

## LA JUSTICE SELON ANAXIMANDRE

Dr AKE Jean Patrice

Maître-Assistant au Département de Philosophie  
Université de Cocody-Abidjan (Côte d'Ivoire)

### RESUME

La justice, selon Anaximandre a un lien avec la relation des opposés à l'Indéfini. Théophraste lui attribue ainsi le sens de séparer en détachant, séparation ayant trait aux mondes innombrables et non opposés, même si le concept de l'opposition des substances se trouve chez Héraclite, Parménide et les Pythagoriciens. Ces substances opposées en cosmologie étaient des substances chaudes et froides : flammes ou feu l'air ou humidité. Si chez Héraclite en revanche, la justice est divine, chez Anaximandre, selon un schème emprunté aux institutions judiciaires qui règlent dans les cités le jeu des forces des familles, tribus ou partis affrontés, elle projette au ciel et agrandit à la dimension cosmique le jeu des forces, réglé par un principe d'ordre portant les noms associés du Temps et de la Justice.

**Mots clés :** Justice, ordre, opposés, guerre, substances, l'Indéfini, cosmologie, temps.

### ABSTRACT

*The justice, according to Anaximander has a tie with the relation of the contrary to the Indefinite. The encroachments of one element on another are poetically represented as instances of injustice, the warm element committing an injustice in summer and the cold in winter. The determinate elements make reparation for their injustice by being absorbed again into the Indeterminate Boundless. This is an instance of the extension of the conception of law from human life to the universe at large. So according to Heraclites, on the other hand, the justice is divine, meanwhile, according to a design borrowed from the judicial institutions that adjust in the cities the game of the strengths of the families, tribes or gone faced, Anaximander projects to the sky and enlarges to the cosmic dimension the game of strengths, controlled by a principle of order carrying the names associated of the Time and the Justice.*

**Key words :** Justice, order, opposite, war, substances, the indefinite, cosmology, time.

## INTRODUCTION

L'objet de cet article est d'effectuer un dépassement de la métaphysique pour arriver à une autre idée du droit. Nous suivrons en cela, le philosophe allemand Martin Heidegger comme l'auteur qui a imputé à la métaphysique moderne de la subjectivité, le plus extrême oubli de l'Être. En effet, il a résumé « *la réalité du réel (l'être de tout étant) à sa représentabilité et à sa manipulabilité par le sujet comme raison et comme volonté.* »<sup>1</sup> Chez lui, « *la métaphysique de la subjectivité efface l'altérité du monde et gomme cette dimension d'irréductible différence inscrite au coeur du réel, - savoir : le fait même qu'il y a des choses, et non pas rien, le fait même de l'Être* »<sup>2</sup>. Le geste de ce penseur averti des périls auxquels expose, à travers la technicisation du monde, un tel oubli de l'Être consistera à tenter le pas de recul, qui, par le dépassement ou l'évitement de la métaphysique, préparera une libération à l'égard de la lutte planétaire pour la domination technique de l'État. A la faveur d'une telle libération, l'humanité devrait se réapproprier d'autres possibles que ceux que la modernité a exploités. Parce que toute la démarche entreprise a mis en relation oubli de l'Être et phénomène totalitaire, la remémoration de l'Être devrait permettre d'ébaucher une réflexion sur les perspectives politiques ainsi ménagées, - moins, sans doute, au sens où il s'agirait de définir un programme d'action immédiate que dans la mesure où la sphère politique est, proprement, celle de la « *polis* » comme le site privilégié de notre rapport au *monde*<sup>3</sup>. Et de fait, nous suivrons Heidegger, à travers sa pensée qui renouvelle la vision de la « *polis* ». Et les indications qu'il nous donne, convergent vers une définition d'une autre idée du droit, s'alimentant davantage aux représentations de la Grèce antique, celle d'Anaximandre, qu'à la conception moderne du droit comme valeur posée par la subjectivité et pour elle. Ainsi la notion de justice est-elle, de ce point de vue, l'objet d'une analyse soutenue, qui engage une réflexion sur ce qu'il pourrait en être du droit hors de l'horizon de l'humanisme et de la subjectivité. Mais avant d'aller plus loin dans notre propos, il convient que nous nous entendions sur le sens du mot justice.

Selon le *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu<sup>4</sup>, le mot justice vient du latin *justicia*, et désigne dans un premier sens, ce qui idéalement juste, conforme aux exigences de l'équité et de la raison ; en ce sens, la justice est tout à la fois un sentiment, une vertu, un idéal, un bienfait, une valeur. Dans un deuxième sens, la justice désigne ce qui est positivement juste ;

ce à quoi chacun peut légitimement prétendre (en vertu du Droit) ; en ce sens, la justice consiste à rendre à chacun le sien (*suum cuique tribuere*) et demander justice signifie réclamer son dû, son droit. De son troisième sens, la justice est la fonction juridictionnelle. Ici la justice s'oppose à la législation et à l'administration. Enfin, par extension, la justice est le service public de la justice (par exemple, le Ministère de la Justice) ou l'ensemble des tribunaux et de l'organisation judiciaire.

Javier Hervada, dans son excellente *Introduction critique au droit naturel* introduit la vertu de justice comme « la vertu de donner à chacun ce qui lui appartient ; l'habitus de la volonté de donner à chacun son droit, c'est-à-dire, ce qui lui appartient »<sup>5</sup>. Cette définition est suivie d'une brillante analyse de tous les termes de la définition qu'il serait difficile de reprendre dans le cadre de cet article. Néanmoins nous restons dans cette analyse au niveau de la rationalité. Peut-être qu'il nous faudrait prospecter un peu du côté des langues africaines pour sortir un peu de cette rationalité occidentale ?

