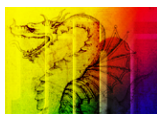


# JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY HISTORY OF IDEAS



2016

Volume 5 Issue 9  
Item 3

– Section 2 : Articles –

Oasisité

by

Luís Arturo Torres Rojo



## JIHI 2016

### Volume 5 Issue 9

#### Section 1: Editorials

1. *What's in a CFP?* (M. Albertone – E. Pasini)

#### Section 2: Articles

2. *Marie Le Masson Le Golft (1749-1826). Le progrès des idées là où on ne l'attend pas* (O. Perru)
3. *Oasisité* (L.A. Torres Rojo)

#### Section 3: Notes

4. *Pour une approche historico-linguistique des documents historiques. Croisements inter/transdisciplinaires en France et en Italie* (M. Margotti, R. Raus)

#### Section 4: Reviews

5. *Book Reviews and Notices* (E. Pasini)

#### Section 5: News & Notices

6. *Activities of the GISI | Les activités du GISI (2016)*

.....

# Oasisité

Luís Arturo Torres Rojo \*

*Issu d'une colloque de 2012 sur « Philosophie et Utopie », cet essai porte sur le contenu sémantique du néologisme oasisité mis en œuvre dans la recherche historique par les travaux récents de Micheline Cariño. Rapproché d'autres concepts comme vie oasisienne ou identité oasisienne, il vient s'ajouter à la série des catégories – frontière, isolement, insularité, aridité – que les observateurs de la réalité sociale de la région – la Basse-Californie – ont mis en œuvre pour appréhender les principaux éléments qui conforment ce que, dans la traduction culturelle, ils ont qualifié de Sud-Californité. L'auteur est professeur à l'Université de Basse-Californie et a consacré sa thèse, rédigée au sein du Colegio de Mexico, au temps historique et à l'historiographie dans la pensée philosophique de José Gaos.*



Dérivée fondamentalement des formules développées par un type d'éco-histoire liée à la longue durée et propre à l'histoire des mentalités, à l'optique relativiste qui revendique un ordre autochtone caractéristique de la posthistoire, et à une heuristique dont le déploiement s'appuie sur la critique de la tradition historiographique locale, l'*oasisité* apparaît en premier lieu comme une élaboration conceptuelle de l'expression métaphorique léguée par Fernando Jordán lorsqu'il se réfère à la partie méridionale de la péninsule de Californie – l'Ancienne Californie –, comme « Pays des Oasis ». Un expression dotée d'un double

\* Universidad Autónoma de Baja California Sur ([elrot@joinme.com](mailto:elrot@joinme.com)). Traduction de Nadine Béli-gand.

axe de signification : celui d'un « esprit » qui réside dans les « villages oasis » conformément à leur « essence missionnaire » et en contraste aigu avec la « devise du *Time is Money*, dont l'onde culturelle n'a pas encore franchi la ceinture désertique de la Terre de Personne », et celui de l'interaction symbolique qui trouve sa logique de rémission dans le précepte salutaire du « paradis », d'où émerge, en dépit de sa description pluriséculaire, une tournure inconsciente de l'exotisme oriental : le « dernier paradis » ou *Shangri-La*, le « Paradis d'Allah »<sup>1</sup>.

Dans son découpage catégoriel – à dire vrai plus lyrique que méthodiquement contrôlé –, le néologisme se dédouble également dans la spécification de son contenu.

D'une part, il constitue une modulation singulière des relations homme-nature dans laquelle « face à l'implacable couple isolement-aridité, les stratégies civilisatrices sud-californiennes se sont structurées autour des oasis »<sup>2</sup> et, comme tradition articulée diachroniquement, il tend à se constituer comme « une plateforme spatio-temporelle qui pourrait être récupérée par les chercheurs en sciences sociales qui (...) œuvrent à l'élucidation de l'identité sud-californienne »<sup>3</sup>. Derrière cette tessiture, et comme réponse programmatique du présent, l'*oasisité* s'est attachée à des délimitations environnementales qui trouvent leur mode opératoire dans l'acception de *conservation*, dont le contenu a été amplifié jusqu'à un postulat de métarécit particulier qui assume l'idée du recours au passé comme terme constitutif de la création d'identités – l'identité oasisienne –, tout en convoquant dans le futur ses possibilités de concrétion – la vie oasisienne comme *oasisité*.

D'autre part, le néologisme rassemble aussi bien l'accumulation symbolique élaborée par la pensée occidentale sur les Californies – sur laquelle se fonde paradoxalement l'argument de leurs possibilités significatives comme « processus historique alternatif » – que son indispensable renvoi à la pure tradition utopique – bien que les prémisses actualisées par l'« utopistique » de Wallerstein et la pression d'une praxis sociale démontrent qu'il est crucial d'identifier les sec-

<sup>1</sup> Fernando Jordán, *El otro México. Biografía de Baja California*, Universidad Autónoma de Baja California Sur : México, La Paz, 2005, p. 285-286 et p. 323-324 (1<sup>ère</sup> éd. 1951).

<sup>2</sup> Micheline Cariño, « Sudcalifornia : las fronteras dentro de una frontera », en *Actas del II y III Coloquio Internacional La Frontera : Una nueva concepción cultural*, Universidad Autónoma de Baja California Sur : México, La Paz, 2000, p. 222.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 223.

teurs disposés à se transformer en unités agissantes de l'organisation politique et culturelle<sup>1</sup>.

Ce survol des éléments centraux du lexique oasisien n'a pour objectif que de mettre en exergue les directives qui ont présidé jusque-là à son énonciation, et de s'en éloigner pour emprunter un registre inversé, archéologique, d'histoire conceptuelle. Dans un premier temps, nous proposons un élargissement sémantique du terme, où l'ensemble des catégories constitutives de l'heuristique négative de la conservation – pillage, déprédation, néolibéralisme, modernité alternative, globalisation, historicité, utopie, altérité, etc. – se réduit aux soubassements d'un large cercle concentrique agencé selon l'interprétation, élaborée par Heidegger et Arendt, du concept de *nihilisme* de Nietzsche – en conformité avec sa célèbre phrase « le désert croît » – comme *désolation*<sup>2</sup>, et sa possible articulation avec l'idée d'une « homogénéisation géographique de la planète », ou « processus de perte de *géodiversité* » proposée par Grenier<sup>3</sup>.

En parallèle, et conformément à la description que l'on peut élaborer à partir des principes qui nourrissent la thèse heideggérienne des dangers de la dissimulation nihiliste – la « fausse totalité » –, la sémantique de l'*oasisité* applique comme heuristique positive un programme amené à disloquer la vigueur et la suprématie d'une certaine logique des identités – les identités « blindées » du simulacre multiculturaliste –, décrites comme maintenant des relations les unes avec les autres et définies « comme des sphères isolées et fermées, comme des monades sans portes ni fenêtres, actionnées uniquement dans le but de marquer les limites de leur propre milieu d'appartenance »<sup>4</sup>, et où la prise en compte de la notion d'altérité est suggérée comme un « facteur constitutif (bien que réprimé) de toute identité », où la conscience de soi est la réception de l'autre et de ce qui est autre.

