

Parménide, penseur de l'existence

Santiago Espinosa¹

*Plus une philosophie reposera sur une intuition du réel,
et plus elle s'appuiera sur un fructifère aperçu concret,
plus sa position sera élevée.*

Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*.

De la philosophie de Parménide on retient généralement quelques énoncés qui semblent à première vue, ou bien allant de soi — « ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas » —, ou bien incompréhensibles — « car être et penser sont une seule et même chose² ». Platon lui-même avoue, dans le *Théétète*, n'y avoir pas tout bien compris, ce qui ne l'a pas empêché, bien au contraire, d'intenter, dans le *Sophiste*, un procès à Parménide, et même de déclarer devoir commettre un crime, le meurtre intellectuel de « notre père Parménide ». Pour quelle raison ? Parce qu'en principe Parménide — c'est ce qu'on retient de sa philosophie depuis lors — prône que l'être est « un, immobile, sphérique, inengendré », parmi d'autres attributs énigmatiques, théorie qui vient s'opposer en amont à celle de Platon en ceci particulièrement que ce dernier considère qu'en plus de l'être *il y a* le non-être, ou, ce qui revient au même, l'*autre* : « Lorsque nous disons le non-être (μη ὄν) nous ne parlons pas, je crois, du contraire de l'être (οὐκ ἐναντίον), mais seulement de quelque chose d'autre (ἕτερον) », lit-on dans ce dernier dialogue (257b). Mais qu'est-ce donc que cet « autre » ? Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de la philosophie de Platon ; qu'il suffise de rappeler qu'une chose est, dans la logique qui est la sienne, simultanément elle-même et autre : « Pierre est bon » signifie à la fois qu'il est lui-même (Pierre) et autre (bon). Bien sûr, l'essentiel n'est pas là, mais dans cette conception, proprement platonicienne, d'après laquelle l'être n'est pas « un » (ἓν) — comme le soutient pour sa part Parménide — mais multiple (πολλα), constitué qu'il est d'une multitude d'idées, ce qui permet à Platon, à l'encontre de Parménide, de démasquer l'être vrai du faux, ou du paraître : « Tant qu'on n'aura pas réfuté la théorie de Parménide, on ne pourra guère parler de discours faux ou d'opinion fausse, ni de

¹ Professor na Faculté Libre de Philosophie (IPC) de Paris. E-mail: cuiaspinosa@gmail.com.

² Les fragments cités ici du *Poème* de Parménide sont tirés des traductions, quoique parfois modifiées, de J. Voilquin (Garnier-Flammarion), A. Villani (Hermann), J.-P. Dumont (Gallimard), J. Beaufret (P. U. F.), M. Conche (P. U. F.), N. L. Cordero (Biblos).

simulacres, ni d'images, ni d'imitations, *ni d'apparences* » (*Sophiste*, 241e, je souligne). Ainsi, Parménide aurait échoué dans sa théorisation du réel : il se serait laissé berné par les apparences — alors que Platon les aurait démasquées.

Voilà en somme la lecture « traditionnelle », qui a influencé à peu près tous les lecteurs de Parménide depuis vingt-cinq siècles, Heidegger et ses disciples, anciens et récents, compris³, qui ont vu chez Parménide, non pas un philosophe pré-platonicien — et il faudrait aller jusqu'à dire anti-platonicien —, mais un philosophe pré-kantien, c'est-à-dire au fond, avec toutes les nuances qu'on voudra apporter, un « platonisant » (c'est-à-dire un philosophe distinguant l'être de l'apparaître⁴) : « ce matin de la pensée qui chante en son poème est anachroniquement plus proche de la philosophie de Kant et de la phénoménologie que de toute métaphysique⁵ », écrit par exemple Jean Beaufret.

Nietzsche lui-même semble pour une fois avoir manqué de flair en lisant le *Poème* parménidien. Il écrit un peu partout que Parménide est le penseur de l'être, en tout opposé à Héraclite, penseur du devenir, de qui Nietzsche entend prendre le parti (« ce qui est ne devient pas, ce qui devient n'est pas », écrit-il dans *Le Crépuscule des idoles*⁶). Parménide serait en somme le premier philosophe nihiliste, méprisant le devenir de la réalité immédiate, l'unique réalité des apparences. Déjà, dans un cours de philologie consacré aux philosophes antérieurs à Platon⁷, Nietzsche avançait une thèse audacieuse : après les penseurs de l'élément primordial de la réalité — Thalès, Anaximène —, Anaximandre serait venu littéralement *dédoubler* le réel en être et devenir (d'un côté l'indéterminé éternel — τὸ ἀπειρον —, de l'autre, les choses périssables), dédoublement redoublé, si l'on peut dire, par Anaxagore, qui vint distinguer à son tour l'être vrai, saisissable par l'intellect — νοῦς —, et tout le reste — les ὄντα —, qui tient son existence du premier. Parménide et Héraclite seraient à leur tour venus, avant la surenchère d'Anaxagore, et chacun à leur manière, *réunifier* de nouveau le réel : Parménide aurait soutenu l'unicité de l'être, Héraclite l'unicité du devenir. Et il est vrai que tant Parménide qu'Héraclite

³ Par exemple Conche qui, en traduisant le *Poème* à partir de la lecture heideggérienne, tire l'étrange conclusion que « Pour Parménide, l'être n'est pas. » Cf. Parménide, *Le Poème : fragments*, P. U. F., coll. « Épiméthée », 1996, p. 33.

⁴ Un ouvrage récent affirme ouvertement : « L'être de Parménide est *ce par quoi* il y a des apparences, il est l'être de l'apparaître [...] L'être parménidien est donc comparable à la chose en soi kantienne », et plus loin : « Ce vers quoi fait signe l'ontologie négative de Parménide, c'est vers une pensée de l'être *comme autre* de l'étant ». Françoise Dastur, *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2018, p. 70 et 79.

⁵ J. Beaufret, « Introduction à une lecture du Poème de Parménide », in Parménide, *Le Poème*, P. U. F., coll. « Quadriges », 2009.

⁶ « La "raison" en philosophie », 1.

⁷ *Les Philosophes préplatoniciens*, éd. de l'Éclat, 1994.

défendent l'idée qu'il n'y a qu'un être, quel qu'il soit, et non pas un être *plus* un apparaître (ou un être *plus* un étant).

Or que peut-on réellement lire chez Parménide lui-même, fût-ce dans les quelques citations qui nous restent de son poème, perdu à jamais ? Les fragments sont-ils, dans leur état actuel, si énigmatiques que nous soyons forcés de les interpréter, c'est-à-dire d'en chercher un sens *caché* qu'ils nous voilent ? On sait qu'une doxa en vigueur — qui trouve ses racines chez Platon lui-même — affirme sans ambages qu'on ne saurait comprendre le sens d'un texte en se bornant à le lire ; qu'il faut dès lors l'interpréter, stratégie débouchant par définition, et irrémédiablement, dans l'idée pour le moins paradoxale d'après laquelle « il n'y a pas de vrai sens d'un texte », *credo* de Valéry ayant sans doute inspiré bien des pages de Derrida.