Dans son mémoire sur les *Croyances et coutumes Adioukrous*, le Pasteur Lasm Laurent mentionne deux étymologies du mot adioukrou que M. Harris Memel Fôté invite à prendre avec beaucoup de prudence : « (Le mot adioukrou définit le profil moral de l'ethnie et se dit Odêm Kru. L'Adioukrou) est celui qui n'accepte pas l'injustice, qui a la passion de la justice, qui ne se laisse pas plier facilement »<sup>6</sup>. Il y a un autre mot Adjêm-Kru qui est à l'origine du mot adioukrou. « Adjem-êḡḡ-Kru (est celui) qui ne se plaint pas, qui ne cherche pas des faveurs, ou qui ne flatte pas les autres dans un but intéressé, qui croit se suffire. Cela expliquerait pourquoi le plus malheureux Adioukrou, maladif, aveugle, pauvre, hait la mendicité et se contente du ravitaillement de ses proches parents »<sup>7</sup>. D'autres chercheurs<sup>8</sup> pensent à d'autres expressions dans la langue adioukrou. Par exemple, celui qui a la passion de la justice et qui ne se laisse pas plier facilement se dit : « Egn'ékidj ign' » littéralement « quelqu'un qui est un homme », car « yow » « femme » est l'insulte la plus grave en milieu adioukrou pour un homme. En plus chez les Adioukrous, la notion de justice qui consiste à accuser, à juger et à sanctionner, touche principalement les domaines de la santé, de la sécurité et de l'unité surtout. Aussi pour désigner « celui qui n'accepte pas l'injustice » on dit « Egn'éké, egnanmin low yadḡ 'ebn » ou encore « Egn'éké egnamin sifn ». En effet, il ressort de ce qui précède que la quête de la vérité et la négation de la haine sont deux facteurs prépondérants dans la

recherche de la justice. C'est cette recherche d'une autre rationalité pour la définition de la justice, qui nous a replongés dans l'anthropologie africaine, dans Martin Heidegger et enfin dans Anaximandre.

Anaximandre nous donne une autre idée de la justice différente de celle des Modernes. Son Fragment qui nous concerne est le suivant : « *mais qu'il est une autre nature apeiron, dans laquelle trouvent leur origine tous les cieux ainsi que les mondes qu'ils contiennent. Et la source du devenir des choses existantes est celle-là même en qui elles trouvent leur anéantissement **selon la nécessité** ; car elles s'infligent mutuellement pénalité et châtement à cause de leurs injustices, selon une répartition déterminée par le Temps, comme il le décrit en termes bien poétiques.* »<sup>9</sup>

Dans sa lecture habituelle, le fragment évoque une multiplicité (d'étants) et pose que, soumis à la génération et à la corruption, **selon la nécessité**, ces multiples doivent réciproquement se rendre la justice (s'infliger mutuellement pénalité) et se faire expier (châtiment) (à cause de leur injustice) selon une répartition déterminée par le Temps. Tout l'effort de Heidegger, reprenant textuellement le fragment à la suite de Simplicius, est de montrer que, le traduisant ainsi, nous plaquons sur Anaximandre, des concepts de justice et d'injustice qui n'ont rien à voir avec l'Antiquité grecque. Nous lisons en effet la phrase comme consistant à projeter sur la nature « *des notions morales et juridiques* » (pénalité, châtement, injustices) et nous y trouvons alors l'indice d'une philosophie de la nature débutante, encore incapable de se débarrasser des projections anthropomorphiques.

Or pour Anaximandre par exemple, le principe n'est pas tel ou tel élément, dont la particularité risque de faire obstacle à sa transformation dans les autres, mais quelque chose de plus fondamental, l'infini, dont il expliquait ainsi le rôle : il n'y a rien qui soit principe par rapport à l'infini, mais l'infini est principe pour tout le reste, qu'il « *enveloppe et gouverne* ». Ce « *gouvernement* » s'exerce dans le sens de la « *justice* », c'est-à-dire de l'équilibre (ou « *isonomie* ») entre éléments antagonistes qui, soumis à une loi commune, tournent à l'avantage du Tout ce qui eût été sans cela affrontement destructeur. Avec Anaximandre sont déjà constitués les traits qui demeurent ceux de la vision du monde grecque : idée que le monde est un Tout à la fois un et multiple, où la pluralité des éléments et des puissances est dominée et compensée par une loi abstraite d'équilibre et d'harmonie ; analogie constamment affirmée entre cette loi d'harmonie

et la justice qui doit régir les rapports humains ; conception purement rationnelle de cette justice, à laquelle les philosophes classiques donneront une expression mathématique : la justice est l'égalité dans la différence, autrement dit l'égalité de rapports ou proportion, qui consiste en ceci que chaque élément de l'ensemble se voit reconnaître tout le pouvoir, mais seulement le pouvoir que comporte son essence, c'est-à-dire sa perfection relative. Tout dérangement de cet ordre, aussi bien dans l'ordre cosmique que politique, serait retour au chaos. Mais avant d'approfondir cette conception de la justice chez Anaximandre, rappelons que ce philosophe de la nature a beaucoup emprunté à Hésiode.

### **I.- LA JUSTICE DANS LES TRAVAUX ET LES JOURS D'HESIODE**

Dans les *Travaux et les jours* (200-285)<sup>10</sup>, Hésiode adresse une admonestation, tour à tour aux rois et à Persès. Le thème de cette admonestation est la justice. Persès doit écouter la justice et ne pas laisser grandir en lui la démesure. La démesure est une chose mauvaise pour les pauvres gens. En effet, elle perd les peuples : le mythe des races l'a suffisamment établi. Or, c'est la démesure qui règne en ce moment à Thespies. Si les rois l'ignorent, un apologue le leur apprendra : leur langage est celui de l'oiseau de proie, qui enlève un rossignol et proclame le droit du plus fort. Hésiode, toutefois, n'ajoute à la fable aucun commentaire, elle est assez claire : aux rois d'entendre ce qu'il a voulu dire. Il se tourne vers son frère, et c'est à lui qu'il va donner une leçon qui est faite moins pour lui que pour les rois : « *Mais toi, Persès, n'imité pas l'épervier, écoute la justice. La démesure te perdra sans peine, toi qui n'est qu'un pauvre homme, puisque les plus puissants, les rois eux-mêmes, finissent par succomber sous le poids de leurs fautes. L'heure de l'injustice vient toujours, et le châtement se charge d'ouvrir enfin les yeux des hommes aveuglés d'orgueil. Deux divinités y veillent : Serment s'élance sur les traces du juge qui avait juré d'être juste ; et Justice, chassée de sa cité par des rois pervers, répand sa plainte indignée et ses pleurs sur les hommes qui l'ont bannie.* » L'idée reste incomplète ; elle ne sera achevée que *plus loin*<sup>11</sup>. Mais la suite se devine : le châtement est inévitable, car ni la poursuite de Serment, ni la plainte de Justice ne peuvent être vaines. Et, en deux développements parallèles, le poète oppose alors la prospérité des peuples justes aux malheurs de ceux qui ont banni de chez eux la Justice. Le ton peu à peu s'élève : le poète parle maintenant en interprète des dieux, et soudain, il s'adresse aux rois, bien en face et hardiment :

qu'ils prennent garde ! Il en est temps ; la vengeance divine est proche ; Zeus va frapper les mauvais juges ; Hésiode a foi en *lui*<sup>12</sup>.