<sup>1</sup> Micheline Cariño, Mario Monteforte (dir.), *Del saqueo a la conservación : historia ambiental contemporánea de Baja California Sur, 1940-2003*, Semarnat, INE, Universidad Autónoma de Baja California Sur, Conacyt : México, La Paz, 2008, p. 193.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, PUF : Paris, 1959, p. 35-36. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Texte établi et commenté par Ursula Ludz, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Seuil : Paris, 1995, Fragment 4 : « Du désert et des oasis », p. 186-191.

<sup>3</sup> Christophe Grenier, « Algunas consideraciones sobre geografía, conservación y Baja California Sur », in Micheline Cariño, *Del saqueo a la conservación, op. cit.*, p. 754.

<sup>4</sup> María Nélida De Juano, « La nueva democracia. Entrevista con Giacomo Marramao », *Estudios Sociales*, 7, 4 (1994), p. 199.

Selon cette acception-ci, la détermination du champ symbolique comme « boîte noire » capable de réguler le passage conscient d'identité et de différence, demeure sous-jacente, d'autant que l'altérité et l'*alternité* apparaissent comme des figures vouées à s'ériger sans cesse dans le cadre de leur possibilité et de leur contingence et ce toujours dans la plénitude ambiguë d'une « communauté sans fondement », de la « communauté des sans communauté (qui pour autant se mettent d'accord pour surveiller et valoriser le patrimoine et la richesse de leurs traditions, de leurs langages, de leur culture, simples produits d'une dynamique historique accidentelle, c'est-à-dire marquée par un coefficient d'improbabilité élevé) »<sup>1</sup>.

Finalement, le « lieu commun de ceux qui n'ont pas de communauté » récapitule, à travers le discours de l'utopie, des positions qui stérilisent tout lien prospectif avec l'histoire, en plus de disséminer les obstructions que réalise l'histoire dans la recherche d'origines incertaines et douteuses, vers les sphères les plus congruentes du récit mythique et de la pensée tragique. C'est-à-dire de l'historiographie comme travail de réception.



## 1. Les métaphores absolues

Sans perdre de vue la constellation thématique et méthodologique complexe à laquelle le développement de l'histoire des concepts a donné lieu, il nous semble que le recours à l'une de ses premières formulations générales est une bonne manière de souligner la pertinence de ce texte, en en marquant les limites et les raisons. Nous renvoyons ici à l'ascendance philosophique de l'histoire des concepts développée par Hans-Georg Gadamer.

<sup>1</sup> *Ibidem.*

La tâche d'une histoire des concepts jaillit de cette vitalité du langage qui porte la formation des concepts. Il ne s'agit pas seulement d'éclairer historiquement des concepts isolés, mais de recréer la tension intellectuelle qui se manifeste aux points de rupture de l'usage philosophique où l'effort du concept s'est en quelque sorte "abîmé". De tels "abîmes" où se creuse pour ainsi dire le rapport du mot et du concept et où des mots courants reçoivent artificiellement une nouvelle portée conceptuelle sont la vraie légitimation de l'histoire des concepts comme philosophie<sup>1</sup>.

Dans une perspective d'explication synthétique, on peut toutefois penser que le postulat antérieur est au centre des principaux travaux de deux des plus importants promoteurs de l'histoire conceptuelle de type herméneutique, de facture proprement gadamérienne : Hans Blumenberg et Reinhart Koselleck. Grâce à leurs idées directrices, la sémantique de l'oasis prend *pré-texte* de la conception historique de l'association de signification « désert-oasis », et plus spécifiquement de la manière dont le second est représenté dans les Livres II et III de l'*Histoire* d'Hérodote, puisque, apparemment, il s'agirait de sa configuration la plus ancienne dans la pensée occidentale.

La question consiste à articuler généalogiquement la série de métaphores et de concepts grâce auxquels l'historien grec associe le sens métahistorique de la description au groupe herméneutique proposé. Au-delà de son accent inaugural, cette considération *opérative* se justifie par le fait qu'il s'agit d'un document extraordinaire qui concentre les expressions d'une pensée dont le cheminement va de la poésie à la prose, d'un amalgame de récits issus du mythe, de l'histoire et de la tragédie, et qu'il repose sur la consolidation des cultes de Dionysos et Apollon comme confirmation symbolique d'une cosmologie centrée sur l'unité de la diversité naturelle. En tant que telle, la cosmologie constitue une armature satisfaisante pour aborder, de manière historiographique, la sémantique qui donne corps à la présence significative du concept d'oasis ou qui, pour le moins, facilite la sélection des limites de sa représentation.

En acceptant, dans le sillage de Blumenberg, de reconnaître la persistance historique de « métaphores absolues »<sup>2</sup>, le point de départ se produirait à l'époque

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, PUF : Paris, 1996, p. 136. Traduit de l'allemand par Jean Grondin, auteur de l'avant-propos et des notes.

<sup>2</sup> Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Vrin : Paris, 2006, p. 12. Traduit de l'allemand par Didier Gammelin. Postface de Jean-Claude Monod. Titre original : *Paradigmen zu einer*

de l'épanouissement de l'école de Milet que Giorgio Colli a placé sous la dénomination contextuelle de « sagesse grecque » et ses respectives dynamiques de compréhension du *kosmos*<sup>1</sup>. Cela signifie, pour des raisons évidentes, que ce qui est originel – en accentuant les schèmes de la science physique de l'époque – suppose, en premier lieu, la considération de son *idée de la nature* et, ensuite, celle de la fonction que produit de l'intérieur sa formalisation en dualités descriptives dont l'opposition produit l'« effort philosophique » : concrètement, l'identification du sec (le feu) et de l'humide (l'eau) comme fondement premier.

La notion de *nature*, dans le sens d'« origine » ou de « source » où chaque chose – ou « agrégation de choses naturelles » – est dotée des propriétés intimes de sa structure matérielle, selon un ordre qui fait de la « substantialité » de l'humain son équivalent, implique essentiellement sa participation sensible au « mouvement » giratoire, comme la condition produisant de la distinction dans ce qui est « originellement indifférencié »<sup>2</sup> et qui, comme tel, apparaît aussi dans le tourbillon de l'illimité.

Comme on le sait, l'eau forme à Thalès ladite « étoffe primordiale » et, bien qu'il serait pertinent d'évoquer son socle cosmologique – la terre flottant sur un océan d'eau –, il nous semble préférable d'aller à l'essentiel et de regarder de l'autre côté : Anaximandre, comme critique de Thalès, et Anaximène, comme prédécesseur de Pythagore. La priorité du premier savant réside ici non seulement en ce que sa négation du principe de Thalès converge avec le souffle de la contradiction héraclitéenne de l'Un et du Multiple, en ayant recours aux métaphores du sec (feu) et de l'humide (eau) comme matrice de signification, mais surtout parce qu'elle débouche fondamentalement sur les domaines de l'immanence et de la transcendance comme mouvements corrélatifs et non exclusifs du devenir.

L'eau ne peut être la chose dont sont faites toutes les autres, parce que l'eau, comme l'humide, a son opposé dans le sec. Dans chaque paire de contraires, l'un implique l'autre et les deux ont dû surgir par la différenciation de quelque chose qui était originellement

*Metaphorologie*, Suhrkamp : Frankfurt am Main, 1960.

<sup>1</sup> Giorgio Colli, *La sagesse grecque*. Traduit de l'italien par Marie-José Tramuta, Editions de l'Eclat : Combas, 1990, 3 vols., ici, vol. 1, p. 5-48.

