tant que répétition de la clôture est, comme le dit M. Blanchot (*L'entretien infini*), une *endurance de la mort*. L'endurance de la mort est l'Éternel Retour du Même. La mort est le retour qui revient; le nouveau c'est la répétition de la mort.

Affirmer l'affirmation c'est affirmer la mort comme le retour qui revient, affirmer la répétition de la fin. Mais la fin répétée n'est pas un cycle cosmique accomplissant sa révolution. L'Éternel Retour est a-cyclique. Le revenir du revenu est un instant, le grand Instant dont la répétition met le temps hors jeu. Le grand Instant est une impasse pour le temps; il est ce sur quoi repose l'Éternel Retour. Dans ce sens, l'éternité devient un instant, mieux la dissémination des instants revenus par leur propre revenir. Un revenir est toujours un abandon du revenu pour le revenir, la répétition de la fin est toujours l'abandon de la fin pour la fin «l'endurance de la mort» est toujours l'abandon de la mort pour la mort. Le revenir comme répétition du revenu est sa dissémination et sa différence. La différence se dit : la non-identité, la non-origine. Le revenir du revenu est l'à-venir de la non-identité, l'à-venir de l'oubli. Le mot de Nietzsche (*Gai Savoir* 11, 312) : *Tout est revenu*, signifie : l'Éternel Retour du Même est une temporalité d'oubli.

Une temporalité d'oubli, néanmoins, souffre par sa construction même. Elle est retour du même et volonté de pouvoir, mais retour et vouloir manqués. Cependant, ce manque n'est pas voulu. Non-voulu, l'Éternel Retour du Même se restreint par son manque. Cette restriction est l'échec de l'Éternel Retour du Même : elle biffe l'Éternel et garde le *Retour du Même*. Or, le retour du même n'étant plus éternel il est calculé. Calculé, ici, veut dire : déterminé par une nécessité extérieure, à savoir intrinsèquement limité. L'Éternel Retour du Même se révèle limité par son être-pour-l'oubli. L'être-pour-l'oubli est encore temps car il remplace le temps par son manque. La temporalité d'oubli en tant que le manque du temps est en deça du temps comme éternité manquée. Cela signifie que la sortie du temps est à atteindre du côté de l'éternité dans son éclat. A savoir de l'attente. L'expérience grecque est l'expérience de cette attente.



## Le retour.

L'expérience grecque commence pour nous avec Homère. La poésie homérique fait état du retour. Toute *l'Odyssée* est une oeuvre sur le retour : l'oeuvre du retour. Comprendre, par conséquent, le retour à partir de la poésie homérique, c'est comprendre l'expérience grecque à partir du retour, comprendre l'expérience grecque comme l'expérience du retour.

Le retour en grec se dit : νόστος. Νόστος de même que le nom Νέστωρ (qu'on se souvienne que Νέστωρ s'appelait le vieux roi de Pylos, qui dans *l'Iliade* apparaît comme l'homme le plus sage parmi les Achéens), qui signifie celui qui est parvenu, est une dérivation du verbe νέομαι. Νέομαι<sup>5</sup> signifie : parvenir, arriver, atteindre, retourner, rentrer chez soi. Νέομαι doit son origine au mot sanscrit n á s a t e dont le sens est : prendre comme compagnon. La source sanscrite est commune aussi pour les mots analogues de l'ancien germanique, à savoir les mots g a - n i s a n (se rétablir, guérir) et g e - n e s a n (se sauver, s'échapper), dont la dérivation est le mot allemand g e n e s e n (se rétablir). En tant que dérivation du verbe νέομαι, νόστος désigne le retour, la rentrée, le rapport, la demande, le produit—et, par rapport aux plantes et aux fruits, la fertilité et la fécondité—le rendement et le revenu. Comme tel le νόστος est toujours lié à la douceur, de sorte qu'aujourd'hui par νόστιμος les Grecs désignent l'agréable, le goûteux et le plaisant. Dans le chant II, vers 100, de *l'Odyssée*, Tiresias dit à Ulysse :

Νόστον δίζηαι μελιδέα, παῖδ' Ὀδυσσεῦ  
C'est le retour plus doux que le miel, noble  
Ulysse que tu veux obtenir. (Traduction Bérard).