Cette page où Hésiode montre sa foi en Zeus, est manifestement le couplet le plus important, en tout cas le plus vigoureux de cette partie du poème. Désormais le poète ne s'adressera plus aux rois ; il ne fera plus d'allusion ni à eux, ni à leurs senteurs. Il revient définitivement à son frère et lui rappelle une fois encore le prix de la justice. Il avait débuté<sup>13</sup> en comparant les rois à des oiseaux de proie : il termine par une idée analogue, en déclarant que l'injustice est le lot des bêtes<sup>14</sup> ; tandis que l'équité est celui des hommes. Ainsi l'a voulu Zeus, et sa vengeance poursuit quiconque est rebelle à sa loi. Zeus lui-même est soumis à la Moire, cette puissance mystérieuse, signe que le fondement de la loi, s'il n'est pas ici anthropologique, n'est pas non plus théologique. Une certaine dimension de présence est assignée à chaque étant, fût-ce eus, ce par quoi chaque étant, en vertu d'un tel partage (La Moire), demeure rassemblé dans l'Un □En Panta□ qui rassemble tout, dans le destin. Cette mise au point étant faite, venons-en à notre : justice et relation des opposés à Τό απειρον (*Infini Spatial*)<sup>15</sup>.

## II.- JUSTICE ET RELATION DES OPPOSES A TO AIEIPON

Si nous revenions au fragment d'Anaximandre cité plus haut. Sans doute Simplicius tire sa citation d'une version de l'histoire de la philosophie ancienne écrite par Théophraste et plus particulièrement, de la partie traitant du principe matériel. Le fait que le dernier segment de la phrase porte un jugement sur le style d'Anaximandre démontre que ce qui précède immédiatement est une citation de première main. Nous n'entrerons pas dans le débat qui consiste à montrer quelles sont les sources de Simplicius et leur authenticité par rapport à Théophraste, nous nous en tiendrons à l'affirmation principale de ce fragment.

Le contexte montre que Théophraste considérait la citation appropriée aux vues qu'il venait d'attribuer à Anaximandre, c'est-à-dire que « *tous les cieus et les mondes qui s'y trouvent* » provenaient de l'Indéfini (l'apeiron). Puisqu'ils proviennent de l'Indéfini, ils vont également y retourner « *par nécessité ; car ils s'infligent mutuellement pénalité et châtement* » Théophraste se réfère ainsi à d'innombrables mondes en devenir à partir de l'Indéfini et qui s'anéantissaient dans ce même Indéfini ? Nous ne le pensons pas.

Pouvons-nous vraiment accepter que l'Indéfini divin puisse commettre

une injustice envers ses propres produits, et qu'il doive procéder à une compensation ? Ceci n'est pas admissible ; mais si tel est le cas, alors Théophraste aurait mal interprété l'énoncé d'Anaximandre □ quel que soit le sens qu'il donne aux « *cieux* » et « *mondes* »<sup>16</sup>. Depuis longtemps, il était su que les choses qui commettaient des injustices mutuelles devaient être de force égale, de nature différente mais corrélative ; et qu'il s'agissait très probablement des substances opposées qui composaient un monde *différencié*<sup>17</sup>.

A propos des opposés, Aristote dans son ouvrage sur la nature, écrit ceci : « *Mais d'autres disent que les opposés sont sortis de l'Un, car ces opposés s'y trouvent, comme le pensent Anaximandre et tous ceux qui disent qu'il existe l'un et le multiple, tels Empédocle et Anaxagore ; en effet, ces derniers également font sortir tout le reste du mélange.* »<sup>18</sup> Ici Aristote était enclin à appliquer sa propre théorie des corps simples et des deux paires d'opposés fondamentaux. Il aurait ainsi dénaturé l'idée d'Anaximandre en substituant le terme « *séparé en sortant de* » à la place « *séparé en détachant de* » l'Indéfini, celui-ci devenant un mélange d'opposés. Théophraste attribue à Anaximandre le sens de : séparer en détachant, séparation ayant trait aux mondes innombrables et non aux opposés.

Il ne nous est pas permis de croire, à l'instar d'Aristote, que les opposés étaient inclus dans l'Indéfini et qu'ils en furent séparés par extraction. Encore moins pouvons-nous accepter de définir l'Indéfini comme un mélange, ce que fit peut-être Aristote. Anaximandre n'a pas défini clairement, ni même analysé l'Indéfini ; mais cela ne prouve pas qu'Anaximandre n'ait pas cru que l'Indéfini, au vu des résultats, se soit comporté un peu comme, un amalgame, c'est-à-dire soit une fusion de corps, soit un mélange obtenu par un procédé mécanique. Si les opposés proviennent directement de l'Indéfini en s'en détachant, alors l'Indéfini était envisagé inconsciemment comme une entité sans homogénéité. Car cette séparation ne peut signifier seulement l'isolement d'une partie de l'Indéfini, cette partie, devenant le monde : cette séparation implique cela et aussi qu'il survienne un certain changement dans la partie isolée. Si ce changement n'était pas l'avènement des contraires, mais bien plutôt l'avènement de quelque chose qui les génère, on pourrait en déduire que l'Indéfini était d'un genre à renfermer, par exemple, des spermes et des embryons. Mais cela ne signifie toujours pas qu'Anaximandre pensait qu'il s'agissait là d'un caractère de l'Indéfini.