<sup>2</sup> Robin George Collingwood, *The Idea of Nature*, The Clarendon Press : Oxford, 1954 (2<sup>ème</sup> éd.), p. 32-33.



indifférencié. La chose dont toutes les autres sont faites doit par conséquent être indifférenciée. En son intérieur se produit un processus créateur dans lequel se génèrent et se ségrèguent, simultanément, les contraires : le chaud et le froid, l'humide et le sec<sup>1</sup>.

Anaximène, quant à lui, a anticipé la perception selon laquelle la substance élémentaire indifférenciée et le mouvement de distinction des diverses natures et comportements des choses, pourraient être dus non pas à des déterminations matérielles mais à l'immanence et à la transcendance formelle – parce que la chose dont elles sont faites, quelle qu'elle soit, est soumise à des dispositions différentes dans l'espace<sup>2</sup> –, pensée qui prélude déjà la mathématisation ultérieure du monde créée par les Pythagoriciens et que Platon reprend jusqu'à sa généralisation optimale, puisque « il peut aussi y avoir des formes non mathématiques »<sup>3</sup>.

Ces aspects de la physique du monde ionien préfigurent un espace enclin à l'observation analogique de ses contenus avec le récit d'Hérodote, imprégné de « sentiment tragique », ainsi qu'avec son corollaire, incarné dans les mystères d'Eleusis et le culte à Apollon et Dionysos. Telles seraient en réalité les limites de l'expression culturelle exposée ici, depuis la tour d'observation conceptuelle du binôme désert-oasis.



## 2. Le scénario tragique

A partir de cette implication à concomitance multiple, la validité d'Hérodote est évaluée conformément à la spécificité de son œuvre, considérée comme un complexe scripturaire privilégié. Les critères qui le définissent comme champ

<sup>1</sup> Robin George Collingwood, *The Idea of Nature*, *Ibidem*, p. 34.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>3</sup> « (...) there may be non-mathematical forms as well » *Ibidem*, p. 55.

d'interprétation originel sont associés aux personnages dont on a reconnu les mérites comme « pères de l'histoire » ; nous les traduisons ici de manière hypothétique, en prenant en considération une série de données anthropologiques plus larges, soit la façon d'être de l'homme dans le temps : son historicité.

Il est légitime de tenter d'identifier les descripteurs qui alimentent l'effort de compréhension du modèle humidité-sécheresse, ainsi que les formes qu'elles revêtent à l'intérieur des récits historiques dont les axes d'articulation sont définis comme appartenant à la pensée tragique et aux mystères de la transcendance – les trois niveaux évidemment –, composés selon la règle de l'idéation mythique. En termes de regard en arrière (naturel), la contradiction première apparaît chez Hérodote comme contenue dans l'eau et le feu, le froid et le chaud ; au contraire (artificiel - culturel), quand l'inversion des termes et leur relation linéaire apparaît essentielle, la contradiction laisse place à la dichotomie formée par l'équivalence entre la mer et le désert, d'un côté, les lieux de protection et de ravitaillement, l'île et la source, le puits ou le point d'eau, de l'autre. Le facteur décisif réside ici, de toute évidence, dans la métaphore du voyage – le sortir de soi, matériel ou spirituel – comme modalité déterminante de l'existence.

A la lumière de cet état des lieux, le noyau herméneutique d'Hérodote apparaît composé d'un ordre métonymique situé entre l'expérience du temps de l'histoire et une double composition de la perception réceptive : celle de l'espace d'expérience comme voyage de découverte dans la mer-désert – la pensée tragique – et celle de l'horizon d'attente lié à la transcendance attendue de l'île-source (ou oasis, si on me permet, par cet anachronisme, d'élargir la circonstance historiographique), exubérance plaquée au rapport Apollon-Dionysos et à sa ritualité mystérieuse.

Dans cette perspective formelle, les récits d'Hérodote sont structurés par l'échange de descriptions et de narrations en au moins deux cercles toujours concentriques : celui de la conjoncture scénographique qui participe de la nature du cosmos et de sa transformation en tradition, et celui de l'histoire qui se raconte à la faveur de l'exemple et de l'enseignement politique et moral.

Dans les livres II et III de l'*Histoire* d'Hérodote, dans le contexte des circonstances topographiques qui entourent les ambitions de Cambyse – du lignage de Cyrus – marchant sur les royaumes d'Égypte, de Lybie et d'Éthiopie, le nom d'Oasis émerge comme le signe de ce qui est arrivé aux troupes d'élite envoyées par le roi perse sur l'oracle d'Ammon, ainsi que sur celui de Dodone, les plus

anciens du monde grec. C'est pourquoi le scénario dessiné par la progression perse accentue les caractères de l'« impropre » où se déroule l'artifice technique qui assure la subsistance, puis son articulation avec la curiosité et l'imagination comme prérogatives du sacré. Ainsi, alors que l'Égypte éloignée de l'influence du Nil présente la physionomie d'un pays plat, étendu, sec et aride<sup>1</sup>, où durant quatre mois, les hommes sont confrontés à un pur désert embrassé par les rayons du soleil<sup>2</sup>, la Syrie est décrite conformément à la prédominance de ses déserts arides<sup>3</sup> et la Lybie mérite la dénomination de terre « pleine de bêtes sauvages »<sup>4</sup>.

Ce qui est volontairement mis en lumière ici est le concept qui ressort de l'*Histoire*. En premier lieu, l'instance de l'*appareil* technique qui agit comme une médiation culturelle qui concentre les savoirs belliqueux, politiques et religieux et dont le nom provient de l'exercice même du pouvoir, puisque le monarque ne voyait pas le moyen d'avancer avec sa troupe à travers un pays (l'Égypte) manquant si cruellement d'eau<sup>5</sup>. En second lieu, l'instance qui assimile les aspirations de voir et de savoir avec la valorisation sacrée comme un simple signe des mondes formellement possibles, ou bien qui établit l'analogie avec la surprise et la perplexité comme des modalités propres aux *Histoires* et à leur appréciation comme états liminaires de l'art théâtral<sup>6</sup>.

Les deux préceptes, celui de l'impératif technique appliqué à l'approvisionnement et à la préservation de l'eau dans le désert et celui de l'extraordinaire et merveilleux qui lui est associé, postulent, ensemble, aux côtés de modèles reconnus d'exubérance, de protection et de rétablissement, les parangons selon

<sup>1</sup> *Histoires d'Hérodote*, traduction de Pierre Saliat, revue sur l'édition de 1575. Avec corrections, notes, table analytique et glossaire par Eugène Talbot, Henri Plon : Paris, 1864, Livre III, *Thalie*, p. 204.]

<sup>2</sup> *Histoires d'Hérodote*, traduction de Pierre Saliat, revue sur l'édition de 1575, *Ibidem*, Livre II, *Euterpe*, chapitre Xxxi, p. 126.

<sup>3</sup> Hérodote, *Histoire*, Livre II, *Euterpe*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Les Belles Lettres : Paris, 1936, chapitre 12, p. 73.

<sup>4</sup> Hérodote, *Histoire*, Livre II, *Euterpe*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, *Ibidem*, chapitre 32, p. 127.

<sup>5</sup> Hérodote, *Histoire*, Livre III, *Thalie*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, *op. cit.*, chap. IV, p. 39.