Et dans le chant 22, où Homère fait état de la μνηστηροφονία, le massacre des prétendants, Ulysse avant de tuer le prétendant Liodès lui dit (321-324) :

Εἰ μὲν δὴ μετὰ τοῖσι θυοσκόος εὖχεαι εἶναι,  
πολλάκι που μέλλεις ἀρήμεναι ἐν μεγάροισι  
τηλοῦ ἐμοὶ νόστοιο τέλος γλυκεροῖο γενέσθαι,  
σοι δ' ἄλοχόν τε φίλην σπέσθαι καὶ τέκνα τεκέσθαι  
C'est toi qui t'honorais d'être leur haruspice !  
alors, tu dus souvent prier en ce manoir  
pour éloigner de moi la douceur du retour  
et me prendre ma femme et en avoir des fils!  
(Traduction Bérard).

5. Pour tout ce qui concerne l'étymologie et le sens du verbe νέομαι et de ses dérivations, cf. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* et Liddell - Scott, *Greek - English Lexicon*.



De νόστος vient le verbe νοστέω qui signifie aller ou venir (ἐνόστησε τὸ ὕδωρ, c'est-à-dire: l'eau est devenue buvable, nous lisons dans Pausanias, 7, 2, 11), et l'adjectif νόστιμος qui dénote quelque chose faisant partie du retour. Dans l'Invocation de *l'Odyssée*, par exemple, il est question de νόστιμον ἡμᾶρ (le jour du retour), tandis que dans la tragédie d'Eschyle, *Les Perses*, nous rencontrons les expressions νόστιμον φάος, la lumière du retour (261) et νόστιμος σωτηρία, le salut du retour (797).

Du sanscrit *n á s a t e* (prendre comme compagnon) jusqu'à νόστιμος (celui qui appartient au retour) et cela à travers la rangée des dérivations germaniques: *g a n i s a n* (se rétablir, guérir), *g e n e s a n* (se sauver), *g e n e s e n* (se rétablir), et des dérivations grecques: *νέομαι* (parvenir, retourner), *Νέστωρ* (le parvenu), *νόστος* (le retour, la rentrée, le rapport, la demande, la fertilité, le produit, le rendement), *νοστέω* (l'aller ou le venir), le sens qui se déploie n'est pas homogène. Entre le sanscrit et le germanique d'une part, et le grec d'autre part, la dissemblance est frappante. Pour *n á s a t e* ce qui est en jeu c'est l'évitement de toute rupture (prendre comme compagnon), l'établissement d'un calme fondé sur l'élimination de ce qui pourrait être une source d'hostilité et de danger, l'esquive de l'éloigné. De même pour les mots germaniques et leur dérivation allemande; là, nous rencontrons la même exigence: le rétablissement d'un certain calme par l'effacement de la distance, domestication (lire: contrôle, mesuration, et plus profondément temporisation) de la distance conçue comme danger. C'est le ténébreux qui impose sa loi: la peur. Au contraire, pour la famille des mots grecs, il en va autrement. Ici, le retour ne surmonte pas la distance; il est l'éclat de la distance, l'apparition de l'inconnu. Le retour grec livre au clair l'inconnu en tant que tel, il lui trace le visage. L'inconnu de la distance se montre par le retour, il se montre un *a p r è s* le *r e v e n i r* et un *a v a n t* le *p a r t i r*, à savoir en-deça de la distance, mais au-delà de l'abyssal. Le retour grec n'est pas de temps. Or, si le retour ainsi entendu, établit l'inconnu au lieu d'essayer de le surmonter, il faut que le retour soit le *r e t o u r* à une *d i s t a n c e* plutôt qu'un revenir à quelque milieu précis, un milieu de rencontre ou de départ. Mais qu'est-ce qu'un inconnu apparaissant après le retour et avant le départ? C'est à partir de cette question que nous devons comprendre *νέομαι* et *νόστος*, à partir de cette question, car elle seule rend compte du fait que retourner n'est pas tourner. Pour les Grecs le revenir au sens de tourner et de pivoter se dit: *ἐπιστρέφειν*. Tel, nous le rencontrons par exemple dans *l'Iliade* (3, 370), au point où Homère chante le combat entre Pâris et Ménélas:

Ἦ, καὶ ἐπαῖξας κόρυθος λάβεν ἵπποδασείης,  
ἔλκε δ' ἐπιστρέψας μετ' εὐκνήμιδας Ἀχαιοῦς.