Il faut cependant rétorquer à cela que, s'il est vrai que l'on doit d'interpréter là où le sens fait défaut, comme c'est souvent le cas dans certains livres — les sacrés, par exemple —, l'interprétation est de trop là où le sens est transparent : lorsque le texte lui-même parvient à répondre aux questions qu'on lui pose (lorsqu'un passage obscur est éclairci par d'autres passages clairs du même ouvrage). D'Augustin à Eco, en passant par Spinoza, il s'est souvent agi de mettre une halte à la toujours tentante approche herméneutique, laquelle prend tout mot pour un renvoi à un autre renvoi, et ainsi *ad libitum* ; de trouver les limites de l'exégèse, et d'en souligner les excès. Nietzsche non plus, bien qu'il passe aujourd'hui, pour *le* philosophe de l'interprétation, n'a eu de cesse de mettre en garde contre le manque de « probité » consistant à substituer l'interprétation au texte qu'on cherche à éclairer⁸. Or il nous paraît justement que le *Poème* de Parménide, même dans son état fragmentaire et en apparence décousu, livre par lui-même un sens clair — à condition toutefois d'admettre de lire Parménide dans sa singularité, au lieu de vouloir y trouver « préfigurées » des idées d'autres philosophes auxquelles on adhère par ailleurs. Car, en effet, ce ne sont pas seulement les rivaux intellectuels de Parménide qui se refusent d'emblée à le lire et à le comprendre — tel Levinas écrivant dans *De l'évasion* : « On est *obligé* d'énoncer contre Parménide que le non-être est. Le philosophe se refuse à ce que les choses soient » (encore qu'il ne précise pas qui est ce « on », ni qui l'oblige à faire cela, ni même ce qu'il entend par « philosophe ») —, mais aussi, et surtout, ceux qui s'en estiment proches, lesquels pensent trouver chez Parménide un garant de vérité de leurs propres idées — ainsi Beaufret, qui voit chez Parménide, contre le sens explicite

⁸ Cf., par exemple, *L'Antéchrist*, § 52 : « J'entends ici le mot "philologie" dans un sens très général : savoir déchiffrer des faits sans les fausser par des interprétations. »

du texte, un penseur du transcendantal, c'est-à-dire un précurseur de Heidegger : « C'est à la lumière de Kant que nous avons pu enfin apercevoir Parménide » — formule troublante qui rappelle à plus d'un titre celle de Weil au sujet de Rousseau : « Ne fallait-il pas un Kant pour voir ce que Rousseau avait exprimé sans avoir su le penser au sens fort du terme, sans avoir réussi à en développer les présupposés et les conséquences, les suites pratiques et les conclusions théoriques⁹ ? ». Kant semble être toujours le détenteur des clefs de déchiffrement de toute philosophie ayant été écrite avant la sienne.

*

Il nous semble, pour notre part, que c'est à la lumière de Parménide qu'on pourra en fait apercevoir la pensée de Parménide. Attardons-nous alors sur quelques pistes de lecture — nous ne disons pas interprétation — de son *Poème*.

Ce qui frappe d'emblée dans cette lecture est son aspect unitaire, l'idée unique qui la traverse d'un bout à l'autre — trait auquel on reconnaît, d'après Bergson, tout grand philosophe. Là encore, il est difficile de suivre la tradition qui prétend que Parménide a parlé de deux choses différentes — la vérité *et* l'opinion —, à tel point qu'on a pu affirmer qu'il écrivit « deux poèmes » (F. Dastur). La scission du propos, car c'en est une, paraît d'ailleurs bien contestable : elle surviendrait en plein fragment VIII, vers la fin, au vers 50. Parménide changerait donc subitement de sujet comme on change de chapitre, d'une ligne à l'autre. À vrai dire, il est fort difficile d'y constater un tel changement de sujet. Tout au contraire, l'analyse et la destruction de la doxa qui occupe la deuxième partie du fragment est le corrélat indispensable de la vérité analysée au début du poème. La vérité est que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas. L'opinion des « mortels stupides », les « doubles-têtes », est l'inverse : que ce qui n'est pas est, et que ce qui est n'est pas. Tout le *Poème*, du moins chaque fragment que nous avons conservé, répète cela.

Comment a-t-on pu lire autre chose ? Et quelle est la profondeur toujours actuelle de cette critique ?

La question que se pose Parménide, qui est celle de la philosophie, peut être ainsi formulée : « qu'est-ce qui mérite d'être dit *réel* » ? La raison pour laquelle Platon et ses innombrables acolytes n'ont pas eu accès à la vérité énoncée par Parménide, est qu'ils se sont posé une tout autre question, très différente quoiqu'à première vue semblable, et qui

⁹ « Rousseau et sa politique », in *Essais et conférences*, tome 2, Vrin, 1997.

est — à en croire Nietzsche — celle de la morale, à savoir : « qu'est-ce qui est *vraiment* réel ? » Elle est très différente parce qu'ainsi posée la question présuppose qu'il y a, en plus de ce qui est « vraiment réel », autre chose qui ne l'est pas. Une réalité fautive ou apparente, vrai-semblable : ayant la semblance du vrai — mais seulement la semblance, l'apparence du vrai, inauthentique donc. Le philosophe moraliste se devrait alors de dévoiler la fautive réalité pour faire jaillir la vraie. Philosophie serait donc synonyme d'ἀλήθεια, dévoilement de la vérité, ou vérité comme dévoilement de l'être, ce qui suppose, comme on le voit, le dédoublement de l'objet en question. Or la question de Parménide ne présuppose nullement un tel dédoublement. Elle se demande, au contraire, qu'est-ce qui est (τί τὸ ὄν) tout uniment, et non pas qu'est-ce qui paraît être (μὴ ὄν) sans être vraiment (ὄντως ὄν). Et la réponse qu'en offre Parménide a tout l'air d'être la seule qu'on puisse offrir : ce qui est est ce qui est, ce qui existe est ce qui existe, le réel est le réel. Ces termes sont chez lui synonymes puisqu'ils désignent tous la même « chose » : la totalité de ce qu'il y a (ἐστὶ) — qu'on aurait dès lors pu nommer « il y a », ou encore « avoir¹⁰ ». D'où il suit que ce qui n'est pas n'est pas ce qui est, que ce qui n'existe pas n'est pas réel. La vérité parménidienne n'est pas dévoilement d'une réalité plus réelle qu'une autre qu'on prenait à tort pour la vraie ; c'est plutôt la vérité qu'on assène à l'enfant qui n'accepte pas que la seule réalité qui soit est celle précisément qu'il prend pour la bonne, celle qu'il a sous les yeux, et qui lui apparaît — dès lors ? — comme inappétissante. La vérité est que ce qui existe est tout ce qu'il y a, qu'il n'y a rien d'autre que cela. C'est cette vérité que d'aucuns contestent avec ferveur, tel Levinas, on l'a vu, mais aussi Adorno qui écrit noir sur blanc que « ce qui est n'est pas tout » (*Dialectique négative*), ou aujourd'hui encore Badiou, affirmant sans ambages qu'« il y a autre chose que ce qu'il y a » (*Écrire le multiple*). Et c'est sans doute contre ce genre de propos, inspirés toujours par des convictions d'ordre morale, laquelle oppose un devoir-être à l'être, que s'adresse du moins en partie le poème, comme on le verra un peu plus loin.

