

Alexandre Kojève

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne

1. Les Présocratiques



tel gallimard

ALEXANDRE KOJÈVE

Essai d'une histoire
raisonnée
de la philosophie
païenne

TOME I

Les présocratiques

nrf

GALLIMARD

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U. R. S. S.
© Éditions Gallimard, 1968.*

J'ai [la Sagesse] été établie depuis l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la Terre.

Prov., 8, 22, s.

Les Dieux n'ont pas révélé toutes choses aux hommes dès le commencement; mais, en cherchant, ceux-ci trouvent avec le temps ce qui est le meilleur.

Xénophane.

Geist ist Zeit.

Hegel.

PRÉFACE

Les pages reproduites dans ce livre devaient faire partie d'un exposé complet (« encyclopédique ») de la sagesse hégélienne, sous le titre : *Système du Savoir*. Cet exposé devait avoir trois *Introductions*. Les pages qui suivent, reproduites ici telles qu'elles furent écrites il y a une dizaine d'années, constituent le début de la *Troisième Introduction*, qui aurait été une histoire (« raisonnée ») de la Philosophie dans son ensemble, c'est-à-dire de Thalès à Hegel. Cette troisième introduction du *Système du Savoir* aurait eu pour titre : *Introduction historique du concept dans le temps en tant qu'introduction philosophique du temps dans le concept (situation et rôle de Kant dans l'histoire de la Philosophie)*.

En principe, le présent volume consacré aux Présocratiques sera suivi d'un deuxième volume, consacré à Platon et à Aristote, et d'un troisième, qui traitera de la philosophie hellénistique jusqu'à son achèvement par Proclus.

Vanves, 30 décembre 1967.

A. KOJÈVE.

INTRODUCTION

La *Troisième Introduction* de la Sagesse discursive ou du Système du Savoir est une introduction historique ou philosophique en ce sens qu'elle introduit le Système du Savoir hégélien en tant que « fin » (au sens, à la fois, de *terme final* et de « but ») de l'évolution *historique* de la Philosophie ou, ce qui est la même chose, de la compréhension *philosophique* de l'Histoire (celle-ci étant comprise *philosophiquement* dans la mesure où elle est prise comme comprenant aussi sa propre compréhension philosophique). Autrement dit, la Troisième Introduction n'est rien d'autre qu'une « Histoire générale de la philosophie (occidentale) ¹ ».

Pour écrire une histoire générale de la philosophie (tant soit peu lisible), il faut faire un choix parmi les « philosophes » et parmi les sujets (« philosophiques ») traités par les auteurs choisis. Or, d'une part, ce choix ne peut se faire qu'en fonction d'un critère, qui doit donc être établi avant que l'histoire en question soit et puisse être écrite. D'autre part, un tel critère ne saurait être établi qu'en fonction de la connaissance de cette même histoire, c'est-à-dire après l'avoir écrite ou tout au moins « pensée ». On est donc ici en présence d'une sorte de « cercle vicieux » que je ne me propose pas « d'ouvrir » ici et maintenant, mais que je voudrais simplement signaler. Étant donné que ce « cercle » se présente, en fait, partout et toujours, j'ai tenu à le re-présenter au début même de la présente Introduction.

On peut, certes, écrire une histoire sans parler du « cercle vicieux » qu'elle implique. En particulier, j'aurais pu commencer la Troisième Introduction sans mentionner la « difficulté » qui est inhérente à son exposé même et qui semble rendre impossible ce dernier. Mais si l'on veut parler d'une difficulté sans la « résoudre », on ne peut décemment le faire que dans une introduction. Ce que je suis en train d'écrire ici en ce

moment sur le « cercle vicieux » doit donc être considéré comme une *introduction* de ou à la présente Introduction (philosophique ou historique) du Système du Savoir. Or, du moment que j'ai commencé à écrire une introduction de cette Introduction, je dois y dire quelque chose et je ne puis y dire que ceci.

Si l'Introduction en question doit introduire le Système du Savoir hégélien en re-produisant (sous une forme « compréhensive ») l'*ensemble* des philosophies qui ne sont pas ce Système du Savoir et qui l'ont précédé (en étant « intégrées » en lui *post factum*), on ne peut valablement introduire cette Introduction elle-même qu'en prenant pour point de *départ* ce Système du Savoir en tant que tel, c'est-à-dire tel qu'il a été produit à la *fin* de l'évolution philosophique que l'Introduction à introduire re-produit. En d'autres termes : l'Introduction elle-même doit re-produire (on ne sait trop comment) l'évolution « historique » de la Philosophie, en montrant par cette re-production que l'évolution re-produite a abouti « en fait » au Système du Savoir hégélien, mais sans dé-montrer qu'elle n'aurait pas pu être autre qu'elle ne l'a été, ni par conséquent que ce Système du Savoir, tel qu'il est, est la « fin », c'est-à-dire le « terme final » ou le résultat définitif, voire le « but » de l'évolution re-produite; par contre, l'Introduction de cette Introduction, en *pré-supposant* le Système du Savoir hégélien en tant que ce « terme *final* », est censée pouvoir et devoir montrer non seulement « comment » s'effectue l'évolution philosophique qui y mène, mais encore « pourquoi » elle s'effectue ainsi (du moins dans ses « grandes lignes », qui sont seules à être re-produites), et non autrement.

Pour qu'une telle Introduction « systématique » (ou « scientifique ») d'une Introduction « philosophique » (ou « historique ») du Système du Savoir hégélien soit valable, il faut qu'au moins deux conditions soient remplies. D'une part, chacun des « moments » du processus discursif ou « logique » qui est « déduit » à partir du Système du Savoir dans l'Introduction, doit être re-présenté par au moins *une* « étape » de l'évolution historique qui sera « constatée » dans l'Introduction. D'autre part, toutes les « étapes » qui seraient (ou auraient pu et donc dû être) « constatées » dans l'Introduction re-produisant l'évolution philosophique jusqu'au jour de la rédaction de cette même Introduction, devraient pouvoir être réparties entre les « moments » de la « déduction logique », sans que l'ordre chronologique des étapes soit renversé par rapport à l'ordre logique des moments.

Ceci étant, on ne peut constater que l'Introduction est « valable » qu'en la comparant avec l'Introduction, comparée

de son côté avec la connaissance que l'on a par ailleurs de l'histoire de la philosophie. Quant à moi, j'ai procédé à cette comparaison et son résultat m'a paru satisfaisant. Mais le lecteur ne peut pas se dispenser de re-faire cette comparaison lui-même, s'il veut juger la présente Introduction de ma Troisième Introduction « en connaissance de cause ».

Toutefois, une telle comparaison ne saurait suffire pour établir la « validité » de l'Introduction en question d'une façon définitive. Car rien ne dit encore que l'évolution *postérieure* au jour de la rédaction par moi ou de la lecture par vous de la présente Introduction n'aboutisse pas à une « étape » philosophique qui ne serait ni pré-supposée, ni re-produite par l'un des « moments » du processus logique « déduit » dans l'introduction à cette Introduction. Mais ceci est une tout autre histoire, qui n'a plus rien à voir avec l'histoire de la Philosophie faisant l'objet de la *présente* Introduction, puisqu'il s'agirait alors non pas de ce qui s'est *passé* avant la rédaction de celle-ci, mais de ce qui se serait produit après elle, c'est-à-dire de ce qui est (pour elle) l'*avenir* de la Philosophie.

Sans doute pourrait-on dire que le Système du Savoir hégélien dé-montre qu'aucune philosophie postérieure à la date de sa rédaction ne peut le « dépasser », puisque ce Système montre qu'il intègre lui-même toutes les philosophies « possibles ». Mais on ne peut re-produire cette dé-monstration qu'en exposant le Système du Savoir lui-même. Or, il s'agit ici en ce moment non pas de l'exposer, mais de l'*introduire*, précisément en vue de rendre un tel exposé « possible » (ou tout au moins plus « facile », voire moins malaisé).

En lisant l'introduction de la présente (troisième) Introduction, le lecteur devra donc suspendre son jugement en ce qui concerne la « validité » de cette introduction. C'est pourquoi il pourrait être enclin, à juste titre, à ne pas la lire du tout et à commencer « immédiatement » la lecture de l'exposé de l'Introduction en cause. Mais le même raisonnement pourrait être fait à propos de cette Introduction elle-même, comme d'ailleurs à propos des deux Introductions précédentes. Ayant fait un tel raisonnement, le lecteur passerait directement à la lecture de l'exposé du Système du Savoir. Mon Introduction du Système du Savoir serait alors inutile. Mais comme je ne suis pas sûr que le lecteur agira de la sorte (étant même sûr que le lecteur qui me lit en ce moment agit autrement), j'ai rédigé mes Introductions, y compris la Troisième². Et puisque le lecteur qui se serait décidé à lire cette dernière n'aurait aucune raison de ne pas lire l'introduction qui est censée l'introduire, j'ai décidé de la rédiger elle aussi, en l'intitulant :

LA STRUCTURE DIALECTIQUE
DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Le discours qui constitue dans son ensemble (par définition « cohérent ») l'ensemble du Système du Savoir hégélien n'est par définition rien d'autre ni de plus que le développement (par définition « cohérent » et « complet ») de la notion **CONCEPT**. En d'autres termes, le Système du Savoir est la définition du sens **CONCEPT** de cette notion (dont le morphème est ici **CONCEPT**, mais peut être remplacé par un autre morphème quelconque). *Au début (en arche)* du développement (dans la durée-étendue) du Système du Savoir ce sens n'est donc pas (encore) défini : il est in-défini ou « quelconque ». C'est pourquoi on peut dire que le Système du Savoir *commence* par « n'importe quoi ». Mais puisque le Système du Savoir est (par définition) *discursif*, ce « n'importe quoi » qui l'inaugure est « un discours » quelconque ou, si l'on veut « le Discours », voire le discours « en général », c'est-à-dire, « en particulier », le discours même qu'est (et sera) le Système du Savoir lui-même. Ce n'est qu'à *la fin* de ce discours que le sens **CONCEPT** est défini, cette définition étant précisément la « fin » ou le *telos* (= terme final et but) du Système du Savoir. Or, en arrivant à la fin du discours qu'est le Système du Savoir, on voit que la définition qui l'achève n'est rien d'autre ni de moins que ce discours lui-même pris dans son ensemble, c'est-à-dire compris du commencement jusqu'à la fin. Si l'on veut alors *com-primer* ou « résumer » l'ensemble de ce discours en une seule « notion », on peut choisir, pour incarner le sens de cette notion, un morphème quelconque, par exemple le morphème **CONCEPT**. On peut alors se demander quel est le sens **CONCEPT** lié à ce morphème dans la notion **CONCEPT**. Autrement dit, on peut vouloir définir cette notion ou, plus exactement, ce sens (in-défini en tant que tel). Ce sens défini ne peut être que ce qui est commun aux sens de *tout* ce qui est (ou plutôt : a été) dit dans le Système du Savoir. Or, on peut constater que ce qui est commun à *tout* ce qui y est dit n'est rien d'autre que le fait que ceci est (ou : a été) *dit*. En d'autres termes, on constate que le sens **CONCEPT** (de la notion **CONCEPT**) ne peut être défini « à l'origine » (*en arche*) que comme **DISCOURS QUELCONQUE** ou **DISCOURS** tout court. Sans doute, cette « première » définition peut être « développée » (dans la durée-étendue). Mais dès qu'on essaye de le faire, on constate que le début du discours qui en résulte n'est rien d'autre qu'une re-production du discours qui a déjà

été produit et appelé *Système du Savoir* (et qui est, par définition, la *totalité* du Discours). On voit et montre ainsi que la fin du discours qu'est le *Système du Savoir* coïncide avec son début. Plus exactement, cette coïncidence ne se constate que dans la mesure où l'on essaye de poursuivre (« indéfiniment ») le développement (dans la durée-étendue) du *Système du Savoir*. Si, au lieu de s'arrêter (et de se taire) à la fin, on veut continuer de la « développer » (et donc de parler), la fin du *Système du Savoir* devient le commencement d'une (re-)production discursive, qui se révèle « conforme » ou « identique » à celle qu'on avait terminée. On voit alors que cette (re-)production peut se re-produire « indéfiniment », sous une forme « cyclique ». Ainsi, tant qu'on parle, on ne peut que re-produire (en tout ou en partie) le discours qui constitue dans son ensemble (« cyclique », si l'on veut) le *Système du Savoir*. Il faut, certes, un certain temps et même un temps *certain* (au sens de *mesuré* ou *mesurable*) pour arriver à la fin du développement discursif (en partant de son commencement ou d'ailleurs) ou pour « parcourir » une quelconque de ses parties. Mais on peut interrompre le développement (c'est-à-dire se taire) à n'importe quel moment (le silence s'établissant alors « immédiatement » ou instantanément), c'est-à-dire non seulement à tout moment *pendant* le temps où l'on aurait pu parler en (re-)produisant le *Système du Savoir*, mais encore *avant* même d'avoir commencé cette (re-)production discursive et, bien entendu, *après* l'avoir achevée.

En tant que *développée complètement* dans et par un seul discours, qui *dit tout* ce qu'il peut dire (sans se contre-dire, c'est-à-dire sans se « réduire au silence », en annulant discursivement tout ce qu'on y a dit) en s'achevant par son commencement ou en se terminant par un retour (cyclique) à son point de départ, la notion *CONCEPT* peut être aussi définie (« en résumé ») soit comme « *Système de la Science* » ou « *Science* » tout court (episteme, Wissenschaft), soit comme « *Système du Savoir* » ou « *Savoir absolu* » (absolute Wissen), voire comme « *Sagesse (discursive)* » (Sophia). Mais dans la mesure où le sens *CONCEPT* est *en voie de développement* (dans la durée-étendue), il se définit comme « *Philosophie* » (Philosophia). Autrement dit, tant que le *Système du Savoir* hégélien est en cours de développement, il re-produit l'ensemble de la philosophie *pré-hégélienne*, c'est-à-dire de la Philosophie proprement dite. Par contre, pris en tant qu'achevé, c'est-à-dire pris dans son ensemble complètement développé, le *Système du Savoir* est non plus Philosophie, mais la Sagesse elle-même (qui, étant censée pouvoir et devoir être re-produite indéfiniment telle

quelle, n'est ni ne sera pas plus celle de Hegel que de quiconque d'autre (tout en ayant d'abord été uniquement hégélienne).

Le développement discursif du Système du Savoir s'effectue nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours, lorsqu'il s'effectue) dans la durée-étendue (de l'Univers, c'est-à-dire, du Monde-où-nous-vivons-en-en-parlant). Dans la mesure où la définition du sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT* est à la fois une Définition-projet et une Définition-résumé, le développement discursif qui transforme la « première » en la « dernière » peut s'effectuer au même endroit et pendant un laps de temps relativement bref, allant de quelques années (nécessaires à la « production » du Système du Savoir, c'est-à-dire à l'acte de le « penser » ou de l'écrire pour la première fois) à quelques mois (matériellement nécessaires à sa re-production tant soit peu « compréhensive », par voie d'audition ou de lecture). Quant au développement discursif de la Définition-projet du sens *CONCEPT*, qui a précédé (dans la durée-étendue de l'Univers) l'avènement de la Définition-résumé du même sens (résumant le Système du Savoir hégélien déjà produit), il s'est effectué à des endroits assez éloignés les uns des autres dans l'étendue spatiale et a exigé une durée temporelle qui se mesure par siècles. En effet, par définition, ce développement n'est rien d'autre que l'évolution historique de la Philosophie (de « Thales » à Hegel, qu'il faut d'ailleurs en exclure, du moins en tant qu'auteur du Système du Savoir *terminé*).

En pré-supposant le Système du Savoir hégélien, nous devons donc dire à la fois que l'histoire de la Philosophie (pré-hégélienne ou proprement dite) n'est rien d'autre ou de plus que l'histoire du développement discursif de la notion *CONCEPT*, et que tout développement discursif (« inachevé ») de cette notion n'est rien d'autre ni de moins qu'une « philosophie » (pré-hégélienne).

C'est à la lumière de ce qui vient d'être dit qu'il faut comprendre le sens du titre (quelque peu « précieux ») que j'ai choisi pour la présente Introduction du Système du Savoir. Si l'on veut dire que le développement discursif (dans la durée-étendue de l'Univers) du sens de la notion *CONCEPT* est une « introduction du *CONCEPT* dans le temps », on peut également préciser qu'il s'agit là d'une introduction « historique », puisque le développement discursif qui constitue cette « introduction » s'est effectué (sur une partie de la terre) pendant des millénaires sous la forme d'une tradition continue. Par ailleurs, cette « introduction *historique* » peut encore être précisée comme une « introduction *philosophique* », puisque le développement de la notion en question est précisément la Philosophie. Il ne nous reste ainsi qu'à voir en quel sens

cette « introduction philosophique » est une « introduction du TEMPS dans le CONCEPT ». Or, la réponse à cette question est précisément le thème de la présente Troisième Introduction, qui, en tant que thème, fait l'objet de l'*Introduction* à cette Introduction, que je suis en train d'écrire et vous de lire en ce moment.

Avant d'exposer ce thème, je voudrais faire quelques remarques destinées à écarter un malentendu possible.

Il est évident qu'il est matériellement impossible d'énoncer *en même temps* le « début » du Système du Savoir et sa « fin », ni de *développer* le tout « en un seul instant ». Tout développement (dans la Durée-étendue) a un commencement, un milieu et une fin et dans tout développement le milieu *précède* la fin, en étant *précédé* par le commencement. Donc, au moment où l'on commence, il est impossible d'énoncer le milieu, ni la fin et on ne peut énoncer cette fin qu'*après* avoir développé le commencement et le milieu.

Or, ce qui est vrai du développement du CONCEPT dans le Système du Savoir lui-même, est également vrai pour son développement antérieur à l'événement de ce Système du Savoir. Autrement dit, il est matériellement impossible d'énoncer *au début* de l'évolution historique de la Philosophie ce qui a été énoncé (en tant que Système du Savoir) *à la fin* de cette évolution, tout comme il est impossible de l'énoncer *avant* d'avoir parcouru le milieu.

C'est dire que le Système du Savoir n'est rien moins qu'une « construction *a priori* » (ou une « déduction » au sens courant du mot) de l'histoire de la Philosophie. Le Système du Savoir est tout au plus, si l'on peut dire, une « déduction *a posteriori* » de cette histoire, qui pré-suppose son écoulement complet. En d'autres termes, le Système du Savoir hégélien montre qu'il ne peut se constituer qu'*à la fin* d'un long processus historique (qui implique, entre autres, une évolution philosophique). Car ce système n'est rien d'autre ni de plus qu'un « résumé *compréhensif* » (ou un « souvenir »; Er-innerung) de ce processus. Or, la « compréhension » (Be-greifen) d'un processus n'est possible qu'*à sa fin*, de sorte que le processus ne devient *complètement* « compréhensible » (et ne peut donc être *définitivement* « compris ») qu'au moment où il *s'achève*, la monstration de sa « compréhension » étant ainsi la dé-monstration de son achèvement (l'oiseau de Minerve ne prend son essor que le soir de la journée historique et son vol est ainsi le signe avant-coureur de la tombée de la nuit).

En bref, le Système du Savoir se contente de « résumer » l'histoire de la Philosophie qui a précédé son avènement. Mais ce « résumé » est « systématique » en ce sens qu'il est « dialectique », c'est-à-dire « structuré » de telle façon que les « moments » de son développement s'organisent en un tout, où tout est « déduit » d'un « début » qui n'est rien d'autre ni de moins que l'ensemble de *tout* ce qui en est déduit, la « fin » de cette déduction n'étant rien d'autre ni de plus que son ensemble même. C'est dans la mesure où

l'on montre que les « moments » de cette déduction correspondent un à un aux « étapes » de l'évolution historique que l'on « comprend » cette dernière (*dans* cette déduction et, ainsi, *par* elle), en démontrant que l'évolution a effectivement franchi *toutes* les étapes possibles dans l'ordre même qui la rend « compréhensible ».

D'après le Système du Savoir, l'Histoire ne peut donc être ni pré-vue ni pré-dite. Mais le Système du Savoir re-produit (discursivement) l'Histoire dans et par un discours « cohérent » (c'est-à-dire en tant qu'une seule et même « déduction », achevée ou revenue à son point de départ), en la rendant ainsi « compréhensible » *après coup* (*a posteriori*). C'est en montrant que, grâce à lui et à lui seulement, l'Histoire est « compréhensible » dans son ensemble, que le Système du Savoir dé-montre la fin de cette Histoire, qui s'achève précisément par et en lui. C'est en faisant preuve d'une « compréhension totale » pour *tout* ce qui le précède que le Système du Savoir hégélien prouve qu'il est le système *définitif* (ou indéfiniment re-productible, mais indépassable) du Savoir *absolu* (c'est-à-dire qui ne dépend de *rien* en dehors de soi-même, puisqu'il implique *tout* en lui).

A dire vrai, pour justifier le titre de la Troisième Introduction, il ne suffit pas de montrer qu'on ne peut développer le CONCEPT qu'en y introduisant le TEMPS. Il faudrait encore dé-montre que son développement dans la durée-étendue de l'Univers coïncide avec la durée-étendue de la Philosophie, c'est-à-dire avec l'évolution historique de cette dernière. Or, pour dé-montre l'identité de l'histoire de la Philosophie et du développement discursif de CONCEPT, il faudrait montrer les « lieux » (τοποῖ) qu'occupent respectivement, dans le Système du Savoir, la Philosophie et le Concept. Mais on ne peut faire voir ces « lieux » qu'en exposant le Système du Savoir dans son ensemble, tandis qu'il s'agit ici, en ce moment, de l'introduire et non de l'exposer.

Dans une introduction, je dois extraire ou « abstraire » le Concept et la Philosophie de l'ensemble du Système du Savoir en les « isolant » de ce Système et donc aussi l'un de l'autre, afin de les « comparer » ou de les « mettre en relation », pour voir s'ils « coïncident » ou non. Rien ne pouvant être dé-montre « en dehors » du Système du Savoir, la coïncidence ou non-coïncidence vues dans ces conditions ne peuvent pas être dites *vraies* au sens propre du terme (= définitives), mais seulement vrai-semblables (= provisoires ou « hypothétiques »). Ou bien, pour parler le langage même de Hegel, en *séparant* ou *isolant* le Concept et la Philosophie (ou n'importe quoi, d'ailleurs) et en les *mettant en relation* en tant que séparés ou isolés, nous nous servons de notre Intelligence (Verstand) et non de la Raison (Vernunft). Or, en *isolant* (plus ou moins « intelligem-

ment », mais sans véritable « raison ») une notion, c'est-à-dire en en *excluant* (ainsi que du discours qui la développe) tout ce qui n'est pas elle, on *isole* tout autant cet « exclu », en en *excluant* tout ce qui en a été séparé. En d'autres termes, la notion ne peut être posée avec « intelligence » (c'est-à-dire isolément) que comme une « thèse » qui engendre incessamment une « antithèse », les deux s'opposant dans une « dispute intellectuelle » (*disputatio*) tant qu'une « raison » ne permet pas de les *intégrer* en un seul et même discours « synthétique » (qui, en tant que pleinement développé, n'est rien d'autre que le Système du Savoir). Ainsi, dès qu'on isole la Philosophie ou le Concept, on peut (si l'on est « intelligent », en dire beaucoup de choses et même n'importe quoi; mais (en étant tout aussi ou encore plus « intelligent ») on pourra en dire le contraire; et ceci avec « la même raison », qui sera *même* non seulement lorsqu'il y aura une « raison » *une*, mais encore tant qu'il n'y en aura *aucune*, c'est-à-dire tant qu'on ne passera pas de l'Intelligence déraisonnable à la sage Raison. C'est pourquoi les « distinctions » et « mises en relation » de l'Intelligence se présentent, en fait, comme des « disputes d'intellectuels » (ou de « sophistes »), qu'on ne peut « trancher » qu'en les « dépassant », c'est-à-dire en faisant appel à la Philosophie qui mène à la Raison.

Aussi bien ce qui va suivre n'est rien moins qu'une démonstration. C'est une simple monstration d'une vrai-semblance, qui paraîtra nécessairement « invraisemblable » à tous ceux qui voudront s'y « opposer » (avec aussi peu de « raison », d'ailleurs, que ceux qui voudront bien s'y rallier ³).

Puisque je dois *parler* de la Philosophie et du Concept (pris séparément), je suis obligé de parler de l'un des deux *avant* de parler de l'autre (et donc sans *parler* de cet autre). Or, n'ayant aucune « raison » de parler de l'un plutôt que de l'autre, je ne peux commencer de parler qu'en parlant d'abord de n'importe lequel.