Il dit, et d'un bond, saisit Alexandre par son casque à l'épaisse crinière, le fait pivoter, puis tâche à le tirer vers les Achéens aux bonnes jambières. (Traduction Mazon).

Ἐπιστρέφω a donc le sens de pivoter, c'est-à-dire de s'éloigner de quelque chose, de prendre distance par rapport à telle ou telle chose, se rapporter —dans la double acception du terme— à quelque chose. Ainsi, ἐπιστρέφω aide par la négative à la compréhension du νόστος; car νόστος désigne bien un retourner, mais ce retourner s'oriente vers l'ἀρχή et aucunement vers son passé à soi. Seule l'ἀρχή comme ἄπειρον rend possible un retour qui ne soit pas un pivoter. Mais le retour, ce retour à l'ἀρχή, est un retour à une origine non temporelle, un «chez soi» non spatial. Cette origine est incommensurable, ce lieu inhabitable. Cette origine est d'éternité et comme telle de distance. D'où la douceur attribuée par Homère à νόστος. Car seulement la distance, seulement la reconnaissance de la distance est capable de douceur. Le νόστος est doux comme ouverture à l'éternité par la distance. La douceur ici veut dire: impossibilité de pouvoir dans la distance. Νόστος, le retour à l'origine comme ouverture à la distance, fait de la distance cette origine. Νόστος, comme retour à l'origine est le retour à la distance. La Grèce comme origine est pour νόστος la distance.

La Grèce c'est le retour. La Grèce c'est le retour. Cela veut dire: Seuls les Grecs retournent. «Seuls les Grecs retournent», ce mot n'est pas une variation de son précédent; il est question. Il nous interroge: Pourquoi les Grecs plutôt que les autres hommes de la planète? Pourquoi pour eux le privilège du retour? Pourquoi leur retour est le retour et non pas la rentrée chez soi de l'expérience commune?

«Les Grecs seuls retournent». L'énoncé se construit autour du «seuls». «Seuls» attribue un caractère d'unicité à la fois aux Grecs et à leur retour. L'unique, cependant, destine; l'unique est destinal. C'est ainsi que selon ce mot bizarre il y a un retour unique et il y a des hommes destinés à ce retour. Mais ces hommes sont destinés par quoi? Par qui? «Seuls les Grecs...» fournit la réponse: le destin pour ces hommes c'est leur nom: les Grecs. Or, se destiner par son nom ce n'est pas se choisir par son destin, mais faire du choix son destin, choisir son destin. Le destin, l'unique, le Bien, Dieu ne nous choisissent pas; c'est à nous de les choisir. Le destin, l'unique, le Bien, Dieu ne sont pas eux-mêmes: ils sont la possibilité de leur propre choix. «Seuls les Grecs retournent», cela par conséquent donne: Seuls ceux dont la destinée est leur nom retournent. Dans cette acception, le retour grec se révèle autre qu'un revenir empirique. Le retour ici fait corps au nom. Le nom qui destine est le lieu du





retour; il est destin et accueil. «Seuls les Grecs retournent» : pour eux seuls le destin se destine par le nom; pour eux seuls le destin en tant que nom est λόγος; pour eux seuls le λόγος prend la défense du destin. Mais le destin a-t-il besoin de défense? Il en a à une seule condition: qu'il ne soit pas fatalité, mais choix. Et je l'ai dit : se destiner par son propre nom c'est choisir son destin. Ainsi, défendre le destin signifie: prendre la parole. La prise de la parole se dit : ποίησις et φιλοσοφία, poésie et philosophie. «Seuls les Grecs retournent» : le retour comme νόστος est la défense du destin par la parole, la défense du destin par la poésie et par la philosophie. L'évènement de la parole comme défense du destin, c'est l'irruption du soi dans son propre nom, son accueil par son propre visage. «Seuls les Grecs retournent» veut dire : Le νόστος est mon nom à venir.