Avec le Pseudo-Plutarque, nous envisageons la question de la

formation effective du monde chez Anaximandre. Voici ce qu'il écrit : « *Il dit que ce qui, issu de l'éternel, produit le chaud et le froid, a été séparé lors de la génération de ce monde, et que de cela, une sorte de sphère de flammes fut formée autour de l'air entourant la terre comme une écorce autour d'un arbre. Lorsque ceci fut détaché et enfermé en des cercles définis, le soleil et la lune et les étoiles furent formés. Il dit encore qu'au commencement l'homme était engendré par des créatures d'une espèce différente ; parce que les autres créatures peuvent très vite subvenir à leurs propres besoins, tandis que l'homme est le seul qui nécessite un allaitement prolongé. Pour cette raison, il n'aurait pas pu survivre si telle avait été sa condition à l'origine.* »<sup>19</sup>

Ce passage est pratiquement notre seule source de référence sur la manière dont Théophraste retrace le détail du processus cosmogonique d'Anaximandre. Le texte des *Stromateis* est souvent moins exact que celui de Simplicius ou d'Hippolyte lorsqu'il s'agit de rendre la pensée de Théophraste. Mais on ne peut mettre en doute le fait que Théophraste soit à l'origine de ce passage. La citation de la comparaison avec l'écorce, qui paraît être dérivée d'Anaximandre lui-même, permet de penser que, à certains endroits du moins, le passage reproduit assez fidèlement le texte de Théophraste.

La phrase « *issu de l'éternel* », signifie peut-être « *issu de l'Indéfini* », qui, lui, était décrit en tant que jouissant de l'immortalité. « Ce qui produit, issu de l'éternel, le chaud et le froid en fut détaché » présente encore une difficulté. (Ce qui produit) était un terme favori des aristotéliens chez qui il conservait habituellement une certaine connotation biologique, aussi légère fut-elle. D'autre part, au cinquième siècle, (ce qui produit) n'apparaît que deux fois : chez Aristophane, qui n'emploie sous la forme de métaphore atténuée, et chez Euripide. Une utilisation technique du mot se trouve dans le texte hippocratique des *Visites*, où il est employé dans un sens médical précis, lors de crises aiguës dans une maladie : en ce cas, le sens biologique est pratiquement perdu. Donc, il paraît peu probable que ce mot ait été un terme utilisé par Anaximandre. Et en examinant les cas où ce mot est employé, surtout chez Plutarque, comme une métaphore vidée de ses implications biologiques, nous ne pouvons acquiescer la certitude que le mot en question ici était censé représenter la génération due à un phénomène biologique, même de façon très lointaine. Il faut fortement souligner tout ceci à cause de la grande faveur dont jouit l'hypothèse de Cornford. Cet érudit a suggéré que cette étape correspond chez Anaximandre à la production de l'oeuf cosmogonique des récits

« orphiques ». Il ne serait pas surprenant de découvrir qu'Anaximandre a recouru à l'antique moyen mythologique de génération sexuée pour expliquer la phase la plus difficile de la formation du monde, c'est-à-dire la production d'une pluralité hétérogène à partir d'une source unique, en ce cas précis, celle de l'Indéfini. Cependant, il ne faut pas penser à un expédient aussi grossier et explicite que l'oeuf : les témoignages ne donnent pas de précision en faveur d'un moyen sexuel, même pris dans un sens métaphorique. *Vlastos*<sup>20</sup> suggère tout autre chose : pour lui, (ce qui produit) représente davantage un procédé qu'une chose. Par exemple, un vortex aurait été responsable de l'apparition des opposés : en ce qui concerne la phraséologie, elle est à rapprocher de celle de Démocrite, dans le fr. 167, « un vortex s'était détaché du tout ».

Selon Aristote, « au commencement, la totalité de l'espace entourant la terre est humide, mais comme le soleil l'assèche, la partie qui s'évapore, disent-ils, engendre les vents et produit les mouvements du soleil et de la lune, tandis que la partie qui reste constitue la mer ; c'est pourquoi ils pensent que la mer devient vraiment plus petite à cause de l'assèchement qu'elle subit, et qu'à un certain moment, elle finira par être complètement asséchée. Cette opinion est partagée, d'après le témoignage de Théophraste, par Anaximandre et Diogène. »<sup>21</sup> Il est évident que si Anaximandre avait pensé que la mer était en train de s'assécher définitivement, il aurait sérieusement compromis la crédulité du principe qu'il énonce dans le fragment parvenu jusqu'à nous : les choses sont punies pour les injustices commises ; car la terre aurait gagné du terrain sur la mer sans subir de rétorsion. En outre, bien que seule la mer soit mentionnée, comme la pluie trouve son explication dans la condensation de l'évaporation, il n'est pas insensé de déduire que l'assèchement de la mer conduirait au dessèchement de toute la terre. Se pourrait-il alors que toute notre interprétation du fragment, pris comme une assertion de stabilité cosmique soit erronée ? Le dessèchement de la terre serait-il le prélude à sa réabsorption par l'Indéfini ? Ceci est impossible : car si la terre devait être anéantie par la sécheresse, cela signifierait que l'Indéfini lui-même est de nature sèche et chaude, en totale contradiction avec sa nature. De plus, les arguments dérivés de la forme du fragment ne perdent pas leurs forces. Le principe énoncé dans le fragment pourrait cependant retenir sa valeur si la réduction de la mer ne représentait qu'une étape dans un processus cyclique : q5a.d ! -e2 %s4 #o-p,è4ement asséchée, un « grand hiver » commence et à la fin, l'autre extrême est atteint : la terre entière est recouverte par la mer et se transforme probablement en limon.

Pour nous résumer, disons que l'apparition de quelque chose qui

pouvait être qualifié d'« *opposé* » fut, pour Anaximandre, une étape essentielle de la cosmogonie ; on peut donc présumer que ces opposés jouèrent un rôle important dans le monde formé.

