

Recensione

Barbara Cassin, *L'archipel des idées*

Édition de la Maison des Sciences de l'Homme 2014

Libera Pisano

L'archipel est une image philosophique utilisée par nombreux penseurs pour donner forme à leur réflexion. Ancrées dans la vaste mer, les îles qui le composent sont constituées de terres où la pensée arrive et d'où repart. *L'archipel des idées* est un titre heureux dans le double génitif objectif et subjectif, parce qu'il parcourt, d'une manière non-systématique, les principaux nœuds théoriques par l'un des philosophes qui ont contribué d'une manière décisive à poser les questions fondamentales dans le débat contemporain. Le livre est une carte de navigation complète sur laquelle sont marquées les îles qui composent le vaste archipel. Le bateau, que l'auteur utilise pour nous guider, est le langage, sans doute conçu comme une force performative et politique. L'île principale est la sophistique à côté de laquelle se trouve la psychanalyse lacanienne, tandis qu'à proximité flottent certaines petites îles alliées entre-elles, tels la démocratie ou le relativisme culturel. La constellation des auteurs qui, en restant dans la métaphore, illumine l'archipel va de Gorgias à Arendt, de Aristote à Derrida, de Platon à Deleuze, de Parménide à Heidegger, de Protagoras à Austin. Le jeu de la philosophe est de mettre en dialogue la Grèce antique avec les penseurs du XXe siècle, afin de produire une réflexion originale, éthique et politique, sur le monde contemporain.

La sophistique devient ainsi le filtre avec lequel regarder en contre-jour – «du côté de la putain dirait Benjamin» (p. 12) – l'histoire de la philosophie, bien qu'elle est au bord de la philosophie même puisque le sophiste est, en fait, à partir de Platon, l'*alter-ego* du philosophe: «La sophistique est bel et bien un opérateur de délimitation de la philosophie» (p. 15). Le défi contenu dans le *Traité du non-être* de Gorgias inaugure la gigantomachie de la philosophie occidentale entre logologia et ontologie, entre la puissance créative et mystère du langage et une manifestation univoque de l'être.

D'un côté l'ontologie, de Parménide à Heidegger: il y a l'être, *es gibt*, et l'homme, en bon berger, est commis à dire ce qu'il y a. De l'autre côté, pour reprendre le terme de Novalis, la logologie, où il y va d'abord du discours, et où l'être n'est rien d'autre qu'un effet de dire, une performance discursive (pp. 109-110).

L'entreprise sophistique a été unique dans la Grèce antique, une exception dans toute l'histoire de la philosophie, au point que la logologie des sophistes ne est pas semblable aux logos des philosophes. Si la rhétorique est un'«invention de l'ontologie pour domestiquer – pour spatialiser – le temps» (p. 41), la logologie est en rapport avec le *kairos*: «c'est le temps qui est le principe effectuant ou efficace du discours» (p. 42). En outre, si la discursivité sophistique est basée sur l'homonymie et l'équivoque, dans la *Métaphysique* Aristote lie le sens, compris comme une exigence transcendantale et une *conditio sine qua non* du langage, avec le principe de non-contradiction. La décision du sens est univoque et elle est le produit d'une coupe violente que l'on voit dans l'exclusion catégorique tant de tous ceux qui ne parlent pas grec, que de tous ceux qui parlent pour parler, c'est-à-dire les sophistes. L'homonymie et l'équivoque sont ennemis du sens et «qui parlent pour le plaisir de parler se trouvent drastiquement hors de l'humanité» (p. 196).

La logologie des sophistes est lue sur la base des concepts-clés de la philosophie contemporaine: le performatif. L'auteur met en évidence la capacité de la sophistique de faire «des choses avec les mots», c'est-à-dire la capacité du discours de transformer et créer un «effet-monde»(p. 125). En suivant une généalogie du performatif dans son rapport avec la performance, Cassin part de la réflexion d'Austin et Benveniste, mais montre comment l'*epideixis* sophistique est le modèle d'une «performance d'avant le performatif» (p. 127).

Le fil rouge de cette histoire de la philosophie à contre-jour rejoint les sophistes à Lacan, *Jacques le sophiste*. Les éléments communs sont la compréhension du discours comme acte, la pratique de récompense, la logologie performative. L'auteur lit *Encore* de Lacan comme un «traité du non-être de la jouissance féminine» (p. 119). En outre, à la lumière de la sophistique, un dispositif comme Google devient également objet de réflexion. Ce qui retient l'attention de l'auteur est tant la prétention (fictive parce profondément américaine) démocratique de mettre à disposition les informations, que la machine capitaliste pour gagner de l'argent. Google est «transcendance du web» (p. 185) et une «invention prométhéenne» (p. 181), qui prétend tout savoir comme le sophiste, même s'il est profondément différent. Google-Gorgias est une identification qui ne fonctionne pas parce que cliquer n'est pas une pratique politique, ni un exercice pédagogique.