<sup>6</sup> Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 49. Traduit de l'allemand par Daniel Innenarity Grau. Titre original : *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000.

lesquels le vocable d'oasis s'insère dans la narrative d'Hérodote, sémantique d'où l'on peut doré et déjà concevoir une assignation conceptuelle.

Ayant encensé, par sa grandeur, la sujétion du royaume des pharaons, et narré les causes secondaires de l'échec de la campagne d'Éthiopie, l'historien athénien dévoile en deux paragraphes ce qui arriva à l'élite de Cambyse lancée contre les Ammoniens dans le but de s'emparer, comme on l'a dit, de l'oracle et du temple de Zeus érigés à Ammon. Selon ce qu'il explique :

[Les] Perses qui avaient été détachés [par Cambyse] pour marcher contre les Ammoniens, partis de Thèbes, (...) atteignirent la ville d'Oasis [peut-être l'oasis d'El Khargeh *NdT*] ; cette ville est occupée par des Samiens appartenant, dit-on, à la tribu Aischrienne ; elle est distante de Thèbes de sept jours de chemin à travers une région sablonneuse ; cet endroit s'appelle, en langue grecque, Ile des Bienheureux. L'armée, à ce qu'on dit, atteint donc cet endroit ; mais à partir de là, les Ammoniens eux-mêmes mis à part et ceux qui les ont entendus parler, personne d'autre ne sait rien dire de son sort ; car elle ne parvint pas chez les Ammoniens et elle ne revint pas à son point de départ. Voilà ce que racontent les Ammoniens eux-mêmes : comme les Perses, partis de la ville susdite d'Oasis, cheminaient à travers le sable pour les attaquer et qu'ils étaient à peu près à mi-chemin entre leur pays et Oasis, un vent du sud violent et soudain aurait soufflé sur eux tandis qu'ils prenaient leur repas, apportant des monceaux de sable qui les ensevelirent ; et c'est ainsi qu'ils auraient disparu. Voilà, à en croire les Ammoniens, ce qui est advenu de cette armée<sup>1</sup>.

### 3. Le désert oraculaire d'Apollon

La condition anthropologique, soulignée par la série de binômes placés en position concentrique, sécheresse-humidité, expérience-expectative, et leur traduction mer-île, désert-oasis, apparaît comme un principe vraisemblable à la lumière du récit de la traversée que livre Hérodote ; elle donne lieu à au moins trois instances prédisposées à une délimitation conceptuelle. La première est la description qui relie la condition artificielle de la cité d'Oasis à l'artifice mnémique

<sup>1</sup> Hérodote, *Histoire*, Livre III, *Thalie*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, *op. cit.*, chap. Xxvi, p. 56-57.

qu’acquiert la tradition insulaire en ayant recours à Homère et à Hésiode ; la seconde repose sur la greffe narrative dans laquelle l’image de la finitude est localisée derrière des Tropes tragiques qui dissimulent l’idée du naufrage – la tempête et les fonds comme clôture définitive – et, finalement, la troisième : le diapason d’une ambiguïté durable qui reste ouvert – ou occulte – dans l’intervalle entre fiction et factice, et qui est la clé grâce à laquelle la nature de l’exemple historique est condensé.



La confrontation manifeste entre l’itinéraire emprunté, dont le caractère sauvage est accentué, et le repos offert par la nature trompeuse de la cité, acquiert ainsi sa véritable dimension en transposant l’ordre de sa cohérence vers les cadres de la tradition tracée par *l’Île de l’Éternelle Jeunesse* d’Homère et qui, en tant qu’*Île des Bienheureux*, reçoit d’Hésiode les marques de deux distinctions ici décisives : la première situe l’île comme un lieu distant et une demeure accueillante donnée par Zeus aux demi-dieux en raison de leur justesse et de leur héroïsme, demeure gouvernée par Chronos et « où ils habitent, le cœur exempt de soucis, dans les îles des Bienheureux, sur les bords de l’Océan aux profonds tourbillons. Héros fortunés : pour eux la glèbe féconde porte, trois fois par an, une récolte florissante douce comme le miel »<sup>1</sup> ; la seconde distinction, qui peut s’articuler à partir de ce schéma étant donné son caractère ancestral – l’Âge d’Or des peuples hyperboréens –, est déjà une référence directe à la transcendance oraculaire d’Apollon et à l’altérité mnémique de Dionysos.

Ainsi, la localisation d’Oasis comme faisant partie d’une région insulaire d’ordre mythique concrétise-t-elle les contenus jusqu’à présent ébauchés dans l’optique transversale énoncée par Blumenberg qui considère la caverne comme l’espace fondateur de tout récit d’ascendance mythique. La cité d’Oasis fait ici office de discours de dislocation de l’opposition symétrique et linéaire attribuée

<sup>1</sup> HESIODE, Traduction nouvelle avec des notices, des notes, et un index par E. Bergougnan, Garnier : Paris, 1940. *Les travaux et les jours*, p. 58-83 ; ici, p. 63.

à la relation désert-expérience, source-expectative, à la faveur d'une relecture où l'antinomie a été remplacée par une symétrie de traits complémentaires, créant ainsi une image de simultanéité, qui en est l'origine et qui est placée en étroite corrélation avec l'idée héraclitienne de l'*immédiateté*, où « la même chose, *sans transition*, se manifeste comme autre chose »<sup>1</sup>.

Tout à la fois entrée et sortie – une île –, la cité d'Oasis renvoie à une « utopie-caverne »<sup>2</sup> où le cycle temporel se manifeste en un seul acte d'identité créative, telle une altérité. C'est pourquoi le passage de l'atemporalité comme attribut du monde des demi-dieux au cycle des peuples hyperboréens s'accomplit en conservant la réitération du passé comme futur prévu. On a suggéré que son écriture symbolique se produit dans le sillage de la corrélation qui existe entre la cité et l'oracle et que l'ascendance mystérieuse qui l'enveloppe serait le lieu de déploiement des puissances divinatoires intrinsèques au processus de connaissance et d'acquisition de la vérité comme sagesse extatique. Alors que l'oracle d'Ammon est généralement localisé – depuis l'usage moderne du mot – dans l'« oasis » de Siwa, la narration d'Hérodote se combine en revanche sans équivoque avec la tradition liée à Apollon et Dionysos, dualité archétype capable de rendre compte des multiples modes d'expression de la contradiction, à la manière d'une oscillation perpétuelle du temps.

Bien que tous les oracles n'aient pas Apollon pour divinité principale, il n'en demeure pas moins que le culte oraculaire, comme moyen d'accéder à la sagesse et à l'art divinatoire, appartient principalement au registre apollonien<sup>3</sup>. Ensuite, bien que la célébration des rites dionysiaques ne soit pas propre à tous les oracles – en particulier ceux qui sont consacrés à la stricte initiation aux secrets du mystère – il ne fait aucun doute que, dans leur structure formelle, prévaut toujours la figure de Dionysos, le dieu qui jusque dans l'Olympe représente le surgissement incessant de l'autre comme conscience de soi et complétude<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Voir Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, Paidós : Barcelona, 2001, p. 38. Traduit de l'allemand par Antonio Gómez Ramos. Titre original : *Der Anfang des Wissens*, Reclam : Stuttgart, 1999.

<sup>2</sup> Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, La Balsa de la Medusa : Madrid, 2004, p. 51. Traduit de l'allemand par José Luis Arántegui, Titre original : *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989.