Pour « fixer les idées » (en les rendant ainsi « définies », voire « intelligibles » et, si possible, « intelligentes »), je dirai que je vais commencer à parler en parlant de la Philosophie. Mais ne pouvant rien dire d'elle (de « positif ») avant d'en avoir parlé, je dois me contenter au début de la « mettre en question » (en ne la « posant » qu'à titre d' « hypothèse »). Posons-nous donc la question de savoir *qu'est-ce que la Philosophie* et essayons, vous et moi, d'y répondre ensemble (moi en écrivant et vous en me lisant).

Par définition (voir ce qui précède), nous n'avons aucune raison de dire de la Philosophie une chose plutôt qu'une autre. Les théologiens nous assurent que, dans ces conditions, aucun

processus (même purement discursif) ne peut *commencer*, à moins de résulter (*ex nihilo*) d'un acte *créateur* (« spontané » ou « libre »). Mais au lieu de « créer », c'est-à-dire de s'évertuer à dire de la Philosophie quelque chose d'inédit (d'original), nous pouvons nous référer (à l'instar de ces mêmes théologiens) au fait que les réponses à cette question ont été données par d'autres dans le passé (sans nous préoccuper de savoir s'il faut en conclure que la première de ces réponses a été « révélée » ou non, au sens théologique de ce mot). Nous pouvons donc commencer notre réponse à la question que nous nous sommes posée en re-produisant (en répétant) ce qui est pour nous la « première » réponse donnée au cours de l'Histoire à cette même question; quitte à les re-produire plus tard toutes, s'il y a lieu. D'ailleurs, si nous avions voulu commencer par une réponse « originale », nous aurions quand même dû re-voir toutes les réponses données antérieurement (et connues de nous), ne serait-ce que pour nous assurer de l'originalité de la nôtre.

Seulement voilà. Re-produire *toutes* les réponses données au cours de l'Histoire à la question de savoir ce qu'est la Philosophie, est une tâche, certes, nullement infinie et donc ni impossible ni même surhumaine, mais visiblement fastidieuse et puérile. Pour être sérieux, il nous faudra donc faire un choix. Or, si je ne sais pas quel est le choix que vous auriez fait si vous étiez à ma place, je sais que je n'ai le droit d'en faire un sans le « justifier » philosophiquement (ne serait-ce que vis-à-vis de moi-même et, si possible, auprès de vous). Mais comment le faire avant même d'avoir choisi, c'est-à-dire avant de savoir ce qu'est la Philosophie censée devoir (et pouvoir) « justifier » tout choix quel qu'il soit et, en particulier, celui-là même que je n'ai pas encore fait et qui est le choix d'une philosophie susceptible de me dire ce qu'est la Philosophie?

Le jeune Aristote (cf. Rose; frag. 51) semble s'être tiré allégrement de cette difficulté : « Doit-on philosopher? Si l'on répond : oui, — c'est oui. Si l'on répond : non, — c'est encore oui. Car il faut philosopher pour répondre à la question de savoir s'il faut philosopher ou non. » Mais est-ce vraiment si simple que ça? A première vue, le cas de la Philosophie est unique : en effet, il ne faut pas faire de la chimie, de la médecine, du commerce, du sport, etc., pour savoir s'il faut en faire ou non. Mais en y regardant de plus près, on voit mal comment qui que ce soit pourrait, même en se disant philosophe, se dire (ou nous dire) s'il faut ou ne faut pas faire quelque chose qu'il n'a jamais fait lui-même (la chimie ou l'amour, par exemple) et dont il ne saurait pas du tout ce que c'est. Toutefois, en y regardant

d'encore plus près, on s'aperçoit quand même d'une différence irréductible : s'il faut avoir fait (ne serait-ce que discursivement) de la chimie pour savoir ce qu'est la chimie, la meilleure connaissance possible de cette science ne nous dit rien sur la question de savoir s'il faut la pratiquer ou non. Tandis que faire de la philosophie, c'est aussi (et peut-être même : uniquement) répondre à la question de savoir s'il faut la faire ou non. Mais du moment qu'on en fait, c'est qu'on a déjà répondu à cette question? Si oui, l'intelligent jeune homme grec a raison : il n'y a qu'une seule Philosophie et donc une seule réponse possible (c'est-à-dire cohérente) à la question de savoir ce qu'elle est.

Ce serait une sorte de « preuve ontologique » cartésienne de l'existence de la Philosophie et de tout ce qui s'ensuit. Mais Leibniz a remarqué qu'une telle preuve n'est probante que si ce que l'on veut prouver est *possible*. En développant ce qu'il a dit, on peut dire que c'est, si l'on veut, « philosopher » que de se demander s'il *faut* ou non le faire, mais que la réponse à cette question pose une question préalable, qui est celle de savoir si l'on *peut* le faire ou non. Autrement dit, il ne suffit pas de définir la Philosophie (comme le fait implicitement le jeune élève de Platon) comme étant la réponse *nécessaire* (c'est-à-dire partout et toujours la même) à la question qui met en question cette réponse elle-même. Ou bien, si l'on préfère le dire autrement, la Philosophie peut être comprise comme la réponse donnée à l'ensemble des questions qui admettent une réponse *nécessaire* et qui se posent *nécessairement* dès qu'on met en question la Philosophie elle-même.

Si l'on définit ainsi la Philosophie comme la réponse à la question de savoir si la Philosophie est possible ou non, celle-ci est effectivement *nécessaire* et *une* en ce sens qu'elle est partout et toujours ce qu'elle est, et non pas autre chose. Du moins là, où elle est quelque chose, c'est-à-dire pendant tout le temps qu'elle *est* (quelque part). Et ce n'est pas peu de chose que cette vérité de saint La Palice, qui assure l'*unité* de la Philosophie dans toute la mesure où celle-ci existe. Mais tout en reconnaissant son évidence et sa valeur, il serait puéril de s'en contenter. Car s'il est tout aussi « philosophique » d'affirmer que la Philosophie est possible que de le nier en disant qu'elle ne l'est pas, la philosophie qui se nie elle-même est quand même autre chose que la philosophie qui s'affirme, bien que les deux sont, sans conteste possible, « philosophiques » à souhait.

Disons donc qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule et même Philosophie et précisons que celle-ci parle (entre autres ou uniquement) d'elle-même en général et, en particulier, de

sa propre possibilité (s'entend : discursive, c'est-à-dire de sa propre « cohérence »). Mais ajoutons tout de suite que cette Philosophie se scinde en deux dès qu'elle répond à la question qu'elle se pose non plus d'une seule façon, mais des deux façons possibles d'y répondre. On aura alors des philosophies dont l'une au moins parle d'elle-même (d'une façon, par définition, cohérente) comme d'un discours « possible » (c'est-à-dire cohérent), tandis que l'autre (ou les autres) parle (d'une façon tout aussi cohérente) de la Philosophie (qui, étant impossible, ne peut être [ou plutôt : ne pas être] qu'une) comme d'un discours « impossible » (c'est-à-dire incohérent).

N'ayant aucune raison de donner la préférence à l'une de ces deux réponses philosophiques à la question qui s'est posée à nous, nous devons les re-produire toutes les deux. Nous aurions cependant raison de commencer par celle qui admet la possibilité de la Philosophie. Car il est peu vraisemblable que quelqu'un ait développé une philosophie uniquement pour montrer qu'elle est impossible. On peut donc supposer que certaines personnes se sont acharnées à démontrer l'impossibilité de toute philosophie seulement après avoir constaté que d'autres personnes se sont appliquées à en développer au moins une.

Quoi qu'il en soit, après avoir re-produit les deux thèses philosophiques contraires, il nous faudra choisir entre elles, si nous voulons dire nous-mêmes quoi que ce soit en matière de philosophie. Or, c'est ici que les choses se gâtent. Croire que nous pourrions, par un raisonnement, démontrer ou réfuter l'une de ces deux thèses, voire démontrer (ou réfuter) l'une en réfutant (ou en démontrant) l'autre, serait présomptueux. Car si ceci n'a pu être fait malgré vingt-cinq siècles d'efforts quasi ininterrompus, il est peu probable que vous ou moi puissions le faire maintenant ici même. Reste donc l'appel aux faits ou à l'Histoire. Sans doute, si l'on pouvait montrer que la Philosophie existe effectivement en tant que discours cohérent, la thèse de son impossibilité serait sans objet. Du même coup, la thèse contraire serait assurée dans sa solitude et, en revanche, elle nous dirait ce qu'est la Philosophie que nous avons vue, puisque c'est seulement en tant que *possible* qu'elle peut exister effectivement, c'est-à-dire précisément telle que la dit être la thèse positive, mais non comme l'une des philosophies impossibles dont parle la thèse négative.

Seulement, il ne suffit pas de constater *de visu* l'existence-empirique, dans la durée-étendue de l'Univers, de discours qui se disent ou sont dits être philosophiques. Il faut encore montrer que ces discours sont *cohérents*, non seulement chacun pris en soi, mais encore tous pris dans leur ensemble. Or, inté-

grer (ne serait-ce que virtuellement) l'ensemble des discours dits philosophiques en un discours cohérent unique, c'est les transformer tous en un seul et même Système du Savoir appelé hégélien. Mais, encore un coup, je ne peux vraiment pas le faire là, où il s'agit seulement d'*introduire* ce Système.

Aussi bien devrai-je me borner à faire voir que si les raisonnements (que nous connaissons) démontrent tout aussi peu la possibilité de la Philosophie qu'ils ne réfutent la thèse de son impossibilité, ils ne réfutent pas non plus la thèse de sa possibilité, ni directement, ni par une démonstration de la thèse contraire. Alors, sous le bénéfice du doute, nous pourrions envisager la masse des discours effectifs dits philosophiques comme ce qui pourrait être l'existence empirique de la Philosophie dans la durée-étendue de l'Univers. Quittes à supposer, bien entendu, que cette masse discursive s'articule de façon à être conforme, dans son ensemble, à la structure du développement discursif de la notion PHILOSOPHIE, que certains raisonnements (irréfutables du moins en ce sens qu'ils n'ont nulle part pu être réfutés, malgré vingt-cinq siècles d'efforts) affirment « cohérente », voire « non contradictoire » ou « possible ».

Ainsi, la présente *Introduction* s'articule elle-même, naturellement, en trois sections :

- A. La Philosophie en tant que discours possible.
- B. La Philosophie en tant que discours impossible.
- C. La Philosophie en tant que discours effectif.

Comme il se doit, il y aura en outre une Conclusion de cette Introduction, qui assurera la transition naturelle à l'Exposé de la Troisième Introduction du SYSTÈME DU SAVOIR.

A. LA PHILOSOPHIE

EN TANT QUE DISCOURS POSSIBLE

On peut appeler « philosophes » au sens large tous ceux qui se sont posé la question de la possibilité de la Philosophie. Mais il est peut-être utile de réserver le nom de « philosophe » au sens étroit à ceux d'entre eux qui ont répondu à cette question par l'affirmative. Ainsi, les « sceptiques » de tout genre seront privés du droit de porter ce nom.

Étant donné que, par définition, tout discours qui affirme la possibilité de la Philosophie est un discours philosophique, on affirme (du moins implicitement) l'existence effective de

celle-ci du seul fait de l'émission effective d'un tel discours affirmatif. Aussi bien peut-on dire que la Philosophie est nécessairement « réelle » du moment qu'elle est « possible ». Il faut donc se servir d'une astuce, si l'on veut parler de la Philosophie en affirmant sa « possibilité » sans affirmer par cela même sa « réalité » ou son existence-empirique en tant que discours cohérent effectif. Cette astuce consiste à dire que la Philosophie en tant que telle est la « possibilité » ou la « puissance » de la Sagesse (discursive), cette Sagesse « en acte » étant le Système du Savoir. En fait, beaucoup de philosophes au sens étroit ou propre de ce mot se sont servis de cette astuce. Pour eux, leurs propres discours effectifs, authentiquement philosophiques, montraient par leur existence même non pas la Sagesse « en acte », mais la seule « possibilité » ou « puissance » de celle-ci. Cependant, d'autres ont affirmé que leur discours était l'acte même de la Sagesse et ils croyaient ainsi avoir démontré la possibilité de celle-ci (et donc de la Philosophie) en montrant l'actualité du discours en cause. Aussi bien auraient-ils dû s'appeler « Sages » et non « philosophes ». Et certains d'entre eux s'appelèrent effectivement ainsi.

Seulement, pour nous, aucun de ceux qui l'ont fait avant Hegel n'a été sage en fait. Je continuerai donc de les appeler « philosophes », sans les distinguer de ceux qui affirmaient la possibilité, voire la réalité, de la Philosophie en général et de leurs philosophies en particulier, sans affirmer pour autant que la Sagesse dont parlaient ces philosophies comme d'un discours (cohérent) *possible*, existait déjà *en acte*, en eux ou ailleurs. Je les opposerai donc en bloc aux « philosophes » au sens large, qui ne parlaient philosophiquement que pour dire que la Sagesse est impossible (du moins en tant que discours cohérent effectivement émis dans la durée-étendue de l'Univers), en tirant parfois explicitement la conséquence nécessaire que tout amour de cette impossible Sagesse ne peut lui-même être qu'insensé.

Ceci dit, voyons ce que répondaient à la question de savoir *ce qu'est la Philosophie* les philosophes au sens étroit qui la cultivaient par amour conscient et volontaire de la Sagesse, dont ils essayaient de démontrer la « possibilité » ou la « réalité » en émettant des discours philosophiques effectifs.

On peut constater tout d'abord que, dans l'état actuel de nos connaissances, aucune réponse *explicite* à la question qui nous intéresse ne semble être antérieure à celle donnée par Platon. On trouve peu après la réponse d'Aristote. Puis vient une série de variantes stoïciennes et néo-platoniciennes sur le thème des réponses platonicienne et aristotélicienne⁴. Plus tard encore,

ces réponses « variées » ont été si souvent re-produites qu'elles ont fini par faire oublier la question elle-même. Reprise à la fin du Moyen Age, cette question donna lieu aux réponses cartésienne, spinoziste et leibnizienne, qui nous ramènent à l'état de choses qui prévalait du temps de Platon (sans parler de la « réponse » de l'Empirisme anglo-français et des autres « scepticismes », qui résout le problème en le niant, c'est-à-dire en affirmant l'impossibilité de toute philosophie quelle qu'elle soit, quitte à ne pas dire, et pour cause, ce qu'elle est). C'est alors que Kant est venu donner sa réponse « définitive », c'est-à-dire « compréhensive » et donc « compréhensible ».

Étant donné que toutes les réponses pré-kantiennes *explicites* (réductibles, d'ailleurs, aux deux réponses de Platon et d'Aristote) sont plus ou moins « incompréhensibles », nous pouvons nous abstenir d'en parler. Quant aux réponses *implicites*, leur sens doit, par définition, coïncider avec celui de la réponse explicite de Kant, à condition que ces réponses soient prises dans leur ensemble. Nous pouvons donc en dire quelque chose de « compréhensible », à condition d'en parler d'une façon « compréhensive ». Et nous devons le faire si nous voulons nous assurer de la nature « compréhensive » de la réponse de Kant, ou, en d'autres termes, si nous voulons « comprendre » cette dernière.

Une réponse *implicite* donnée par un philosophe à la question de savoir ce qu'est la Philosophie consiste dans le « comportement » (behaviour) philosophique de ce philosophe. Un tel « comportement » se révèle à nous dans la mesure où nous voyons ce que le philosophe en cause inclut dans sa philosophie et ce qu'il en rejette. Mais comme nous ne connaissons les philosophes du passé que par leurs écrits philosophiques, il serait plus correct de parler de ce qui est inclus ou rejeté par les *philosophies* que nous connaissons.

Dès le début, la Philosophie semble avoir exclu certains discours et ne prétendait pas à se les intégrer. Ainsi par exemple, elle rejetait les instructions techniques destinées aux praticiens de toute sorte, les prières des hommes religieux, etc. Mais on ne peut pas dire que la Philosophie excluait *tous* les discours « pratiques » ou censés être efficaces, car certaines philosophies cherchaient à intégrer des lois juridiques et politiques, ou développaient elles-mêmes des commandements moraux. A l'inverse, on ne peut pas dire non plus que la Philosophie s'incorporait *tous* les discours « théoriques » prétendant à la vérité. Ainsi, les discours historiques d'un Hérodote étaient tout aussi peu appelés philosophiques que les traités médicaux d'un Hippocrate. Pourtant, presque toutes les philosophies s'intégraient des dis-

cours astronomiques (en les modifiant s'il y avait lieu) et certaines s'occupaient aussi des orages, de la grêle et d'autres sujets du même genre. En bref, le comportement philosophique des philosophes pré-kantiens nous paraît assez incohérent et nous ne nous étonnons pas en constatant que leurs tentatives de prendre explicitement conscience de leur comportement dans et par des « définitions » de la Philosophie n'ont été, en fait, ni pleinement « compréhensives » ni donc complètement « compréhensibles ».

En regardant les choses en gros à partir de « Thalès », on constate que le domaine censé pouvoir et devoir être couvert pour le discours philosophique s'amenuisait avec le temps. Des sciences « particulières » se dégagait peu à peu de la science « universelle » que la Philosophie était à son début, et le danger était grand que celle-ci soit finalement réduite à zéro, c'est-à-dire au silence. Cependant, avec Aristote, la Philosophie reprend sa tendance « universaliste » et semble vouloir parler de tout. Mais cet « universalisme » de la Philosophie ne réussit pas à se justifier pleinement par sa prise de conscience explicite, c'est-à-dire par la définition discursive qu'elle donne elle-même d'elle-même.

Vers la fin de l'Antiquité, la Philosophie a de nouveau laissé se détacher d'elle les sciences « particulières », sans élever de protestations. Ainsi, le Néo-platonisme était prêt à se contenter de cette sorte de choses « divines et humaines » que de nos jours encore les amateurs de la « philosophie » veulent bien lui réserver. Mais l'irruption de la théologie judéo-chrétienne et musulmane a fait sortir la Philosophie de cette « réserve », en s'octroyant par force le monopole que les néo-platoniciens avaient cru s'être définitivement assuré. D'où la fameuse dispute entre la « Raison » et la « Foi », qui occupa les intellectuels pendant tout le Moyen Age. La « Foi » tenant le bon bout, la « Raison » perdait du terrain et elle pensa pouvoir se dédommager par une reconquête des sciences « particulières », qui vivotaient entre-temps en marge de la lutte entre la Philosophie païenne et la théologie judéo-arabo-chrétienne. Mais cette tentative de reconquête « aristotélicienne » resta purement « nominale » et se solda par un échec retentissant au moment où la science *chrétienne* se constitua et prit son essor à l'époque de la « Renaissance » (soi-disant de l'Antiquité).

Dans le désarroi de la défaite, la Philosophie, sortie de sa réserve, fit des efforts désespérés pour ne pas être réduite au silence. En prenant des positions de combat extrêmes, elle postula à nouveau son « universalité », dans les discours philosophiques d'un Descartes, d'un Spinoza, voire d'un Leibniz,

sans toutefois arriver à rendre pleinement compte de ce postulat dans un discours cohérent. Aussi bien l'Empirisme anglo-français ne se laissa-t-il pas impressionner par ces prétentions injustifiées et il se crut en droit de consacrer la situation réelle du jour en pré-disant (plus ou moins explicitement, c'est-à-dire consciemment) l'élimination définitive inévitable de la Philosophie de l'univers du discours (cohérent).

En fait, l'Empirisme anglo-français s'est trompé sur ce point. D'ailleurs, l'expérience de l'histoire (antique, médiévale et moderne) des relations entre la Philosophie et les « sciences » discursives non philosophiques (théoriques ou pratiques) ne permettait d'en tirer qu'une seule « morale », à savoir celle qu'en a tiré Kant, et non l'Empirisme. L'histoire en question a montré à plusieurs reprises que toutes les tentatives de définir (= délimiter) la Philosophie en lui réservant le monopole de certains « sujets » (de discours), c'est-à-dire en en excluant tous les autres « sujets », se soldèrent par des échecs. Dès qu'on déclara un certain « sujet » comme spécifiquement et exclusivement philosophique, on se voyait tôt ou tard obligé d'y annexer tous les autres, en réduisant ainsi les « sciences » au silence. Mais au lieu de se taire, celles-ci protestaient vigoureusement. Or, dès qu'on voulait les faire taire en leur proposant un compromis qui leur réservait le monopole de certains « sujets » auxquels la Philosophie renonçait, on constatait tôt ou tard qu'il n'y avait plus aucune raison de s'arrêter et que les « sciences » revendiquaient *tous* les « sujets » avec la même raison que celle qui a été admise par la Philosophie pour justifier l'abandon du ou des « sujets » cédés au départ. C'est en profitant de la leçon de cette histoire que Kant renonça le premier à définir la Philosophie par son prétendu « sujet », en essayant de la comprendre à partir de la *façon* (= « méthode ») dont les philosophes *parlaient* des « sujets » dont ils avaient parlé, ces « sujets » pouvant d'ailleurs être quelconques.

C'est en procédant avec le courage du désespoir à un tel « renversement copernicien » de la situation que Kant réussit à sauver *in extremis* la Philosophie, en prenant pleinement conscience et en rendant complètement compte du comportement « spécifiquement » philosophique, qu'il voulait à tout prix maintenir lui-même et assurer pour l'avenir. Il put le faire en donnant explicitement une définition pleinement compréhensive et donc complètement compréhensible de la Philosophie, qui justifiait (discursivement) « pour toujours » le comportement « universaliste » traditionnel des philosophes, tout en assurant pour la première fois une « paix éternelle » avec l'ensemble des sciences « particulières » (et des discours

« pratiques ») qu'aucune force au monde ne pouvait désormais réduire ni au silence ni à la Philosophie.

Les non-philosophes, savants ou non, ignorèrent et ignorent encore, par définition, le succès de la « révolution mondiale » kantienne, qui assura à jamais, en fait et pour les philosophes, « l'empire universel » (et « homogène ») de la Philosophie. Ainsi, de nos jours encore, les sciences particulières croient occuper petit à petit les dernières parcelles du domaine ex-philosophique. C'est tout récemment que la « Logistique » a cru annexer la Logique et que la Physique relativiste a prétendu enlever à la Philosophie « l'espace et le temps ». Mais Kant et les philosophes qui ont compris la définition kantienne de la Philosophie et qui se sont comportés philosophiquement en fonction d'elle, reconquirent, en fait, en peu d'années tout le domaine perdu auparavant. Passant outre à la « réserve » que Fichte, qui était prêt à se contenter de sa conquête de la théologie judéo-chrétienne, observait vis-à-vis de la « science » contemporaine (d'origine hellénique), Schelling paracheva l'œuvre de reconquête de son prédécesseur en réintégrant dans la Philosophie (ou, plus exactement, dans sa « philosophie » à lui) tout ce qui existait encore d'indépendant en fait de discours théoriques. Sans doute, cette campagne intempestive des enthousiastes de la révolution kantienne scandalisa le monde et la reconquête aurait certainement sombré dans l'anarchie d'une révolte générale, si Hegel n'avait pas mis en ordre le territoire reconquis, en constituant et assurant son unité indivisible, dans et par le « système » indépassable et irremplaçable du Savoir absolu. Depuis, l'empire universel sinon de la Philosophie, du moins de la Sagesse discursive hégélienne, n'a plus jamais été remis en question (vu l'impossibilité de le faire, sans répondre à la question par le Système du Savoir même qui a seul permis de la poser). D'ailleurs, les sciences « particulières » (à la différence des discours « pratiques ») ne se seraient même pas aperçues de cet empire du Système du Savoir, si certains « hégéliens » n'avaient pas, ici et là et pendant quelque temps, agi vis-à-vis de ces sciences contrairement à l'armistice que Kant avait conclu avec elles (sans qu'elles s'en aperçoivent, d'ailleurs) et que Hegel ne pouvait que transformer en un traité de paix éternel (mais provisoirement resté secret).

Quant au sens et à la portée du « miracle de la Marne » dont le mérite revient au seul Kant, ils sont connus de nos jours de tous ceux qui ont tant soit peu pratiqué la Philosophie. En énonçant pour la première fois une définition pleinement compréhensive et complètement compréhensible de la Philo-

sophie, Kant n'a en rien *modifié* cette dernière, ni donc le comportement (vraiment) philosophique des (vrais) philosophes. En fait (et pour nous autres post-kantiens), les philosophes authentiques se sont comportés après Kant exactement de la manière dont ils se comportèrent avant lui, sauf que, grâce à sa définition de la Philosophie, ce comportement est devenu explicitement conscient de lui-même. Or, c'est précisément cette prise « kantienne » de conscience pleine et entière qui a permis à Hegel de transformer la Philosophie en Système du Savoir (que personne ne pourra plus ramener à la Philosophie, vu l'impossibilité de le remettre en question).