Nous venons de dire que la vérité chez Parménide énonce une tautologie : ce qui est est, ce qui existe existe. Nous avons déjà avancé qu'il n'y a aucune raison d'établir une distinction entre être et exister, termes qui traduisent indifféremment le grec εἶναι, puisque la langue grecque ne fait aucune distinction entre eux, et qu'il y a partout dans la

¹⁰ Les verbes *être* et *avoir*, écrit Benveniste, ne sont que des « verbes d'état ». Ils désignent moins *ce* que sont les choses (une prétendue substance) que le fait qu'elles sont telles ou telles à un moment donné : « *Être* est l'état de l'étant, de celui qui est quelque chose ; *avoir* est l'état de l'ayant, de ceux à qui quelque chose est. » *Problèmes de linguistique générale*, v. I., Gallimard, coll. « Tel », p. 198. *Être*, ce n'est rien que le fait d'*avoir* de l'être, exister, ou le fait qu'*il y a* des choses.

littérature, à commencer chez Homère, des occurrences qui en attestent¹¹. En français aussi du reste, exister signifie, du moins jusqu'au XVII^e siècle, le « fait nu d'être », comme l'écrit Scipion Dupleix, et comme l'illustre Descartes en écrivant : *cogito ergo ego sum, ego existo*. Il n'y a donc aucune raison de voir chez Parménide une première intuition de la différence ontologique telle qu'Heidegger l'entend. Εἶναι est synonyme d'ἔστι et d'ἔον : être, existence, réalité effective, c'est-à-dire tout ce qu'il y a¹². Et il n'y a que ce qu'il y a, il n'y a pas ce qu'il n'y a pas : un être (ἔν), et non pas deux (il n'y a pas d'autre de l'être).

Qu'est-ce donc qu'il y a ? Les étants — ἐόντα —, les choses, « en dehors desquelles, d'après Lucrèce, il faut bien avouer qu'il n'y a rien » (*De rerum natura*, I, 963). Ce qui n'est pas, le non-étant, n'est rien. Mais encore ? Eh bien, justement, il est impossible d'aller au-delà et dire *quelles* sont ces choses, ces étants. Parménide le sait, et c'est pourquoi il parle de l'être en général, non de chaque chose en particulier (à l'encontre du programme aristotélicien). Car il serait évidemment tâche vaine et absurde que d'énumérer *ce* qu'il y a ; le propos de Parménide a avant tout une portée négative : il s'agit de signaler l'erreur consistant à croire penser autre chose que l'être, et de montrer par là même ce qu'il ne peut pas y avoir, ou être, ne serait-ce que pour la pensée. Il y revient à plusieurs reprises : « il faut dire et penser » (το λέγειν τε νοεῖν) que le réel est le réel, que l'irréel est irréel ; « je ne te laisserai ni dire ni penser » que ce qui n'existe pas existe ; car le non-être « n'est ni pensable ni dicible » (ἀνόητον ἀνώνυμον). Le Poème, encore une fois, ne dit pas *ce* qui est (son *quid*), il dit qu'il est (son *quod*). Plus précisément, il dit que l'être est la seule chose dicible et pensable, puisque le non-être n'est pas pensable, ni par conséquent dicible. La question de la connaissance, ou de la

¹¹ Le *Lexicon Homericum* de H. Ebeling (1885) recense dix-neuf sens différents du verbe εἶναι chez Homère, dont celui, fort, d'« exister » (cf. *Iliade*, 13.114 et 21.191, par exemple). À ce sujet, cf. l'excellent commentaire du Poème de Parménide de N. L. Cordero, *Siendo, se es*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 71. Cordero écrit : « Podemos proponer “es” como traducción de 2.3a y “no es” como traducción de 2.5a, con la salvedad de que el “sujeto” de ambas expresiones es “eón” o “eīnai”, “lo que es”, “el hecho de ser”, “[lo que está] siendo”. » — À rebours de cette lecture, cf. M. Conche, qui écrit, toujours en suivant Heidegger : « Je ne puis accepter la traduction de εἶναι par “exister”. » *Diversités. Journal étrange IV*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2009, p. 242.

¹² À notre connaissance, le premier philosophe à avoir traduit εἶναι indistinctement par être ou exister est Clément Rosset dans ses *Principes de sagesse et de folie*, Éd. de Minuit, 1992. Depuis lors, mais sans apparemment connaître ce dernier ouvrage, A. Villani et N. L. Cordero ont fait de sérieuses traductions commentées en ce sens (cf., entre autres, *Parménide ou la dénomination*, Hermann, 2011, et *Siendo, se es*, op. cit., respectivement. Villani a repris tout récemment, d'un point de vue fort contestable à mon sens, la philosophie de Parménide comme annonciatrice de celle de Deleuze dans *L'Énigme de la philosophie grecque*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2022). Les autres traductions récentes du Poème de Parménide (B. Cassin par exemple) poursuivent le travestissement platonicien de sa philosophie.

science, n'est pas l'affaire de Parménide (le terme de λόγος ne figure même pas dans le *Poème*).

Il s'agit donc d'établir les frontières du pensable et de l'impensable, et partant du dicible et de l'indicible¹³. Le fragment III, qui est un fragment de fragment, et qui a prêté aux malentendus les plus disparates, en fournit la clef de lecture : « car penser et être sont une seule et même chose ». Si on veut lire Parménide dans sa spécificité, et non comme préfigurant d'autres philosophes à venir — Platon, Kant, Heidegger —, il faut donner à νοεῖν, penser, sa signification première : penser *quelque chose*, et non celle qu'on lui a donnée par la suite : juger, réfléchir, voire connaître par l'intellect. Par exemple Derrida qui affirme, en se recommandant de Peirce, qu'on ne peut penser sans signifier, et donc sans renvoyer à quelque chose d'autre¹⁴. Ce deuxième sens du verbe penser rendrait le fragment tout simplement incompréhensible : une pierre est et pourtant ne pense pas. Parménide n'est certes pas un matérialiste, mais il n'est pas non plus un spiritualiste qui estime que tout ce qui est réel est rationnel, et réciproquement. En revanche, le fragment acquiert tout son sens lorsqu'on songe au fait qu'il n'est possible de penser que ce qu'il y a, que penser c'est toujours penser quelque chose, que penser à rien n'est pas penser. En d'autres termes, que *penser ce qui n'est pas est impossible*. Pourquoi ? Parce que l'acte de la pensée *pose* l'être de la chose pensée, sans quoi la pensée se trouverait vide. Je pense, me trouvant dans ma chambre, au fauteuil de mon salon ; par là je le pense comme étant présent à mon esprit, quoique absent de ma perception immédiate, sensible. Mon fauteuil existe dans ma pensée, ne serait-ce qu'à titre de présence mentale, de fait de conscience, si l'on préfère. *Penser* n'est donc rien d'autre qu'*avoir présent à l'esprit*, comme le laisse entendre la suite et même l'ensemble du *Poème*. Je ne peux pas penser un non-fauteuil, ni même un fauteuil non-étant, ou absent de ma pensée ; il faudrait pour cela le penser étant, donc présent, puis ajouter à cette pensée une autre qui viendrait la supprimer (et une double présence n'est pas une absence).