<sup>3</sup> « Apollon accorde aux hommes la sagesse par le biais de la divination ». Giorgio Colli (ed.), *La sagesse grecque, op cit.*, vol. 1, p. 26.

<sup>4</sup> « Dionysos, qui porte en lui toutes les contradictions, forme un tout avec Apollon, lequel est sa

De fait, à cet agencement mythico-historico-tragico-oraculaire et mystérique décrit jusque-là, correspond, en synchronie, la généralisation de l'importance octroyée au culte apollino-dionysiaque de Delphes comme expression de l'unité de l'univers grec, ce qui – au-delà du postulat paradigmatique qu'en a fait l'historiographie d'« expression de sa mentalité » – facilite l'interprétation du texte d'Hérodote en partant non pas de sa vérité logique ou factuelle et matérielle, mais des questions constitutives d'une vérité rhétorique ou simplement formelle. De cette manière, c'est l'influence delphico-hyperboréenne et non pas celle que l'on attribue à l'exécution locale du culte égyptien d'Ammon, qui imprime pour l'essentiel la présence de la cité d'Oasis dans la conceptualisation du *mythologos* d'Halicarnasse.

Dans cette perspective, ce qui est crucial réside dans le fait que l'oracle de Delphes, bâti selon la tradition classique prédominante en l'honneur de la déesse Gé, et postérieurement de Dionysos, est présidé également – jusqu'au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – par Apollon, ainsi que le montrent les fêtes célébrées en son honneur durant les mois d'hiver, lorsqu'il voyage vers le lointain septentrion à la rencontre des Hyperboréens et, du reste, des écrivains aussi qualifiés que Plutarque, prêtre de Delphes, vont jusqu'à évoquer une appartenance duelle<sup>1</sup>.

La généalogie d'Apollon se combine avec les récits consacrés à sa mère, Lété (celle qui est cachée, qui ne se manifeste pas), originaire d'une île hyperboréenne et condamnée à errer de par le monde, ne pouvant accoucher en aucun lieu où brillerait le soleil ; elle se rattache aussi au lieu de naissance du dieu, à Délos (ce qui est visible), dans une caverne, ou bien sous la protection « d'un olivieret d'un dattier »<sup>2</sup>, ainsi qu'au nom de l'enceinte du sanctuaire – *Delphys*, utérus ou matrice – et à la désignation d'une femme-serpent – Python – chargée d'exécuter le châtement de Lété et dont la mort, sous les flèches d'Apollon, permet de créer à Delphes le culte de la *Pythie* comme expression d'une renais-

contradiction », *Ibidem*, p. 25.

<sup>1</sup> William Keith C. Guthrie, « De la mitología homérica a la ciencia helenística », in Michael Grant, George Huxley (dir.) *El nacimiento de la civilización occidental. Grecia y Roma*, Labor : Barcelona, 1975, p. 121.

<sup>2</sup> Robert Graves, *Les mythes grecs*, Fayard : Paris, 1967, 2 vols. ; vol. 1, n° 14 : Naissance d'Hermès, Apollon, Artémis, Dionysos, p. 64-67 ; ici, p. 65. Traduit de l'anglais par Mounir Hafez. Titre original : *The Greek Myths*, Penguin : London, 1955.

sance »<sup>1</sup>. A partir de là, Délos cesse d'être une « île flottante » pour être « fixée définitivement dans la mer<sup>2</sup>. Comme le souligne Mario Polia :

*Delos* est, pour autant, le lieu où se manifeste Apollon-Soleil et c'est également le lieu où, dans le *logos* apollinien, la sagesse hyperboréenne qui était auparavant occulte (*Léto*) est révélée. *Délos*, lieu d'une telle manifestation, recouvre, à la lumière de ces étymologies, le sens d'un centre spirituel dérivé du Centre Primordial, ou Ile Blanche, ou terre Hyperboréenne, à un moment déterminé du cycle cosmique et de l'histoire des hommes. Et si *Délos*, comme l'Ile Blanche (...) est non seulement une région mythique, mais aussi une allégorie d'un état de conscience (...), les mythes du cycle apollinien mettent en évidence les conditions intérieures requises afin d'atteindre cet état de conscience – l'Ile Blanche – : le dépassement de la tyrannie des sens et le “déconditionnement” des passions liées à la “terre”<sup>3</sup>.

En soulignant de manière emblématique sa disposition comme état intermédiaire ou « métaphysique de l'être » ou encore « blessure tragique »<sup>4</sup>, l'oracle de Delphes est construit sur la structure troublante d'une fissure naturelle<sup>5</sup> d'où émanent vapeurs, reflets et murmures provenant du puits sacré et qui, en qualité de messages de la divinité, doivent se traduire, dans la transe de la Pythie (de *putho*, “se putréfier”, “pourrir”) par la parole et l'intelligence humaine<sup>6</sup>.



Tout ce qui à l'extérieur renvoie en apparence à la luminosité et à la clarté de la science apollinienne a néanmoins son double dans le cœur tellurique de

<sup>1</sup> *Idem*, vol. 1, p. 86-93.

<sup>2</sup> *Idem*, vol. 1, p. 87.

<sup>3</sup> Mario Polia, « La Isla Hiperborea en la tradición griega », disponible sur la page <https://www.tartessos.info/html3/hiperborea.htm> [Consulté le 8 septembre 2009]

<sup>4</sup> Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Anthropos : Barcelona, 1997, p. 8.

<sup>5</sup> Voir Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>6</sup> William Keith C. Guthrie, *op. cit.*, p. 121 ; Angel María Garibay, *Mitología Griega. Dioses y Héroes*, Porrúa : México, 2007.



la caverne comme enclave symbolique de l'imagination, invention fantastique et mythique grecque qui au fond conforme les champs de domination de l'irrationalité dionysiaque comme savoir mystérieux : « Plus encore, tu le verras sur les rochers de Delphes courir, en bondissant parmi les torches, le plateau de la double crête, brandir et secouer le rameau de Bacchus, reconnu grand dans la Grèce entière »<sup>1</sup>.

La cité d'Oasis, dans sa texture hyperboréenne et oraculaire delphique de l'*Histoire* d'Hérodote, émerge ainsi comme un artifice consacré à la prééminence de Dionysos comme divinité cosmique, comme concentré significatif de la *nature* essentiellement symbolique de la période tragique grecque.

#### 4. La cité d'Oasis du mystère dionysiaque

Confrontée à la lumière aveuglante du désert et à l'illusion comme point limite d'un espace intensifié par la présence de ce qui est perçu inhospitalier – la texture homogène du vide –, la protection luxuriante offerte par une cité proche de sources et de puits comme l'est Oasis, trouve en réalité son fondement dans une logique de la fantaisie qui approuve par le rite les nuances culturelles auxquelles sont confrontés les résidus de la frayeur mythique face à l'absolutisme du réel et à la pulsion de l'innombrable.