Prendre le parti pris de la sophistique, donc, a de fortes implications politiques, car cela signifie se distancier de la Vérité et prêter attention à la responsabilité sémantique. La centralité politique de la sophistique est double car elle concerne tant l'attention sur les logos, que la relation avec l'universel. L'importance du logos en politique est la plus grande innovation de la sophistique, qu'Aristote reprend dans la définition de l'homme comme «animaux doué de logos». En ce qui concerne la prise de distance par rapport à l'universel, l'auteur se réfère à la sentence de Protagoras – «l'homme est la mesure de toutes choses» – qui ouvre le passage de l'opposition vrai/faux au «meilleure». Cette comparaison a une énorme signification parce que la tâche plus élevée de la politique n'est pas

l'imposition universelle de la Vérité, mais «consiste à aider différenciellement à choisir le meilleur» (p. 158). Après avoir quitté l'interprétation heideggérienne et tragique de la *polis*, l'auteur adopte la vision de Arendt selon laquelle la spécificité de la politique consiste en vivre ensemble et à surmonter l'opposition entre la *doxa* changeante et l'*aletheia* éternelle.

Un autre thème dans le livre est l'enchevêtrement entre le langage et l'être femme, cet aspect est aussi analysé à partir de la sophistique, en particulier à partir d'Hélène, dont Gorgias a fait l'éloge. Hélène est «un objet culturel multimédia» (p. 98), non seulement parce qu'elle résume en son nom toute la Grèce (les Hellènes font face aux Barbares), mais aussi parce que sa voix est celle de toutes les femmes. Voix, femme, langue, peuple: Hélène est «un produit du discours, c'est même le logos incarné» (p. 107). Donc, il y a une superposition entre logos et Hélène, entre langage et femme. Cette relation particulière entre femme et langue se retrouve tant dans la jouissance féminine selon Lacan – satisfaction des mots et non rapport au corps –, que inévitablement comme trace autobiographique dans la philosophie du langage de Barbara Cassin. En outre, le geste philosophique particulier que l'auteur effectue lie la différence de genres à la sophistique dans le défi décisif que les deux lancent à l'universelle philosophique. Il y aurait, par conséquent, une certaine féminité de la sophistique comme «modification de l'universel philosophique» (p. 151). Les deux sont des formes de résistance à l'universel, blessures de l'identité, ouvertures à la pluralité: «mon rapport à l'universel est, non pas subjectif, mais intégralement relatif» (p. 159).

Défendre la pluralité signifie établir une relation spéciale avec la langue, ou plutôt avec les langues. Dans les dernières pages, l'auteur suit la piste de Derrida pour parler de l'«intraduisible», à propos de le *Vocabulaire européen des philosophies* paru en France en 2004. La langue échappe la propriété, elle n'appartient pas. Dans le contexte de la gigantomachie occidentale entre ontologie et logologie, l'auteur distingue deux conceptions du langage différentes qui correspondent à deux modèles de traduction. Selon l'ontologie, c'est-à-dire de Parménide à Heidegger, le langage ne serait qu'un moyen de communication au service l'être et la traduction constituerait un stratagème pour communiquer plus rapidement. Plutôt, du côté de la logologie, le langage crée le monde et il n'est pas un moyen, mais une «force» (p. 195), qui se manifeste non seulement dans la pluralité des langues, mais aussi dans une sorte de multiplicité intérieure à chaque mot. Traduire est übersetzen, un corps à corps avec des mondes différents.

À la pluralité des langues se lie l'arendtienne «équivoque chancelante du monde» (p. 206). La langue, n'est rien de plus que, comme écrit Lacan, «l'intégrale des équivoquées que son histoire y a laissé persister» (p. 197). Le choc de retour est expérimenté par tout les parlants qui rentrent dans une langue autre que la leur: «il faut au moins deux langues pour savoir qu'on en parle une, pour parler une» (p. 198). Dans cet espace de l'aliénation, suggéré par le *Monolinguisme de l'autre* de Derrida, il y a un geste politique qui est à l'opposé du globish – global english –, compris comme tissu linguistique européen et mondial. La dictature

d'une langue artificielle pose le même problème politique qu'émerge dans la hiérarchie historique – *in fine* raciste – de la langue de la philosophie proposée par Heidegger. Contre cette approche Barbara Cassin se range avec Humboldt et Deleuze, soulignant l'importance tant de la diversité des langues comme condition immédiate de la richesse du monde, que de la déterritorialisation comme une chance pour produire une Europe en mouvement, «*energeia* plutôt que *ergon*» (p. 205). Les implications politiques du langage sont, donc, cruciales, non seulement à l'égard de l'Europe contemporaine, mais aussi – sur la base de la réflexion de Hannah Arendt – en ce qui concerne l'horrible spectre du totalitarisme: «la banalité du mal n'est pas sans lien avec la banalité de la langue que l'on parle» (p. 208). Quand les mots sont transformés en ordres et clichés, le marge de créativité est nul et la langue (maternelle) n'existe plus. À la fin du voyage, Barbara Cassin nous invite à repenser sérieusement la relation entre la politique et la parole, parce que l'extrême vigilance passe par le filtre du langage.