Le fragment IV approfondit cette idée : « Mais vois pourtant comment la pensée impose aux choses absentes leur présence ». Et le fragment VIII de préciser : « L'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent », d'où Parménide conclut, au fragment XVI : « car le plein, c'est la pensée ». Telle est la tautologie, l'identité non seulement de l'être à soi, mais de la pensée et de l'être : l'acte de ma pensée, ou le penser (νοεῖν), se

¹³ Je renvoie ici à ma propre lecture du *Poème* de Parménide : *L'Impensé. Inactualité de Parménide*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2019.

¹⁴ Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Éd. de Minuit, 1967, p. 71 sq.

donne un objet de pensée (νόημα) auquel il attribue, ne serait-ce qu'à titre d'objet de pensée, une existence (ἔστι) avec laquelle il coïncide (ταυτόν). Ainsi, prétendre penser (voεῖν) une non-existence (οὐκ ἔστιν), c'est prétendre avoir présent à l'esprit un non-objet (οὐκ νόημα), ce qui ne veut nullement dire que le non-être est pensé, mais que, ou bien je pense à quelque chose, et alors ce quelque chose est présent, *c'est* quelque chose, ou bien je ne pense rien, rien n'est pensé, le penser ne fait rien, c'est-à-dire *je ne pense pas*. Il faut alors répliquer à Platon que, lorsqu'il fait la critique de Parménide, dans le *Sophiste*, en faisant référence au « non-grand » ou au « non-beau », ou bien il ne pense à rien, ou bien il pense à quelque chose qu'il eût pu nommer autrement (le « petit » ou le « laid »), ce qui eût aussitôt dissipé l'illusion de l'autre de l'être. — On remarquera au passage que nous sommes là à l'opposé de la conception husserlienne, clef de voûte de la « méthode » phénoménologique, qui prétend que l'acte de la conscience, la *noèse*, et l'objet de la conscience, le *noème*, *diffèrent* : une telle conception, du point de vue qui est celui de Parménide, est parfaitement inintelligible (que pourrait bien être une conscience, c'est-à-dire une présence à l'esprit, d'un objet *non* présent à l'esprit¹⁵ ?). Le voεῖν chez Parménide n'a rien d'une visée intentionnelle qui chercherait à comprendre, à *interpréter*, à *donner un sens* à la chose pensée ; il est question uniquement de l'acte par lequel on rend présent à l'esprit quelque chose. C'est pourquoi penser, comme c'est encore précisé au fragment XVI, n'est en rien différent de sentir : ces deux processus sont des altérations du corps, des « impressions », comme l'affirmera plus tard Hume.

Cette idée que pour la pensée il n'y a que présence, que plein, et réciproquement, que le néant, le vide, l'absence, en un mot le non-être, n'est pas pensable, a été reprise après Parménide — sans qu'on lui ait donné le crédit — par les philosophies les plus diverses. Ainsi, parmi certainement bien d'autres, par Épicure, lorsqu'il parle de « l'invisible », lequel doit être pensée « par analogie » au visible, seule chose vraiment pensable¹⁶ ; par Descartes, qui nie l'existence du vide et du néant dans la mesure où une pensée négative n'est pas vraiment une pensée¹⁷ ; par Malebranche, qui affirme à plusieurs

¹⁵ Il en va de même du reste de la notion d'Être telle que l'entend Heidegger : éternelle absence « donnant » (*es gibt*) la présence de l'étant, donc éternel objet non présent à l'esprit, non pensé en dernière analyse.

¹⁶ « L'univers est composé d'atomes et de vide. L'existence des corps nous est garantie par-dessus tout par la sensation, car c'est sur elle que se règlent, comme je l'ai dit, toutes les conjectures que le raisonnement dirige vers l'invisible [...] Hors de ces deux choses on ne peut rien saisir d'existant, ni sensiblement ni par analogie au sensible. » (*Lettre à Hérodote.*)

¹⁷ « La difficulté qu'il y a à connaître l'impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucunes propriétés : car, autrement, voyant que dans cet espace même que nous appelons vide il y a une véritable extension, et par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout à fait vide, c'est-à-dire qu'il est un pur néant [...] là où il y a de l'extension, là aussi il y a nécessairement un corps. » (*Lettre à*

reprises que la pensée du néant n'est point une pensée¹⁸ ; par Hume, à qui Kant emprunte, mais sans le citer, le célèbre passage sur les cinquante thalers — et même toute la critique de l'argument ontologique de l'existence de Dieu de la *Critique de la raison pure* —, quand il affirme qu'il n'y a pas de différence entre l'idée d'être et le fait d'avoir conscience des choses¹⁹ ; par Bergson, dans sa célèbre critique de la pseudo-pensée du possible ou du rien (*Le Possible et le réel, L'Évolution créatrice*) ; par Wittgenstein, dont le *Tractatus* semble prendre point par point le relais du *Poème* de Parménide en établissant les frontières du pensable et de l'impensable (4.114), du dicible et de l'indicible²⁰ ; par Rosset enfin, qui répète sans cesse que le double du réel par lequel on croit l'éviter n'est pas une perception hallucinatoire mais une hallucination de pensée²¹. Mais surtout par Berkeley, dont le point fort de sa critique de l'idée de « matière » (au sens aristotélicien) réside dans le fait qu'il en montre le caractère foncièrement *inconcevable* : puisque par ce terme on entend quelque chose de présent à l'esprit en même temps qu'absent, quelque chose d'imperceptible dont toute chose perceptible serait prétendument faite (« *one single, unchanged, unperceivable, real nature* »). Une sorte de « nature cachée et mystérieuse » que l'on distingue, pour des raisons qui intéressent le fondement d'une « science », des objets des sens. Et par-dessus tout parce que Berkeley explique en toute rigueur que s'il n'y a pas de différence entre penser et penser l'être, il n'y a pas de

Arnauld du 29 juillet 1648.)

¹⁸ « Il ne saurait subsister un moment sans penser à l'être, et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. [...] Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ni intelligible. Ne rien voir, ce n'est point voir : penser à rien, ce n'est point penser. (*Recherche de la vérité*, III, 2, 8, et IV, 11.)