On dit généralement que l'originalité de Kant consiste dans la *réduction* de la Philosophie à une « théorie de la connaissance » ou « Gnoséologie », voire à l'« Épistémologie ». Sans être fausse, cette paraphrase de la définition kantienne prête à malentendu. D'une part, en entendant parler de *réduction* kantienne, on comprend mal l'*expansion* post-kantienne qui, pourtant, en résulte incontestablement. Et en le comprenant mal, on a tendance à s'y opposer : « au nom de Kant », bien sûr. D'autre part, les mots « théorie » et « -logie » n'écartent pas suffisamment l'idée qu'il puisse s'agir là d'un discours « particulier » ou « isolé », en quelque sorte « indépendant » des autres. Autrement dit, on pourrait croire qu'il soit possible, selon Kant, de développer la « théorie » d'une ou de la « connaissance », sans développer par cela même (ne serait-ce qu'implicitement) la « connaissance » même dont on fait la « théorie », voire *la* « connaissance » en tant que telle, c'est-à-dire prise dans son ensemble.

Bien entendu, Kant ne s'est jamais contre-dit au point de dire une chose pareille. Lui-même a parlé de la Philosophie comme d'une *critique* de la connaissance, critique qui implique et pré-suppose, bien entendu, l'ensemble de la connaissance critiquée. A condition d'être « critique » (c'est-à-dire déjà critiquée ou tout au moins criticable dans l'avenir), *toute* « connaissance » (discursive) est donc philosophique. Or, aucune connaissance (discursive) n'échappe à la « critique » philosophique. En tant que discours « critique », la Philosophie est donc bien un discours « universel » (c'est-à-dire uni-total) et donc conforme au comportement « universaliste » dont ont fait preuve tous les philosophes dignes de ce nom. Mais dans la mesure où un discours quelconque n'est pas « critique » (du moins virtuellement), il se situe en dehors du discours philosophique et peut y rester en paix tant qu'il le voudra. Autrement dit, les sciences « particulières » (par définition non philosophiques) peuvent s'approprier et se partager *tous* les discours (cohérents ou non) dans la mesure où ils ne sont pas « critiqués » et donc « cri-

tiques »; mais chacun de ces discours se transforme en discours philosophique ou, plus exactement, en élément constitutif ou intégrant *du* Discours philosophique (cohérent, qui, en tant qu'achevé, est le Système du Savoir), dès qu'il est soumis à sa « critique » (par définition philosophique) et fait ainsi un avec elle.

En bref et en clair, la Philosophie se comprend depuis Kant comme l'ensemble (cohérent) des discours (cohérents) qui parlent de *tout* (ou de n'importe quoi), en parlant également d'eux-mêmes. On peut dire aussi qu'est *philosophique* n'importe quelle « science » (et donc *toute* « science » ou, si l'on veut, *la* « Science »), qui parle non seulement de *ce dont* elle parle, mais encore du fait qu'elle en *parle* et que c'est *elle* qui en parle. Inversement, tout discours qui ne parle pas de *lui-même* (comme d'un *discours*) se situe de ce fait en dehors de la Philosophie et peut donc vivre indéfiniment en paix avec elle en l'ignorant complètement.

Ainsi par exemple, lorsqu'un mathématicien ne se contente plus de « faire des mathématiques », mais commence à *parler* de ce qu'il fait en le faisant, il développe (discursivement) ce qu'il appelle de nos jours une « méta-mathématique », c'est-à-dire ce qui s'appelait « métaphysique » dans le bon vieux temps et ce que les Néo-kantiens au sens étroit du terme préfèrent appeler « philosophie critique (des mathématiques) » (en oubliant parfois qu'on ne peut pas « critiquer » les mathématiques en en « faisant abstraction », c'est-à-dire en les excluant, même en tant qu'implicites, du discours « philosophique » qu'ils voudraient développer). De même, un physicien fait de la physique lorsqu'il dit, par exemple, que *tout* ce dont il parle doit être réduit à des inter-actions (mesurables) entre des « électrons », « neutrons », « protons » ou autres entités du même genre, mais *exclut* de ce dont il parle tout ce qu'il en *dit* lui-même; mais dès qu'il l'inclut, en disant que ce qu'il *dit* doit aussi être réduit aux inter-actions dont il parle, il parle non plus en physicien, mais en philosophe, qui intègre une (peut être bonne) physique en une (certainement mauvaise) « philosophie » (dite « matérialiste », qui s'élimine d'ailleurs d'elle-même du Système du Savoir, puisqu'elle se réduit elle-même au silence en se contre-disant). Ou bien encore, lorsqu'un théologien développe le contenu d'une « révélation » ou parle de la façon dont celle-ci a été donnée (en général et à lui particulièrement), il fait de la théologie; mais dès qu'il parle de ce qu'il *dit* lui-même en tant que théologien (parlant de Dieu, de la Théologie ou d'autre chose), il parle en philosophe et intègre par cela même son discours théologique dans la Philosophie. Il n'en va pas

autrement du savant qui, en faisant de la science, peut dire que « tout » se réduit à des réflexes conditionnés, par exemple; il peut même (s'il est très intelligent) y réduire la science qu'il fait lui-même; mais il aura du mal à y réduire son discours qui dit que tout s'y réduit et son mal sera alors un mal philosophique. Quant au sociologue, il n'a pas besoin d'être naïf au point d'exclure de son interprétation idéologique sa propre théorie de l'idéologie. Il peut (s'il est intelligent) parler aussi de l'idéologie de son propre discours sociologique et il en parlera alors en sociologue. Mais dès qu'il s'avisera de parler de ce qu'il dit lui-même de la sociologie (y compris la sienne), il transformera celle-ci par cela même en Philosophie (et, s'il développe *complètement* ce discours « critique » ou philosophique, en Système du Savoir).

En bref, les « sciences philosophiques » sont les seules « sciences » qui parlent d'elles-mêmes, en parlant aussi de ce qu'elles en disent, et c'est précisément dans la mesure où elles le font qu'elles sont non pas des *Sciences* proprement dites (« particulières » et « exclusives », puisque chacune d'elles exclut toutes les autres et, en tout cas, laisse à d'autres le soin de parler d'elle-même comme parlant de soi), mais une seule et même *Philosophie* (développable, à la limite, en Système du Savoir un et unique). On peut donc dire aussi que seuls les philosophes parlent de la Philosophie et qu'ils ne parlent que d'elle. Mais il faut ajouter qu'ils ne peuvent en parler qu'en parlant (du moins implicitement) de *tout* ce qu'on peut dire (sans se contre-dire) et qu'ils doivent donc le re-dire intégralement, quittes à ne le faire que d'une manière implicite (l'explicitation complète de toutes les implications de leurs discours philosophiques transformant ceux-ci en ce discours unique et un qu'est le Système du Savoir hégélien ⁵).

En définitive et depuis Kant, la Philosophie prétend devoir parler de *tout* (ne serait-ce qu'implicitement), à condition de parler aussi du fait qu'elle en *parle*, ainsi que du sens et de la portée de ce qu'elle dit *elle-même* en en parlant. Par contre, depuis Kant, la Philosophie rejette dans les discours qui sont autres que le sien tout ce qui se dit sans parler de ce que l'on dit et en oubliant ainsi, en quelque sorte, tant *celui* qui parle que le fait qu'il *parle* (ou, si l'on préfère : la Philosophie rejette tout ce que l'on dit sans prendre discursivement conscience, ni rendre discursivement compte de ce que l'on *fait* en le disant, ou de ce que l'on *est* soi-même dans la mesure où on le dit).

Les tenants de ces discours non philosophiques (au sens kantien) admettent très volontiers (lorsqu'on le leur dit) d'être radicalement privés de cette faculté merveilleuse qui — aux

dières des philosophes au sens étroit — permet à la Philosophie, lorsqu'elle est dans le lac, de s'en tirer (du moins discursivement) en se tirant elle-même par ses propres cheveux. Et certains d'entre eux admirent parfois les philosophes qui prétendent posséder cette faculté. Mais la plupart ignorent jusqu'à son existence et sa possibilité même.

D'autres, cependant, en ont entendu parler, mais n'y croient goutte. Ceux-ci rient des histoires étranges du burlesque et germanique Baron, en qui certains ont voulu voir un Sage. Mais lorsqu'ils sont sérieux, ils se mettent à parler en philosophes au sens large, pour dire à ceux au sens étroit que la Philosophie est impossible, précisément parce qu'elle n'aurait pu se réaliser que par une faculté qui serait peut-être merveilleuse, mais qui n'existe certainement pas et ne peut même pas exister, précisément à cause de son caractère « miraculeux ».

C'est alors que certains sens étroits et tous les larges se prennent aux cheveux et quelques-uns de ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre, apportent de l'eau sinon aux moulins que ces sens combattent, du moins pour les calmer eux-mêmes.

Mais si l'on veut être précis et rendre justice aux « profanes », il faut distinguer entre la Philosophie en tant qu'amour (modérément partagé) pour la Sagesse discursive et cette Sagesse (hégélienne) elle-même. En fait, lorsqu'un philosophe constate qu'un profane dit quelque chose (à quelqu'un) ou parle de quelque chose (à quiconque), il éprouve le besoin (philosophique et pédagogique) de parler (au profane ou à quiconque) de ce que le profane dit, y compris du fait même qu'il le *dit* (ce qui échappe au profane). Mais, d'une part, le Philosophe (proprement dit, c'est-à-dire pré-hégélien) négligeait généralement de parler du fait que ce qui est dit a été dit *par le profane en cause* (*hic et nunc*) et non pas par on ne sait qui, on ne sait où ni quand (tandis que l'Historien parlerait de tout ceci sans même essayer de rendre compte du fait que le profane en question *parle*). D'autre part, le Philosophe qui, par définition (et à la différence du Psychologue), parle non seulement de ce que dit le profane (sans le situer d'ailleurs dans un *hic et nunc*), mais encore de ce qu'il en dit lui-même en en parlant, ne parle pas de ce dernier sien discours. Autrement dit, en dernière analyse, le Philosophe (pré-hégélien) finit toujours et partout par dire quelque chose dont il ne parle pas lui-même (n'ayant plus le temps de le faire [à cause de sa mort, par définition prématurée]). S'il tire par les cheveux le profane qui est dans le lac et l'empêche ainsi de se noyer, il ne maintient la tête de celui-ci au-dessus de l'eau qu'en se noyant dans le même lac lui-même, sans pouvoir pour autant se tirer soi-même par ses

propres cheveux de l'eau thalésienne où il se noie. C'est précisément pourquoi et en quoi il n'est pas sage : car ce n'est pas sage de se jeter à l'eau pour en tirer quelqu'un, sans pouvoir s'en tirer soi-même. Or, le Philosophe ne le peut pas précisément parce qu'il n'est pas (encore) un Sage. Et puisqu'il n'est pas sage, les profanes ont raison de se moquer de lui, comme la jolie servante platonicienne se moqua de Thalès, qui fut l'un des sept prétendus Sages.

Un Philosophe ne peut parler de *tout* ce qu'il a dit que si, en en parlant, il ne ferait que re-dire ce qu'il a déjà dit. Mais ceci n'est possible que s'il a déjà dit *tout* ce qu'on peut dire (sans se contredire). Or, s'il l'a dit, c'est qu'il est non plus un Philosophe, mais le Sage (hégélien). Ce n'est donc pas le Philosophe qui, en se jetant à l'eau, tire du lac le Profane qui s'y noie : c'est le Sage et lui seul qui, lorsqu'il est dans le bain, se tirant lui-même de l'eau par ses propres cheveux, en tire aussi les philosophes (qui autrement s'y noieraient), ainsi que ceux des profanes qui se sont pris aux cheveux avec ces derniers. Seul le Sage (hégélien) termine donc toute l'histoire : l'histoire tragi-comique de tous ceux qui se sont imprudemment jetés à l'eau sans savoir nager, mais qui (par miracle) surnagent encore jusqu'à la fin (qui est, d'ailleurs, la leur).

B. LA PHILOSOPHIE

EN TANT QUE DISCOURS IMPOSSIBLE.

Ce n'est pas la Science qui gêne les philosophes. Car ils peuvent l'intégrer dans leurs Systèmes en re-disant tout ce qu'elle dit, à condition d'y parler aussi du fait qu'ils *parlent* eux-mêmes et de ce qu'ils disent lorsqu'ils re-disent ce qu'elle disait. Ce qui gêne les philosophes qui croient en la Sagesse qu'ils aiment, ce sont les dires de ceux qui ne pensent pouvoir défendre et justifier la Théologie, la Science ou la Morale (qui se passent, d'ailleurs, fort bien de toute justification ou défense de la part d'autrui) qu'en niant la possibilité même de la Philosophie, c'est-à-dire en affirmant qu'il est absolument impossible de parler de *tout* ce que l'on dit, y compris donc ce que l'on dit soi-même (du moins sans se contre-dire nécessairement en le faisant).

Or, ces dires sont ceux-là mêmes qui font l'essence de l'Anti-sagesse qu'est le *Scepticisme pseudo-philosophique* (le Scepti-

cisme « théorique » ou *a*-philosophique [qui mène à la Théorie dogmatique] se contentant de dire qu'on peut contre-dire tout ce que l'on dit [du moins tout ce que l'on dit d'une façon « axiomatique »]. Toutefois, si tous les Sceptiques pseudo-philosophiques (qu'on pourrait appeler anti-philosophiques) ont dit, en dernière analyse, une seule et même chose, ils l'ont dit différemment. Il y a donc intérêt à revoir certaines des multiples variantes de l'attitude pseudo-philosophique sceptique, pour mieux voir ce qu'il en est du point de vue de la Philosophie ⁶.

1. — Depuis Hegel (qui partage sur ce rapport la responsabilité d'Auguste Comte, qui « ne l'a pas voulu » lui non plus) le Scepticisme fait ces ravages pseudo- ou anti-philosophiques (et autres) sous l'aspect de deux frères jumeaux, l'un appelé *Sociologie* et l'autre *Historisme*.

Ce qu'ils disent tous les deux, sous deux formes à peine différentes, se réduit, en dernière analyse, à ceci.

Tout ce que dit ou peut dire l'un quelconque de ceux qui parlent est, en règle générale, re-dit par d'autres que lui; ou c'est lui qui re-dit ce qu'ont déjà dit les autres. Toutefois, s'il est « exceptionnel » au point de dire ce que personne n'a jamais dit et ne re-dira jamais, c'est que ses dires n'ont pas de sens commun et lui-même n'est qu'un fou.

Tous les discours normaux ou normalisés sont donc des redites re-dites. Aussi bien tout un chacun aurait-il dû parler comme parlaient jadis les élèves de l'Académie platonicienne: dire partout et toujours « nous disons (tous) » et ne dire jamais nulle part « je dis » (au sens de : « je suis seul à le dire »). Et quoi que dise un homme, un Maître sociologue saura qu'à moins que cet homme ne soit un fou, son opinion émise ou à émettre ne pourra être que « droite » ou ortho-doxe, car nul ne peut, en parlant avec bon sens, dévier du chemin commun, qui est par définition droit, vu qu'il est le plus court de l'avis de tout le monde.

Il arrive, cependant, qu'en disant des choses normales, nullement démunies de sens commun, on s'obstine à dire qu'on est seul (ou premier) à les énoncer ou, tout au moins, à les avoir trouvées tout seul, c'est-à-dire indépendamment de tous les autres qui les ont trouvées eux aussi. Le Maître sociologue rappelle alors à l'ordre et dit que, dites *ainsi*, ces choses s'appellent une *Idéologie* (d'ailleurs à sens *normal*, au sens de : sens *commun*). Et il ajoutera que ce serait encore une *Idéologie* que de dire qu'en disant : « nous disons », nous ne disons « nous » que parce que chacun de nous dit ou pourrait dire : « je

dis ». Car, en fait, ce que je dis n'aurait pas de sens (commun), si je ne disais pas ce que nous disons tous. S'entend, bien entendu : tous ceux d'entre les parlants qui *parlent* entre eux ou sont *on speaking terms*.

Qu'on ne dise pas, surtout, que l'on ne peut chanter en chœur (monodique) que si *tous* les choristes chantent chacun pour soi (s'entend : une seule et même chanson). Car s'il est *impossible*, d'une façon *absolue*, que je chante en chœur tout seul, un chœur quel qu'il soit, même si j'en fais partie, peut assez bien se passer de moi. Il devra même le faire si je suis muet, chante faux, suis mort ou seulement malade ou enrôlé. Et en toute hypothèse, si le chœur (monodique) compte plus d'une dizaine de voix, la mienne n'y est jamais que facultative. De toute façon, cette voix est remplaçable, si l'on veut bien en parler sans excessive flatterie.

Seulement voilà. Le Maître qui le dit n'est pas nécessairement un chanteur. Si l'un des chanteurs dit « je » et l'autre « nous », mais par simple modestie, ils chantent tous deux la même chanson. Mais le Maître qui les fait déchanter ne chante lui-même d'aucune façon.

Quelqu'un émet une opinion quelconque. Le Sociologue se tait. Puis ce quelqu'un ajoute qu'il a émis cette opinion parce qu'elle est vraie, ou parce qu'il croit qu'elle l'est ou parce que telle est sa « conviction personnelle ». Du coup, c'est une Idéologie. Le Sociologue le dit et s'en empare d'office. Ce qu'il en dit, c'est de la *Socio-logie*. Mais si l'Idéologie met l'Opinion en musique, que peut bien faire le Sociologue, si ce qu'il dit n'est pas une idéologie, ni même une opinion? Ferait-il de la philosophie?

Celui qui émet une opinion sans parler du tout de cette opinion elle-même, n'est certainement pas un philosophe. Celui qui la croit être *vraie* ou qui *dit* le croire, en *parle* sans nul doute. Mais il n'est pas philosophe lui non plus, car il en parle d'une façon « naïve », sans soumettre à la « critique » ce qu'il en dit. En fait, il ne parle pas du tout de ce qu'il en dit *lui-même*. C'est le Sociologue qui le fait pour son compte et à sa place. Fait-il de la philosophie en le faisant?

Le premier Sociologue nous a dit que oui. Mais le second a remarqué que si le premier, en le disant, parlait de ce qu'il disait lui-même, il n'a rien dit de ce qu'il a dit en disant qu'il faisait de la philosophie. C'est son second qui l'a fait pour son compte et à sa place, en disant que ce que celui-ci disait en parlant de ce qu'il a dit était une idéologie de... sociologue (primaire). Ce sociologue second a-t-il fait de la philosophie en le disant?

Il a peut-être dit que oui. Mais son second, c'est-à-dire le troisième du premier, ne pouvait plus décemment le dire. Alors, si la question lui était posée, il répondrait que non et qu'il n'était lui-même qu'un sociologue parlant des idéologies de ses prédécesseurs, en attendant que son successeur parle de la sienne. Il ajouterait, d'ailleurs, que personne ne peut faire autre chose, dès qu'il ne se contente pas de *re-dire*, mais parle *de ce que l'on dit*. Ainsi, les soi-disant philosophies ne diffèrent des autres idéologies que par leur naïveté incurable, qui leur permet de travailler sans désespoir à une tâche impossible, puisque de toute évidence infinie.

Si l'on veut, dirait le sociologue tiers, tout sociologue est un philosophe qui a pris conscience de l'impossibilité de la Philosophie ou, si l'on préfère, de la vanité de toute recherche de la Sagesse (discursive).

Tout ceci peut se dire n'importe où. D'une manière générale, l'étendue spatiale ne cause aucun ennui à la Sociologie. Sans doute trouve-t-on, en voyageant, une diversité de discours et certains d'entre eux sont tels que même les sociologues auraient du mal à les re-dire en commençant par dire : « nous disons... ». Mais on constate facilement que de tels discours sont tenus par des gens avec lesquels nous ne parlons pas, précisément en raison de leur éloignement spatial des endroits où nous vivons. Il s'agit d'habitants d'îles difficilement accessibles ou de forêts impénétrables ou, plus simplement, de quartiers où l'on ne va pas et où vivent des personnes qu'on ne fréquente pas. Alors, bien que de part et d'autre on dit ou aurait dû dire : « nous disons » chaque fois qu'on parle, le « nous » ne se réfère chaque fois qu'à l'une des deux parties en cause, pour la simple et suffisante raison que, ne se parlant pas, ces deux parties n'ont jamais l'occasion de dire en chœur : « nous parlons ». Mais dès que, pour une raison ou une autre, deux groupes, jusqu'alors isolés l'un de l'autre, se fréquentent et se parlent, ils parlent, en fait, en commun et devraient donc dire : « nous parlons » chaque fois que l'un d'eux dit quelque chose.

Toutefois, si la diversité spatiale des dires ne réfute pas la Sociologie, elle ne s'explique pas non plus par celle-ci. Car si, dans chaque groupe isolé de parleurs, chacun de ceux qui parlent ne peut dire quelque chose qui n'y soit pas privé de sens commun qu'à condition de re-dire ce que disent les autres parleurs du même groupe, on ne voit pas pour quelle raison ces autres ne disent pas la même chose dans *tous* les groupes isolés de parleurs; ce qui n'est pourtant pas le cas, si l'on croit les ethnographes.

Quoi qu'il en soit, si l'étendue du discours dans l'espace n'a

pas gêné les sociologues, sa durée dans le temps leur cause incontestablement des ennuis. Car si, dans un groupe donné de parleurs, chacun d'eux ne re-dit aux autres que ce que ces autres disent à lui, on ne voit pas pourquoi ni comment les discours ayant un sens commun puissent un beau jour avoir un sens autre que celui qu'ils avaient eu auparavant. Or, à en croire les historiens, de telles mutations du sens commun se produisent de temps en temps au sein d'un seul et même groupe de parleurs qui se parlent entre eux.

En règle générale, les sociologues admettent les dires des historiens, tout en réduisant au minimum les variations du sens commun que ces derniers ne sont que trop enclins à multiplier à l'extrême. Et en l'admettant, les sociologues réduisent à ces variations (« historiques ») dans le temps les variations (« ethnographiques ») spatiales. Lorsque la Sociologie se trouve en présence de deux groupes de parleurs dont chacun dit : « nous », mais qui ne disent pas « nous » ensemble, elle admet que ces groupes ne le disent pas parce qu'ils ne se parlent pas et ne s'entendent pas, et elle explique qu'ils ne le font pas non pas à cause de leur éloignement spatial, mais en raison de leur décalage dans le temps. Ainsi, en s'éloignant de quelques centaines de mètres du quartier (résidentiel) où il réside, un sociologue averti recule de plusieurs siècles et, en faisant plusieurs milliers de kilomètres, il peut se rajeunir de quelques millions d'années.

Somme toute, la Sociologie utilise l'Histoire pour expliquer la diversité spatiale des discours (à sens commun) simultanés qu'elle étudie, mais qu'elle ne saurait expliquer elle-même. Seulement, les historiens qui lui rendent ce service appréciable, lui demandent en retour un service tout aussi important. Ils voudraient que les sociologues leur expliquent sinon le comment (qu'ils connaissent), du moins le pourquoi des diversités temporelles qu'ils étudient (successivement et non plus simultanément) sans pouvoir les expliquer eux-mêmes.

Mais peu nous importe la façon dont la Sociologie paye (ou ne paye pas) sa dette envers l'Histoire. Ce qui nous intéresse, c'est uniquement les rapports de l'Histoire sociologique et de la Sociologie historique avec la Philosophie. Or, ces rapports sont nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours, les mêmes.

L'Historien pur et simple, re-dit, en principe, tout ce qu'on a dit avant lui. Mais l'Historien-sociologue (ou la sociologie historique) parle aussi de ce qu'il dit lui-même en re-disant ce que d'autres ont dit auparavant. En parlant de ce qu'avaient dit les hommes du passé, il est donc plus philosophe qu'eux, vu que ces hommes se contentaient de parler sans parler de ce

qu'ils *disaient* eux-mêmes. Et cette supériorité philosophique est particulièrement évidente dans les cas où l'Historien-sociologue (ou le socio-historien) parle de ce que les hommes du passé disaient en disant que c'est de la philosophie. En effet, un philosophe des temps jadis avait beau parler aussi de ce qu'il disait lui-même, l'Historien sociologique (ou le Sociologue historique) de la Philosophie ne re-dit pas seulement tout ce que celui-ci a dit, mais parle encore de ce que le philosophe en cause disait lorsqu'il parlait de ce qu'il disait lui-même, tandis que ce philosophe ne le faisait pas (et pour cause, puisque faute de temps).

Aussi, à un moment donné, un discours historico-sociologique (ou socio-historique) quelconque est nécessairement plus philosophique que tous les discours qu'il re-dit en en parlant, y compris ceux des philosophes dont il parle. On pourrait donc croire, à première vue, qu'un tel discours est seul à être vraiment philosophique (ou « réfléchi »), tandis que cette appellation n'est méritée par aucun des discours du passé que ce discours philosophique re-dit en en parlant. Aussi bien y aurait-il partout et toujours au moins une philosophie authentique dans le présent (historique ou sociologique), tandis qu'il n'en aurait eu aucune dans le passé (et notamment pas lorsqu'il n'y avait encore ni Sociologie ni même Histoire).