### III.- LA RECTIFICATION PAR HERACLITE DES VUES D'ANAXIMANDRE

L'interaction des opposés est fondamentale chez Héraclite qui semble avoir corrigé Anaximandre de propos délibéré, en énonçant son paradoxe : « *la lutte, c'est la justice* »<sup>22</sup>. La lutte □ ou la guerre □ est la métaphore favorite d'Héraclite pour exprimer la prédominance du changement dans le monde. Cette image se rattache évidemment à la réaction des opposés ; la plupart des changements (à l'exception de la croissance, par exemple, qui est un accroissement organique dû à l'apport d'éléments identiques au premier) pourraient être ramenés à un échange entre des opposés. De toute façon, le changement d'un extrême à l'autre semble être la possibilité la plus radicale. La « *guerre* » qui est à l'origine de tous les événements est « *commune* », mais ce terme prend ici une signification particulière (Homère avait utilisé ce terme, en lui donnant le sens d'« *impartial* »). La guerre universelle est responsable du sort différent, voire opposé, que subissent les hommes □ de même que de leur destinée après la mort, car la mort au combat peut transformer certains en « *dieux* ». La guerre est aussi appelée δίκη, « *chemin tracé* » (de la même racine que δείκνυμι) ou la règle habituelle de conduite. Cette appellation doit être une modification intentionnelle de l'affirmation d'Anaximandre qui pensait que les choses se rendent mutuellement justice pour compenser l'injustice de leurs débordements alternés dans le processus du changement naturel. Héraclite fait remarquer que si la lutte □ c'est-à-dire l'action et la réaction entre les substances opposées □ devait cesser, le vainqueur de chaque combat entre les extrêmes établirait une domination permanente, et le monde en tant que tel serait *anéanti*<sup>23</sup>. Comme il en va lors d'une bataille au cours de laquelle il y a des arrêts temporaires et localisés, des situations inextricables dues à l'équilibre des forces opposées, de même Héraclite a dû admettre qu'une stabilité temporaire pouvait être trouvée ici et là sur le champ de bataille cosmique, pour autant que cette stabilité soit provisoire et contrebalancée par une situation correspondante autre part. Ceci ne diminuerait en rien la validité accordée à la suprématie de la lutte (qui, de même que chez Anaximandre, fournit un mobile

métaphorique au changement), mais permet d'appliquer ce principe au monde de notre vécu réel, dans lequel toutes choses doivent finir par changer ; mais pour l'instant, quelques-unes de ces choses se trouvent, à l'évidence, dans un état de stabilité.

Le concept de l'opposition des substances naturelles se trouve chez Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore, Alcmeon, et chez les Pythagoriciens. Mais Anaximandre fut le premier à l'énoncer clairement. Sans doute fut-il influencé par l'observation des changements de saison au cours desquels la chaleur et la sécheresse de l'été s'opposaient au froid et à la pluie de l'hiver. Anaximandre explique l'échange constant entre les substances opposées par une métaphore ayant trait aux lois adoptées dans la société des hommes ; la prédominance d'une substance aux dépens de son contraire est un acte qui relève de l'« injustice ». Il s'ensuit une réaction qui se manifeste au travers d'une punition qui demande un retour à l'égalité, - et même plus que l'égalité, puisque la fautive est privée également d'une partie de sa substance originelle. Celle-ci passe au bénéfice de la substance victime, en sus de ce qui lui était propre ; ce processus conduit à ce que nous pouvons nommer κόπος, « *surcompensation* » de la première victime qui se retourne contre l'agresseur primitif pour l'attaquer à son tour. Dans l'esprit d'Anaximandre, cette métaphore anthropomorphique expliquerait la cause de la continuité et de la stabilité du changement naturel. Les principales substances opposées en cosmologie étaient les substances chaudes et froides : flammes ou feu ou l'air ou humidité. Ces substances auxquelles sont associées la sécheresse et l'humidité représentaient également les principales substances opposées cosmologiques plus particulièrement impliquées dans les grands bouleversements du monde naturel. Héraclite<sup>24</sup> avait probablement distingué ces mêmes substances avant même qu'Empédocle ne leur ait donné le statut d'éléments standards absolument irréductibles. Certes, il faut être prudent en parlant des substances opposées d'Anaximandre : il est fort possible, par exemple, que les péripatéticiens aient substitué aux expressions plus concrètes d'Anaximandre leur terminologie déjà plus abstraite, du chaud et du froid et d'autres encore. Dans l'esprit d'Anaximandre, le monde aurait pu être composé de substances qui, bien que possédant individuellement des tendances contraires à celles d'autres substances, n'étaient pas nécessairement décrites formellement en termes d'opposition comme, par exemple, la dureté et la douceur,

mais il aurait pu s'agir simplement du fou, de l'homme, de la femme et ainsi de suite.

En conclusion, chez Héraclite, la justice est divine. L'art de maintenir l'équilibre entre les éléments « *en guerre* », en empêchant l'un d'empiéter sur les autres, porte le nom de Δικη = la Justice. Elle règne dans les affaires cosmiques comme dans les affaires humaines. Même le Soleil ne franchira pas les mesures à lui assignées par la Justice<sup>25</sup>. Nous aboutissons à une personnification de la justice chez Héraclite. Car, le principe de la mesure au cours des échanges naturels est dépeint également dans le fragment qui stipule que : « *Soleil n'outrépassera pas sa mesure ; sinon les Erinyes, ministres de la Justice, le débusqueront* »<sup>26</sup>. Diké, la personnification de la normalité, et partant de la régularité, empêche le soleil d'outrépasser sa mesure ' par exemple, de venir trop près de la terre ou de briller en dehors du temps imparti.

La même Justice désignerait dans d'autres formules, ou dans les mêmes, un art d'équilibrer castes ou partis dans la cité. Car « *toutes les lois humaines tirent leur nourriture de la Loi unique et divine* »<sup>27</sup>. La vie perpétuellement menacée de la cité consisterait donc à réajuster des rivalités : de là, sans doute, l'institution du tribunal. Elle pose à l'usage de l'homme des choses justes et des choses injustes : le dieu ignore cette *opposition*<sup>28</sup>. La guerre, affrontant par le fer et le feu les cités, ou les partis dans les cités, fait avec les vainqueurs des hommes, et avec les vaincus des esclaves. Elle révèle vainqueurs-vivants et vaincus comme des hommes, et comme héros-divins *les morts*<sup>29</sup>. Une éthique héroïque invite donc à vaincre ou à mourir, ou à accepter le destin de l'esclavage. Il reste vrai que « *celui qui parle avec intelligence* » tire sa force de la « *Chose commune* » à tous, comme la cité tire sa force de la loi, et même *d'avantage*<sup>30</sup>. Il existe donc un autre moyen de transcender la condition humaine que le passage au divin à travers la mort à la guerre, et c'est le passage au divin à travers le Logos.