¹⁹ « Il n'y a pas d'impression ni d'idée d'aucune sorte, dont nous ayons conscience ou mémoire, que nous ne concevions comme existante ; et il est évident que c'est de cette conscience qu'est tirée l'idée la plus parfaite et la plus grande assurance de l'être. D'où nous pouvons former une alternative, la plus claire et la plus concluante qu'on puisse imaginer : puisque nous ne nous rappelons jamais aucune idée ni impression sans lui attribuer l'existence, l'idée d'existence ou bien doit être tirée d'une impression distincte, unie à toute impression, à tout objet de notre pensée, ou bien doit s'identifier entièrement à l'idée de la perception ou de l'objet. » (*Traité de la nature humaine*, tr. Leroy, Aubier, p. 137) Cf. p. 169 : « L'idée d'existence ne diffère en rien de l'idée d'un objet ; quand, après la simple conception d'un objet, nous voulons le concevoir comme existant, nous ne faisons en réalité aucune addition, ni aucune modification à notre première idée. Ainsi, quand nous affirmons l'existence de Dieu [...] La conception de l'existence d'un objet n'ajoute rien à la simple conception de l'objet. »

²⁰ « Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage dire ce que nous ne pouvons penser [...] La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. Nous ne pouvons donc dire en logique : il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. » (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.61.)

²¹ « Le double [du réel] est certes hallucinatoire, mais, et pour cette raison précise qu'il est hallucinatoire, n'implique pas la perception ou l'imagination de quoi que ce soit. Il est hallucinatoire en ce qu'il implique une illusion — ou une absence — de perception ou d'imagination [...] Ce que j'appelle le fantasme du double n'est pas le fantasme d'une réalité autre, mais le fantasme à la faveur duquel on tient pour assuré que cette autre réalité est pensable et pensée. » (*L'École du réel*, Éd. de Minuit, Notes additionnelles, 2008.)

différence non plus entre ce qui apparaît à l'esprit et ce qui est, ou, pour le dire franchement, entre *l'être et le paraître* :

Je ne veux pas que l'on change les choses en idées, mais plutôt les idées en choses ; puisque ces objets immédiats de la perception, lesquels, selon toi [Hylas], ne sont que des *apparences* des choses, sont pour moi les *choses réelles* elles-mêmes²².

Jean Laporte, en analysant ce qui est donnée immédiatement à l'esprit comme présence, résume très bien l'affaire : « la distinction de l'*être* et du *paraître* n'a point de sens dans la matière, tout ce qui *paraît* à la conscience *est* dans la conscience²³ ». Il y a *un* apparaître dont nous sommes conduits de manière irrésistible à affirmer qu'il est — Descartes insiste longuement sur ce point —, non un être *plus* un apparaître.

La vérité dont il est question dans le *Poème* est donc une vérité de l'immanence, et ce à plusieurs titres : immanence de l'être et du penser, verbe qui ne signifie donc pas raisonner — puisqu'on ne raisonne que de ce dont on doute —, mais avoir présent quelque chose à l'esprit ; et on ne doute pas, quand elle y est, d'une telle présence. Ensuite, mais cela revient au même, immanence de l'être et de la réalité immédiate : ce qui existe et ce qui est sont la même chose, à savoir ce qui est perceptible, ce qui est présent à la conscience, et tout d'abord par le moyen des sens (puisque penser et sentir, on l'a vu, ne sont pas fondamentalement distincts). Enfin immanence de la conscience et de la présence : la conscience ne pourra jamais avoir conscience d'autre chose que de ce qui existe, de l'actuel, ne pouvant concevoir le vide, le néant, l'absence. Ce qui existe serait ainsi un peu comme la toile colorée de la vision qu'on ne découpe en petites figures et objets qu'après une analyse, une réflexion menée au moyen des mots (ce en quoi consiste essentiellement l'opinion dont il s'agira plus loin de rendre compte) — mais sans jamais quitter la toile. Faites un trou dans la toile, arrachez même un bout de tissu peint, ce que vous verrez ne sera jamais du vide, du manque, mais toujours et encore de l'être, par exemple le bout de mur sur lequel se trouve accrochée la toile. De même pour ce qui existe : il est impossible pour la conscience de penser le néant parce qu'elle devrait *a*

²² *Three dialogues between Hylas and Philonous*, Everyman's library, 1963, Troisième dialogue, p. 282 (je souligne). La fin du dialogue rend bien explicite la position de Berkeley : « Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de *matière*, si par ce terme on désigne une substance *impensable* existant en dehors de l'esprit ; mais si par ce terme on désigne quelque chose de sensible, dont l'existence consiste à être perçue, alors il y a *matière*. »

²³ *Le problème de l'abstraction*, P. U. F., 1940, p. 83. Cf., du même auteur, *La Conscience de la liberté*, Flammarion, 1947, p. 13 : « La distinction du *phénomène* et du *noumène* s'évanouit au regard de ma conscience : car pour ma conscience, et dans la sphère de ma conscience, apparence et réalité coïncident : *percipi est esse*. »

fortiori pour ce faire se représenter *quelque chose* — et peu importe quoi au fond. Le *Poème* ne porte donc nullement sur « ce qui fait que ce qui est est », ce que Heidegger appelle Être (qu'il identifie par surcroît au néant, *ne-ens*), puisqu'on ne perçoit ni ne conçoit en aucune manière une telle « chose », comme on ne perçoit ni ne conçoit le possible, et puisque penser à cela reviendrait à penser ce qui existe deux fois, et non pas une, ce que Parménide nous enjoint à faire au contraire : une fois comme étant, comme réalité, une autre comme n'étant pas, mais rendant possible la première. Telle est la lecture platonicienne du *Poème*, c'est-à-dire l'interprétation qui se refuse à lire ce qui y est écrit pour prétendre y voir autre chose.

De ce point de vue, et pour en revenir à notre propos initial, il est manifeste que la question de la philosophie n'est donc nullement « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », puisque cela n'est même pas pensable, le rien prétendument antérieur à l'être n'étant pas concevable. La question, du moins chez Parménide, père de la philosophie, ne porte au fond même pas, à proprement parler, sur ce qui existe, dans la mesure où la réponse ne saurait être que tautologique, ce que Parménide est le premier à affirmer. On n'apprend rien au final au sujet de *ce* qui existe, outre le fait qu'il est incontestable qu'il existe et qu'il n'y a rien qui existe d'autre que lui. La nécessité de cette existence est *de fait* : il nous est donné, imposé même de percevoir l'être. J'ouvre les yeux et il est là. Ainsi, il semblerait que le véritable enjeu de la question de Parménide consiste avant tout, comme chez les quelques auteurs à qui nous venons de faire allusion, à désamorcer l'opinion la plus courante des hommes, notamment des philosophes qui cherchent à faire un « savoir » de l'être, en d'autres termes : à *détruire l'illusion selon laquelle le langage est capable de rendre compte de la réalité*. La vérité est qu'il y a quelque chose qui existe ; l'opinion, ou l'erreur, est de croire que l'on peut penser autre chose que ce qui existe — et cependant le langage n'a de cesse de nous inviter à le faire.