C'est ainsi, ou à peu près, que parla de sa science le premier Historien sociologisé ou Sociologue historisé. Le second, qui vint après celui-ci, en fit de même. Mais il ajouta, en parlant de l'Histoire sociologique (ou de la Sociologie historique) passée du premier (dont celui-ci ne parlait pas et ne pouvait pas parler, tant qu'elle lui était présente à l'esprit en tant que non encore passée ou dépassée), que celle-ci n'était pas philosophique, en dépit de ses propres dires. Quant au troisième, qui succéda aux deux premiers, il fut le premier à admettre (après avoir dépassé, en en parlant, la prétendue philosophie du second, qui parlait, en la dépassant de ce fait, de celle du premier, pour dire qu'en tant que passée elle n'était nullement et ne pouvait pas être philosophique) que si ses propres dires étaient plus philosophiques que tous ceux de ses prédécesseurs dans le temps, ces mêmes siens dires étaient (du moins virtuellement) moins philosophiques que les (futurs) dires de ses successeurs, qui étaient censés devoir parler de ses dires à lui et donc les dépasser.

Or cette extrapolation socio-historique, faite par l'Historien-sociologue tiers en toute objectivité et avec un total désintéressement scientifique, a eu pour conséquence inévitable l'affirmation de l'impossibilité absolue de toute philosophie quelle qu'elle soit, vu le caractère contradictoire de l'idée même de la

Sagesse (discursive). Car s'il est partout et toujours possible de dire, sans être contredit, qu'on est plus sage que tous les hommes disparus du passé, il s'ensuit nécessairement qu'on sera tôt ou tard contredit si l'on se dit être plus sage que certains hommes de l'avenir.

Un homme naïf et irréfléchi, qui vit dans le présent en ignorant ou en oubliant le passé est, certes, incapable d'en tirer des leçons pour l'avenir. Aussi bien peut-il croire naïvement qu'il est le Sage de toujours ou, tout au moins, chercher toute sa vie durant à le devenir et s'appeler de ce fait « philosophe ». Mais l'Historien féru de sociologie et le Sociologue imbu d'histoire savent que toute prétendue « sagesse » est dépassée du seul fait qu'elle est passée et qu'il est donc tout aussi vain d'en aimer particulièrement l'une quelconque, qu'il est puéril de croire que celle qu'on aime comme étant sienne est supérieure à la sagesse d'autrui.

Sans doute, l'Historien rencontre partout de temps en temps des hommes qui prétendent préférer une « philosophie » du passé à la « sagesse » du jour. Mais le Sociologue lui explique que ces hommes ne sont pas de leur temps, car en re-disant purement et simplement ce qui a été dit dans un passé donné, c'est dans ce passé qu'ils vivent, en ignorant le présent (des autres). Si l'Historien voulait bien leur re-dire tout ce qui a été dit entre-temps, ainsi que tout ce qu'il en dit actuellement lui-même, ces « fossiles vivants » cesseraient d'être naïfs et en réfléchissant à ce qu'il leur aurait dit et en se modernisant du fait d'y réfléchir, re-diraient désormais ce que leur dit cet historien du jour, guidé par la Sociologie. A savoir, qu'on ne peut dire mieux que tout ce qu'on avait déjà dit, qu'à condition d'en parler uniquement pour dire que tout ce qu'on en dit de bien en ce moment sera encore mieux dit dans l'avenir, lorsqu'on ne le re-dira plus que pour en dire que ce qu'on en disait autrefois était moins bien que ce que l'on en dit maintenant.

Ainsi, en se prenant par la main, le Sociologue et l'Historien nous disent en chœur qu'ils sont à eux deux le seul philosophe vraiment digne de ce nom, parce que ce philosophe dédoublé est seul à parler de la Philosophie sans se contredire. Or, ce qu'il en dit, c'est qu'elle est impossible. Et il le dit de la façon suivante.

Sans doute peut-on continuer de se servir du mot « Philosophie » et même utiliser sa composante verbale « Sophia ». Mais pour que ces deux mots aient un sens commun, voici comment il faudra désormais les définir : la « Sagesse » consiste à dire que toutes les sagesse n'ont qu'un temps, à savoir le leur, chacune ayant le sien; quant à la « Philosophie », c'est une

philosophie de l'Histoire, qui dit que, à partir d'un certain moment, l'Histoire de cette Histoire comporte un chapitre consacré à l'histoire d'une philosophie irréfléchie, qui prétendait naïvement être plus et autre chose encore que cette même philosophie de l'Histoire dont elle n'est, en fait, qu'un chapitre.

C'est cette nouvelle définition de la Sagesse et de la Philosophie qui permet aux sages philosophes sociaux et historiques contemporains de parler (aussi) de ce qu'ont *dit* les Sceptiques (anciens et modernes) du passé et donc de dépasser leurs dires, au lieu de se borner à simplement re-dire ce que le premier de ces Sceptiques avait dit.

2. — Afin de pouvoir affirmer d'une façon vraiment scientifique l'impossibilité de toute philosophie (autre que « sceptique » au sens de « sociologique » ou « historique »), les sociologues ont dû remonter jusqu'aux sources de l'Amazone et les historiens, jusqu'à Chéops et même au-delà. Si nous ne voulons pas les suivre aussi loin sur leurs terrains respectifs, nous pourrions les laisser errer tout seuls dans les ténèbres éternelles des forêts tropicales et des cavernes paléolithiques (décorées récemment ou non). Car nous trouverons sur place et sur notre propre terrain deux de leurs cousins germains, qui sont des frères jumeaux eux aussi (dont l'un ressemble à l'autre comme le reflet dans un miroir ressemble à ce qui y est reflété), qui nous diront volontiers (en chœur) pour quelles raisons *psychologiques* on ne trouvera jamais de Sage parmi nous, même si on le cherchait sans aucune relâche.

Abandonnons donc la Sociologie et l'Histoire, pour nous mettre à l'école de la *Psychologie* (moderne), en écoutant ses deux parties.

On admet depuis Kant que pour philosopher il faut et il suffit de *dire* d'abord quelque chose (de cohérent) et de parler ensuite *de ce* qu'on a *dit*. Or, parler de ce qu'on dit, c'est prendre discursivement conscience et rendre discursivement compte de ce qu'on fait et donc de ce qu'on *est* en le faisant. Autrement dit, la Philosophie a pour fin, c'est-à-dire pour terme et pour but, une conscience-de-soi (discursive) complète et parfaite, voire totale et absolue. Une telle conscience-de-soi étant par définition celle du Sage, toute philosophie aspire à la Sagesse (discursive). Mais si la Psychologie montrait que la Sagesse n'existe pas et ne peut pas exister, la Philosophie se réduirait, du moins aux yeux des psychologues, à l'ensemble des discours qui montrent l'inexistence de la Sagesse, en démontrant ainsi que tous les efforts (discursifs) soi-disant « philosophiques » qui ont été, sont et seront faits en vue de parvenir

à cette prétendue « sagesse » (en fait inexistante) sont illusoires et vains, ou, si l'on veut, « impossibles ».

Or, c'est bien ce que le Psychologue moderne croit pouvoir démontrer, en montrant : d'une part, que partout où une conscience a déjà été prise (discursivement) de soi, il y aura toujours une conscience encore à prendre (discursivement) de cette même prise de conscience de soi; et, d'autre part, qu'avant chaque état inconscient dont on vient de prendre (discursivement) conscience, il y en avait toujours un autre, qui reste encore inconscient ?.

a) Commençons par la variante « synthétique » ou « ascendante » de la Psychologie moderne. Voici ce que celle-ci nous dit, dans la mesure où elle parle de ce qui nous intéresse.

On ne sait trop si un somnambule prend conscience ou ne prend pas conscience *du toit* sur lequel il marche en état de somnambulisme. Or, il s'y comporte en fait comme un chat. Le chat a-t-il la « conscience » d'un somnambule qui ne se réveille jamais? Tant que le somnambule n'est pas lui-même réveillé, a-t-il la « conscience » d'un chat? Qui sait. Mais il faut dire en tout cas que le somnambule ne prend pas conscience *de soi* en marchant endormi sur un toit, dont il prend ou ne prend pas « conscience » (soit comme un chat qui aurait pu être tiré de sa « torpeur », soit autrement encore). Plus exactement, lorsque le somnambule devient capable de *dire* (ce que le chat ne peut jamais) qu'il prend (au moment où il le dit) conscience *de soi*, il ne peut pas dire (sans se tromper ou sans mentir) qu'il prenait déjà conscience *de soi* (ou ne serait-ce que *du toit*) lorsqu'il était encore dans son état somnambulique. Mais si on lui dit qu'il a marché en somnambule sur un toit, il prend immédiatement conscience de soi (dans le présent) comme l'ayant fait (dans le passé) sans en prendre (alors) conscience. Et s'il n'est pas un idiot (au sens clinique du terme), il prend (plus ou moins rapidement) conscience de soi comme ayant pris (maintenant) conscience du fait qu'il avait fait quelque chose (auparavant) sans prendre (en ce moment) conscience de soi comme de celui qui le faisait. En bref, il prend conscience de soi comme d'un somnambule.

Eh bien, on est généralement d'accord, en psychologie, pour dire que l'homme en question améliore sa situation (s'humanise, si l'on veut, ou se déchatise) lorsqu'il (re-)prend conscience de soi. Quant à la question de savoir si cette situation s'améliore à son tour du fait qu'il apprend (par les autres) qu'il s'est (inconsciemment) promené sur un toit, — les avis sont partagés. Aussi bien n'est-on pas unanime pour dire qu'il améliore encore

sa situation (humaine) en prenant conscience de soi comme de quelqu'un qui est un somnambule (bien qu'on admet généralement que les autres, les psychologues y compris, améliorent la leur en prenant conscience du fait qu'il l'est). Quoi qu'il en soit, une chose est de marcher sur un toit; autre chose d'en prendre conscience; autre chose encore de prendre conscience du fait qu'on le fait (ou qu'on l'a fait) inconsciemment. Et ce serait encore autre chose que de prendre conscience de tout ceci, comme nous sommes, vous et moi, en train de le faire ici même en ce moment. Quoi qu'il en soit, le somnambule en état de transe n'est pas philosophe du tout. Il ne l'est pas non plus tant que d'autres lui disent ce qu'il a fait dans cet état. Mais lorsqu'il prend conscience de soi comme d'un somnambule, il peut le prendre « en philosophe » ou non : ou bien il peut trouver ça soit bien, soit mal, soit indifférent et s'en tenir là; ou bien (en le prenant mal) il peut vouloir s'en guérir, par lui-même ou avec l'aide d'un autre, d'un vulgaire « guérisseur » par exemple, ou d'un illustre médecin, voire d'un saint ou d'un dieu quelconques.

Or, ce qui vaut pour le somnambule, vaut pour tout homme quel qu'il soit, noctambule ou autre. En règle générale, il est plus sage de faire quelque chose en prenant conscience de soi, que de le faire inconsciemment. Quant à faire quelque chose en fonction de la conscience qu'on a de soi, c'est une tout autre histoire et elle est très controversée.

Toutefois, cette controverse est toute tranchée pour un philosophe. Car l'idéal humain reconnu par celui-ci est le Sage, qui prend conscience de tout ce qu'il fait (et de tout ce qu'il *est* en le faisant) et qui ne fait quelque chose (du moins en tant que Sage) que dans la mesure où il peut le faire en tant que conscient de soi. Et tout philosophe prétend que si et lorsqu'il réalise cet idéal lui-même, ce n'est pas lui seulement qui en prend (par définition) conscience, mais que tout homme qui prend conscience de soi peut (en principe) en prendre conscience lui aussi.

Peu nous importe que rares furent les philosophes qui ont prétendu avoir atteint l'idéal de la Sagesse. Il n'importe même pas beaucoup de savoir que, avant Hegel, ils se sont tous trompés en l'affirmant. Ce qui est important, du moins pour le moment, c'est de savoir que d'après la Psychologie (moderne), cet idéal *ne peut pas* être atteint.

En effet, pour être pleinement et parfaitement conscient de soi, il ne suffit pas de prendre conscience de soi tel qu'on a été *avant* cette prise de conscience. Il faut encore prendre conscience de soi comme en prenant conscience. Or, puisque l'homme est

mortel, un jour viendra tôt ou tard pour lui, qui sera un jour sans lendemain philosophique : ayant pris, ce jour-là (ou à un « moment » donné), conscience de soi, il ne pourra plus, demain (ou à un « moment » suivant), prendre conscience de cette prise (« momentanée ») de conscience. Par conséquent, tant qu'il vit, l'homme sera toujours en retard d'une prise de conscience possible (et ce n'est qu'après sa mort qu'il pourrait se rattraper, en admettant qu'il y ait alors un soi dont il puisse prendre conscience comme de ce qui est sien; — ce que la Psychologie moderne n'admet généralement pas et toute psychologie ignore, du moins dans la mesure où il s'agit de la Psychologie des psychologues vivants). En bref, l'homme (vivant) est donc partout et toujours (c'est-à-dire nécessairement) plus ou moins inconscient de soi-même. Sans doute, en vivant jusqu'à quatre-vingt-dix ans (surtout s'il le fait en philosophe) l'homme serait-il beaucoup plus conscient de soi que s'il était mort en bas âge (même stoïquement). Mais ce ne sont là que des différences de degrés (d'ailleurs difficilement mesurables) : le fond reste toujours le même, en ce sens que l'homme n'est, au fond, jamais pleinement conscient (entre autres : de soi).

Ainsi, la seule « sagesse » de la Psychologie ou, si l'on préfère, son unique « philosophie », consiste à prendre (discursivement) conscience de soi comme n'en prenant jamais complètement et parfaitement conscience. Or, s'il en est ainsi pour la Psychologie, celle-ci devrait elle-même en tenir compte. Et c'est ce qu'elle fait effectivement : depuis peu de temps, il est vrai; et uniquement dans et par sa branche « analytique » ou « descendante ». C'est de cette branche récente que nous devons maintenant parler.

b) En prenant pleinement conscience de son inconscience foncière et irréductible, la Psychologie (« analytique ») du jour nous dit à peu près ceci.

En tant que « simplement » ou « naïvement » humain, l'homme est (plus ou moins) inconscient de soi, sans être conscient de son inconscience. Mais en tant que psychologue (« analytique »), peu importe qu'il soit un amateur plus ou moins passionné (pour soi-même) ou un professionnel plus ou moins intéressé (aux autres), l'homme peut prendre (discursivement) conscience de cette « naïve » inconscience, propre à tous les hommes « simples ». Dès qu'il l'aura fait vraiment et sérieusement, il s'adressera (qu'il soit un professionnel ou un amateur) à un technicien (de préférence professionnel) de l'inconscience d'autrui et essaiera, avec l'aide de celui-ci, de prendre conscience, autant qu'il le pourra, de sa propre inconscience.

A première vue, le technicien en cause a l'air d'être un sage, qui commence par faire de son patient un philosophe, en vue de l'amener finalement lui aussi à la sagesse (pédagogique ou purement égoïste). Mais cette vue première est une pure illusion (qui témoigne d'ailleurs, comme toutes les illusions, de l'inconscience de celui qui la caresse). Car le technicien en question nous dira que, la Sagesse étant impossible, il n'est lui-même qu'un philosophe, toute la « sagesse » duquel consiste à dire non seulement que tout homme inconscient trouve toujours quelqu'un qui est encore plus inconscient de soi que lui, mais encore qu'en prenant de plus en plus conscience de soi on découvre seulement ce qui y est de moins en moins conscient.

Supposons en effet que quelqu'un prenne conscience (discursivement, c'est-à-dire en re-disant un discours approprié du technicien qui l'aide à le faire) d'une seulement de ses nombreuses inconsciences. Du seul fait de cette prise de conscience unique, deux (nouvelles) inconsciences se révèlent à sa conscience de soi comme n'étant pas prises par elle : d'une part, l'inconscience qui l'empêchait de prendre conscience de l'inconscience dont il a pris conscience; et, d'autre part, une autre inconscience, qui lui a permis d'en prendre conscience (en faisant de la sorte qu'il prenne conscience de son désir inconscient de s'adresser au technicien qui a rendu possible la prise de conscience en question). Or, si le patient prend conscience de chacune de ses deux inconsciences nouvellement révélées comme telles, quatre autres inconsciences, encore plus inconscientes, se révéleront à lui. Et ainsi de suite...

Par conséquent, lorsqu'un homme psychologique se laisse guider toute sa vie par un sage analyste, il se trouvera sur son lit de mort en présence pleinement consciente d'un océan d'inconsciences qui resteront pour lui inconscientes à jamais (ou du moins tant qu'il vivra encore). S'il est tant soi peu philosophe, il le prendra philosophiquement et se dira, en le re-disant éventuellement aux autres, qu'un mortel n'atteindra jamais la prise idéale de conscience de soi qui permettrait de prendre pleinement et parfaitement conscience du fait que, tout compte fait, on est absolument et totalement inconscient de tout, du moins en dernière analyse.

3. — Ainsi, la Psychologie moderne dédoublée aboutit au même résultat que le moderne doublet Sociologie-Histoire : pour celui-ci comme pour celle-là, la Philosophie (moderne) se réduit à la démonstration de sa propre impossibilité en tant que recherche de la Sagesse (antique).

On pourrait expliquer la coïncidence de ces deux doubles

points de vue par le fait que la Psychologie et l'Historio-sociologie observent (doublement et toutes les deux) un seul et même phénomène, qui est l'Homme ou l'Esprit (Geist). Ce qui permet, d'ailleurs, de leur appliquer indéfiniment l'appellation commune de science humaine ou spirituelle (Geisteswissenschaft). Car si, en considérant l'humanité comme un grand individu qui apprend toujours, on peut lui appliquer les méthodes et les lois psychologiques, on peut tout aussi bien appliquer les lois et les méthodes socio-historiques à chaque individu humain, dès qu'on le considère comme le produit d'une Société qui a eu une Histoire. Rien d'étonnant donc que les deux doubles sciences en cause aboutissent à un seul et même résultat quant à la possibilité de la Philosophie. C'est que les deux sont d'accord pour dire que si un être humain ou spirituel (individuel ou collectif) peut partout et toujours *apprendre*, il ne peut *savoir* nulle part ni jamais, du moins au sens antique (ou platonicien) du mot *savoir*, que d'aucuns prétendent être son sens philosophique.

Toutefois, l'assimilation de l'humanité à l'homme individuel est encore contestée. On sera donc moins contredit si l'on explique la coïncidence des points de vue de la Psychologie et de l'Historio-sociologie par l'identité non pas de leurs objets respectifs, mais de leurs méthodes, qui sont, effectivement et indubitablement, toutes les deux *scientifiques*, du moins au sens moderne de ce mot.

De l'avis commun de tous, le moderne *Scientisme* est caractérisé tant par son objectivité absolue, que par sa parfaite impartialité et par son désintéressement total. Or, en admettant ce triple caractère méthodologique, on peut en déduire, pour la Philosophie, la conséquence en cause. En effet, dire que ce qu'on dit soi-même est incomparablement meilleur que ce qu'ont dit et disent les autres, parce que ce qu'on dit soi-même serait seul à être (par exemple) parfaitement attrayant ou absolument vrai, serait faire preuve d'un subjectivisme caractérisé, à base d'une partialité intéressée patente. Mais du moment qu'on ne dit pas que ce qu'on dit soi-même est attrayant ou vrai, ce serait à nouveau manquer d'objectivisme que de le dire de ce que disent ou ont dit les autres. Car pour un vrai savant (comme pour le chrétien authentique), il est tout aussi interdit de préférer le prochain à soi-même que de se donner la préférence par rapport à lui.

Ainsi, la vraie science invite un savant authentique à ne faire aucune différence (de valeur quelle qu'elle soit) entre ce que font, sont et disent tous ceux dont il parle. Et la logique l'incite, par conséquent, à ne faire aucune différence (de valeur) entre

ce que disent, font et sont les autres et ce qu'il est, fait et dit lui-même, du moins en tant que Savant. S'il se borne à ne pas le faire, il est seulement *savant*. Mais s'il *dit* en outre qu'il ne le fait pas ou ne *peut* pas le faire (pour ne pas dire qu'il ne le *doit* pas), il est aussi *philosophe* — tout en restant un Savant. S'entend : un philosophe « sceptique »; qui préférera d'ailleurs, du moins depuis Kant, s'appeler « critique », étant donné qu'en critiquant tous et tout, il se critique aussi soi-même, ainsi que sa propre critique.

Les savants post-kantiens (sociologues, historiens, psychologues ou autres) savent que leur savoir n'est une science véritable que dans la mesure où il est non seulement critiqué en fait, mais encore critiquable « en principe »; c'est-à-dire ne serait-ce que virtuellement, mais partout et toujours ou indéfiniment, voire à l'infini. Or, Kant lui-même a dit qu'il n'y a vraie science que là où les *Mathématiques* sont chez elles. Et rares sont les vrais savants qui en doutent aujourd'hui. Certains prétendent, cependant, que la présence des Mathématiques n'est pas la même dans toutes les sciences et qu'elles sont pratiquement absentes des sciences spirituelles ou humaines. Mais il semble qu'une tel jugement (de valeur?) repose sur une méconnaissance totale de la nature profonde des sciences mathématiques pures, c'est-à-dire de la Mathématique en tant que telle. En effet, aux dires de Poincaré (Henri), qui fut un connaisseur, il n'y a mathématique véritable que là, où tout ce qui vaut pour un objet n quelconque et vaut, de ce seul fait, aussi pour l'objet « suivant » $n + 1$, doit encore valoir partout et toujours, c'est-à-dire pour tous les objets « successifs » de la « série » n , quels qu'ils soient, furent ou seront. La « série » n peut, d'ailleurs, elle aussi être quelconque; ou, si l'on préfère, n'importe quoi peut constituer une « série n ». Mais les mathématiques ne s'appliqueront à des quelconques objets « sériés » que dans la mesure où il y aura dans ces objets un quelque chose qui sera (nécessairement) en eux tous, s'il est (par hasard) en l'un quelconque d'entre eux. Inversement, les mathématiques s'appliquent nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours, où ce quelque chose de commun à tous est présent. On pourrait dire aussi que les objets auxquels s'appliquent les mathématiques sont eux-mêmes mathématiques : en acte ou virtuellement, voire en puissance, c'est-à-dire en tant que mathématisables (ou « comptables », au moins au sens de « mesurables »).

Or, il est évident que les objets des sciences humaines ou spirituelles sont tout autant mathématisables que n'importe quels autres. A condition de bien vouloir le faire, bien entendu.

C'est-à-dire : à condition de les traiter d'une façon scientifique. Ce qui veut dire précisément (certainement depuis Kant, nullement depuis Platon, mais peut-être déjà depuis Aristote) : à condition de les mathématiser. En d'autres termes encore, il faut, en parlant d'eux, ne dire de l'un quelconque que ce qu'on peut aussi dire de celui qui le « suit », étant entendu que ce qu'on en dira devra pouvoir se dire encore de tous les autres dont on parlera.

Aussi bien suffit-il de ne pas parler de ce qui distingue l'objet n de l'objet $n + 1$ (n étant quelconque), pour pouvoir parler scientifiquement de tous les objets n , en les mathématisant. Or, c'est précisément ce que font l'Historio-sociologie et la Psychologie modernes, lorsqu'elles s'interdisent de dire ou de re-dire qu'un quelconque phénomène humain n (dont elles parlent) est « valable » d'une quelconque façon, tandis que le phénomène humain $n + 1$ (dont elles parlent ou non) ne le serait pas (le n étant, bien entendu, quelconque). Et après avoir mathématisé ainsi leurs objets spirituels, ces sciences humaines peuvent démontrer, rigoureusement ou mathématiquement, qu'elles trouveront de tels objets partout et toujours. Car les Mathématiques montrent en effet que dès qu'on sait faire un « objet n » avec n'importe quoi, on pourra en faire un autre (à savoir l'« objet $n + 1$ ») et donc autant qu'on voudra.

Quant à la Philosophie, elle peut, bien entendu, être mathématisée elle aussi. Il suffit pour le faire d'en prendre une quelconque et de l'appeler « philosophie de N »; puis d'en prendre une quelconque deuxième en l'appelant « philosophie de $N + 1$ »; de ne pas oublier, en le faisant, que l'une ne vaut ni plus, ni moins que l'autre; et d'en conclure enfin, que s'il n'y en a pas eu d'autres (jusqu'à présent), il y en aura (dans l'avenir) encore infiniment, qui en vaudront autant.