Le νόστος comme défense du destin par le nom, c'est cela le retour grec. L'expérience de ce retour s'appelle : *Odyssée*; son héros : Ulysse. *Odyssée*, c'est le poème où Homère chante le νόστος d'Ulysse de Troie à sa patrie, Ithaque. En tant que poème du retour, l'*Odyssée* est le poème de la défense du destin par le nom. Le νόστος est pour Ulysse son nom à venir. Car son nom est son destin. Quant à son destin, le voilà (*Odyssée* 1, 1-5):

Ἄνδρά μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ  
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπεραε,  
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδε ἄστεα καὶ νόον ἔγνω·  
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,  
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.

C'est l'homme aux mille tours, Muse, qu'il faut me  
dire, Celui qui tant erra quand, de Troie, il eut pillé,  
la ville sainte, Celui qui visita les cités de tant d'hommes  
et connut leur esprit, Celui qui, sur les mers, passa par tant  
d'angoisses, en luttant pour survivre et ramener ses gens.

(Traduction Bérard).

Les vers ci-dessus composent l'invocation du poète à la Muse. Homère y parle de son intention de chanter quelqu'un, un certain *Homme aux mille tours*, *Celui* qui tant erra, qui connut tant d'hommes et de cités, *Celui* qui passa par tant de souffrances en luttant pour survivre et ramener ses gens. Mais *Celui* n'est pas nommé. Pourquoi? Parce qu'il est connu, pourrait-on dire. En poésie, toutefois, les implicites ne se justifient que poétiquement et l'absence dans son nom de *Celui*, même archi-connu, n'est pas un implicite poétique. *Celui* y est anonyme parce qu'il est saisi dans son destin. Le poète saisit le destin et puis prononce le nom à sa défense. *Celui* épelé par ses traits destinaux est évoqué en tant qu'expérience de sa propre vie. Il est l'*Homme aux mille tours* (πολύτροπος), *Celui qui tant erra* (ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη),





*Celui qui visita les cités de tant d'hommes et connut leur esprit* (πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἶδε ἄστυα καὶ νόον ἔγνων), *Celui qui, sur les mers passa par tant d'angoisses, en luttant pour survivre et ramener ses gens* (πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων). *Celui* a son adjectif propre : πολυ-, il est de πολυ-. Πολυ- ici prend le sens du *jusqu'au bout*. La vie vécue jusqu'au bout, c'est-à-dire à partir de ses impasses, c'est cela le trait caractéristique de *Celui* manqué quant à son nom. Le nom viendra immédiatement après (v. 21), mais il viendra autrement que signe distinctif; le nom sera la reconnaissance de soi dans le *jusqu'au bout*, l'assomption du *jusqu'au bout* devant les autres (ἐταίρων), vis-à-vis des autres. Comme tel, le nom ne concerne pas l'Invocation mais le poème. Le poème est pour Homère le nom à-venir.

Le nom n'est pas distinction; il est obligation. L'Homme aux mille tours avant d'«habiter» le devenir cosmique et/ou historique est l'être-pour-l'obligation, l'être-pour-le-retour. L'être-pour-le-retour Homère le nomme : *Ulysse*. Ulysse est né en Grèce et par la Grèce. Il est un indigène authentique. Mais il est aussi un aventurier de naissance. Ses aventures commencent avec son nom dont existent douze variations. Il se présente comme Ὀλυττεύς ou comme Ὀλισσεύς, il se transforme en Οὐλιζεῦς, il erre comme Ὀδυσεύς. Pour Homère qui a opté pour Ὀδυσεύς<sup>6</sup> et option signifie problème, ce nom est une question. De cette question il fera le point au chant 19 (399 sqq).

Il dit :

Αὐτόλυκος δ' ἐλθὼν Ἰθάκης ἐς πῖονα δῆμον  
παῖδα νέον γεγαῶτα κιχήσατο θυγατέρος ἧς·  
τὸν ῥὰ οἱ Εὐρύκλεια φίλοισ' ἐπὶ γούνασι θῆκε  
παυομένῳ δόρποιο, ἔπος τ', ἔφατ' ἐκ τ' ὀνόμαζεν·  
Αὐτόλυκ', αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὖρεο, ὅττι κε θεῖν  
παιδὸς παιδὶ φίλῳ· πολυάρητος δέ τοί ἐστι.  
Τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε·  
Γαμβρὸς ἐμὸς θύγατέρ τε, τίθεσθ' ὄνομ', ὅττι κε εἶπω.  
πολλοῖσιν γάρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,  
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν·  
τῷ δ' Ὀδυσεύς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον. αὐτὰρ ἐγὼ γε,  
ὅππότε' ἄν ἡβήσας, μητρώιον ἐς μέγα δῶμα  
ἔλθῃ Παρνησὸν δ', ὅθι που μοι κτήματ' ἔασι·  
τῶν οἱ ἐγὼ δώσω καὶ μιν χαίροντ' ἀποπέμψω.