On comprend alors que le moraliste qui se refuse à ce que les choses soient comme elles sont — de Platon à Badiou, en passant par Rousseau, Sartre, Levinas, et d'autres —, trouve chez Parménide l'ennemi philosophique par excellence, le « bourreau » qui invite à faire bon accueil aux choses. Car Parménide pointe du doigt l'inconséquence du propos moralisateur qui apparaît, non comme faux ou mal pensé, mais comme étant à proprement parler *impensé*, comme vide de signification, comme du vent²⁴. Si ce qui doit être n'est

²⁴ Comte-Sponville répète qu'« on ne pense que le possible », suggérant par là qu'il conçoit une réalité meilleure : « Parménide avait tort : même chose ne se donne pas à penser et à être. Ce qui se pense : le possible. Ce qui est : le réel. » Cahier de l'Herne, *Comte-Sponville*, 2020, p. 243.

pas, alors il n'est pas pensé ; pour le penser il faudrait qu'il fût, ne serait-ce que dans la conscience, et à ce moment-là ce ne serait plus du « possible » mais du « réel », on ne penserait pas ce qui doit être, et qui n'est pas, mais ce qui est. Penser une réalité différente (plus juste, par exemple) n'est pas penser autre chose que cette même réalité, mais s'adaptant cette fois, miraculeusement, à nos désirs. G. Rensi, bien plus que Sartre, s'est aperçu de cette contradiction, sans pour autant renoncer à en démordre, en prônant ouvertement une « philosophie de l'absurde²⁵ », laquelle continue d'inspirer bon nombre de nos intellectuels et artistes engagés, tel récemment ce réalisateur dont tous les films suggèrent, à en croire un critique enthousiaste, que « ce qui n'est pas réel, mais devrait l'être, est plus réel que ce qui est²⁶ ».

*

On comprend alors clairement la suite, je veux dire la continuité du *Poème* : la pensée de l'être se doit d'être accompagnée de la destruction de la pseudo-pensée du non-être, du néant. « *Il faut abandonner la voie de l'impensé* », lit-on dans le fragment VIII. Or, peut-on se demander, qui a jamais soutenu que le non-être était ? On a déjà suggéré quelques pistes à ce sujet. C'est notamment le moraliste — par où nous entendons celui qui s'oppose à ce qu'il n'y ait que ce qu'il y a — qui conteste vigoureusement la pensée du réel et cherche à lui substituer la pensée du possible (ou du devoir), qui n'est pas. Mais il est peu probable que Parménide se soit donné comme objet de critique « l'homme de bien » sartrien. Il est vraisemblable qu'il ait eu plutôt à l'esprit la critique d'une certaine philosophie qui tombait à ses yeux dans l'« erreur des mortels », c'est-à-dire la *doxa*, erreur qui consiste à croire que le langage a pour rôle de dire l'être. C'est ce que montre la deuxième partie du poème, qui peut se résumer dans cette formule : « et toutes ces choses ne sont que des noms donnés par les mortels dans leur crédulité ».

À partir de la fin du fragment VIII, Parménide invite son lecteur à connaître les opinions des mortels, les *δοκῶντα* (la racine est la même que pour *δόξα*), comme autant de contre-vérités. Elles consistent essentiellement à penser que l'un, l'être, est multiple, et par suite qu'en plus de l'être il y a l'autre, le non-être. « On a constitué pour la connaissance deux formes sous deux noms, c'est une de trop, et c'est là que réside

²⁵ Cf. G. Rensi, *Filosofia dell'assurdo*, Adelphi, 1991.

²⁶ E. de Laurot. Cf. Luc Chessel, « Le cinéma n'est pas seulement une "machine à hypnose" », *Libération*, 17 janvier 2020.

l'erreur » ; « Ils ont séparé les contraires alors qu'ils font corps, et ont établi les signes à part les uns des autres » ; ou encore : « Ils ont accordé leurs suffrages à la nomination », dit explicitement le fragment VIII. La critique des *δοκῶντα* — ce qui « paraît » aux mortels, et non pas ce qui « apparaît » à la conscience — n'est pas un nouveau chapitre qui reviendrait sur ce qui a été dit précédemment ; au contraire, c'est l'indispensable mise en garde contre la pseudo-pensée qui pourrait mettre en doute ce qui a été acquis. C'est parce que le langage courant *nomme* l'un comme s'il était multiple — garçon-fille, nuit-jour, présent-absent, etc. — que l'on en vient à croire qu'il n'y a pas que l'être qui soit, mais aussi le non-être. Pierre était assis, il ne l'est plus ; Anne était belle, elle est à présent « non-belle », *μη καλόν* comme dit Platon : « Le non-beau n'est-il pas un être détaché d'un genre déterminé, puis opposé à un autre être ? [...] Il faut dire que le non-grand existe au même titre que le grand lui-même » (*Sophiste*, 257-58). Or qu'y a-t-il de *présent* à notre esprit, donc de pensé, lorsque nous disons non-beau ou non-grand ? La doxa qu'il s'agit de démanteler ici est celle qui naturalise l'artifice du langage, qui oublie que l'on nomme les objets *par convention* (VIII, 53-54) : « Ils ont, par convention, en effet assigné à deux aspects des choses des noms, dont l'un ne devrait pas être nommé ». En nommant l'être, qui est un et « partout égal à soi », les mortels ont cru voir le multiple, et ainsi le non-être ; voilà qui « n'est pas digne ». Pourquoi ont-ils fait cela ? Précisément parce qu'ils sont *mortels* : ils associèrent la mort au non-être (Pierre *n'est plus*), de même que l'absence (Pierre *n'est pas là*). C'est ce que désigne le terme *δοκῶντα* : des dénominations avec lesquelles on confond l'être-un, des pseudo-perceptions d'un être qui « paraît » (mais non qui « apparaît ») *multiple*, et c'est pourquoi, par là même, ce sont des illusions : elles affirment que l'être est *à la fois* un et multiple, être *et* autre. Les *δίκερατοι* — les bicéphales, ceux qui voient *double* : deux, là où il n'y en a qu'un — ne disent pas que l'être n'est pas — ils sont « double-têtes », stupides donc, pas fous — ; ils disent qu'il est *et* qu'il n'est pas, qu'il n'est pas un mais deux. On l'a déjà lu au fragment VIII : « Ils ont séparé les contraires, alors qu'ils font corps ». Tous les fragments du *Poème* qui s'ensuivent — où il est question du jour et de la nuit, des garçons et des filles, du soleil et de la lune — semblent chercher à illustrer cette erreur, qui est *l'erreur* des hommes : « ils ont estimé contraires les aspects, et leur ont assigné des signes (*σήματα*) qui fondaient leur distinction mutuelle ».