Sans doute, la philosophie de monsieur $N + 1$ affirme généralement [même si $(N + 1) = \text{Kant}$] que celle de monsieur N ne vaut rien du tout, tandis qu'elle-même vaut certainement quelque chose. Elle peut même affirmer qu'il n'y aura jamais de philosophie d'un monsieur $N + 2$. Tout ce que ces affirmations prouvent au Savant (pour qui elles sont gratuites), c'est que la soi-disant philosophie de N (et donc aussi celle de $N + 1$, N étant d'ailleurs quelconque) n'est pas scientifique ou critique (ni donc mathématisable, même si $(N + 1) = \text{Kant}$) et ne mérite pas le nom qu'elle s'est abusivement donné. Quant aux philosophies (scientifiques) qui ont le droit de s'appeler ainsi, elles se mathématisent parfaitement, puisque chacune d'elles veille à ne dire des philosophies (scientifiques) qui l'ont

précédée que ce que pourront dire de ces philosophies et d'elle-même toutes les philosophies (scientifiques) qui vont la suivre, — en nombre d'ailleurs infini.

En résumant tout ce qui précède, on peut dire ceci :

Il n'est pas scientifique d'admettre l'existence du savoir (discursif) *absolu* que la prétendue philosophie non- ou pré-scientifique recherchait sous le nom de « Sagesse ». Quant à la philosophie véritable ou scientifique, elle n'est rien d'autre ni de plus que l'affirmation (rigoureusement, c'est-à-dire scientifiquement ou mathématiquement démontrée) que la soi-disant philosophie non scientifique (ou « naïve ») est partout et toujours *impossible*, vu qu'elle n'est qu'une recherche ou une quête de quelque chose qui ne se trouve et ne s'acquiert nulle part ni jamais.

Ceci étant admis, on peut néanmoins appeler « philosophie » (par définition scientifique au sens moderne du mot) toute étude historique, sociologique ou psychologique (synthétique ou analytique) d'une ou de plusieurs, voire de toutes les pseudo-philosophies non scientifiques quelles qu'elles soient. À condition qu'une telle étude soit elle-même scientifique et ne dise, par conséquent, des objets dont elle parle que ce qu'on doit dire de tous, dès qu'on le dit de l'un.

Il y aura alors autant de philosophies scientifiques nouvelles qu'on voudra, même s'il n'y a plus de nouvelles philosophies non scientifiques. Car lorsqu'on aura produit suffisamment d'histoires, de sociologies ou de psychologies de celles de ces dernières qui existent déjà, on pourra commencer à faire des psychologies, des sociologies et des histoires des philosophies (historiques, sociologiques ou psychologiques) scientifiques ainsi produites. Et ainsi de suite : à l'infini, voire indéfiniment.

Que pourrait-on répondre à ces modernes dénigreurs de toute philosophie vraiment digne de ce nom ?

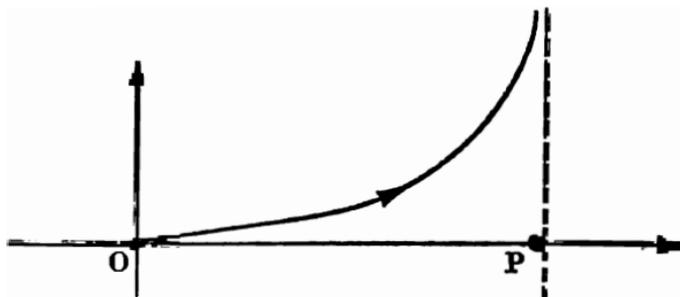
D'une manière générale, on pourrait dire que les arguments censés devoir démontrer l'impossibilité de toute philosophie (s'affirmant elle-même comme, au moins, possible) n'ont jamais été nulle part vraiment « démonstratifs ». Car malgré eux, il s'est partout et, jusqu'à aujourd'hui, toujours trouvé au moins *un* philosophe pour conclure à la *possibilité* de la Philosophie (en général) du seul fait de l'existence (particulière) de la sienne propre, qui était, au moins pour lui, authentiquement philosophique. Mais, jusqu'à aujourd'hui tout au moins, l'authenticité de telles philosophies « particulières » n'a encore eu nulle part de reconnaissance « générale » ou unanime (même si l'on ne compte que les seules voix des personnes compétentes; à

condition, bien entendu, de ne pas considérer comme incompetents tous ceux qui nient l'authenticité de la philosophie en cause). Aussi bien doit-on dire que les prétendues « réfutations » des arguments antiphilosophiques du Scepticisme (pseudo-philosophique), ne sont ni plus ni moins démonstratives que les soi-disant « démonstrations » de ce dernier.

Ce qui vaut d'une manière générale, vaut aussi (comme il se doit) *dans chaque cas particulier* de dénigrement sceptique.

α Reprenons d'abord *le cas de la Sociologie*. C'est à partir de la diversité constatée des mœurs et des coutumes que cette science conclut à la multiplicité irréductible et foncière des philosophies; et elle en déduit l'impossibilité de la Philosophie en tant que telle, qui, par définition, devrait être une et unique comme est, par définition, unique et une la Sagesse discursive par elle recherchée. Or, aucune personne de bonne foi ne voudrait contester que les diversités en question s'amenuisent de jour en jour, tant de pays à pays que de classe sociale à classe sociale. Et du train dont vont de nos jours les choses, ce n'est certainement pas heurter le bon sens que de dire que les jours où il n'y aura plus de telles diversités du tout, ne sont plus très lointains. Rien n'empêcherait donc, du point de vue sociologique, qu'il n'y ait plus, un jour, qu'une seule et unique Philosophie (dont on pourrait dire alors qu'elle a enfin trouvé cette unique et seule Sagesse qu'elle avait si longtemps cherchée).

β L'argument sceptique (traditionnel depuis la plus haute antiquité et récemment repris à son compte par la Sociologie), qui se réclame de la diversité de l'humain dans l'étendue spatiale, n'est donc plus très sérieux aujourd'hui. D'autant plus sérieux apparaissait hier encore l'argument sceptique (curieusement récent) mis en vedette par l'*Historisme* moderne, qui se réclame de la diversité des choses humaines dans la durée des temps. Sans doute pourrait-on dire avec assez de bon sens qu'en s'accélégrant d'une façon vraiment extraordinaire, le mouvement historique « avance » de moins en moins, ce qui permettrait d'affirmer qu'il s'agit d'une fonction asymptotique (ascendante) qui est déjà infiniment proche de la droite (verticale) fixant la limite de son déplacement (horizontal) dans le sens du progrès des valeurs (positives) de sa variable indépendante :



Seulement, lorsqu'il s'agit non pas d'une fonction mathématique, mais de l'histoire humaine, on ne peut « démontrer » un tel état de choses qu'en le « montrant » à ceux qui voudront bien le « voir ». Or, pour le moment, le nombre de tels hommes de bonne volonté est « voisin de zéro », même s'il n'est pas « négligeable », ne serait-ce que « pratiquement ».

Aussi bien doit-on dire qu'ici encore argument et contre-argument se valent, de sorte que, pour les masses, le problème en question n'est aujourd'hui encore qu'une question de goût. On peut certes dire, d'une part, que si tout ce qui est humain a partout et toujours changé dans le passé, il en sera nécessairement de même dans l'avenir. Et il ne serait très certainement pas sérieux du tout que d'y répondre en disant (comme on le fait parfois) que « plus ça change, plus c'est la même chose ». Mais on pourrait peut-être remarquer que si l'Avenir humain est censé *différer* essentiellement de son propre Passé, il serait téméraire d'affirmer que les hommes changeront dans l'avenir parce qu'ils ont changé dans le passé. Car, après tout, la différence *essentielle* (ou irréductible) entre le passé (déjà actuel ou encore futur) des hommes et leur avenir (encore futur ou déjà actuel) réside précisément dans le fait que *tout* ce qui est humain avait changé dans l'un, tandis que *rien* de tel ne changera plus dans l'autre. Mais si une telle critique négative de l'induction téméraire de l'Historisme ne devrait pas être désavouée par des disciples de John Stuart Mill en tant que logiciens, le renversement positif de cette critique heurtera sans doute la foi (qu'ils estiment être bonne) de ses émules politiques. Or, si l'on est de bonne foi, on ne pourra pas prétendre, cette fois-ci, d'opposer une « raison » à la « foi ». Car si, depuis Hume, on n'a nulle raison d'inférer du passé à l'avenir, il est tout aussi peu raisonnable d'affirmer que l'avenir (en particulier l'avenir humain) sera identique au passé que de dire qu'il en sera différent au point d'en prendre, pour ainsi dire, le contre-pied.

Quoi qu'il en soit, si la diversification historique de l'humain devait prendre fin un jour, il n'y aurait plus d'arguments histo-

ricistes en faveur de la dénigration sceptique de toute philosophie positive. Car l'Historisme lui-même ne pourrait pas nier ce qui s'affirmerait partout et toujours. Sans doute pourrait-on produire indéfiniment des histoires des histoires passées du passé historique. Mais quel est l'Historien qui parlerait de différentes époques historiques là où lui-même ne verrait plus que des divergences de vue entre les historiens?

γ Toutefois, si dans cette hypothèse finitiste l'Histoire ne servirait plus le Scepticisme antiphilosophique (qui aime pourtant s'appeler « philosophie sceptique »), celui-ci pourrait encore avoir recours à la *Psychologie*. Car si l'on peut, comme le prétend cette dernière, indéfiniment enrichir et donc modifier sa propre conscience de soi en prenant conscience soit de ce dont on était déjà conscient, soit de ce dont on ne l'était pas, toute prise de conscience d'une philosophie quelle qu'elle soit engendrera une philosophie nouvelle, de sorte qu'il n'y en aura aucune qui puisse valablement se déclarer « possible » en tant que recherche d'une seule et unique Sagesse, définie comme plénitude achevée ou parfaite de toute conscience humaine de soi.

Que l'on puisse, lorsque l'on a du temps et en éprouve le désir, prendre toujours à nouveau conscience de tout ce que l'on a trouvé en soi de « conscient » et d'« inconscient », nul ne voudra le nier. Mais on peut douter du prétendu fait que la réserve de l'inconscient dans l'homme est inépuisable pour lui, même s'il consacre sa vie entière à son épuisement. Et l'on peut se demander si, en prenant à nouveau conscience de ce dont on était déjà conscient, on fait plus et autre chose encore que d'en reprendre simplement conscience.

Quant au fameux *Inconscient*, s'il est animal (ou, si l'on veut, non- ou in-humain), il n'est pas plus une objection à la possibilité de la Philosophie que ne l'est l'existence des existences inconscientes (animales, végétales ou minérales) dont parlent les sciences de la nature, y compris la physiologie humaine. Et si l'« inconscient » est humain, il est par définition virtuellement conscient, voire conscient de soi; rien ne l'empêche donc de s'actualiser en tant que tel dans la prise totale de conscience de soi par la Sagesse discursive que trouvera un jour la Philosophie qui la recherche depuis toujours. Car Aristote n'est certainement pas seul à affirmer que ce qui ne s'actualisera jamais nulle part, n'est même pas une « puissance ». En d'autres termes, seul l'inconscient dont on prend conscience comme d'une inconscience (ou comme d'un manque de conscience)

est humain : tout le reste n'est que bestialité pure, à moins d'être purement végétal ou inorganique.

Mais le cas de la prise de conscience du *conscient* est moins élémentaire. Car on ne peut pas déceimment nier, par exemple, qu'être conscient de soi comme étant amoureux n'est pas du tout la même chose que de prendre conscience du fait qu'on en prend conscience (et d'en tirer éventuellement des conséquences non pas physiologiques, mais disons psychologiques ou morales). D'ailleurs, si en règle générale tout un chacun est conscient de soi lorsqu'il parle, rares sont ceux qui prennent conscience du fait même qu'ils le sont : et ces rares sont précisément des philosophes.

On serait donc tenté d'écrire : $P(c_0) = C_1$; $P(c_1) = C_2$; ...; $P(c_n) = C_{n+1}$; ..., etc. (P est la « Prise-de-conscience », au moment t_{n+1} , d'une « Conscience-de-soi » C , qui a pris conscience, au moment t_n , du soi conscient de soi au moment t_{n-1}). Et l'ayant fait, on serait tenté de « mathématiser » le problème. Seulement voilà! L'expérience (introspective) montre clairement qu'au-delà d'une demi-douzaine, les indices « mathématiques » ne signifient plus rien. En tout cas, la différence entre la 387^e prise de conscience de ce dont on a déjà pris conscience 386 fois, et la 388^e prise de cette même conscience, ne sera pas suffisante, du point de vue psychologique, pour justifier un refus de croire en la Sagesse qui justifie la possibilité de la Philosophie. Autrement dit, ici comme ailleurs, il ne faut pas être dupe du fait qu'on peut établir une étroite correspondance entre, d'une part, les couples ou les paires, les trios ou les trinités, les quatuors ou les quadriges, etc., et, d'autre part, les nombres 2, 3, 4 et suivants. Car ces correspondances deviennent rares au-delà des douzaines et ne se produisent pratiquement plus au-delà de 100⁸. Or, on ne peut pas conclure du fait que les *mots* « couple » (ou « paire », voire « deux ») et « trio » (ou « trois ») qui ont un *sens*, différent entre eux du tout en tout précisément dans et par les *sens* qu'ils ont, que les *nombres* 2 et 3 auront eux aussi un *sens* différent. Car en fait de sens, les deux n'en ont pas du tout, ou tout aussi peu que les nombres 32 378, 237, $\sqrt{3}$, etc., sans parler des nombres « imaginaires ». Par conséquent, bien qu'on puisse probablement *dénombrer* les actes successifs de prise de conscience de soi jusqu'à des nombres dépassant la centaine, il ne faut pas en conclure que ces actes se distinguent les uns des autres quant à leur *sens* au-delà d'un indice numérique, dont le *nombre* n correspond à l'ensemble formé par les doigts d'une seule main.

δ Nous en arrivons ainsi à l'argument de base que le *Scien-*

tisme moderne emprunte aux Mathématiques, pour l'opposer à toute philosophie autre que sceptique, c'est-à-dire réduite à la seule négation de sa propre possibilité.

Ramené à ce qu'il a d'essentiel, cet argument consiste à dire que du moment que l'on peut *compter* jusqu'à n , on peut aussi former le nombre (entier) « suivant » $n + 1$, et que, par conséquent, rien n'empêche de *compter* à l'infini ou indéfiniment (ce qui veut d'ailleurs dire en fait : pendant tout le temps que l'on pourra et voudra le faire). Il s'ensuit, certes, qu'il est partout et toujours possible (depuis Archimède tout au moins) de former n'importe quel *nombre* (par définition différent de tous les autres) en assez peu de temps. Mais il serait vraiment abusif de conclure de cette dernière conséquence qu'il est toujours possible d'énoncer partout une *philosophie* qui différerait quant à son sens de toutes celles qui ont déjà été énoncées (même si le *nombre* n qui correspond aux articulations du sens de leur ensemble, ou de l'ensemble de leurs sens, était fort éloigné [en moins] du fameux nombre d'Archimède). Autrement dit, on ne peut pas valablement conclure du fait qu'il y a eu n philosophies, ne serait-ce qu'à la simple possibilité (« logique ») d'une $(n + 1)$ -ième. Sans parler de la possibilité d'un nombre « infini » de telles philosophies.

Car, en y regardant d'un peu plus près, on voit qu'on ne peut *compter* les philosophies (jusqu'à n) qu'à condition de faire abstraction de tout ce qui distingue une philosophie d'une vache ou d'un donjon, par exemple. Et c'est dire qu'il faut d'abord l'avoir vidé (par abstraction mentale) de toute espèce de *sens* (qu'on appelle aussi « contenu »). Ce n'est donc qu'à cette condition que l'on peut appliquer les mathématiques à ce que sont, par ailleurs, les philosophies. Une pareille application ne peut donner, par conséquent, que des résultats qui ne seront valables que pour ce qui a été vidé au préalable de toute espèce de sens, le sens commun y compris. Car tout ce qui en a encore un, n'est certainement pas un *nombre* qui pourrait s'ajouter à un autre nombre quelconque ou admettre qu'un quelconque autre nombre lui soit ajouté.

On aurait pu montrer qu'il est impossible de contre-dire ce qui vient d'être dit, sans devoir contre-dire tôt ou tard soi-même ce qu'on aurait dit en le contre-disant. Mais même si on l'avait montré, ce qui vient d'être dit n'en serait pas pour autant une « réfutation » de la négation scientiste (discursive) de la possibilité d'une philosophie s'affirmant elle-même en tant que possible. Si, d'une part, le *Scientisme* ne peut nier cette possibilité qu'en affirmant, en dernière analyse, la possibilité de *mathématiser* tout discours et donc toute philosophie,

et si, d'autre part, la mathématisation d'un discours le vide de toute espèce de *sens* [en n'en gardant que le *morphème*, qui est alors celui d'un *symbole* et non plus d'une *notion*], on peut certes en déduire que, *scientifiquement* parlant (c'est-à-dire en parlant « objectivement », ou de telle sorte que ce qu'on dit de l'« objet » dont on parle puisse, en dernière analyse, se mathématiser), la Philosophie traditionnelle n'a aucun sens (« objectif » ou « scientifique »). Mais dire que la Philosophie n'a « objectivement » aucun sens, c'est affirmer qu'elle est (« objectivement ») *impossible* en tant qu'une philosophie qui affirmerait (« subjectivement ») qu'elle peut (et doit) avoir un sens « objectif ». Or, c'est précisément cette impossibilité-là qu'affirme le Scepticisme antiphilosophique, scientifique ou autre. Et si le Scepticisme est conséquent avec lui-même, il admettra que nier la *possibilité* de la Philosophie authentique (au sens de non sceptique) équivaut précisément à la priver de toute espèce de *sens*.

On peut effectivement montrer que les négations de la possibilité de la Philosophie par les variantes du Scepticisme de toujours que sont le *Sociologisme*, l'*Historisme* et le *Psychologisme* modernes, se réduisent en dernière analyse au procédé général par lequel le *Scientisme* philo-mathématique en tant que tel vide de tout sens ou « contenu » les discours qui sont et se disent être philo-sophiques. En effet, le procédé (réfutatatoire) appliqué à la Philo-sophie (authentique) par tous ces « ismes » scientifiques consiste à mettre d'abord une virgule à la place du point final d'un discours philosophique donné (ou du discours constitué par n'importe quel ensemble de tels discours) et à dire ensuite qu'il est partout et toujours possible d'ajouter, après cette virgule, un ensemble de phrases quelconques, cet ensemble se terminant, bien entendu, lui aussi par une virgule. Or, il est évident que dans ces conditions, tout ce qui précède une virgule quelconque n'a pas de *sens* (défini ou définissable)⁹.

Bien entendu, aucun sceptique sérieux n'affirme que les discours philosophiques (non sceptiques) sont dénués de sens comme le serait un ensemble « incohérent » de mots (même doués de sens) tel que : « Nager logarithme suave. » Car il est trop évident que des ensembles de ce genre ne se trouvent en fait que dans les écrits logiques des philosophes (d'ailleurs en guise d'exemple à ne pas imiter). Les Sceptiques ont en vue autre chose. A savoir, ou bien l'absence de sens d'un discours (philo-sophique ou non) trop inachevé ou conservé sous une forme trop fragmentaire (comme on en trouve des exemples [à imiter ou non] dans les recueils complets des œuvres parvenues jusqu'à nous des philosophes présocratiques), ou bien le non-sens des

discours (qui se disent parfois « philosophiques ») qui sont « contradictoires dans les termes ».

Le fait qu'un discours, qui contre-dit ou nie tout ce qu'il dit ou affirme lui-même, n'a pas de sens et n'est donc pas un discours proprement dit, a été parfois contesté (généralement sous forme implicite, mais parfois même explicitement). Toutefois, une expérience très simple, pouvant être faite par chacun d'entre nous, montre clairement qu'il en est réellement ainsi. Qu'on aille, pour le faire, dans un café et qu'on dise au garçon : « Apportez-moi une bière, mais ne m'apportez pas de bière », et qu'on constate que le résultat sera rigoureusement identique à celui qu'aurait eu un silence total (à moins que le garçon, par définition peu scientifique, ne prenne mal un tel discours). En tout cas, dans l'un comme dans l'autre cas, on n'aura pas de bière et si l'on veut l'avoir quand même, sans rien ajouter de sensé à ce qu'on a dit, il faudra se lever pour aller la tirer soi-même (en supposant que le garçon ne s'y oppose pas). Or, il est évident que si l'on peut ajouter n'importe quel discours à un discours donné quelconque, on peut partout et toujours vider de son sens tout discours quel qu'il soit (même s'il est philosophique), en appliquant le procédé dont on s'est servi au café, qui consiste à ajouter à un discours un autre discours qui le contredit. Mais si tout discours *peut* perdre son sens, il le perdra tôt ou tard effectivement. Car ce qui ne se produit nulle part ni jamais est précisément *impossible*, et non pas *possible*. La Philosophie qui (du moins à la limite, c'est-à-dire en tant que transformée en Sagesse) prétend pouvoir avoir un sens et le garder tel quel partout et toujours, c'est-à-dire nécessairement, est donc *impossible*. Et c'est précisément ce que le Scientisme dit.

Quant à la méthode scientifique qui transforme la Philosophie en un discours fragmentaire qui se complète toujours sans jamais s'achever et qui, de ce fait, n'a lui non plus aucun sens « précis » ou *défini*, ni donc aucun *sens* du tout, — un exemple plus fictif encore que celui du café, mais tout aussi probant, peut la faire voir à chacun, en lui permettant d'apprécier à la fois son efficacité et sa simplicité.

Pour faire avec profit cette nouvelle expérience, il suffit de lire ce qui suit, en s'arrêtant un instant après chaque nouvelle parenthèse (...) et en comparant le sens du discours : « (...) 1 + (...) 2 + (...) n + (...) n + 1 », avec celui du discours : « (...) 1 + (...) 2 + ... (...) n », sans perdre de vue que *n* étant par définition quelconque, l'expérience peut et doit continuer indéfiniment :

« (Le cercle est) 1 + (carré) 2 + (dit M. Dupont) 3 + (ce grand géomètre) 4 + (récemment devenu fou) 5 + (qui a pu

faire cette géniale découverte malgré sa maladie mentale) 6 + (selon l'avis exprimé par M. Durand) 7 + (qui...), ... »

Et ainsi de suite : indéfiniment. Cette suite in-définie pouvant, par définition, impliquer entre autres tout ce que vous avez lu jusqu'à présent dans le livre que je suis présentement en train d'écrire (et qui a été imprimé entre-temps).

En résumé et en bref :

SI un discours quelconque *peut* avoir un sens, on ne peut pas « démontrer » qu'aucun discours philosophique ne peut en avoir un. SI un discours philosophique *peut* avoir un sens, ce sens peut être tel qu'il signifie une « réfutation » du Scepticisme scientiste quel qu'il soit; car ce discours *peut* dire qu'il résulte nécessairement de ce Scepticisme qu'aucun discours philosophique ne peut avoir de sens et que, par conséquent, si l'un au moins d'entre eux le peut, son sens (virtuel) « réfute » (ne serait-ce que virtuellement ou implicitement) (le sens de) tout ce que dit le Scepticisme en cause.

Mais toute la question est précisément de savoir si la Philosophie qui prétend pouvoir avoir un sens, a effectivement ce pouvoir ou non. Sans doute, nul ne contestera que si une philosophie *a* effectivement un sens, la Philosophie *peut* en avoir un. Mais tant qu'on n'aura pas montré que le sens supposé d'une philosophie quelconque n'est pas, en fait, le non-sens ou contre-sens qu'y voit le sceptique Scientisme, on n'aura rien dé-montré du tout. Or, dé-montrer qu'un prétendu sens n'est ni non-sens, ni contre-sens, mais bel et bien un sens aussi bon que commun, est par définition l'apanage de la seule Sagesse discursive, que la Philosophie recherche précisément parce qu'elle ne l'a pas trouvé. La Philosophie en tant que telle ne peut donc, par définition, ni « démontrer » sa propre possibilité, ni « réfuter » le Scientisme sceptique qui nie précisément cette possibilité (sans pouvoir « démontrer » lui non plus ce qu'il dit, ne serait-ce qu'en « réfutant » les dires philosophiques affirmant le contraire).

Ceci peut paraître décevant, même si l'on remarque qu'on assigne ainsi un sens au fait incontestable que la Philosophie et le Scepticisme (scientiste ou autre) co-existent depuis qu'ils existent, et que si la première passait de tout temps le plus clair de son temps à « réfuter » le second, celui-ci n'a eu de sens ou de raison d'être que dans la mesure où il y avait une Philosophie qu'il croyait avoir « réfutée ».

Par ailleurs, il n'est peut-être pas sans intérêt de constater qu'il suffit qu'un discours effectif *quelconque* ait effectivement un sens *quel qu'il soit*, pour que le Scepticisme soit en fait réfuté

en tant que tel, et pour que soit « démontrée » la possibilité d'une Philosophie s'affirmant elle-même comme possible. Or, nous avons vu que cette démonstration n'est possible (parce qu'effective) que dans et par la Sagesse discursive qu'est le Système du Savoir hégélien.