Jadis Autolycos, au gras pays d'Ithaque, était venu pour voir le nouveau petit-fils que lui donnait sa fille.

6. Pour tout ce qui concerne ces problèmes d'ordre historico-philologique et ceux qui vont se poser par la suite, cf. W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Oxford 1963<sup>2</sup>, et le recueil *Essays on the Odyssey* publié sous la direction de Ch. H. Taylor.



A la fin du repas, Euryclée avait mis l'enfant sur ses genoux,  
en lui disant tout droit :  
Autolycos, c'est toi qui va trouver un nom  
pour ce fils de ta fille, si longtemps souhaité.  
Autolycos alors avait dit en réponse :  
Mon gendre et toi, ma fille, donnez-lui donc  
le nom que je m'en vais vous dire ! tant de gens  
en chemin m'ont ulcéré le cœur (la terre en  
nourrit trop de ces hommes et femmes) que je  
veux à l'enfant donner le nom d'Ulysse !  
et quand il sera grand, qu'il s'en vienne au Parnasse,  
au manoir maternel, où sont tous mes trésors : je lui veux  
en donner de quoi rentrer content !

(Traduction Bérard).

L'expérience de la vie d'Autolycos, c'était la haine. Il fut ὀδυσάμενος, odieux, pour les hommes. En donnant à son petit-fils le nom d'Ὀδυσσεύς, il lui marqua son destin par cette expérience. Vivre ὀδυσάμενος n'est pas, toutefois une expérience si restreinte. Ὀδυσάμενος est à la fois le haï et l'irrité, le toujours en état d'alerte, le turbulent. Ὀδυσάμενος est le participe du verbe ὀδύσσομαι qui signifie à la fois l'état de déplaisir et de fureur. D'ὀδύσσομαι viennent le substantif ὀδύνη, la souffrance et le verbe ὀδυνάω qui se traduit par : être à la cause de la souffrance. Le nom d'Odysseus en rapport étroit, intime, avec ces mots, désigne l'agent et le sujet de la souffrance. Odysseus est celui qui se reconnaît comme cause et comme sujet de souffrance. D'où ses adjectifs à lui, à savoir πολύτλας, le héros d'endurance, πολύτροπος, l'homme à mille tours, πολυμήτις, l'avisé. Il est son récit à soi (*Od.* 5, 412-414), de sa propre condition :

λισσὴ δ' ἀναδέδrome πέτρῃ·  
ἀγχιβαθὺς δὲ θάλασσα καὶ οὐ πῶς μ' ἔστι πόδεσσι  
στήμεναι ἀμφοτέροισι καὶ ἐκφυγέειν κακότητα.

Par derrière, un à-pic de pierre dénudée ;  
devant la mer sans fond ; nulle part un endroit  
où planter mes deux pieds pour éviter la mort !...

(Traduction Bérard).

Ὀδυσσεὺς signifie : r i s q u e.

Odysseus, le risque, est enlevé par son nom. Ce risque est le risque-pour-le-nom. C'est son nom qui l'oblige de piller Troie, de tuer les prétendants. C'est pour son nom qu'il le refuse pour devenir Οὔτις, c'est-à-dire Personne. Or, Odysseus nommé Οὔτις n'est pas Personne ; Personne est celui dont le nom ne comporte aucun risque pour lui. Le risque d'Odysseus c'est un risque imposé par son nom, son désir profond de connaître, sa lutte contre les éléments de l'être. Sa vie se révèle sa m e s u r a t i o n avec son nom.