En tant que dégradation esthétique des terreurs primordiales, la signification de la fraîcheur et de l'ombre séductrice de la figuration apollinienne ne représentent que la phase intermédiaire d'un mouvement qui revient sur lui-même et dont l'origine réside dans les forces du sous-sol, de l'intérieur tellurique comme attribut des puissances génératrices de Dionysos :

Dionysos est le dieu parèdre le plus connu dans sa fonction de fils-amant de la Déesse Mère (...). C'est pourquoi ce n'est pas un dieu céleste ou sidéral, mais souterrain et obscur, (...) dieu du vin et des femmes (inspirateur et procréateur) ; un dieu pathétique, fils naturel de Zeus et de la princesse Sémélé qui s'oppose au dieu logique Apollon, l'authentique fils olympien de Zeus (...)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Euripide, *Les Bacchantes*, introduction, textes et traduction par Jeanne Roux, CNRS : Paris, 1970, 2 vols. ; vol. 1, 1970, vol. 2, 1972 ; ici, vol. 1, p. 132 [Tiresias à Penthée].

<sup>2</sup> Andrés Ortiz-OSÉS, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos : Barcelona, 2003, p. 154.

Principal dieu de la fertilité de la terre, comme il l'est également des substances humides et liquides qui octroient et exacerbent la vie, la sève et le sang par lesquels flue le secret de la résurrection cyclique du monde, Dionysos est aussi le dieu des spécifications formelles qui participent d'une temporalité « imparfaite » ou « inachevée » et qui donnent lieu à des états d'exception dont la base expérimentale – l'altérité – suppose un espace de transcendance, point culminant de l'obtention de la sagesse<sup>1</sup>.

C'est ainsi que le lien entre la démence apollinienne et le paroxysme dionysiaque configure les phases d'un complexe lui-même médiatisé par la relation divination-mystère-connaissance, au sommet duquel prévaut l'objectif de la saturation des sens comme séquence épistémologique de l'idée d'une nature illimitée et concevable seulement à travers l'artifice atemporel d'un mot qui s'est insinué dans l'obscurité des abîmes et qui ne peut être que l'œuvre du souvenir qui s'y est faufilé poétiquement. De ce fait, la codification delphique se circonscrit à l'empreinte éleusienne qui caractérise toute la période de la sagesse grecque ; son axe d'articulation passe par la reconnaissance de l'identité dionysiaque qui subsiste dans les fonctions cognitives de l'*ambrosie* et de la *mémoire* sur lesquelles se referme symboliquement le cycle temporel de l'existence, telle une combinaison de poésie et d'histoire.

Alors que la poésie orphique rythme et éclaire les valeurs et les codes de l'extase orgiastique du chant et de la danse, on réserve à Mnémosyne – Mère des Muses – la fonction la plus élevée en relation avec l'appréciation de l'existence individuelle dans son unité cosmique ; c'est pourquoi elle relève, quoi qu'il arrive, de l'ineffable. Le souvenir est associé au récit et au caractère englobant de ce qui est secret et passé sous silence ; il donne lieu à la délimitation du tragique comme à un événement dont le chemin se concrétise toujours après la tension entre ce que la mémoire recouvre et ce qu'elle abhorre.

D'après Colli, dans la mesure où elle révèle « une des intuitions les plus archaïques qui sont à l'origine de toute la pensée présocratique », la trajectoire des dynamiques antithétiques du binôme souvenir-oubli parvient au discours dionysiaque comme attribut de Mnémosyne et plus spécifiquement dans l'invocation archétypique du « mourir de soif », de « soif étouffante » ou de « volonté

<sup>1</sup> Robin George Collingwood, *op.cit.*, p. 13 et p. 31-35.

de vivre ». Pour la sagesse grecque, la solution réside dans la tentative de « calmer la brûlure en la rafraîchissant grâce à de l'eau fraîche »<sup>1</sup>.

Oubli et mémoire sont les deux instruments du rafraîchissement. Si l'on boit à la source de l'oubli (...) on oublie tout et l'on renaît à une nouvelle vie, en sorte que la soif est seulement trompée et que la brûlure ne tarde pas à se présenter à nouveau dans une nouvelle individuation. Mais si l'on boit à la source de Mnémosyne, (...) la mémoire fait retrouver la connaissance du passé et de l'immuable, l'homme reconnaît son origine divine et s'identifie à Dionysos, et la brûlure n'est pas éteinte mais rafraîchie, au contact d'une connaissance glacée, divine et impétueuse. La vie n'est pas niée et n'est point non plus remplacée par une autre brûlure, mais elle est happée par une vie différente, par la vie dionysiaque<sup>2</sup>.

Dans cette perspective, l'expérience de l'histoire inclut donc un espace d'assignation symbolique fondamental pour signaler les limites et les possibilités qu'il est permis d'envisager en son sein ; ce lieu est réservé, en dernier ressort, à la représentation des pouvoirs de l'imagination conceptuelle ; c'est de là qu'il devient possible de rebondir sur la sémantique de l'oasis comme univers de réception, de futur passé :

De Mnémosyne c'est le sépulcre. Quand tu devras mourir tu te rendras aux demeures bien construites d'Hadès : à droite, il y a une fontaine, et près d'elle se dresse un cyprès blanc ; là les âmes des morts qui descendent s'y rafraîchissent. Ne t'approche pas trop près de cette source ; mais en face tu trouveras l'eau fraîche qui s'écoule du marais de Mnémosyne, les gardiens se tiennent au-dessus : ils te demanderont du profond de leur cœur ce que tu vas cherchant dans les ténèbres du funeste Hadès. Dis leur : Je suis le fils de la Pesante et de Ciel Etoilé, je suis desséché par la soif et je meurs ; mais donnez-moi vite l'eau fraîche qui s'écoule du marais de Mnémosyne. Et ils te traiteront avec bienveillance par la volonté du roi et ils te laisseront boire à la source de Mnémosyne ; enfin tu chemineras longuement, par la voie sacrée que parcourent glorieusement aussi les autres initiés, possédés de Dionysos<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Giorgio Colli, *La sagesse grecque, op. cit.*, vol. 1, p. 157 : commentaire à un extrait de Platon, *La République*, texte 4 [A 44].

<sup>2</sup> *Idem*, vol. 1, p. 400. Commentaire au document 4 [A 63], tablette découverte à Pétélie.

<sup>3</sup> *Idem*, vol. 1, p. 173. Texte d'une tablette découverte à Hipponé, texte 4 [A 62].

La cité d'Oasis revêt ainsi la physionomie d'un artifice culturel – l'*Ile des Bienheureux* – qui rassemble en un seul acte l'unité de la nature conceptualisée par le monde grec. Sa gestation sémantique au sein d'un processus d'émergence simultanée de l'histoire et de la tragédie (dans le cadre des multiples échanges entre les ordres mythique et mystérique) met en jeu une série d'archétypes de sens qui ont été décisifs dans la constitution de la pensée occidentale, dans ses manières de concevoir et de systématiser la connaissance de la relation homme-nature, société-culture.

Un reflet immédiat de ce processus, et peut-être l'exemple le plus précieux pour ce qui se discute ici, est l'élaboration platonicienne de la tradition de la cité d'*Atlantide*, aussi bien pour ce qui tient au caractère dominant de la conceptualisation formelle de l'essence du *kosmos* (que Wasson et Colli ont déjà nuancé comme participant et appartenant au logos éleusien<sup>1</sup>) que pour les aspects qui en constituent la charnière, entre le désenchantement socratique et la rationalité aristotélicienne, et leur forte répercussion sur les fondements théologiques du christianisme.