#### **IV.- LA JUSTICE DANS LE POEME DE PARMENIDE ET DANS SA COSMOLOGIE**

Dans son *Poème*, Parménide cherche à se distancer du monde familier de l'expérience banale où nuit et jour alternent, une alternance gouvernée □ comme Anaximandre l'aurait prônée □ par la loi ou « *justice* ».

Dans le Fr. 12, Simplicius, in *Phys.* 39,14 et 31,13, nous retrouvons

la justice qui est « *la Divinité qui dirige toutes choses : car elle régit la naissance odieuse et le mélange de toutes choses, envoyant la femelle s'accoupler avec le mâle et vice-versa, encore le mâle avec la femelle* ». Et Aétius<sup>31</sup> de renchérir toujours à propos de cette justice : « *Parménide disait qu'il y avait des cercles s'enroulant l'un autour de l'autre, l'un composé par du rare, l'autre par du dense ; et qu'il y en avait d'autres, entre ceux-ci, composés de lumière et d'obscurité. Ce qui les entoure tous comme un mur est, dit-il, de nature solide ; au dessous, il y a un cercle de feu ; Le plus central des cercles (de feu) entremêlés est la [cause première] du mouvement et du devenir, pour eux tous, et il l'appelle la divinité qui dirige tout, la détentrice des clefs, Justice et Nécessité.* »

La cosmologie de Parménide est pleine d'échos de la Vérité, particulièrement lorsqu'elle traite de l'« *environnement* » des dieux, et de la « *limite des étoiles* », et de comment « *Nécessité enchaîna* » le ciel. Peut-être ces réminiscences sont-elles censées nous rappeler que, dans l'effort fait pour ménager l'opinion des mortels, la description du monde qu'elles présentent, doit s'approcher autant que possible de celle dont nous nous servons pour retracer la vraie réalité.

Ce qui nous est parvenu jusqu'à nous concernant les vues de Parménide sur son système astronomique se réduit à très peu. Et son manque de clarté rend impossible de reconstruire avec quelque cohérence son extraordinaire théorie sur les cercles. Tout le système reposait sur les formes de base de la lumière et de la nuit, comme le prouve le vers fameux de Parménide sur la lumière indirecte de la lune. Nous avons commencé par Heidegger, nous retournons à lui pour finir.

## **V.- LA LECTURE HEIDEGGERIENNE D'ANAXIMANDRE**

Heidegger estime, loin de concevoir les relations entre les choses par analogie avec les relations morales et juridiques entre les hommes, le fragment d'Anaximandre inviterait à ne penser entre les hommes une quelconque relation juridique, qu'en homologie (au sens de l'*homologeîn* héraclitéen) avec la mystérieuse Dikè qui régit la totalité de ce qui est, hommes ou choses. En effet, soutient notre auteur : « *Pour que nous arrivions seulement à la rive de ce qui advient dans la parole d'Anaximandre, nous devons sciemment laisser tomber toutes les opinions préconçues et leur ineptie ; d'abord, qu'il s'agit d'une philosophie de la nature sur laquelle viendraient se greffer, de manière non-objective, des considérations morales et juridiques ; ensuite, que*

*des représentations nettement délimitées et tirées de domaines séparées (Nature, Morale, Droit) entrent en jeu ; et finalement qu'il s'agit d'un échantillon d' « expérience primitive », qui interprète le monde de manière acritique et anthropomorphe, et est ainsi contrainte de recourir à des expressions poétiques »<sup>32</sup>.*

La Parole d'Anaximandre dirait en fait « ce qu'il en est et comment il en est des étants : elle parle des étants en relation à ce qui leur donne leur être (leur présence). Quant à ce qu'elle nous dit ainsi des étants et de leur appartenance à la présence, rien à voir avec une quelconque représentation anthropomorphique où les choses s'infligeraient châtement et expiation pour leur injustice, - dans la mesure où les trois termes-clés (*dikè, tisis, adikia*) ont encore chez Anaximandre une signification radicalement méta-anthropologique. A ce propos, Heidegger écrit : « Le mot « *adikia* » nous dit d'abord que la « *dikè* » fait défaut, et comme « on a coutume de traduire *dikè* par droit, on sera tenté de parler d'injustice et de scélératesse » ; mais « si nous écartons nos représentations juridiques et morales, si nous nous en tenons à ce qui advient à la parole, alors « *adikia* » dit que là où elle règne (*l'adikia*) quelque chose ne va pas comme cela devrait ( ), quelque chose hors ne va pas comme cela devrait (...), quelque chose est hors de ses gonds, disjoint »<sup>33</sup>.

Dès lors, la phrase semble dire tout autre chose : pour l'étant présent, il y va en elle de la possibilité d'être disjoint (d'être dans *l'adikia*), et aussi, surmontant cette « *disjoncture* », de retrouver dans son rapport aux autres étants ce qui les joint ensemble, de rétablir avec eux le « *jointement* » ou l' « *ajointement* ».

Ces déplacements de sens (*dikè* = l'ajointement et non la justice au sens humain du terme, *adikia* = la disjoncture, et non l'injustice) décident, on le devine sans peine, de l'interprétation vers laquelle Heidegger va s'acheminer : là où chaque étant s'affirme unilatéralement dans sa dimension de présence, « *ne veut pas démordre de sa présence* », « *s'étale dans l'obstination de l'insistance* », « *il ne se tourne vers les autres présents* », desquels il se trouve dès lors, pour ainsi dire, « *disjoint* » ; lorsqu'au contraire, il se soumet à la nécessité de n'apparaître que précairement, pour disparaître quand son tour est venu, lorsqu'il se soumet au jeu d'éclosion (*génésis*) et de disparition (*phthora*) qui définit la présence de ce qui n'est que « *transitoirement présent* », bref, lorsqu'il accepte « *ce qui revient au présent* », c'est-à-dire « *l'ajointement de son séjour qui l'ordonne en provenance et déclin* », alors règne entre tous les étants « *l'accord* »<sup>34</sup>.