Sur cette mesuration se déploie son νόστος. Le νόστος en tant que mesuration avec son nom permet à Odysseus, en rentrant, de rejoindre sous les signes des siens (οἶκον νέεσθαι) et de sa femme (ἡδὲ γυναικός), sa communauté. Le désir du retour c'est l'amour de la communauté. C'est par la communauté qu'il se reconnaît dans son nom. La reconnaissance de la communauté en grec se dit : κλέος. Odysseus est l'homme dont le κλέος, la gloire, court à travers l'Hellade (τοῦ κλέος εὐρὺ καθ' Ἑλλάδα, *Od.* 1, 344), à savoir dont le nom est reconnaissance pour les autres. En luttant pour son κλέος, Odysseus lutte pour la gloire des autres. C'est en raison de son κλέος qu'il refusa de vivre avec la déesse Καλυψώ, isolé au milieu de la mer, la vie sans souci de son époux immortel. Odysseus préfère mourir plutôt que d'être immortel (*Od.* 1, 55-59) :

τοῦ [Ἀτλαντος] θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει,  
 αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι  
 θέλγει ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς  
 ἰέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι  
 ἧς γαίης θανέειν ἰμείρεται.

Sa [d'Atlas] fille tient captif le malheureux qui pleure.  
 Sans cesse, en litanies de douceurs amoureuses,  
 elle veut lui verser l'oubli de son Ithaque. Mais lui,  
 qui ne voudrait que voir monter un jour les fumées  
 de sa terre, il appelle la mort !... (Traduction Bérard).

Ni l'immortalité, ni la mort conviennent à Odysseus. Odysseus, le risque, ne se reconnaît que dans le danger de son nom. Le risque, cependant, qui se reconnaît dans le danger du nom n'est pas l'évocation de la mort entraînant l'accomplissement du possible; le risque qui se reconnaît dans le danger du nom est le risque de l'impossible. L'être-pour-la-mort heideggerien est en danger; il ne risque pas. L'immortel, de son côté, n'est ni risque ni danger; l'immortalité est silence. Odysseus, le risque, est l'être-pour-le-retour. Tel, être-pour-le-retour, il est risque, le risque de son nom. Le risque de son nom comme risque de l'impossible est le risque de l'esprit, le plus grave des risques. Odysseus dans son risque se révèle πολύτροπος (l'Homme aux mille tours) et πολυμήτις (l'avisé). C'est en risquant le risque de l'esprit qu'Odysseus s'accomplit en tant qu'homme. L'Homme est le risque de l'esprit. En s'accomplissant dans le risque de l'esprit, Odysseus annonce l'avènement de l'Homme, à savoir l'avènement de la poésie et de la philosophie.

Odysseus, le risque, est le risque de l'esprit. Or, il prend le risque de quoi ? Il prend le risque de se tenir debout au milieu des forces aveugles de la nature, au milieu des dangers de la vie, à savoir de l'oubli. Contre les pre-





mières il a besoin du savoir et du courage. Mais contre l'oubli? La déesse Καλυψώ celle qui cèle, qui étouffe le souvenir dans l'immortalité, elle *veut lui verser l'oubli de son Ithaque*. Chez les Lôtrophages le danger reste le même: *J'avais peur*, raconte Odysseus (*Od.* 9, 102), *qu'à manger de ces dattes, les autres n'oubliassent aussi la date du retour* (μή πως τις λωτοίο φαγὼν νόστοιο λάθεται). Avec Circè, c'est le souvenir encore qui se met en épreuve. La déesse (*Od.* 10, 236) donne à boire aux camarades d'Odysseus du vin mélangé avec une drogue *pour leur ôter tout souvenir de la patrie* (ἵνα πάγχυ λαθοίαιτο πατρίδος αἴης) et après, l'oubli étant advenu, elle les frappe de sa baguette et les transforme en porcs. L'oubli est la condition pour que la transformation soit effectuée, chose qui signifie que souvenir et humanité font corps l'un à l'autre. Donc, contre l'oubli, Odysseus n'a que lutter pour son νόστος, son nom, sa renommée (κλέος) parmi les hommes. Dans cette lutte il est sauvé par l'esprit. La force de son esprit consiste à ne pas oublier. Ne pas oublier veut dire : garder le nom, à savoir, se tenir auprès des autres dans son nom. L'absence du nom efface les autres. Se tenir auprès des autres dans son nom, cela c'est le νόστος. Le nom étant l'anti-oubli, le retour se révèle un retour à l'attente. Mais si le retour est un retour à l'attente, Ithaque et Pénélope sont allusion à l'attente. Pénélope, la femme d'Odysseus ne fait qu'attendre. Elle l'attend en lui faisant les adieux; elle l'attend pendant sa longue absence; elle le reconnaîtra comme attendu. Pour Pénélope, aucun signe extérieur ne suffit pour confirmer l'identité d'Odysseus; même le massacre des prétendants. Se persuader par quelque signe cela s'égale à choisir. L'attente ne choisit jamais. Pénélope ne prononcera le nom de son mari que choisie par sa colère. Pénélope est l'être qui sait se laisser choisir : la femme. L'homme, le risque, choisit. En choisissant l'homme assume la douleur de l'humanité; en se faisant choisir, la femme assume la douleur de l'homme. Pénélope donc fait du lieu du retour un rapport à l'attente; l'attente comme lieu du retour est l'origine. L'origine, cependant, comme attente, est le retour à ce qui est avant l'origine et après la fin : l'absolu. Le νόστος d'Odysseus c'est le cheminement vers l'absolu. Son νόστος est interminable. Car, comme il dira (*Od.* 23, 248-250), après leur reconnaissance, à Pénélope :