Dans *Critias ou l'Atlantide*, Platon récupère, comme caractères distinctifs, les associations qui permettent de comparer l'*Atlantide* avec l'*Ile des Bienheureux* issue du discours d'Hérodote ; la sémantique de l'oasis se précise premièrement sous l'influence d'un acte technique constitutif par lequel Poséidon

[fit] jaillir à la surface une double eau de source, l'une chaude, l'autre froide, qui coulait d'une fontaine en faisant produire à la terre une nourriture variée et en quantité suffisante. (...) Ajoutez à cela [ce que] la terre nourrit çà et là d'odoriférant, en fait de racines, ou de petites herbes, ou de bois ou de suc distillés, soit des fleurs ou bien des fruits, tout cela, le sol de l'île excellait à le porter et à le nourrir<sup>2</sup>.

Si l'on prend en considération la portée séculaire que l'on peut attribuer au « peuple hyperboréen », dans le sillage du pouvoir légué par Atlas à sa descendance, la seconde nuance réside dans la distinction, opérée dans le texte, entre

<sup>1</sup> Robert Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl A. P. Ruck, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, Fondo de Cultura Económica : México, 2013, p. 27 ; Giorgio Colli, *La sagesse grecque*, op. cit., p. 28 et note 4 p. 28.

<sup>2</sup> Platon, *Œuvres complètes*, traduites par Léon Robin et M.-J. Moreau, La Pléiade, Gallimard : Paris, 1950, *Critias ou l'Atlantide*, p. 525-547 ; ici, p. 536-537.

l'« île naturelle » et l'« île de la main de l'homme », « cité-mère » ou « métropole ». Ainsi, le jeu de miroirs entretenu par Apollon et Dionysos, acquiert-il l'armature générale d'une trame historique dont les axes recteurs oscillent entre, d'une part, la création du subterfuge qui donne une cohésion à la réalité comme *Polis* et, d'autre part, l'idéation de la *République* comme artifice qui condense le postulat du pronostic comme réitération du cycle temporel primitif. La cité d'Oasis n'est ainsi que la réunion symbolique, l'articulation culturelle du maximum des significations de la république, réplique possible d'un futur passé – inachevé – comme champs provisoire de transcendance historique.



## 5. La sémantique de réception (notes pour une conclusion provisoire)

L'histoire des concepts, disciple dans une certaine mesure normative, est impliquée dans un double cheminement : celui du constat des concepts comme indices des histoires qui eurent bien lieu – même si ce n'est qu'en tant que probabilité – et celui des concepts comme facteurs de l'articulation grâce à laquelle les histoires peuvent ensuite être traduites en vue d'être comprises et appliquées au temps présent.

Dans le cas de la sémantique de l'oasis, le diapason temporel a été configuré en s'appuyant sur les délimitations historiographiques exposées par le lexique de *oasisité* et la référence à Hérodote, degré dissonant d'un élargissement destiné à la critique des identités et aux perceptions futurologiques de l'utopie. Ensuite, nous avons proposé, comme limite extrême de tension, la catégorie de *désolation*, objet heuristique de portée optimale dans le schéma d'orientation politique – contre-culturelle – impliqué dans la notion de *vie oasisienne*, comme finalité du programme de la *géodiversité*.

La consistance herméneutique de la politique, qui se superpose ici à l'enclave culturelle comme champs propice à l'observation de son caractère « autonome », – comme « logique du pouvoir » agissant à tous les niveaux de l'ensemble social<sup>1</sup> –, suscite la prédominance des facteurs historiographiques dans le contexte de détermination de ce qui perdure et de ce qui change dans le temps et, par conséquent, de ce qui peut être inventé et conceptualisé dans le cadre toujours présent du pronostic et du hasard.

Dans l'univers de la cité d'Oasis construite par le récit d'Hérodote, le discours du politique prend corps, comme nous l'avons dit précédemment, dans la « prétention théorique de Platon qui consiste à fonder une *Polis* idéale ». Il s'agit d'une synthèse extrême destinée à rendre explicite la prise de conscience des possibilités qu'offre la connaissance parfaite de la période immédiatement antérieure, marquée par l'émergence de la démocratie athénienne comme « ordre politique artificiel » et, en parallèle, par la critique philosophique comme voie authentique de sa constitution.<sup>2</sup>

La structure formelle de la pensée grecque, nous l'avons vu, a la particularité d'avoir créé un noyau immanent capable d'ajuster les diverses perceptions du réel ; la totalité y est dévoilée de manière abstraite comme une distinction triple et multiple de ce qui n'est qu'un. La connivence entre le sacré, le mythique, le rituel, le tragique, le mystérieux et le politique constitue la définition culturelle de la cité grecque comme une idéation entièrement attribuable au génie propre à la « nature humaine ».

À Athènes, un ordre politique artificiel a été institué à côté de l'ordre social, et aussi contre lui. Un ordre dans lequel les citoyens étaient égaux en tant que citoyens, tandis que, par ailleurs, ce qui concernait la richesse, la culture, l'expérience et les relations sociales, toutes les différences subsistaient. Le nouvel ordre politique est issu d'actes législatifs fondateurs<sup>3</sup>.

Pour Vernant, cette totalité est exprimée à travers la notion de « pensée géo-

<sup>1</sup> Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Península : Barcelona, 1989, p. 134-135.

<sup>2</sup> Christian Meier, *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, Collège de France, Essais et Conférences, PUF : Paris, 1984. Traduit de l'allemand par Pierre Blanchaud, p. 42-43 ; Christopher Rocco, *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, University of California Press : Berkeley, 1997 : « Conclusion. The Tragedy of Critical Theory ».

<sup>3</sup> Christian Meier, *Introduction à l'anthropologie politique*, op. cit., p. 65.

métrique » et Meier a proposé un échafaudage conceptuel dans lequel on perçoit, de manière latente, un détour crucial dans le contexte de l'expérience du temps – comme irruption de la continuité des histoires – et dans le caractère politique assumé par l'altérité comme expectative qui, loin de s'achever, est en processus constant de réalisation.

D'après l'historien allemand, la libre « création d'un ordre complètement nouveau », de la part du secteur « illustré » de la cité d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., s'exprime dans la conformation d'une « identité politique », d'une « communauté de citoyens » et d'une « commune citoyenneté », où les différences sociales s'unissent dans des abstractions formelles constitutives de la responsabilité face à la chose publique et au statut de ce qui est juste<sup>1</sup>. Ces abstractions se situent de manière concentrique par rapport aux déterminations d'une religion d'immanence transcendante et à l'ascension de l'expérience tragique comme savoir à forte connotation politique.

Lorsqu'il est ensuite apparu qu'il existait plusieurs types de constitutions, et non pas un seul ordre juste, Eschyle hausse d'un degré la volonté de Zeus ; il la place maintenant dans l'arrangement, la réconciliation, le juste milieu qui garantissent la justice et la solidité durable de chaque ordre particulier. Le *Nomos* étant devenu quelque chose que l'on pouvait soi-même fixer, et n'apparaissant donc plus que comme une simple convention, on a cherché à dégager abstraitement de la nature une loi inviolable qu'on pourrait lui opposer. Ou encore, on a forgé par abstraction le concept de Bon à partir de ce que l'on éprouvait comme étant bon dans la vie quotidienne<sup>2</sup>.