« *Dikè* » pensé à partir de l'être en tant que présence, est l'accord joignant et accordant. *Adikia*, la disjoncture, est le discord ( ) le présent, en son séjour transitoire, est présent dans la mesure où il séjourne, et séjournant, devient et périt, s'acquittant ainsi de l'ajointement du passage entre provenance et déclin. S'acquitter à chaque fois transitoirement de cette transition est la bonne constance du présent. Elle ne consiste justement pas dans la simple persistance. Ainsi, elle ne devient pas la proie de la disjoncture. Elle assume le discord. Séjournant en son séjour, ce qui séjourne transitoirement, laisse en propre à son essence □ la présence □ l'accord. Le « *didonai* » nomme ce laisser-ensemble.

Resterait enfin, pour traduire le texte d'Anaximandre, à extraire à son tour, le terme « *tisis* » de toute représentation anthropologique : « *tisis* » de toute représentation anthropologique : « *tisis* » ne signifierait pas essentiellement « *expiation* », mais plutôt « *estimation* », au sens où « *estimer quelque chose signifie : le respecter, et ainsi satisfaire en son être à ce qui est estimé* ». La signification du terme une fois redressée, on voit aisément qu'un tel respect, une telle déférence pour la présence qui revient à l'autre étant, ne règnent pas quand « *ceux qui séjournent transitoirement persistent en leur séjour* », quand « *ils suivent (...) leur penchant à persévérer en cette persistance* » : dans ces cas, « *ils s'obstinent sur la consistance du durer, et ne se tournent pas vers la « dikè », vers l'accord du séjour* », et « *ce faisant, chaque séjournant se distend déjà contre chaque autre, aucun ne respecte le déploiement du séjour de l'autre* » ; au contraire, ceux qui acceptent « *ce qui revient au présent* », c'est-à-dire de ne séjourner que transitoirement, laissent surgir entre eux, réciproquement, la « *déférence* » pour leurs séjours. Soit : selon une nécessité, dont la suite de l'essai suggère qu'il faut l'entendre comme celle-là même de l'Être qui, en son déploiement, maintient les étants dans la dimension de présence qui leur revient, - donc, en fait : selon un tel maintien, ils (les étants) laissent entre eux avoir lieu l'accord (*dikè*), donc aussi la déférence (*tisis*) de l'un pour l'autre en l'assomption qui surmonte le discord. Tel est le sens du fragment d'Anaximandre selon Heidegger.

## CONCLUSION

Nous concluons avec Heidegger, en disant qu'il est clair que l'intérêt de cette explication avec le texte d'Anaximandre n'est pas tant de nous éclairer sur ce qui, à propos du droit ou de la justice, a été pensé à l'origine de notre histoire, que de nous aider à esquisser ce qui, concernant

le droit et la justice, pourrait être pensé si nous faisons échapper la problématique juridique à nos modernes représentations où, par exemple, le droit, comme sphère des faits ou du devoir-être, s'oppose à la nature comme sphère des faits ou de l'être, - bref : si nous pensions le droit plus « *originnairement* » que nous ne le faisons quand nous le concevons à partir de l'homme posé comme sujet du droit. Or, à cet égard, Heidegger estime manifestement que doivent être opposées deux idées du juste ou de la justice dont la première, symboliquement, s'incarnerait chez les grecs, et la seconde, sous sa forme achevée, chez Nietzsche.

Penser la justice dans la direction de la « *dikè* » d'Anaximandre, c'est inscrire le problème de l'organisation politique du droit (au sens du droit qu'instaure la *polis* en un cadre qui, au-delà des volontés législatrices des hommes, situe le fondement ou la source du droit dans l'Être, c'est-à-dire dans la façon dont il revient à chaque humain ou non) d'être ce qu'il est en vertu du mode de présence qui lui est accordé au sein de la totalité de l'étant. Le juste est donc, précise *L'introduction à la métaphysique*, ce qui est conforme, non à une norme, mais à « *l'ordre qui joint et enjoint* » : « *Si l'on traduit Dikè par justice, en comprenant celle-ci d'une façon juridico-morale, le mot perd son contenu métaphysique essentiel. Il en est de même de l'interprétation de la « dikè » comme norme* » ; en réalité, « *dikè* » doit être pensé à partir de « l'Être, la physis » comme « *recollection originnaire, logos* », comme « *ordre qui dispose* »<sup>35</sup>. Et dans cette perspective, où la loi renvoie, non à la volonté et à la raison de l'homme, mais au « *décret de l'Être* » comme cet « *ordre qui dispose* » la multiplicité des présents en une totalité harmonieuse (c'est-à-dire à un *kosmos*, la finalité de la loi est moins l'égalisation des différences que leur structuration ou leur ajointement en un ordre où le partage s'effectue conformément à un tel « *décret de l'Être* » : à chacun le mode de présence « *qui lui revient* »<sup>36</sup>. On comprend dès lors que dans cette logique, ce ne soit pas l'idée « *d'ordre hiérarchisé* », mais au contraire « *l'absence de hiérarchie* » et l'« *absence de différence* » provenant d'une valeur positive de n'admettre aucune hiérarchie qui soient apparues à Heidegger comme les signes de l'injustice et d'une errance du monde, bref comme l'indice d'un « *non-monde* »<sup>37</sup> : là en effet où il n'y a plus de « *déférence* » à l'égard des parts de présence qui reviennent à chacun, il n'y a plus d'ajointement (*dikè*), mais surgit alors le discord « *l'adikia* » ; chacun cherchant uniquement à persister dans son séjour des autres. L'idée originnaire de la justice pourrait ainsi fournir un cran d'arrêt à ce déclin du monde en un non-monde de différences nivelées, ce simple « *tas d'ordures jetées au hasard* » qu'évoque le fragment 124 d'Héraclite.

**RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES**

- 1 Renaut (Alain), Sosoe (Lukas), *Philosophie du Droit*, Paris, P. U. F., 1991, p. 168.
- 2 Renaut (Alain), Sosoe (Lukas), *Philosophie du Droit*, Paris, P. U. F., 1991, p. 168.
- 3 Heidegger (Martin), *Introduction à la métaphysique*, p. 159, cité dans Renaut (Alain) et Sosoe (Lukas), *Philosophie du Droit*, Paris, P. U. F., 1991, p. 169.
- 4 Cornu (Gérard), *Vocabulaire Juridique*, Paris, P. U. F., 2000, p. 498.
- 5 Hervada (Javier), *Introduction critique au droit naturel*, Bordeaux, Bière, 1991, p. 19.
- 6 Lasm (Laurent), « Croyances et coutumes adiokrou » in *Bulletin de liaison Linguistique*. Ethno-sociologie, CURD, Université d'Abidjan, n°1, cité dans MEMEL (Harris, Fôté).- *Le système politique de Lodjoukrou*, Paris, Présence Africaine, 1980, p. 82.
- 7 Lasm (Laurent), « Croyances et coutumes adiokrou » in *Bulletin de liaison Linguistique*. Ethno-sociologie, CURD, Université d'Abidjan, n°1, cité dans MEMEL (Harris, Fôté).- *Le système politique de Lodjoukrou*, Paris, Présence Africaine, 1980, p. 82.
- 8 Travail de recherche effectué par Lohoues Esmel Yeble Marie, Latt Yann Joséphine Emmanuelle, Yedess Danielle Annick, Lasme Murielle Andrée, Agnimel Paul-Arthur, Lasm Malko et Essoh Lohoues Artistide, Licence 2, Faculté de Droit Civil UCAO-UUA 2007-2008, sous la direction du Dr AKE Patrice Jean.
- 9 Simplicius, in (*Aristotelis Physicorum libros 24, 17* (Comment. In Aristol. Graeca, éd. De l'Académie de Berlin, tomes IX et X, par H. Diels, 1882 et 1895, cité dans KIRK(G.S, RAVEN (J.E.) et SCHOFIELD)(M.).- *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, Paris, Cerf, 1995, p. 123.
- 10 Hésiode.- *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1960). Texte établi et traduit par Paul Mazon. Nous avons utilisé les notes des pages 73 et 74.
- 11 Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1960). Texte établi et traduit par Paul Mazon. 238 s ; 258s.
- 12 Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1960). Texte établi et traduit par Paul Mazon, p. 92, note 2.
- 13 Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1960). Texte établi et traduit par Paul Mazon, 202s.
- 14 Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1960). Texte établi et traduit par Paul Mazon, 276s.
- 15 Kirk (G. S), Raven (J. E.) et Schofield (M.), *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, Paris, Cerf, 1995, p. 115.
- 16 Kahn (C.H.).- *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York, 1960, p. 34s., estime que cette erreur n'a été commise que par Pseudo-Plutarque, et non par Théophraste; mais il n'est guère convaincant lorsqu'il suggère (à la p. 50) que κόσμος chez Théophraste pourrait se référer à quelque « ordre » inférieur de la terre ou de l'atmosphère.
- 17 A la suite de Cherniss, G. Vlastos, « Equality and justice in early Greek cosmologies », *CP*. 42 (1957, p. 171s, tente de prouver comment l'équilibre final entre les substances opposées pourrait être compatible avec la réabsorption du monde par l'Indéfini : dans cette situation, écrit-il, les opposés se compensent entre eux (et non avec l'Indéfini). Mais si le principe de justice est en vigueur dans le monde présent, il n'est pas facile de voir comment un changement aussi radical que le retour du monde à l'Indéfini pourrait avoir lieu, un changement touchant tous les composants du monde.
- 18 Aristote, *Physique (Sur la Nature)*. A4, 187a20,, Paris, Vrin, 1991)
- 19 Pseudo-Plutarque, *Stromateis* 2 (Suite de Diels Hermann, Kranz Walter, DK 12A10).
- 20 Vlastos, *Classical Philology* 42 (1947, 171, N° 140.
- 21 Aristote.- *Météorologie* B1, 353b6.
- 22 Fr. 80, Origène contra Celsum VI, 42 : « Il faut savoir que la guerre est commune et que

*la justice est conflit et que toutes choses adviennent par le conflit et la nécessité ».*

- 23 Aristote, *Ethique à Eudème* H1, 1235a25 : « (Héraclite blâme l'auteur de la phrase « Que le conflit puisse être aboli entre les dieux et les hommes » : car il n'y aurait pas de gamme musicale si l'aigu et le grave n'existaient pas, ni de créatures vivantes sans le masculin et le féminin qui sont opposés.
- 24 Fr. 126.  
 25 DK 94.  
 26 Fr. 94, *Plutarque de exil* 11, 604A.  
 27 DK 114.  
 28 DK 102.  
 29 DK 53.  
 30 DK 114.  
 31 II,7 (DK28A37)  
 32 Heidegger (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1958, p. 270-271.  
 33 Heidegger (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1958, p. 188.  
 34 Heidegger (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1958, p. 290sq.  
 35 Heidegger (Martin), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, trad. Par Gilbert Kahn, p. 166.  
 36 Heidegger (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1958, p. 288 : « N'est-ce donc pas le juste du présent que, séjournant à chaque fois pour un temps, il séjourne, accomplissant ainsi sa présence ? »  
 37 Heidegger (Martin), *Essais et conférences*, pp. 112-113.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Physique, Sur la Nature*, Paris, Vrin, 1991.  
 Cornu (Gérard), *Vocabulaire Juridique*, Paris, P. U. F., 2000.  
 Heidegger (Martin), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1958.  
 Heidegger (Martin), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, trad. Gilbert Kahn.  
 Hervada (Javier), *Introduction critique au droit naturel*, Bordeaux, Bière, 1991.  
 Hésiode, *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, Paris, Belles Lettres, 1960. Texte établi et traduit par Paul Mazon.  
 Kirk (G. S.), Raven (J. E.) et Schofield (M.), *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, Paris, Cerf, 1995.  
 Lasm (Laurent), « Croyances et coutumes adioukrou » in *Bulletin de liaison Linguistique. Ethno-sociologie*, CURD, Université d'Abidjan, n°1.  
 Memel (Harris, Fôté), *Le système politique de Lodjoukrou*, Paris, Présence Africaine, 1980.  
 Sosoe (Lukas), *Philosophie du Droit*, Paris, P. U. F., 1991.