En somme, ils ont anthropomorphisé le réel, ce qui existe (songeons à cette idée étonnante de Levinas selon laquelle le féminin est l'« absolument autre » — comme si l'être était le masculin !). L'on a nommé « lumière » et « nuit » deux perceptions

différentes que nous avons du même être ; l'on a cru par là percevoir deux êtres là où on ne nommait que des *aspects* de l'être. Mais ces aspects, ces attributs, ces formes (μορφάς) font corps : ce sont de manières de désigner ce qui se présente à l'esprit, qui est une seule chose (il y a, ou apparaître). Seul l'être se présente : « tout est plein à la fois de lumière et de nuit aveugle, toutes deux égales, puisque le rien ne participe d'aucune des deux » (IX). La lumière n'est pas privation de l'ombre, pas plus que l'ombre n'est non-lumière ; il n'y a pas de non-être, de non-choses, de non-perceptions. Que l'être soit un et immobile, « tout d'un seul tenant », signifie que toute apparence sera toujours, quelle qu'elle puisse être, indissociable de l'être, que jamais nous n'aurons affaire à un non-apparaître : « car il est sans manque » (VIII, 33). Dire non-lumière c'est une manière comme une autre de dire ombre. Le langage, n'ayant pas affaire au réel, permet d'en nommer les aspects de diverses manières, l'essentiel ici étant la communication. Comment en conclure alors que « l'être se dit de plusieurs manières » ? Ce que nous nommons n'est pas l'être, qui se dit d'une seule manière : ἐστὶ — mais nous nommons *nos actes*, lesquels nous font découper la toile de l'il y a en états des choses, des πράγματα — des réalités auxquelles j'ai affaire —, aurait dit Gorgias, après quoi nous concluons hâtivement qu'il y a plusieurs il y a.

En bref, l'erreur des mortels, et pour suivre cette fois la traduction de Beaufret du passage cité plus haut (VIII, 53), peut être résumée ainsi : « Ils ont, en effet, accordé leurs suffrages à la nomination ». Telle est l'erreur qui a fait naître la confusion de la doxa, et qui a curieusement donné naissance aussi à toute philosophie de type platonicien.

Telle est aussi comme on sait l'objet de la critique du langage de Wittgenstein, dont l'essentiel consiste à établir une frontière, nous le notions plus haut, non seulement entre le pensable et l'impensable, le dicible et l'indicible, mais, plus profondément, entre le langage et la réalité. On lit dès le *Tractatus* que le lien qui est réputé relier la logique au monde est purement tautologique, l'image logique étant le fait d'avoir présent à l'esprit un état des choses, un aspect de la substance (ou ἐστὶ). Dès lors, il y a identité entre l'une et l'autre (impossible d'avoir un non-état des choses présent à l'esprit ; impossible de penser une non-pensée, c'est-à-dire une non-image). Quant au lien censé relier à son tour le langage au réel, ce n'en est pas vraiment un²⁷ ; il s'agit plutôt de l'illusion spontanée, due sans doute à l'apprentissage premier de la parole, qui invite à croire que les mots servent à nommer les objets dont est prétendument constituée la réalité. Et c'est une illusion pour cette simple raison qu'un mot a plusieurs significations, et qu'il sert à

²⁷ Ce lien est présupposé dans le *Tractatus* (dans la distinction *sens-signification*), et vigoureusement réfuté par la suite.

désigner autant de choses que d'actions et de sentiments, pour ne pas dire de réactions aux circonstances vitales, et qu'un bon nombre de mots ne désigne rien de tout cela (ainsi les vocables « néanmoins » ou « cependant » parmi des centaines d'autres). Et encore, parce que ce qui permet de saisir le sens d'un mot n'est pas l'objet qu'il est réputé désigner, car encore une fois les noms qui ne désignent aucune chose sont innombrables, mais plutôt le contexte dans lequel il est dit. Ce n'est pas le dictionnaire mais la grammaire qui permet de comprendre le langage. La fonction « normale » du langage est de permettre d'évoquer à *quelqu'un* quelque chose au moyen d'une phrase. Or cette phrase ne se met pas à la place du quelque chose qu'elle signifie ; elle n'en est pas plus une image qu'une représentation ; elle n'est que le moyen par lequel certains hommes partageant une « forme de vie » particulière sont habitués à s'y référer. Ces deux passerelles — pensée/monde, langage/réalité — sont ce que Parménide désignait pour sa part, selon notre lecture, « vérité » et « opinion » : la pensée est tautologique, la vérité est ce qui est, et ce qui est est ce qui se présente à l'esprit ; le langage, quant à lui, n'a rien à voir avec la réalité ou la vérité, puisqu'il permet de nommer ce qui n'est pas présent à l'esprit, et invite de ce fait à penser que le non-être est autant que ce qui est.

Ainsi l'illustre, entre autres, cette remarque sur les couleurs de Wittgenstein :

— Mais quand on veut expliquer la signification (*meaning*) d'un nom, ne pointons-nous pas du doigt l'objet qu'il représente ? — Si, mais cet objet n'est pas « la signification ». [...] Ce n'est pas la couleur rouge qui prend la place du mot « rouge », mais le geste qui pointe un objet rouge ou un échantillon rouge²⁸.

Un intellectualiste affirmera volontiers que le rouge est un « objet éternel » (Whitehead), ou si l'on préfère une essence « invariable à travers les variations de nos représentations » (Husserl), donc quelque chose que nous n'avons perçu ni ne percevrons jamais, et qui pourtant est censé être le « vrai rouge ». Notion bien étrange de la couleur que celle qui la prend pour quelque chose d'invisible, de proprement *imperceptible*. En réalité, la couleur que je perçois n'est pas une « représentation » — ou un « phénomène » — d'une « autre » chose — par où on désigne l'essence de cette couleur dont elle diffère on ne sait pourquoi, ni en quoi. Comme si la couleur était une chose et sa perception en était une autre ! Nous sommes là dans les exactes mêmes apories dans lesquelles se trouve Hylas distinguant la matière de la cerise de toutes les perceptions sensibles qu'il en a. « Je vois *du* rouge — mais je sais que ce n'est pas là *le* rouge ». Très bien ; mais qu'est-ce que

²⁸ Wittgenstein, *Big Typescript 213*, Blackwell, 2005, p. 27 et 40

ce rouge que vous ne voyez pas ? « Le vrai rouge, certes, son essence (ce qui fait que cette chose est rouge) ». Mot vide de sens, puisque ne renvoyant à aucune chose, ni dans la réalité ni même dans la pensée, pur vent se faisant passer pour objet. Voilà ce qu'on appelle abstraction.