D'un point de vue sémantique, cet état de fait, caractérisé par l'idée de transition, trouve dans les concepts de *Eunomie* et *Isonomie* les clés qui permettent d'articuler la cité grecque avec « la trame d'un univers symbolique », lui-même assujéti au besoin de se réaliser sans cesse comme « exégèse de l'événement » dans l'intégralité que prévoit sa trajectoire.

Le premier concept, « Eunomie, (...) signifiait que la *Polis* avait largement réalisé dans la pratique l'ordre divin, dont l'existence était présupposée »<sup>3</sup> dans les domaines constitutifs fondamentaux de la communauté et les mécanismes

<sup>1</sup> Christian Meier, *Ibidem*, p. 21-22.

<sup>2</sup> Christian Meier, *Ibidem*, p. 38. Voir aussi Christopher Rocco, *Tragedy and Enlightenment, op. cit.*, chapitre 4 : « Plato's Republic : (Con)foundng the Theoretical Imagination », p. 99-135.

<sup>3</sup> Christian Meier, *op. cit.*, p. 28.

déployés dans l'exercice du pouvoir. Le second, « Isonomie [stipule] l'égalité des citoyens en tant que citoyens »<sup>1</sup> ; il est lié à l'apparition de Isegorie (liberté de parole), *Démos* (l'ensemble des citoyens), « mots qui (...) désignaient aussi l'ordre nouveau »<sup>2</sup> et *kratos* (la victoire, la puissance, le pouvoir<sup>3</sup>), garantie non morale de la justice et par conséquent de l'*eunomie* comme « égalité dans la répartition du pouvoir »<sup>4</sup>.

Une telle délimitation conceptuelle correspond, d'une part, aux aspects factices qui décrivent le caractère institutionnel de Delphes comme « centre principal » de la pensée politique grecque et des manifestations d'un exercice du pouvoir centralisé par l'*intelligentsia*, dotée de son propre sens de la réalité, tout comme la délimitation de ce qui est possible :

Tout comme l'oracle delphique, de nombreux individus – dont les plus éminents sont connus sous le nom des Sept Sages – étaient consultés par les parties les plus diverses – par différentes cités, ainsi que par différentes forces au sein des cités. La raison en est que, à cause du manque de clarté dans les relations de pouvoir, on était fréquemment obligé de chercher la solution des difficultés dans des concepts intellectuels ou dans des stratagèmes. Dans ce domaine, l'*intelligentsia* grecque a accompli un travail considérable ; elle a acquis une grande expérience, une nette conscience des problèmes, une bonne connaissance de ce qui est possible<sup>5</sup>.

D'autre part, l'ambiguïté éclatante de *logos* exprime aussi la correspondance qui existe entre un ordre participatif majoritaire – la cité est la totalité du peuple, déclare Hérodote avec véhémence – et les normes des rituels dont le schéma est essentiellement aristocratique. Alors que sur l'Agora, la tension de la différence est résolue au moyen de choses concrètes comme le sont le débat et le dialogue rhétorique de persuasion, où le recours à l'abstraction constitutionnelle n'est qu'un artifice pour comprendre mieux la réalité présente sans la transcender<sup>6</sup>, dans la célébration delphique, en revanche, le langage apollinien est incorporé,

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>4</sup> Charles W. Fornara, *Athens from Cleisthenes to Pericles*, University of California Press : Berkeley, 1991, p. 41.

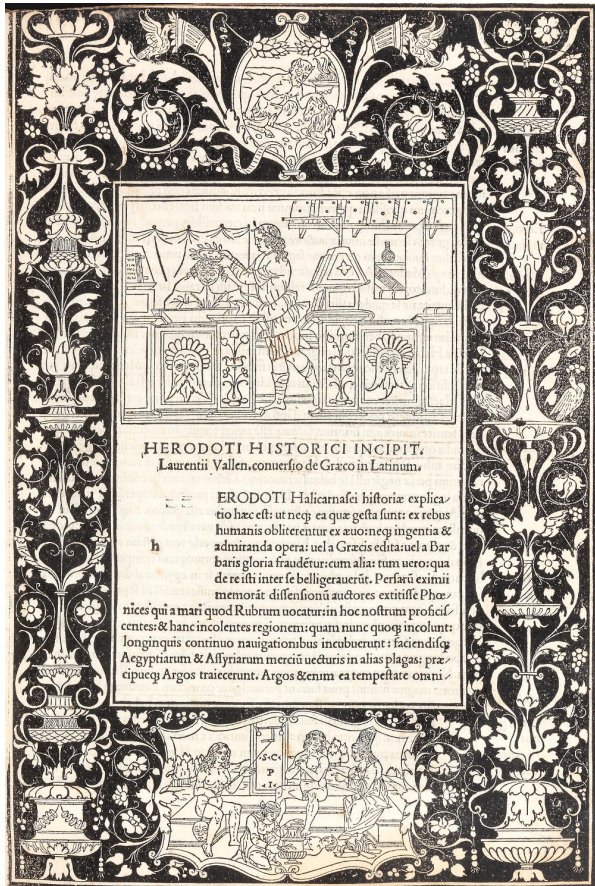
<sup>5</sup> Christian Meier, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 22.



dans sa traduction, à l'espace des circonstances qui relie l'individu à la communauté – la dialectique –, et le lexique dionysiaque complète, avec ce qui est indicible, l'acte de transcendance comme un mouvement de reflux qui va de la divinité à l'humanité du réel. Ainsi, la mémoire et la poésie apparaissent-elles comme des entités éminemment créatrices de culture et, par conséquent, elles conditionnent une altérité sans temporalité dans laquelle l'imagination politique est une imitation où s'incorpore la réalité comme ourdissage de sens.

Entre la *République* et le *mythe de la caverne*, la cité d'Oasis d'Hérodote est érigée comme une aspiration symbolique de l'*eunomie*, c'est-à-dire comme *eutopie* dans laquelle le *meilleur lieu*, prévaut sur le non-sens de *sans lieu*, ou *eutopia*. Comme *pré-texte* de l'*oasisité*, la saga de la traversée du désert par les troupes perses vers l'oracle d'Ammon apparaît comme le signe paradoxal qui constitue le lien entre ce qui est prévu et sa concrétion, toujours plausible et contingente. C'est pour le moins de cette manière que les Ammoniens la décrivent.



HERODOTI HISTORICI INCIPIT.  
 Laurentii Vallens. conuersio de Graeco in Latinum.

ERODOTI Halicarnafci hiftoriae explica-  
 tio haec eft: ut neq; ea quae gefta funt: ex rebus  
 humanis obliuerentur ex auro: neq; ingentia &  
 admiranda opera: uel a Graecis edita: uel a Bar-  
 baris gloria fraudetur: cum alia: tum uero: qua  
 de re ilti inter fe belligerauerūt. Perfarū eximi  
 memorat difenfionū auctores extitiffe Phae-  
 nices qui a mari quod Rubrum uocatur in hoc noftrum profici-  
 entes: & hanc incolentes regionem: quam nunc quoq; incolunt:  
 longinquis continuo nauigationibus incubuerunt: faciendūq;  
 Aegyptiarum & Affyriarum mercū uecturis in alias plagas: pra-  
 cipueq; Argos traiecerunt. Argos & enim ea tempeltate onani-

Page de titre de Herodotus, *Historiae*, Venetiis, impressa per Ioannem & Gregorium de Gregoriis fratres, 1494 (Courtesy of PrPh Rare Books, New York).