οὐ γάρ πω πάντων ἐπὶ πείρατ' ἀέθλων  
ἤλθομεν· ἀλλ' ἔτ' ὀπισθεν ἀμέτρητος πόνος ἐστί,  
πολλὸς καὶ χαλεπός, τὸν ἐμὲ χρή πάντα τελέσσαι.

Ne crois pas être au bout des épreuves !  
Il me reste à mener jusqu'au bout, quelque jour,  
un travail compliqué, malaisé, sans mesure.

(Traduction Bérard).

L'attendant est toujours à atteindre.





Or, l'origine comme attente est un non-lieu, un lieu intelligible, un τόπος νοητός. Le τόπος νοητός, le lieu du platonisme, est le séjour du Bien (cf. la *République* 508 c, 509 d, 517 b, et le *Phèdre* 247 a). Le τόπος νοητός est le lieu de l'intelligible pensé comme non-devenir, comme au-delà de l'être, comme ce qui précède toute rencontre, toute vision, en la permettant. Τόπος νοητός est l'ἄπειρον dont l'accès fait partie de l'absolu. Ainsi, le νόστος comme retour à l'origine est retour à l'attente, à savoir accès à l'infini. Il est évident, par conséquent, que le νόστος n'a rien à faire avec le ressouvenir de ce qui a été, comme le voulait Kierkegaard (cf. *La Répétition*); il n'est pas non plus la répétition comme oubli à venir. Ce dont on se ressouvient dans l'expérience grecque est l'immémorial, l'ἄπειρον d'Anaximandre, le λόγος d'Héraclite, l'Un-Bien de Platon, l'Un de Plotin, Dieu. Or ce Dieu n'est pas, car il n'est pas d'être; ce Dieu est autrement qu'être, car il est d'attente. L'expérience grecque comme expérience du retour est l'expérience d'un toujours à accéder et jamais à atteindre, l'expérience de l'attente. L'expérience grecque comme attente est l'expérience de l'absolument. L'expérience grecque comme absolument est l'infiniment de la racine. La racine est la Grèce. La Grèce comme expérience de l'absolument, cela veut dire : la Grèce est un τόπος νοητός, un lieu intelligible, porté à la lumière et sauvegardé par la langue grecque. Dans cette acception, la Grèce est au-delà du national comme de l'international et du planétaire; elle est universalité, espace cosmique offert à l'homme. Il n'y a pas non plus une Grèce ancienne et une Grèce moderne. La Grèce actuelle, gardienne de la langue grecque est aussi Grèce. Mais la grécité ne nous choisit pas; elle est choisie par nous. La Grèce en tant que non-lieu est, donc, inconcevable sociologiquement, politiquement, économiquement, ethnologiquement, bref, historiquement. La Grèce est une question spirituelle, elle est la question la plus grave et la plus actuelle. Cette question se dit : νόστος.

La Grèce c'est le retour.