C. LA PHILOSOPHIE EN TANT QUE DISCOURS EFFECTIF

Si le Système du Savoir hégélien est censé pouvoir et devoir démontrer lui-même son propre sens (comme étant vrai sens ou le sens du Vrai), en justifiant ainsi sa raison d'être en tant que discours effectif, le sens d'une quelconque philosophie et donc de la Philosophie en tant que telle ne peut, par définition, qu'être *supposé* ou, si l'on préfère, *postulé* (disons : comme un article de foi), voire posé en tant qu'*axiome*.

Par conséquent, tout ce que je peux faire en dehors d'un *exposé* du Système du Savoir et notamment dans l'*introduction* d'une Introduction de ce Système, consacrée à l'exposé de la Philosophie prise et comprise comme recherchant et donc ne possédant pas encore le Savoir (absolu), — c'est supposer, postuler ou poser en axiome que l'ensemble des philosophies effectives, qui re-présentent pour nous aujourd'hui la Philosophie, a un *sens* au sens d'un sens *défini*, voire définissable dans et par un discours fini (qui peut, d'ailleurs, se révéler n'être rien d'autre que l'ensemble des discours philosophiques effectifs, dont il s'agit précisément de définir le sens). Autrement dit, j'invite le lecteur à commencer d'ores et déjà à *croire* en la Philosophie ou, s'il a déjà la *foi*, de persévérer dans sa *croissance*.

Nous nous mettrons ainsi d'accord *a priori* sur l'essentiel. Mais il s'agit de ne pas nous mettre après cela (*a posteriori*) immédiatement en désaccord sur la question de savoir *quel* est le sens de la Philosophie en général et de celle, en particulier, que vous préférez (car vous devez bien en préférer une, si, n'étant pas [encore] hégélien, vous admettez que la Philosophie a un sens). Le mieux serait donc de ne pas en parler. Ou, plus exactement, de ne parler que de ce que nous admettons en commun (à savoir l'affirmation que l'une au moins des philosophies effectives, et donc la Philosophie en tant que telle, ont un sens défini), sans évoquer ce qui pourrait nous désunir (à savoir la question de savoir *quel* est ou *ce qu'est* le sens dont nous admettons en commun l'existence).

Nous nous mettrons donc *a priori* d'accord sur l'axiome ou le postulat, voire sur l'hypothèse (= sup-position) qui dit que la Philosophie est possible en tant que discours doué de *sens*, ou qu'une au moins des philosophies effectives a (par définition) un sens défini ou définissable. Mais n'essayons pas de définir nous-mêmes ce sens, qui, si nous ne le définissons pas, sera pour nous absolument quelconque. Nous essayerons alors de voir, toujours en commun, ce que nous pourrons dire (sans nous contre-dire mutuellement, ni chacun soi-même) de la Philosophie, en développant (discursivement) notre hypothèse commune. Et l'ayant complètement développée, nous en parlerons pour dire tout ce que nous aurons alors à dire en ce qui concerne tant la négation « sceptique » de la possibilité même de toute Philosophie, que l'affirmation « dogmatique » du sens de la Philosophie en tant que telle.

1. *Le Schéma dialectique du Discours en tant que tel.*

Du moment que nous admettons, par hypothèse (commune), que le discours philosophique (dont nous nous apprêtons à parler) peut avoir un sens *quelconque*, nous n'avons aucun moyen de dire en quoi ce discours supposé philosophique diffère de ceux qui ne le sont pas. Par conséquent, au point où nous sommes, nous ne pouvons pas [encore] distinguer entre les discours philosophiques et non philosophiques. En ayant l'intention de parler d'un discours *philosophique* (à sens *quelconque*), nous parlerons donc, en fait, d'un discours *quelconque* (qui n'a un *sens* que dans la mesure où il a un sens *quel qu'il soit*; sens que nous postulons, d'ailleurs, ou auquel nous « croyons » comme à un axiome). Or, puisque nous parlons de la Philosophie en laquelle nous avons foi, il vaut mieux, pour nous, avoir aussi l'*intention* de parler de ce dont nous parlerons effectivement.

Nous nous dirons donc l'un à l'autre (chacun se le disant ou re-disant aussi à soi-même) que nous parlerons du discours ayant un *sens*, mais un sens *quelconque*. Nous pourrons dire aussi que nous parlerons du *Discours en tant que tel*. Et nous en dirons alors ceci.

Schéma dialectique du Discours en tant que tel

Pour pouvoir parler d'un discours [ayant un sens] *quelconque* ou, ce qui est la même chose, du Discours (Logos) en tant que tel, nous devons commencer par *poser* un discours

[doué d'un sens] quel qu'il soit. Car le *poser* nous-mêmes est tellement facile qu'il n'y aurait aucun sens d'attendre qu'il nous soit *donné*, en tombant par exemple du ciel, ou d'ailleurs. Mais nous ne le poserons effectivement nous-mêmes que si nous avons l'*intention* (consciente et volontaire) de le faire. C'est dire qu'avant de le poser nous devons le *sup-poser* (en tant que discours doué de sens quelconque, non encore effectivement *posé*, mais comme devant et pouvant être posé par nous, plus tard). Autrement dit, nous devons *commencer* par constater en nous l'*intention de parler* (ainsi que la « volonté », d'ailleurs facultative ou « libre », de le faire effectivement). Ou, pour le dire encore autrement, disons qu'*au début (en arche)* le Discours (Logos) est [pour tous ceux pour qui discourir a un sens] non pas une *position (thesis)*, mais une *sup-position* ou, pour le dire en grec, une

HYPO-THÈSE.

L'Hypo-thèse étant l'intention de parler pour dire n'importe quoi qui ait toutefois un sens, il nous suffit d'agir conformément à cette intention en disant quoi que ce soit (ce dont nous pouvons, bien entendu, nous abstenir indéfiniment, à condition de ne pas rendre compte dans et par un discours, « justificatif » ou autre, de notre mutisme volontaire), pour *poser* effectivement le Discours en tant qu'un discours quelconque. Or, si nous le faisons, le discours ainsi *posé* par nous ne *sup-posera*, pour nous, rien d'autre ni de plus que l'Hypo-thèse qui était précisément l'intention de poser le discours en question. Autrement dit, ce discours peut être posé sans avoir été pré-cédé d'un autre discours *effectif*, bien qu'il ne puisse se poser dans le présent qu'en supposant dans le passé l'*intention* (consciente et volontaire) de le faire. On peut dire aussi que le *premier* discours effectivement émis se pose, pour nous, dans le présent, comme sup-posant dans le passé un discours « virtuel » (dont il « actualise » la « puissance »), qui le pré-suppose comme devant être posé « en acte » dans l'avenir. Ceci étant, nous pouvons dire que le premier discours (effectif) qui est posé, sans sup-poser (dans et par sa présence dans le présent) un quelconque discours (effectif) émis dans le passé, qui le présupposerait lui-même, et sans pré-supposer (dans le même présent de sa présence) un autre discours (effectif ou virtuel) qui serait émis dans l'avenir en le sup-posant, — nous pouvons dire que ce *premier* discours est une pure et simple *position* (du Discours en tant que tel) ou, pour continuer à parler grec, que ce discours « premier » est une

THÈSE.

Seulement voilà!

Si, après avoir occupé cette première position discursive et après nous y être reposé autant qu'il nous plaira, nous re-posons le discours thétique en cause, afin d'en dire quoi que ce soit, nous constaterons qu'en comprenant son sens quel qu'il soit, nous comprenons nécessairement par cela même le sens d'un discours virtuel, que nous pourrions appeler son « contraire » ou sa « négation ». Et en parlant de cette constatation autant qu'il le faudra, nous finirons par dire que si, par impossible, le discours « négatif » ou « contraire » n'avait pas de sens, le discours « positif » ou thétique n'en aurait pas non plus et ne serait donc pas posé effectivement en tant que Discours (par définition doué de sens), malgré l'hypo-thèse, qui était cependant l'intention de le faire et même une intention que nous avions eu l'impression d'avoir réalisée. Autrement dit, si le discours thétique posé en premier lieu a effectivement un sens quelconque S, Non-S est également un sens discursif, qui peut par conséquent être celui d'un discours effectif proprement dit, ayant un sens contraire de celui qu'a le discours thétique. Nous devons donc dire que le discours positif, posé en tant que thèse, pré-supposait en fait, au moment même de sa position, le discours « négatif » qu'on pourrait appeler « thèse contraire »; — en présupposant ce discours sinon comme effectif, du moins comme virtuel ou comme pouvant s'actualiser *après* la « première » thèse actualisée, et en tout cas comme sup-posant l'actualité de celle-ci dans un présent qui sera devenu passé au moment où son avenir sera présent dans l'acte de la thèse « deuxième » ou « contraire ».

Seulement voilà!

Si nous disons tout ceci *maintenant*, nous devons ajouter qu'au moment où elle s'actualisait, la Thèse *elle-même* ne le disait pas. Mais si, en supposant l'actualité passée de cette Thèse, nous actualisons dans le présent sa négation discursive qu'est la « thèse contraire », nous pouvons et devons dire que *celle-ci* sup-pose la « première » Thèse comme déjà actualisée dans le passé et comme pré-supposant (en fait, sinon pour elle-même), ne serait-ce que comme virtuelle, la « thèse contraire », actualisée dans un présent qui était encore à venir lorsque la « première » Thèse était le seul discours présent en tant qu'actualisé. Ou bien encore, pour le dire d'une façon peut-être plus simple : si l'on peut émettre une Thèse (par définition « positive ») sans parler de la Thèse contraire qui est sa négation, il est rigoureusement impossible de nier discursivement une Thèse

sans en parler explicitement. Car s'il est très facile d'occuper n'importe quelle position que personne n'occupe et de se désintéresser des autres positions occupées ou non, on ne peut occuper une position en délogeant quelqu'un qu'en sachant à l'avance où cette position se trouve ou, tout au moins, qu'en le constatant au moment même de son occupation. Lorsqu'on ne prend pas position contre qui que ce soit, on peut fort bien s'imaginer être seul au monde. Mais qui (même s'il s'appelle don Quichotte) voudrait prendre une position quelconque contre quelqu'un dont il dit (en y croyant) qu'il n'existe même pas?

Quoi qu'il en soit, nous dirons que tout discours *posé* provoque (tôt ou tard) un discours *op-posé*, ce qui veut dire qu'à toute *position* discursive s'oppose (en acte ou virtuellement) une discursive *op-position* ou *contre-position*, voire pour parler grec, une

ANTI-THÈSE.

L'Anti-thèse qui s'op-pose à la Thèse, sup-pose cette dernière comme posée en tant que la pré-supposant. Si, prise et comprise en elle-même ou dans son isolement (c'est-à-dire dans sa seule liaison avec l'Hypo-thèse), la Thèse elle-même ne pose pas et ne pré-suppose même pas l'Anti-thèse, elle la pré-suppose néanmoins dans la mesure où elle est elle-même sup-posée par cette dernière. Or, puisque la Thèse s'actualise avant l'Anti-thèse, celle-ci sup-pose la Thèse en tant que déjà actualisée ou posée. L'Anti-thèse ne peut donc s'actualiser (dans le présent) qu'en actualisant aussi la Thèse, en tant que sup-posée par elle et la pré-supposant. Autrement dit, l'Anti-thèse re-pose la Thèse qui, en se re-posant ainsi, pré-suppose l'Anti-thèse qui la sup-pose. Ainsi, la Thèse « première » ou « isolée », qui est seulement *posée*, mais non encore *re-posée*, est sup-posée par l'Anti-thèse en tant que passée. Mais la même « thèse », en tant que *re-posée* dans et par l'Anti-thèse comme la pré-supposant, est sup-posée par celle-ci comme *présente*, c'est-à-dire comme actuelle dans le *présent* de l'actualité de l'Anti-thèse elle-même. En d'autres termes, si l'Anti-thèse ne peut se poser qu'en s'op-posant à la Thèse, elle actualise, en se posant dans le présent, non seulement soi-même, mais encore la « thèse » qu'elle re-pose en s'y op-posant. Ainsi, si la présence de la Thèse peut-être « isolée » ou « solitaire », celle de l'Anti-thèse est nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours, une *co-présence* avec la « thèse » à laquelle elle s'op-pose en la re-posant. Or, « co-présence » signifie coexistence [dans l'Espace] dans un seul et même Présent.

Dès qu'il y a l'Anti-thèse, il y a donc non pas un seul discours (doué de sens), mais deux : l'Anti-thèse elle-même, et la « Thèse »

qu'elle doit sup-poser et donc re-poser pour pouvoir s'y op-poser en acte. Mais, pour nous, ces deux discours n'en font qu'un. En effet, si l'Anti-thèse et la Thèse peuvent s'isoler elles-mêmes de l'Hypo-thèse (en « l'oubliant »), nous devons les considérer *toutes deux* comme « conformes » à cette dernière, voire comme « en résultant » (discursivement, c'est-à-dire par voie de « déduction » ou d' « inférence »). L'Anti-thèse peut (et doit même) nier la Thèse en tant que *discours* proprement dit, c'est-à-dire en tant que discours doué d'un *sens* par définition « cohérent ». Elle peut dire que la « thèse » qu'elle re-pose pour s'y opposer est « contradictoire dans les termes » et qu'elle équivaut ainsi à un silence (sonorisé ou non), dénué en tant que tel de toute espèce de *sens*, qui ne peut être que discursif, tout *sens* véritable ne pouvant d'ailleurs être que « commun » (voire « compatible ») avec le sens qu'a le discours « antithétique ». Et la Thèse re-posée peut elle aussi en dire autant de l'antithèse qu'elle présuppose pour s'y opposer à son tour. Mais *nous* ne pouvons pas oublier ce que fut l'Hypo-thèse sans laquelle ni Thèse, ni Anti-thèse ne pourraient être là. Or, cette Hypo-thèse était l'intention de dire *n'importe quoi* qui ait un sens *quelconque*. *Nous* n'avons donc aucune raison de préférer la Thèse à l'Anti-thèse ou inversement, ni d'en éliminer l'une au seul profit de l'autre. D'ailleurs, si l'Anti-thèse avait, par impossible, raison de dire que la Thèse n'a aucun sens (ou, ce qui est la même chose, qu'elle est un pseudo-discours qui contre-dit et donc annule discursivement tout ce qu'il dit), elle n'en aurait pas non plus. Car si S n'avait pas de sens, le Non-S en aurait encore moins. Mais, inversement, la négation de S ne peut être absolument dénuée de toute espèce de sens que si S lui-même n'en avait aucun. Par conséquent, *nous* devons dire, sans nulle hésitation, que la thèse et l'Anti-thèse ont une seule et même raison de se réclamer de l'Hypo-thèse. En d'autres termes, ce n'est ni l'une ni l'autre, comprise et prise isolément, mais seulement les deux prises et comprises ensemble, qui actualisent *complètement* l'intention de parler pour dire *n'importe quoi* (de « sensé »), qu'était leur « hypothèse » commune.

Seulement voilà!

N'ayant aucune raison (discursive) de préférer l'une des deux « thèses contraires » à l'autre et ne pouvant donc oublier aucune d'elles complètement au profit exclusif de l'autre, nous devons (à moins de les oublier toutes deux, en renonçant ainsi, contrairement à l'hypothèse, à notre intention de *parler* et, par conséquent, *d'en* parler) les re-poser toutes les deux, afin de pouvoir en parler (sans nous contre-dire), conformément à l'Hypo-thèse unique ou « commune » à nous tous. *Nous* ne

pouvons donc en parler valablement qu'en les re-posant comme un discours unique, dont le sens ne peut être qu'un. Mais ce sens un et unique sera « à la fois » ou « en même temps » (c'est-à-dire dans le présent où sera présent le discours unique qui re-pose la Thèse et l'Anti-thèse) S et Non-S. Or, de toute évidence et par définition, S n'a rien de commun avec Non-S, de sorte que le discours en question n'aura pas de sens commun et, par conséquent, pas de sens du tout. En effet, dans ce discours « synthétique », ce qui sera dit dans la partie « antithétique » dont le sens est Non-S, va contre-dire tout ce qui avait été dit dans la partie « thétique », que la partie « antithétique » suppose. Ainsi le soi-disant « discours synthétique » équivaudra, du moins pour nous, à un *silence* quelconque, par définition dénué de tout sens discursif quel qu'il soit.

En d'autres termes, nous ne pourrions assigner à ce pseudo-discours (pourtant « synthétique » ou « total » en ce sens qu'il ré-unit toutes les « parties » d'un discours *quelconque*) aucune *position* dans l'« Univers du discours ». Ni celle de la Thèse, ni celle de l'Anti-thèse; car on ne peut pas placer le Tout (par définition dé-fini ou « fini ») dans l'une de ces parties. Ni une autre *position* quelconque, puisque le Tout ne saurait se situer ailleurs que dans l'ensemble de ses parties.

Ainsi, le pseudo-discours qui s'est présenté à nous ne se placera dans aucune des *positions* discursives possibles : il sera situé nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours, à *côté* ou *en dehors* de toutes ces positions. Et nous pouvons le dire en grec (stoïcien, d'ailleurs), en disant que ce « troisième » discours, émis lui aussi conformément à l'Hypo-thèse discursive une et unique, est une

PARA - TH È S E .

Par définition, la Para-thèse est un [pseudo-] discours dénué de sens, puisqu'il contre-dit tout ce qu'il dit ou, ce qui est la même chose, parce qu'il a « à la fois » ou « en même temps » *deux* sens (d'ailleurs tous les deux authentiques, lorsqu'on les prend et comprend chacun pour soi), dont l'un est la négation pure et simple et par cela même « totale » de l'autre. La Para-thèse équivaut donc au Silence. Et ceci est conforme à ce Principe dit « de contradiction » que j'ai expérimenté avec vous tout à l'heure au café et qui s'y est révélé à nous comme effectivement valable (au café et, par induction, partout et toujours, c'est-à-dire nécessairement).

Nul doute donc, pour nous, que la Para-thèse est un *pseudo*-discours. Toute la question est de savoir comment peut-elle être quand même un [pseudo-] *discours*. Autrement dit, comment

se fait-il qu'elle se situe non seulement quelque part, mais encore à côté, c'est-à-dire tout près (*parà*) des positions ou oppositions authentiquement discursives? Ou bien, plus simplement, comment peut-on *parler* effectivement tout en contredisant ce que l'on dit soi-même?

Eh bien, ceci serait certainement impossible si l'on n'avait pas de temps (à perdre ou à gagner) en parlant ainsi. Ni même, d'ailleurs, si l'on n'avait pas de temps du tout pour dire quoi que ce soit (de sensé, le sens étant contradictoire ou non). Et encore moins, si l'on pouvait énoncer un sens ou un contre-sens quelconque en dehors de tout temps¹⁰. Mais si le développement discursif d'un sens quelconque *dure* nécessairement, un discours qui se contre-dit peut très facilement être dit.

Prenons un exemple. Dire que le Cercle est un Non-cercle, c'est ne rien dire du tout, en ce sens que ce qu'on a dit n'a aucun sens, vu qu'en le disant on contre-dit (ou annule en le niant) *tout* ce que l'on dit. Mais on ne peut *dire* : « Le Cercle est un Non-cercle » qu'en disant *successivement* :

- (1) « Le »
- (2) « [Le] Cercle »
- (3) « [Le Cercle] est »
- (4) « [Le Cercle est] un »
- (5) « [Le Cercle est un] Non-cercle. »

Or, si le discours complet (5) équivaut au silence, les discours partiels (1) à (4) sont fort loin de n'avoir aucun sens du tout. « Le » a le sens qu'a (en français) l'article « le »; « Le Cercle » a le sens CERCLE de la notion CERCLE (dont le morphème typographique français courant ressemble à C E R C L E). « Le Cercle est » est un discours qui a un sens « très discutable », voire « mal défini », mais qui est quand même (et de ce fait même) un sens. Le sens du discours : « Le Cercle est un » « précise » quelque peu ce dernier sens (tout en étant lui aussi « discutable »), de sorte que ce (4^e) discours est au moins aussi « sensé » que le précédent (3^e). Seul le (5^e) discours : « Le Cercle est un Non-cercle » n'a plus de sens du tout.

Or « par hypothèse », le Discours se pose en tant que discours *quelconque*. Il peut donc se poser comme un discours très long, et s'op-poser comme un discours (contraire) plus long encore. La parathèse qui ré-unira ces deux discours en un seul sera donc plus que très longue et il faudra que beaucoup de temps s'écoule avant qu'elle puisse s'annuler discursivement. Ce temps sera d'ailleurs d'autant plus long que chacun de ses deux sens « contraires » sera moins « précis » ou « défini », voire plus « discutable ». Et l'expérience (historique) montre qu'un tel temps peut se mesurer par millénaires.

Mais vous et moi, nous avons tout le temps. Si *nous* voulons poser la Para-thèse auprès ou à côté de la Thèse et de l'Anti-thèse que d'autres ont posées avant nous et que nous re-posons afin de pouvoir en parler (pendant tout le temps qu'il faudra ou que nous voudrons), nous devons nous y prendre autrement.

Si l'expérience de la bière au café nous a prouvé que rien ne peut être nulle part S *et* Non-S à la fois ou en même temps (du moins si ce temps doit être aussi long qu'on voudra), elle ne démontre pas que ce qui n'est pas tout à fait S ne puisse pas être aussi ce que S n'est pas ou, ce qui est la même chose, ce qu'est Non-S. Au contraire, si vous voulez bien revenir avec moi au café, vous constatez qu'après m'avoir entendu dire au garçon : « Apportez-moi un soi-disant café qui n'est pas tout à fait du café » [en ajoutant, pour ne pas le vexer : « mais dont j'ai oublié le nom »], vous le verrez m'apporter immédiatement (c'est-à-dire plus tard) un café décaféiné.

D'une manière générale, poser une parathèse quelconque à côté ou en plus d'une thèse et de son antithèse, consiste à dire que le sens de ce que l'on dit est une « synthèse » ou, plus exactement, une *somme* des sens de cette thèse et de cette antithèse, qu'on n'utilise l'une et l'autre qu'*en partie*. En prenant une partie du sens (thétique) S et une partie (« complémentaire ») du sens (antithétique) Non-S, on obtient un sens mixte (parathétique), partie S *et* partie Non-S, qui peut être tout aussi un et entier que chacun des sens S et Non-S pris séparément dans leur intégrité.

Seulement voilà!

En procédant à un tel *mélange* des sens, on ne peut obtenir un *sens* (mêlé ou mixte) qu'à condition d'éviter leur confusion. Autrement dit, il faut les mélanger dans une proportion fixe ou définie. Mais l'Hypo-thèse interdit de préférer l'un des deux sens qu'on mélange à l'autre. Par conséquent, on doit « par hypothèse » admettre *toutes* les proportions possibles et imaginables des deux sens qu'on voudrait mélanger (le nombre de ces proportions n'étant heureusement pas infini, puisque les sens « entiers » ne sont qu'au nombre de deux et parce qu'un sens quel qu'il soit ne se laisse pas « morceler » indéfiniment sans devenir indéfini lui-même et donc cesser d'être un sens quelconque). Or, ce qui compte du point de vue de l'Hypo-thèse, c'est que la Thèse et l'Anti-thèse n'aient aucun avantage l'une sur l'autre. Si donc on actualise discursivement un premier mélange parathétique, où la part de la Thèse est plus grande que celle de l'Anti-thèse, il faudra actualiser (tôt ou tard) une deuxième parathèse, où cette part sera plus petite (d'exactly autant). Et bien entendu, rien n'empêchera

l'émission d'une troisième parathèse, dans la position de laquelle la Thèse et l'Anti-thèse auront des parts égales et qui pourrait de ce fait se dire être leur « synthèse » (tout en restant pour nous une parathèse).

Par conséquent, lorsque la Para-thèse s'actualisera totalement en se développant complètement en discours, elle se posera à côté de la Thèse et de l'Anti-thèse non pas comme se pose chacune de celles-ci, à savoir en tant que simplement *une*, mais d'une façon qui lui est propre : à savoir comme essentiellement et nécessairement *trine*. Et en mélangeant le grec au français, nous pouvons dire, en nous faisant de ce fait facilement comprendre, que la Para-thèse qui sup-pose (en même temps) la Thèse et l'Anti-thèse (qu'elle re-pose, d'ailleurs, toutes les deux en tant que la pré-supposant), se pose (successivement) elle-même comme

PARATHÈSES THÉTIQUE,
ANTITHÉTIQUE ET SYNTHÉTIQUE.

Seulement voilà!

Si chacune des trois parathèses re-pose une thèse et une antithèse qui la pré-supposent elle-même, la Thèse et l'Anti-thèse qu'elle sup-pose comme se posant elles-mêmes avant de s'être re-posées par elle ou en elle, ne la pré-supposaient nullement. Bien au contraire, chacune des thèses contraires excluait (explicitement, bien qu'avant la lettre, c'est-à-dire avant qu'elle soit posée) la Para-thèse en tant que telle ou quelle qu'elle soit. Car si la Thèse affirmait que *tout* sens quel qu'il soit est S (ou « dérivé » de S), l'Anti-thèse le niait *totalemment*, en affirmant qu'il n'y a *aucun* sens autre que Non-S (ou son « dérivé »). Or, la Para-thèse nie « à la fois » ce qu'affirmaient les deux, puisqu'elle affirme elle-même qu'un sens même quelconque ne saurait être rien du tout *totalemment*, ne pouvant être que *partiellement* quelque chose.