À l'inverse, il semble que le langage ne soit nullement une étiquette collée sur les choses les faisant miraculeusement apparaître. Non, le langage est *autre chose* que les choses : un système autosuffisant de signes, qui peuvent être échangés avec aise les uns contre les autres selon les circonstances, dans le but de signifier, de faire comprendre une intention, ou de faire un état des lieux. Le « rouge » n'est pas une chose, un « objet physique²⁹ », et l'histoire du « bleu », qui avait de la peine à être nommée en grec et en latin, et même dans l'Europe du Moyen Age, aurait dû mettre la puce à l'oreille des métaphysiciens contemporains : le bleu n'existe que pour la langue (c'est pourquoi on peut désigner sans équivoque de très nombreuses nuances par ce terme) ; il désigne des intentions, des idéologies, des codes. Une culture, en somme. Aussi n'avoir point de nom pour une couleur signifie-t-il qu'une telle couleur n'est pas perçue (qu'elle n'est pas présente à l'esprit). L'on ne donne de nom qu'à ce que l'on voit, et non l'inverse. Insistons, le langage, quelle qu'en soit la variante — philosophique, technico-scientifique ou poétique — ne tend pas une passerelle communiquant avec l'être ; il ne renvoie nulle part ailleurs qu'à lui-même, c'est-à-dire au monde des hommes, à la culture. Tel est aussi le sens de la seconde partie du *Poème* de Parménide, corrélat nécessaire de la première : prévenir des mirages que le langage produit presque naturellement — et d'abord celui de croire qu'il y a quelque chose d'autre que l'être.

La critique de l'opinion revient donc à distinguer précisément le penser et le parler, νοεῖν et λέγειν³⁰. Penser, c'est avoir l'être présent à l'esprit, comme plein, ne manquant de rien, auto-suffisant ; parler, c'est diviser l'un et croire non seulement à la multiplicité mais à l'altérité de l'être. Tous les fragments qui nous restent de la fin du *Poème* illustrent cette erreur qui consiste à diviser l'un en prenant les mots pour des choses, les ὄνομα pour des εἶντα — en bref, le langage pour la réalité. C'est là la voie originale et toujours actuelle ouverte par Parménide, que la plupart de ses lecteurs, à commencer par Platon et jusqu'à Heidegger, n'ont pas empruntée, sauf à quelques exceptions près. Ce n'est que tout récemment, avec Nietzsche, et surtout avec

²⁹ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 2009, §§ 57-58.

³⁰ Heidegger invite pour sa part à les identifier, ainsi qu'à confondre φύσις et λόγος. Cf. *Introduction à la métaphysique*, tr. Kahn, Gallimard, coll. « Tel », 1967, p. 131.

Wittgenstein, que le langage a été mis réellement en cause comme source d'illusions ontologiques. Et c'est encore avec Nietzsche que le *désir* — nihiliste selon lui — s'est montré comme source et moteur de ces illusions que le langage parvient tant bien que mal à soutenir.

En résumé, l'opinion des mortels est que le langage est à même de dire ce qui est (voyez Aristote) — et comme le langage est capable de dire que quelque chose n'est pas, ou n'est plus, les hommes ont conclu que le non-être était *aussi*. Telle est la véritable critique que Parménide inaugure, et que seuls quelques esprits ont poursuivie : la philosophie n'est pas une « science » des choses, capable de nous dire ce qu'elles « sont » ; elle est plutôt un savoir de *tout ce qui est*, et surtout un vaccin contre l'illusion qui fait croire que ce qui n'est pas est ou existe « en quelque façon » — vaccin qui permet, comme on l'a dit, d'accepter ce qui est, de l'*accueillir*. La pseudo-pensée de ce qui n'existe pas reste en effet persuadée que quelque chose est pensé là où il n'y a que des mots, *flatus vocis*, pour parler comme Spinoza. Or penser que l'être n'est pas tout ce qu'il y a, et, plus grave encore, que ce qui n'est pas *devrait* être, invite tacitement à substituer le second au premier, à nier ce qui existe au nom de ce qui n'existe pas. Pour le dire en quelques mots, il n'y a pas de pensée de l'autre, ou plutôt l'autre est impensable, donc indicible ; le discours faisant miroiter l'autre — l'« altermondialisme » par exemple — est vide de sens à proprement parler, impensé. Il s'agit dans ces discours avant tout d'une simple négation de ce qui est effectivement pensé — le réel —, une pure mise à l'écart de la présence à l'esprit de ce qu'il y a, considéré globalement comme indigeste (ou cruel), accompagnée de l'idée hallucinatoire qu'autre chose est pensée à sa place, et qui pourrait dès lors la remplacer. C'est donc une négation de pensée (ou d'être), plutôt qu'une « autre pensée de l'être » (ou une pensée de l'autre) — et justement, la négation n'est pas une pensée, ce n'est qu'un « non » qu'on oppose à l'être.

*

Disons pour conclure que la philosophie de Parménide est une philosophie de l'existence entendue comme « tout ce qui existe », ce qu'il y a (ἐστὶ), des choses (ἐόντα). Moins une ontologie au sens traditionnel, comme on l'a présenté pendant plus de deux millénaires, qu'une *pensée de l'apparaître*, de ce qui brille par éclat à la conscience et dont il serait impossible et inutile de contester la réalité (« peu m'importe par où je commencerai car je reviendrai ici », dit le fragment V). La réalité n'est pas construite par

le sujet, qui ne semble jouer ici aucun rôle, bien au contraire : elle s'impose à la conscience. Et c'est bien à cela qu'on la reconnaît : elle *me résiste*, ne s'accorde pas à mon désir. C'est justement pourquoi on cherche à la contester, à lui trouver des défauts, à l'estimer insuffisante. Ne revenons pas là-dessus. Celle de Parménide est une pensée, on l'a dit, de l'hospitalité devant l'étrangeté de l'existence, comme celle de Nietzsche, et surtout comme celle de son père spirituel, Homère, dont il emprunte jusqu'au mode d'expression, la poésie. On lit dans l'*Iliade* : « tout est beau dans ce qui apparaît » (πάντα δὲ καλὰ θαυώοντι περ ὅτι φανήη, XXII, 73). Telle semble être aussi la devise de la pensée de Parménide : la présence pure de la réalité, associée comme chez le poète au divin, l'explosion du réel devant nos yeux, n'est pas seulement l'unique chose pensable, mais aussi la seule digne d'être pensée : l'existence telle qu'elle se présente.

Nous ajouterons pour finir que ce n'est pas un hasard que le poème de Parménide se soit vu affublé, depuis l'aurore de la philosophie, des vêtements les plus inadaptés, c'est-à-dire des contresens les plus manifestes. C'est au contraire parce que sa pensée elle-même, tragique s'il en est, apparaît aux yeux des réparateurs de la réalité comme la moins digeste qui soit : « ce qu'il y a est tout ce qu'il y a, le reste n'est rien ; détourne donc ta pensée du néant pour apprendre enfin à vivre ici et maintenant, limites infranchissables de l'existence ». Tel est le sens qui semble illuminer chaque vers de ce qui nous reste du *Poème* de Parménide, telle est son inactualité, et la raison pour laquelle on peut encore le considérer comme notre père à tous, les philosophes.

Recebido em 09/12/2022

Aprovado em 06/02/2023