## ΝΟΣΤΟΣ

### Περίληψη.

Ὁ νόστος καὶ ἡ ρίζα, ἡ ἰδέα τοῦ γυρισμοῦ καὶ ἡ ἰδέα τῆς καταγωγῆς, ὁδηγοῦν πάντοτε τὸ ἓνα στὸ ἄλλο. Ρίζα καὶ νόστος σημαδεύουν βαθιὰ τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα.

Ἡ γέννηση τῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ τελειωτικὴ ρήξη μὲ τὸν κόσμον τοῦ μύθου, συμπίπτουν μὲ τὴ σύλληψη τῆς ρίζας ὡς ἀρχῆς. Ἄν στὸ μῦθον ὅλα



μπορουν να είναι όλα, με τη φιλοσοφία ή επικοινωνία παύει να είναι και σύγχυση. Η φιλοσοφία γεννιέται με το Θαλή από τη Μίλητο, που ζητεί την αρχή των όντων στα φυσικά στοιχεία, αλλά εδραιώνεται με τον Αναξίμανδρο που τη συλλαμβάνει ως το άπειρο. Το άπειρο ως αρχή δεν είναι μία απλή παραλλαγή της θέσεως του Θαλή, αλλά ή ίδια ή απελευθέρωση του πνεύματος, ή σχέση μας με τον κόσμο σαν σχέση με την απόσταση, ή «σύλληψη» της αποστάσεως. Η ρίζα δεν είναι πια ένα φυσικό γεγονός· γίνεται ρίζα μεταφυσική.

Αν ή ρίζα είναι το άπειρο, ποιό είναι τότε το νόημα του γυρισμού;

Εδώ πρέπει να γίνη μία παρέκβαση. Ο γυρισμός δεν είναι ένα θέμα της ελληνικής σκέψεως· είναι και θέμα της σύγχρονης φιλοσοφίας. Ο Νίτσε, ο στοχαστής του *Αιώνιου Γυρισμού του Ίδιου*, είναι ο σύγχρονος στοχαστής του γυρισμού. Αυτός όμως ο γυρισμός δεν έχει κατεύθυνση: ο Αιώνιος Γυρισμός του Ίδιου είναι ή επανάληψη αυτού που κιόλας έχει γίνει, ή επανάληψη μιᾶς συντέλειας, ή συντήρηση ενός θανάτου. Γι' αυτό και ο χρόνος αυτού του γυρισμού είναι ένας χρόνος λήθης, ένα τώρα στη θέση της αιωνιότητας. Αλλά το τώρα είναι ούκανο στην πραγματικότητα να μᾶς βγάλη από τον χρόνο. Οντας τώρα πάντα στο τώρα, ο χρόνος της λήθης αποκλείει τη θέληση του γυρισμού, γιατί αποκλείει τη θέληση. Η θέληση δεν είναι ποτέ θέληση του τώρα. Έτσι ο Αιώνιος Γυρισμός του Ίδιου πέφτει και πάλι στο χρόνο. Εκτός χρόνου είναι μόνο ή αιωνιότητα. Η ελληνική εμπειρία της αιωνιότητας είναι ή εμπειρία του γυρισμού.

Η ελληνική εμπειρία αρχίζει για μᾶς με τον Όμηρο. Η όμηρική ποίηση είναι ή ποίηση του γυρισμού. Ο γυρισμός είναι ο νόστος. Ο ήρωας του νόστου είναι ο Όδυσσέας. Είναι αυτός που ζει για το γυρισμό. Ο γυρισμός όμως, όντας γυρισμός στην αρχή, στη ρίζα, είναι γυρισμός που δεν γυρνάει πουθενά. Ο Όδυσσέας δεν γυρνάει ποτέ. Οπου κι αν φτάση, το ταξίδι του δεν τελειώνει. Η καταγωγή είναι άτοπία, κάτι που με περιμένει διαρκώς. Ο νόστος του Όδυσσέα είναι γυρισμός στην αναμονή. Αυτό που περιμένει τον Όδυσσέα είναι το άπειρο. Το άπειρο ως καταγωγή δεν είναι, γιατί είναι από αναμονή. Η ελληνική εμπειρία ως εμπειρία της αναμονής είναι ή εμπειρία του απείρου. Το άπειρο είναι αρχή και ρίζα. Η ρίζα είναι ή Ελλάδα. Η Ελλάδα είναι ο γυρισμός.

Παρίσι

Στ. Ράμφος