Ainsi, tout en ayant l'intention d'affirmer « en même temps » la Thèse et l'Antithèse dans un « aussi bien-que » (*sowohl-als-auch*) et de les « synthétiser », en supprimant leur commun « soit-soit » (*entweder-oder*), la Para-thèse les *nie* toutes les deux « à la fois », en les annulant dans et par un « ni-ni » (*weder-noch*), pour elle définitif et nécessaire, c'est-à-dire valable partout et toujours, du moins à partir du moment où il n'y aura plus nulle part de discours ayant un sens autre que vraiment commun.

En procédant de la sorte, la Para-thèse ne sera d'ailleurs pas en désaccord avec l'Hypo-thèse. En effet, en n'affirmant pas

plus la Thèse que l'Anti-thèse et en niant celle-ci tout autant que celle-là, elle ne préférera pas (sans raison) un sens donné à un autre quelconque. Et elle ne le fera pas pour la bonne et simple raison qu'elle n'en aura elle-même aucun.

On ne peut, certes, pas dire que la Para-thèse en tant que telle est dénuée de tout sens (et non seulement d'un sens commun) parce que son sens est S et Non-S « à la fois ». Car elle nie, en tant que *sens*, l'un « en même temps » que l'autre. Elle n'a pas de sens du tout parce qu'en dehors, à côté ou en plus de ces deux sens contraires, il n'y en a pas d'autre qui se puisse affirmer discursivement. Et ceci en vertu du Principe dit « du tiers exclu », que nous n'avons pas encore expérimenté à nous deux, mais qui est valable quand même pour nous tous, partout (y compris la Pologne) et toujours (aujourd'hui y compris), c'est-à-dire nécessairement.

En tout état de cause, les trois Para-thèses ne peuvent devenir *une* qu'en s'unissant. Or si nous voulons nous-mêmes les réunir toutes en un seul discours, afin de parler d'elles en disant ce qu'elles ont en commun, nous constaterons (tôt ou très tard, mais nous sommes censés avoir, pour le faire, tout le temps) que les morceaux du S et du Non-S répartis entre les diverses parathèses partielles, s'annulent deux à deux dans la Para-thèse totale, tout aussi entièrement que le S et le Non-S entiers de la Thèse et de l'Anti-thèse s'annuleraient totalement dès que de ces deux discours simultanés contraires on voulait faire un seul qui leur soit contemporain.

Pour nous, par conséquent, la Para-thèse en tant que telle s'annule totalement en tant que discours doué de sens, au moment même où elle achève complètement son développement discursif. A partir de ce moment « critique », nous nous trouvons ainsi en présence de *deux* discours seulement, qui sont valablement posés (dans le présent) en supposant (dans le passé) l'hypothèse qui les présuppose (dans l'avenir), et qui (jusqu'à présent) se révélèrent à nous comme étant irréductibles à un seul discours. Or, nous n'avons aucune raison de dire que l'un des deux est plus *discours* (ou plus *sensé*) que l'autre. Et comme ils ne peuvent pas l'être tous les deux à la fois, puisqu'ils ne se laissent pas réunir en un seul *discours*, force nous est donc semble-t-il de nous résigner au silence parathétique; lequel silence ne nous permettra même pas de *dire* qu'aucun des deux soi-disant « discours » en cause n'est un de ces véritables *discours* (quelconques, mais sensés) qui auraient dû être posés « par hypothèse ». Ce n'est qu'en nous *taisant* que nous pouvons manifester la vanité de ladite hypothèse, qui affirmait (sans encore le *dire* effectivement) qu'on pouvait

effectivement *parler* un jour, en disant quelque chose (et d'ailleurs n'importe quoi) de *sensé* ou d'ayant un (quelconque) sens *commun* (du moins en tant que *sens* quel qu'il soit).

Mais si, pour une raison quelconque ou sans raison aucune, nous ne voulons pas nous taire (même en commun) et continuons à parler en disant n'importe quoi, nous finirons tôt ou tard par dire que nous avons tout aussi peu de raisons (du moins discursives) de nous taire que de parler. Car nous aurons entre-temps constaté (plutôt tard que tôt, d'ailleurs) que si le sens S et le sens Non-S s'annulent mutuellement (en tant que sens) dès que et dans la mesure où ils se posent, se re-posent, se sup-posent ou se pré-supposent en tant que *simultanés* ou *co-existants*, ils se complètent au contraire en s'affirmant l'un l'autre dans et par un sens intégral, qui s'imposerait à tous partout et toujours si, en se développant complètement en tant qu'un seul et même discours total, il se posait non seulement comme impliqué dans le Temps (son développement ayant nécessairement une durée), mais encore comme impliquant celui-ci (en tant que sens d'une notion que ce discours développe).

En plus simple et clair : « Qui, par Zeus, nous empêche de dire ou de re-dire (sans nous contre-dire) ce qui a toujours été dit par tous ceux dont les direns n'étaient pas dénués de sens commun? — Quoi donc [demande l'imaginaire jeune homme de plus ou moins bonne volonté qui donne la réplique dans un dialogue platonicien (inédit) imaginé par moi]? — Mais, mon illustre ami, tout simplement ceci : l'ensemble des discours (cohérents) émis dans le Passé *avaient* le seul et unique sens S; dans le Présent, à tous ces discours, pris et compris dans leur ensemble, s'opposaient des discours contraires qui, si on les comprend en les prenant dans *leur* ensemble, ont un sens à eux commun Non-S; quant à l'Avenir, espérons que tout le monde dira partout désormais S seulement et que personne ne dira plus jamais nulle part Non-S. Si notre espoir se réalise un jour, l'un de nous (s'il est encore en vie) [ou nous deux ensemble, si aucun de nous ne meurt entre-temps] re-dira peut-être d'abord tout ce qu'on disait dans le passé, puis tout ce qu'on dit présentement pour le contredire et enfin tout ce que les autres disent au moment où il le re-dit (sans rien re-dire lui-même d'autre que ce que tout le monde dit en ce moment), en ajoutant, pour achever son discours, tout ce que nous venons de dire précédemment : à savoir que bien que tous n'ont pas dit partout et toujours la même chose, tout ce que l'on disait (sans contre-dire ce qu'on avait dit soi-même, tout en contre-disant les direns des autres) avait et a encore un sens authentique,

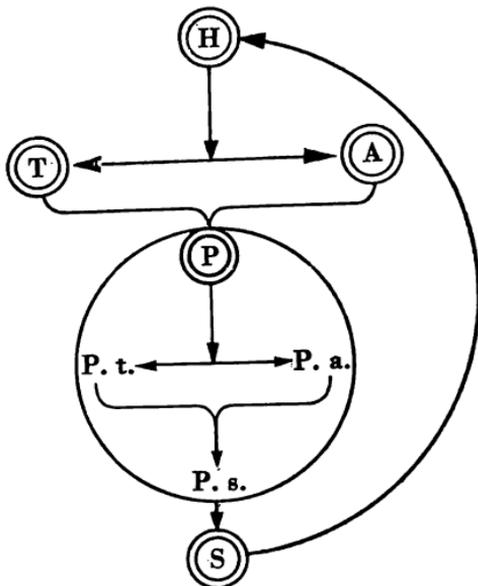
d'ailleurs commun (en tant que *sens*) à *tout* ce qu'on peut dire sans se contre-dire. — C'est vérité absolue [répond le jeune homme imaginaire]! — Bien. Et que ce mot encore soit dit : Si tu redis tout ce que je viens de dire, tu auras toi-même dit *tout* ce qu'on peut dire sans se contre-dire, puisque tu ne pourras dire ce que tu diras à la fin (en redisant entièrement tout ce que j'ai dit) qu'à condition de redire (ne serait-ce qu'en résumé, voire implicitement) *tout* ce qui a été dit avant toi (en précisant que tu re-dis dans le présent et, ne l'oublie jamais, pour tout avenir, ce que personne ne dit et ne dira plus, sinon pour en dire ce que tu en dis toi-même après l'avoir re-dit). Il ne te restera plus alors qu'une chose à dire : te dire à toi-même que tout ce que tu t'es dit est (étant pris et compris dans son ensemble cohérent) cet un et unique Discours uni-total qu'est le Savoir absolu; ou si tu préfères : — la Sagesse discursive que recherchaient tous ceux qui l'aimaient par-dessus tout avant même de l'avoir trouvée. Et l'ayant dit, demande-toi ce que tu pourrais bien faire d'autre; — si tu en as encore la possibilité et l'envie. »

Quant à nous (ce « nous » étant, bien entendu, autre que celui dont on se servait dans les Académies ancienne, moyenne et nouvelle), nous devons redire ce qui vient d'être dit (ou plutôt : écrit) par moi, en ajoutant après l'avoir fait, pour rester dans la tradition grecque, que nous avons re-dit une (ou plutôt la)

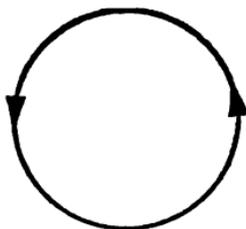
SYN - TH È S E .

Étant donné que la Syn-thèse (qui est par définition *discursive*) dit *tout* ce qu'on peut dire (sans se contre-dire en le disant), je dois maintenant ou bien me taire, ou bien re-dire ce qui a déjà été dit (et même re-dit un grand nombre de fois). Mais engagé en plein dans une Introduction, il ne peut être question pour moi d'abandonner le discours. Dans mon cas une redite (au moins) est donc inévitable. Mais pour ne pas trop vous ennuyer, je vais re-dire ce que j'ai dit autrement que je ne l'ai fait auparavant. Et comme j'ai été très long en le disant dans le passé, je tâcherai de rendre ma re-dite à venir aussi courte que possible dans son propre présent.

Pour y arriver, j'introduirai dans les morphèmes graphiques dont je me suis servi jusqu'à présent et qui étaient exclusivement « alphabétiques », des morphèmes de caractère « géométrique » (d'ailleurs vectoriel). Je pourrai alors résumer ce qui précède dans le *Schéma* suivant :



Ou même, en éliminant complètement les morphèmes « alphabétiques », dans un *Schéma* encore plus condensé :



Si, maintenant, ces re-dites nous paraissent trop brèves, je pourrai les développer discursivement quelque peu, sous la forme de ce qu'on appelle un *Commentaire* ou une *Explication*.

Le « retour » de la Syn-thèse à l'Hypo-thèse (exprimé graphiquement par la partie ascendante du Cercle discursif) signifie que si, après avoir énoncé en S la Syn-thèse, on conçoit (à nouveau) l'intention de *parler*, en se re-plaçant ainsi dans la position H de l'Hypo-thèse, on ne pourra réaliser cette intention (ou actualiser l'Hypo-thèse) qu'en commençant par re-dire la Thèse et en se re-trouvant de ce fait à l'emplacement T. De même que la première fois et pour exactement les mêmes raisons (discursives), on passera de T en A. Mais puisque, en se re-situant en A, on continuera à être re-placé aussi en T, on ne sera de nouveau ni en T, ni en A, mais on se re-trouvera en P, où l'on re-exécutera un mouvement pendulaire entre P. t. et P. a., pour re-aboutir finalement à P. s. Et si l'on voulait

encore re-progresser à partir de là, c'est à la position S qu'on re-aboutirait tôt ou tard. Or, nous venons de voir qu'on ne peut commencer un développement discursif à partir de S qu'en re-commençant celui qui mène à S et s'y termine (à moins d'être re-commencé).

Ceci montre que lorsqu'on a cessé de *parler* après avoir développé complètement la Syn-thèse, on a « par hypothèse » dit *tout* ce qu'on peut dire sans se *répéter*, en donnant suite à une intention de *parler* pour dire *n'importe quoi* (de *sensé*). Ainsi, d'une part, l'actualisation discursive de la Syn-thèse n'empêche pas de continuer de *parler*, puisqu'on peut indéfiniment *re-dire* ce qu'on a dit en l'actualisant. D'autre part, puisque cette même actualisation oblige soit à ne plus rien *dire*, soit à *re-dire* ce qu'on a dit, elle est bien une actualisation de *tout* ce qu'on peut *dire* au sens propre du mot, c'est-à-dire sans se *contre-dire* en niant tout ce qu'on a dit et en se réduisant ainsi soi-même au silence.

Or, il y a deux raisons (discursives) pour qu'il en soit ainsi.

D'une part, la Syn-thèse dit *tout* ce qu'on *peut* dire parce qu'elle re-dit non seulement ce qu'avait dit au début la Thèse, mais encore ce qu'a dit ensuite l'Anti-thèse en contre-disant celle-ci. Or, en niant *tout* ce que la Thèse affirme (explicitement ou implicitement), l'Anti-thèse affirme *tout* ce que cette Thèse nie : non pas explicitement, il est vrai, puisqu'elle ne nie rien en acte, mais implicitement ou en puissance. Ainsi, dans la mesure où la Thèse dit *quelque chose* (en l'affirmant explicitement), l'Anti-thèse dit (explicitement, en l'affirmant) *tout* ce que celle-ci ne dit pas (en le niant ainsi implicitement). Par conséquent, la Syn-thèse qui re-dit ce que disent la Thèse et l'Anti-thèse, dit effectivement tout ce que *dire se peut*. Et ceci en conformité avec le « Principe du tiers exclu », qui dit que si l'on veut *dire* quoi que ce soit de *n'importe quoi*, il faut dire soit S (cet S étant un sens quelconque), soit Non-S. D'où il résulte qu'on ne peut en *dire* rien d'*autre*, de sorte qu'en ayant dit l'un et l'autre on ne *peut plus dire* rien du tout. Ce qui serait vrai, chose curieuse, même si l'on était prêt, pour pouvoir dire quelque chose d'*autre*, à dire ce qui se contre-dit. Au contraire, c'est uniquement en raison de ce « Principe » vraiment « universel » qu'on *peut* se contre-dire (lorsqu'on *dit* quelque chose), même lorsqu'on ne le *voulait* pas.

D'autre part, si en *re-disant* ce que disent la Thèse et l'Anti-thèse, la Syn-thèse dit *tout* ce qu'on peut dire, elle peut le *dire* (en *re-disant* les deux « thèses contraires ») au sens fort, c'est-à-dire sans annuler finalement son *discours* du fait de contre-dire à la fin tout ce qui y a été dit au commencement. Mais ceci

n'est possible que parce que le Discours se développe dans le temps. En effet, un « Principe d'identité » nous dit à juste titre que s'il peut y avoir un sens de dire quoi que ce soit de n'importe quoi, le n'importe quoi que l'on dit ainsi n'a de *sens* que si on le dit de *ce dont* on parle et non de quelque chose d'autre. Ce qui reste vrai même si le *sens* est un « contresens », voire un sens « supprimé » (au sens d'*annulé*)¹¹. En disant n'importe quoi (de sensé) de quelque chose (quel que soit ce quelque chose) on dit (implicitement) que ce dont on parle *est* ce qu'on a dit dans la mesure où (en tant que) on le dit. Ce qu'on explicite en disant que le quelque chose dont on parle ne peut « correspondre » à ce qu'on en dit que dans la mesure où ce dont on parle reste tout autant « identique à soi-même » (c'est-à-dire reste une seule et même chose) qu'est « identique à lui-même » (c'est-à-dire est le même) le sens de ce qu'on en dit. Or, ce maintien indéfini dans l'identité avec soi-même tant de tout ce qu'on dit que de tout ce dont on parle (dans la mesure où l'on en parle), incite généralement ceux qui parlent à oublier que ces deux « identités avec soi-même » sont, en fait, non pas seulement une présence *instantanée* dans l'*étendue* spatiale, mais encore une *durée* temporelle. Autrement, on pourrait déduire du « Principe de l'identité [soi-disant « éternelle » ou « intemporelle », c'est-à-dire purement spatiale] », pris [à juste titre] en tant que présupposé nécessairement par le « Principe du tiers exclu » [qui dit très justement que ce qui ne serait *ni* S, *ni* Non-S, ne saurait être dit non seulement *nulle part*, mais encore *jamais*], un « Principe de contradiction » qui affirmerait [à tort] que rien ne peut être S *et* Non-S (quel que soit S), de sorte que dire les *deux* de quoi que ce soit serait ne rien *dire* du tout et équivaldrait ainsi à ce silence auquel se réduit tout discours qui aurait été *privé* de tout son *sens* (en annulant chacun de ses sens par un sens « contraire »). C'est d'ailleurs en « spatialisant » le discours et en réduisant à la seule étendue tout ce dont on y parle, que la Thèse et l'Anti-thèse constituent dans leur ensemble la Para-thèse qui, en se développant complètement, s'annule d'elle-même en tant que discours doué de sens, en contre-disant elle-même tout ce qu'elle dit. La Para-thèse se *réduit* finalement au silence (conformément au « Principe de contradiction ») en essayant de poser dans la *seule* étendue (c'est-à-dire *simultanément*, faute de pouvoir le faire *hors* de la durée ou dans l'« éternité ») le sens de la Thèse *et* celui de l'Anti-thèse; et elle *reste* à jamais silencieuse (conformément au « Principe du tiers exclu »), faute de pouvoir poser où que ce soit et quand que ce soit un sens qui serait *autre* que ceux de la Thèse *ou* de l'Anti-thèse. Ce qui signifie qu'il

serait absolument impossible de *dire* quoi que ce soit (de sensé, ni même d' « insensé ») si l'on n'avait aucun temps pour le faire. Et le fait est que tout discours quel qu'il soit a partout et toujours, c'est-à-dire nécessairement, une certaine *durée* (qui est d'ailleurs, une durée certaine, au sens de mesurable).

Or, fort heureusement pour le Discours, nous avons *tout* le temps pour l'actualiser. Et disposant d'un certain *temps*, nous pouvons l'actualiser en tant que Syn-thèse. A condition d'amender la formule du « Principe de contradiction » de façon à tenir compte du fait qu'il faut du *temps* pour *dire* quoi que ce soit (ayant un sens) et que, par conséquent, on ne peut *parler* que de ce qui est aussi dans le *temps*, quitte à y durer de façon à rester identique à soi-même (du moins dans la mesure où l'on en parle) tant que reste identique à lui-même le sens de ce qu'on en dit. Il faudra alors (ce qu'on dit d'ailleurs couramment, sans cependant en tirer toujours toutes les conséquences) que rien ne peut être tel qu'il y ait un *sens* de dire (sans se contre-dire) que ceci est S et Non-S *en même temps*. On ne se contre-dit par contre jamais nulle part (et on dit même parfois des choses très sensées) en disant, dans le Présent, que ce qui n'a été que S dans le Passé, ne sera désormais que Non-S dans l'Avenir.

Si vous avez un doute, revenons au café. Au lieu de dire au garçon comme l'autre fois : « Apportez-moi de la bière, mais ne me l'apportez pas », je lui dirai cette fois : « Apportez-moi de la bière, mais ne me l'apportez pas avant une demi-heure ». Et vous verrez qu'il sera très étonné (peut-être même furieux, s'il perçoit [à tort] une pointe d'ironie de ma part), mais ne me considérera nullement comme fou et apportera (probablement) la bière (peut-être même « immédiatement »).

Or, si nous sommes d'accord sur ce point, tout le reste coule de source.

Si c'est la Syn-thèse qui dit *tout* ce qu'on peut dire (sans se contre-dire), ceci n'est fait ni par la Thèse, ni par l'Anti-thèse. Car la Thèse ne dit pas ce que dit l'Anti-thèse et celle-ci ne re-dit ce que dit celle-là qu'en la contre-disant. Quant à la Para-thèse, elle prétend seulement tout dire, mais en fait elle ne le fait pas, puisque, prise et comprise dans son ensemble, elle ne dit rien du tout. Ainsi, si l'on voulait s'arrêter à la Parathèse, tout le discours émis jusque-là serait réduit au silence et l'intention de parler de l'Hypo-thèse ne serait pas réalisée et ne pourrait jamais se réaliser. En fermant le circuit discursif par un retour à l'Hypo-thèse à partir de la Para-thèse, on obtient un circuit trop court, qui n'est en fait qu'un court-circuit. Au lieu d'une actualisation de l'Hypo-thèse, on aurait son annulation totale; au lieu d'un développement discursif, on aurait un

silence permanent. Et il n'y aurait là rien d'étonnant, puisqu'on ne peut *parler* que dans le Temps et puisque le Temps ne s'introduit dans le Discours que *dans* et par la Syn-thèse (bien que le Discours lui-même soit en fait toujours *dans* le temps, ce qui lui permet de durer et de ne s'annuler en tant que Parathèse qu'après avoir été longuement développé, dans deux sens contraires).

Autrement dit, seule la Syn-thèse réalise complètement l'intention « primordiale » de *parler* ou, en d'autres termes, actualise parfaitement l'Hypo-thèse du Discours quel qu'il soit ou en tant que tel. En effet, la Thèse n'épuise pas à elle seule les possibilités discursives, puisque, en ne *disant* pas elle-même ce que dira l'Anti-thèse, elle ne dit pas *tout* ce qu'on peut dire. D'ailleurs, la Thèse dépasse virtuellement sa propre « thèse », puisque celle-ci provoquera (tôt ou tard, mais nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours) la « thèse contraire » qu'est l'Anti-thèse. Car si elle ne le faisait pas, si ce qu'elle dit n'avait pas un sens qui *pourrait* être nié (d'une façon discursive ou sensée), elle n'aurait pas de *sens* du tout et ne serait donc pas un véritable discours (« conforme à l'hypo-thèse »). Mais, en s'actualisant, l'Anti-thèse provoquée par la Thèse n'actualise pas elle non plus à elle seule la *totalité* du Discours « en puissance » qu'est l'Hypo-thèse. Car en disant tout ce que la Thèse ne dit pas, elle ne re-dit ce que disait celle-ci que pour le *contre-dire* ou le *nier*, c'est-à-dire pour l'*annuler* en tant que discours doué de sens [ce qu'elle fait en affirmant, d'ailleurs à tort, que le discours thétique se contredit *lui-même* en dernière analyse]. Aussi bien l'*ensemble* du Discours virtuel qu'est l'Hypo-thèse ne peut-il s'actualiser complètement ou parfaitement que dans et par l'*ensemble* des discours thétique et antithétique. C'est cette actualisation intégrale ou intégrante qui s'amorce en tant que Parathèse. Mais elle échoue en s'achevant, parce que l'*ensemble* du développement discursif parathétique se contredit effectivement soi-même et annule donc son propre sens, de sorte que la Parathèse *achevée* n'est plus un *discours* dutout (pas même en puissance).

Or, nous avons vu que la tentative d'intégration ou de syn-thèse parathétique échoue parce que la Parathèse, tout en se développant elle-même *discursivement* et donc, en fait, dans la *durée* étendue de l'Univers [ce qui lui permet de ne s'annuler, en se contre-disant, qu'au bout d'un certain temps, plus ou moins long, d'ailleurs], ne *parle* que de ce qui, pour elle, s'étend sans vraiment *durer* [étant « instantané » ou « éternel », c'est-à-dire situé dans un « *instant* stationnaire » voire spatialisé (*nunc stans*)], ou de ce qui co-existe seulement, sans jamais se

précéder ni se suivre nulle part. C'est *ainsi* que la Para-thèse parle de la Thèse *et* de l'Anti-thèse. Et c'est pourquoi, en essayant de *tout* dire « à la fois » (c'est-à-dire en même temps), la Para-thèse finit par constater qu'elle ne peut rien *dire* ni *re-dire* dutout : ni ce qu'avait dit la Thèse, ni ce que disait, en la contre-disant, l'Anti-thèse.

Or, la Syn-thèse réussit précisément là, où la Para-thèse échoue. Elle *re-dit* ce qu'avaient dit la Thèse *et* l'Anti-thèse, et elle peut le faire sans que ce que disait l'une des deux contre-dise ou annule discursivement tout ce qu'avait dit l'autre, parce qu'elle *re-dit* l'une *après* l'autre, en tenant et rendant discursivement compte, en les redisant toutes les deux, du fait que l'une est postérieure à l'autre. C'est ainsi que la Syn-thèse finit par *re-dire* effectivement (sans se contre-dire soi-même) non seulement tout ce que disait l'Anti-thèse en contre-disant tout ce qu'avait dit la Thèse, mais encore tout ce que disait cette dernière au temps où rien encore ne la contre-disait. Et c'est pourquoi elle dit, en le re-disant, *tout* ce qu'on peut dire sans se contre-dire, en actualisant ainsi dans et par un seul et même discours qui est sien, la totalité du Discours en puissance qu'elle suppose en tant qu'Hypo-thèse, ou comme intention de parler pour dire n'importe quoi et donc tout ce qui a un sens commun (en tant que sens) quelconque.

Si l'actualisation de l'Hypo-thèse par la Thèse, l'Anti-thèse et la Para-thèse introduit le Discours dans la durée-étendue de l'Univers, c'est la Syn-thèse seule qui introduit cette durée-étendue *dans* le Discours, dans la mesure où celui-ci s'actualise en tant que ce discours synthétique, intégral ou uni-total qu'elle est elle-même tant qu'elle dure et s'étend. C'est par cette « temporalisation » du sens du discours qu'elle est elle-même (et qui est « temporel », comme le sont tous les discours quels qu'ils soient) que la Syn-thèse diffère essentiellement de la Thèse, de l'Antithèse et de la Para-thèse (trine), en se maintenant en tant que discours non pas seulement « pour un temps » (c'est-à-dire pendant le temps qu'un discours n'est pas contre-dit, ni par lui-même, ni par un autre discours), mais tout le temps qu'elle a été, est et sera ce qu'elle est, c'est-à-dire *discours* doué d'un sens qui ne se contre-dit pas (ni par lui-même, ni dans un contre-sens).

En disant (explicitement) que tout ce dont on parle (sans se contre-dire) est S et S seulement (ce qui veut dire, implicitement, qu'on ne saurait parler de rien comme d'un Non-S), la Thèse, qui le dit en fait dans un *hic et nunc* de la durée-étendue de l'Univers ou du Monde-où-l'on-parle, ne lie elle-même à ce *hic et nunc*, dans son propre discours, ni ce discours lui-même, ni

le sens de ce qui y est dit. Il en va de-même pour l'Anti-thèse lorsqu'elle dit (explicitement) que, rien de ce dont on parle (sans se contre-dire) ne pouvant être S, on ne peut rien dire, sinon que tout est Non-S. Car en le disant, elle ne dit, ni *quand* on pouvait dire ce qu'il ne faut pas dire, ni *quand* elle-même a dit ce qu'on devait. Or, si ni la Thèse, ni l'Anti-thèse ne se situent elles-mêmes, dans la durée-étendue où elles s'actualisent (dans des *hic et nunc* différents) en tant que discours, ni ce dont elles parlent, ni ce qu'elles en disent (en se contre-disant l'une l'autre), la Para-thèse ne le fait pas davantage lorsqu'elle parle de ce qu'elle avait dit, et elle ne se situe pas non plus elle-même dans la durée-étendue où elle s'actualise (dans un *hic et nunc* distinct des précédents), ni en tant que telle, ni par rapport à la Thèse et à l'Anti-thèse dont elle parle. La Para-thèse aboutit donc au Silence de la contradiction parce qu'elle ne peut, ni situer la Thèse (ou le sens de ce que celle-ci dit) *avant* ou *après* l'Anti-thèse (ou le sens de ce que dit celle-ci), ni se situer elle-même *après* ou *avant* celles-ci. Et c'est ainsi qu'elle est fatalement amenée à vouloir dire tout «à la fois» [et pas même « en même temps », à vrai dire, puisque ce qui n'a ni « avant » ni « après » n'est pas dans le « temps », ni donc dans le « présent », à moins qu'il ne s'agisse du soi-disant « présent » d'une prétendue « présence éternelle »], ce qui l'oblige, en fin de compte, à ne rien dire du tout [après avoir vainement, mais longuement, essayé de dire « partiellement » n'importe quoi].

Tout autre est, par contre, le discours synthétique. D'une part, la Syn-thèse se situe elle-même, dans la durée-étendue de l'Univers où elle s'actualise, *après* la Para-thèse qui, pour elle, est *précédée* par l'Anti-thèse que *précède* la Thèse. Et la Syn-thèse situe ainsi elle-même, dans la durée-étendue où se situe le *hic et nunc* de sa propre actualisation discursive, non seulement le *discours* effectif qu'elle est, mais encore le *sens* de ce discours. En d'autres termes, la Syn-thèse est non seulement, comme tous les discours quels qu'ils soient, un discours « temporel », mais encore un discours « temporalisé ». Quand la Syn-thèse commence son développement discursif (c'est-à-dire son actualisation), elle re-dit tout ce qu'avait dit la Thèse sans rien y modifier, ni y ajouter; — sauf l'assertion que ce qu'elle re-dit (en tant que Syn-thèse) n'a été dit (par la Thèse), en tant que non contre-dit (par l'Anti-thèse), que dans et pour le Passé. Ayant dit tout ceci, la Syn-thèse continue son développement en-redisant tout ce qu'avait dit l'Anti-thèse, sans le modifier et en n'y ajoutant que l'assertion selon laquelle c'est uniquement dans et pour le Présent de son actualité que l'Anti-thèse contre-disait tout ce qu'avait précédemment dit la Thèse et

affirmait, de ce fait, le contraire de tout ce que celle-ci disait. Or, du fait même que la Syn-thèse le dit, tout ce que disait avant elle la Para-thèse devient « sans-objet », vu que celle-ci ne parlait que de la co-existence (spatiale) de la Thèse et de l'Anti-thèse, en faisant abstraction du fait de leur succession (temporelle). La Syn-thèse pourrait ne pas re-dire du tout la Para-thèse, puisque celle-ci ne dit elle-même rien du tout, s'étant auparavant réduite d'elle-même au silence, en ne re-disant ni ce que disait avant elle l'Anti-thèse, ni ce qu'avait dit auparavant la Thèse, est en contre-disant tout ce qu'elle-même avait dit. Autrement dit, dans la redite synthétique, la Para-thèse (qui s'est elle-même réduite au silence en se contre-disant) pourrait n'être présente que dans et par ce que la Syn-thèse ne dit pas (et ce qui ne peut pas se *dire* sans se *contre-dire*). Mais la Syn-thèse pourrait tout aussi bien re-dire tout ce qu'avait dit la Para-thèse, sans se contre-dire elle-même pour autant, puisqu'elle re-dirait les dire parathétiques en les temporalisant, c'est-à-dire en les situant, par rapport au discours synthétique, dans un passé qui était un avenir pour l'Anti-thèse qui contre-disait la Thèse qui l'avait précédée dans le temps. Quant à la Syn-thèse elle-même, elle parachève son propre développement discursif ou s'actualise complètement en tant que telle, en ajoutant à ce qu'elle a re-dit que tout ce qu'elle dit est dit dans son présent pour n'importe quel avenir : car ce qu'elle dit ici et maintenant ne pourra jamais être contre-dit nulle part, vu qu'elle ne contre-dit rien elle-même et qu'elle re-dit non seulement tout ce qui a été dit (dans le passé) comme pouvant être contre-dit (dans un présent encore à venir), mais encore tout ce qu'on disait (dans un présent déjà passé) en le contre-disant (en tant que co-présent).

La « temporalisation » du Discours mise à part, la Syn-thèse ne fait que re-dire ce que disait « en son temps » l'Anti-thèse, qui re-disait elle-même la Thèse en la contre-disant (les deux disant ainsi ensemble *tout* ce que dire se peut). La Syn-thèse n'est donc rien d'autre, ni de plus, mais rien de moins non plus, que l'Anti-thèse « temporalisée », c'est-à-dire située dans un Présent (de la durée-étendue de l'Univers) qui est aussi l'Avenir, parce que par rapport à lui (ainsi que pour lui-même) la Thèse n'est plus que le Passé.

C'est ainsi que la Syn-thèse diffère non seulement de la Thèse, puisqu'elle re-dit ce qu'avait dit l'Anti-thèse et ce que la Thèse ne disait pas, mais encore de l'Anti-thèse, puisqu'en la re-disant elle ne contre-dit plus ce que disait la Thèse comme l'avait fait l'Anti-thèse (mais le re-dit seulement, comme une « thèse passée »). Et elle diffère enfin de la Para-thèse, car celle-ci ne

réussissait à re-dire, *ni* ce que disait l'Anti-thèse, *ni* ce qu'avait dit la Thèse, tandis que la Syn-thèse re-dit (successivement) ce que disaient l'une *et* l'autre. La Syn-thèse re-dit tout ce que disait la Thèse authentique, c'est-à-dire le discours qui disait tout ce qui n'était pas (encore) contre-dit; mais elle le re-dit comme n'étant *plus* contre-dit, parce que déjà *passé*. Et elle re-dit tout ce que disait l'Anti-thèse authentique; mais elle le re-dit sans contre-dire quoi que ce soit, car au moment où elle le re-dit, tout ce qui pouvait être contre-dit en re-disant l'Anti-thèse, ne se dit plus du tout, n'ayant été dit que dans le passé. En bref, la Syn-thèse est l'avenir de l'Anti-thèse qui est présente sans aucune Thèse autre que définitivement passée. Ainsi, la Syn-thèse *annule* la Thèse et l'Anti-thèse en tant que *co-présentes*; mais elle *conserve* la Thèse en tant que passée et elle la *sublime* en tant que niée par l'Anti-thèse, qui est elle aussi *annulée* en tant que contre-disant la Thèse, mais *conservée* dans ce qu'elle affirme présentement et *sublimée* dans la mesure où elle est désormais seule à le dire, sans pour autant contre-dire quoi que ce soit, ni être elle-même contre-dite. Et c'est en tant qu'annulées, conservées et sublimées par la « temporalisation » (voire « supprimées dialectiquement » : *aufgehoben*) que Thèse *et* Anti-thèse maintiennent indéfiniment leur présence discursive dans le Présent de la durée-étendue de l'Univers où elles s'actualisent; — et ceci en tant qu'une seule et même Syn-thèse, qui est le Discours complètement développé ou l'Hypo-thèse pleinement actualisée.

En bref, le Discours en puissance (c'est-à-dire l'Intention-de-parler, sup-posée discursivement en tant qu'Hypo-thèse) s'actualise au cours d'un processus discursif effectif, qui dure et qui s'étend. Ce processus commence par l'actualisation du discours thétique, qui dit que tout (ce dont on parle) est S (quel que soit cet S) et que rien (de ce dont on parle) n'est Non-S. Pendant un temps, aucun discours ne contre-dit ce que dit ce premier discours. Puis vient un moment où s'actualise un second discours, qui est antithétique parce qu'il contre-dit tout ce que dit le premier : il dit que rien (de ce dont on parle) n'est S et que, par conséquent, tout (ce dont on parle) est Non-S. La co-existence ou co-présence de ces deux discours contraires dans le Présent relègue dans le Passé la présence ou l'existence solitaires de la Thèse, tandis que l'éventuelle présence de la seule Anti-thèse ne se situe encore que dans l'Avenir. Au cours de leur co-présence, les « thèses contraires » s'annulent discursivement l'une l'autre. Ainsi, pris et compris dans leur ensemble, les discours actualisés jusqu'à présent se réduisent au Discours seulement virtuel de l'origine discursive : tout ce

qu'on dit, dans le Présent, en se contre-disant, n'est plus qu'hypothétique, et le Discours en tant que tel se désactualise pour re-devenir le Discours virtuel ou en puissance qu'est l'Hypo-thèse discursive ou l'Intention-de-parler. SI cette Intention-discursive ou ce Discours-à-venir s'actualise lui aussi dans la durée-étendue, il P E U T se présenter comme une re-dite de la Thèse (en admettant que celui qui la re-présentera dans le Présent [en vue de l'Avenir] pourra oublier complètement le Passé, qui impliquait aussi ce qui était à venir lorsque se présentait pour la première fois la Thèse qu'il re-présente maintenant). Dans c E C A S, le processus discursif se re-produit tel quel; et il P E U T se re-produire ainsi « indéfiniment ». Le Discours en tant que tel restera alors partout et toujours hypothétique : on parlera « sans fin » en fonction de l'Intention-discursive, c'est-à-dire du désir de dire quelque chose; mais, en fait, on ne dira rien. Car le Discours n'étant jamais fini, son sens restera toujours indéfini ou non « défini ». Ce discours s'actualisera sans cesse dans un présent à venir ou déjà passé, mais il ne sera jamais *en acte* dans un Présent présent. Un jour P E U T venir, toutefois, où l'Hypo-thèse s'actualisera non pas par un discours thétique qui ne nie encore rien, ni par un discours antithétique qui n'affirme que pour contre-dire, ni même par des discours parathétiques où toutes les thèses contraires se contre-disent mutuellement en annulant ainsi tout ce que dire ce peut, mais par un discours unique qui dit *tout* en ne contre-disant *rien*. Ce discours synthétique ne pourra que re-dire ce que l'Anti-thèse disait. Mais, de ce fait, il re-dira aussi la Thèse, qui a été déjà re-dite par l'Anti-thèse, du fait qu'elle a été niée par celle-ci. Seulement, en reléguant la Thèse dans un Passé sans présence à venir, le discours synthétique ne la contre-dira pas (en vue de l'Avenir) dans le Présent où il sera lui-même présent, contrairement à ce que faisait l'Anti-thèse lorsque sa propre présence était un Présent. Ainsi, l'actualité ou la présence effective de la Syn-thèse relègue dans un Passé (sans avenir présent) non seulement la Thèse sans Anti-thèse, mais encore cette dernière, dans la mesure où elle contre-dit par sa présence la Thèse comme une Thèse encore présente et non déjà passée, ainsi que la Para-thèse, qui ne se présente elle-même que pour re-présenter en tant que co-présentes, à elle et entre elles, la Thèse et l'Anti-thèse. Or, si la co-présence de la Thèse et de l'Anti-thèse (dont l'une est antérieure à l'autre, mais qui épuisent à elles deux *toutes* les possibilités du Discours en tant que tel) qu'est la présence de la Para-thèse (qui est l'*ensemble* des discours quels qu'ils soient, réduit à l'état du Discours virtuel ou de l'Hypo-thèse discursive, c'est-à-dire réduit

à la seule Intention-de-parler, se renouvelant sans cesse, mais ne se réalisant jamais), n'est plus désormais qu'un Passé par rapport au Présent où se présente la Syn-thèse, ce Présent ne peut avoir d'autre Avenir discursif que celui d'une re-présentation « indéfinie » de cette Syn-thèse elle-même. Car à moins de supposer qu'un beau jour viendra, où tous cesseront de comprendre le soir non seulement tout ce qui avait été dit dans un passé lointain, mais aussi tout ce qui se disait encore le matin de ce jour même, rien ne pourra plus être dit sans qu'on dise (ou puisse dire) que ce qu'on dit, re-dit ce qui a été dit, étant donné qu'on a déjà *tout* dit. Mais puisqu'on a pu *tout* dire sans rien contredire, on n'a pas non plus contre-dit ce qu'on a dit. La Syn-thèse, qui ne contre-dit *rien*, ne s'annule donc pas en tant que discours, mais se présente comme un discours en acte. Et puisqu'elle re-dit *tout*, c'est le Discours quelconque ou en tant que tel qui s'est actualisé dans et par l'actualité de la Syn-thèse. En d'autres termes, le Discours cesse d'être Hypo-thèse dès qu'il s'actualise en tant que Syn-thèse (mais pas avant). Désormais, le Discours en puissance *sup-pose* le Discours en acte (qui le pré-suppose) : on ne peut plus avoir dans le Présent une intention de parler, dans ou pour l'Avenir, qu'en vue de re-dire (en tout ou en partie) ce qui a déjà été dit dans le Passé. Dans un Passé, d'ailleurs, où l'on contre-disait, dans un certain présent, tout ce qu'on avait dit (dans le passé) pour contre-dire tout ce qui s'était dit auparavant; de sorte que tous y étaient réduits au silence par et pour tous. C'est en présence d'un tel silence universel contra-dictoire ou parathétique qu'est né le désir de dire dans un seul et même discours synthétique *tout* ce que l'on peut dire, sans plus *rien* contre-dire. Au prix de grands efforts, ce désir discursif fut un jour pleinement et définitivement satisfait. Mais depuis, il suffit désormais de l'avoir, pour pouvoir le satisfaire facilement.

Ceci étant dit, je voudrais résumer *tout* ce que j'ai dit précédemment de la Dialectique en un *seul* mot, emprunté au vocabulaire même de Hegel. On a, en effet, tout dit de la Dialectique « hégélienne » en disant que cette Dialectique est une *Aufhebung*. Malheureusement, aucune traduction de ce mot allemand courant ne peut rendre son triple sens, qui signifie à la fois *suppression* ou *annulation*, *conservation* et *élévation* ou *sublimation*. C'est pourquoi je suis obligé de le remplacer par un terme technique artificiel, d'ailleurs composé, tel que « suppression-dialectique » par exemple. Mais il se pourrait qu'on trouve une solution bien meilleure. Quoi qu'il en soit, on résume effectivement tout ce qu'on peut dire (sans se contredire) en parlant de la Dialectique (sinon découverte, du moins

définitivement et complètement mise à jour par Hegel), si l'on dit que la Syn-thèse *supprime-dialectiquement* la Thèse et l'Anti-thèse (la Para-thèse se « supprimant » elle-même d'une façon non « dialectique », c'est-à-dire sans se « conserver », ni s' « élever » au-dessus de quoi que ce soit, y compris soi-même). En effet, la Syn-thèse **C O N S E R V E** la Thèse, comme on « conserve » le Passé en en « gardant » le souvenir (*Er-innerung*); mais elle **S U P P R I M E** (ausens d'*annuler*) l'Anti-thèse en tant que « thèse contraire », voire comme Thèse « négative » ou « négatrice » du « Nihilisme », qui ne se présente dans l'actualité du Présent que pour *contre-dire* ce qui s'y dit actuellement en sa présence même; c'est ainsi qu'elle s' **É L È V E** elle-même au-dessus de la Thèse (qu'elle *supprime* en tant que présente, mais *conserve*, pour le présent à venir, en tant que passée) et de l'Anti-thèse (qu'elle *supprime* dans sa présence négatrice, mais *conserve* pour l'avenir comme re-disant tout ce qu'elle avait dit dans son passé, sans toutefois contre-dire quoi que ce soit dans son présent), en **É L E V A N T** de ce fait la Thèse et l'Anti-thèse au-dessus d'elles-mêmes, dans la mesure où la Syn-thèse est elle-même cette même ex-Antithèse, qui ne contre-dit désormais plus la Thèse, bien qu'elle continue à la sup-poser dans l'avenir en tant qu'ayant été contre-dite par elle dans un présent qui est maintenant définitivement passé. —

La Dialectique du discours en tant que tel, que j'ai d'abord développée discursivement, puis résumée dans un Schéma semi-graphique et enfin commentée (en me résumant dans et par une citation textuelle de Hegel), permet de tirer certaines *conclusions* relatives à la négation de la possibilité même de la Philosophie (au sens antique du mot) par le Scepticisme scientifique (moderne).

Il est évident qu'il n'y a Science quelle qu'elle soit et, en particulier, *Psycho-logie*, *Socio-logie* et *Historio-graphie* que dans la mesure où il y a des *discours* proprement dits, c'est-à-dire des « morphèmes » quelconques arbitrairement liés à des *sens* « définis » et partant non « contradictoires en eux-mêmes ». Or, nous avons vu que le Discours *en tant que tel* ou *quel qu'il soit* (né de l'Intention-de-parler « hypothétique ») ne peut avoir un tel *Sens* qu'à condition de se parachever (tôt ou tard) en un discours *synthétique* (qui épuise, en les actualisant, toutes ses possibilités discursives). Le développement de la Dialectique discursive, qui *commence* par l'Intention-de-parler (que supposaient tous les discours s'actualisant *successivement* en tant que Thèse, Anti-thèse, Para-thèse et Syn-thèse, qui sont tous pré-supposés par l'Hypo-thèse en tant qu'actualisant dans leur ensemble un seul et même Discours virtuel, qui n'est autre que

l'Hypo-thèse elle-même) et qui se termine par la Syn-thèse (vers laquelle ce développement tend « dès son origine » ou « par hypothèse », c'est-à-dire en tant qu'Intention-de-parler), s'effectue, en fait et pour nous, dans la durée-étendue de l'Univers, c'est-à-dire du Cosmos où nous vivons en parlant. Ce développement discursif dure donc dans le temps. Et bien que la durée temporelle de ce développement soit in-déterminée en ce sens qu'on ne peut pas la « déterminer » *a priori* ou *avant* son achèvement effectif (en la « mesurant », par exemple), de sorte que pendant tout le temps que le processus discursif dure [encore] on doit dire [si l'on ne veut pas se contre-dire et se réduire de ce fait au silence, en annulant tout ce qu'on a dit] qu'il *peut* durer [encore] plus ou moins longtemps, sans pouvoir dire combien, cette durée est néanmoins « finie » (et non pas « infinie », ou « indéfinie ») en ce sens qu'on peut et doit dire [pour ne pas se contre-dire] que le sens du discours qui s'achèvera après avoir duré, sera un sens « fini » ou « défini » [par ce discours lui-même].

Par définition, ce qui vaut pour le Discours *quel qu'il soit* ou *quelconque*, vaut aussi pour les discours scientifiques « en général », et « en particulier » pour les discours psychologique, sociologique et historique. Si ces trois derniers discours sont des *discours* authentiques, c'est-à-dire s'ils ont un *sens* proprement dit, les durées de leurs développements auront beau être indéterminées tant que ces discours ne seront pas terminés : elles ne seront néanmoins ni in-définies ni in-finies; elles seront finies, parce que dé-finies comme *pouvant* s'achever et donc comme s'achevant *effectivement* « tôt ou tard ». Or, les discours qui parlent des processus spatio-temporels en général et en particulier des processus psychiques, sociaux ou historiques, ne peuvent s'achever (en tant que discours proprement dits ou doués de sens dé-finis) que si la durée-étendue des processus dont ils parlent est elle-même finie ou dé-finie, tout en étant in-déterminée tant que ces processus ne sont pas encore terminés.

Bien entendu, ce « raisonnement » n'est rien moins qu'une « démonstration » de la finitude des processus en cause. En effet, si l'on peut dire que les soi-disant « discours » qui se rapporteraient à des processus in-finis n'auraient que des pseudo-sens in-définis et ne seraient donc pas des discours proprement dits, rien ne dit qu'ils peuvent et doivent l'être. Car si les processus « correspondants » sont, en fait et pour nous, in-finis, les pseudo-discours qui s'y « rapportent » peuvent être, pour nous et en fait, des développements non discursifs (c'est-à-dire non « dialectiques ») n'ayant qu'un pseudo-sens in-défini et

n'ayant donc pas de sens « commun », ou de sens « en général » au sens propre du mot. Un tel développement non discursif ou « silencieux » pourrait être, par exemple, mathématique. Or, le Scientisme moderne dit précisément que tous les développements *devraient* même l'être, du moins « à la limite ».

Il ne servirait, certes, à rien de dire que le Scientisme qui le dit, se contre-dit du fait même de le *dire*. Car s'il se contre-dit, c'est que ce qu'il « dit » n'a pas de sens « proprement dit » (ou « défini », voire « définissable »). Or, c'est précisément ce qu'il « dit » lui-même et rien ne l'empêche de mettre en équations mathématiques ses propres « dires » dénués de sens commun et autre (en les « axiomatisant » ou « formalisant », comme on dit). Rien ne s'y oppose, en effet. Car le Scientiste pourrait « mathématiser » aussi nos propres dires (qui contre-disent les siens) et « démontrer » que nos prétendus discours ne sont pas mathématiquement « contradictoires » qu'à condition d'être épurés de leur prétendu sens; mais ainsi « épurés », ils peuvent constituer, avec l'ensemble de tous les développements (non discursifs) possibles, les siens y compris, un seul et même « Système mathématique universel », par définition « non contradictoire ».

Mais si l'on admet (« par hypothèse », c'est-à-dire en fonction d'une intention de *parler* au sens propre du terme) qu'il y a des discours proprement dits ou doués d'un sens défini, il faut dire qu'au moins les processus qui « correspondent » aux discours authentiques qui « s'y rapportent », ne sont pas infinis ou indéfinis. Sans doute pourrait-on supposer que seuls les processus inorganiques et vitaux ont une durée-étendue définie ou finie, tandis que les processus humains, c'est-à-dire psychiques, sociaux et historiques, durent et s'étendent à l'infini, voire indéfiniment. Dans ce cas, il y aurait un *sens* de *parler* du Monde (fini) « naturel » ou « muet », tandis que les processus (indéfinis) dits « humains » qui se manifestent par des soi-disant « discours » ne correspondraient qu'à des développements non discursifs, qui seraient « symboliques » (au sens de mathématiques) et qui s'y rapporteraient de la façon dont les développements mathématiques se rapportent à tout ce qui se laisse « compter » ou « mesurer », en « faisant abstraction » du reste).

Mais le bon sens, consacré par le langage courant, exige que l'on puisse *parler* de tout ce qui s'appelle « humain »; quitte à admettre, à la rigueur, qu'on réduise aux seules « mesures » (qui correspondent aux « algorithmes » qui s'y rapportent et qui sont, par définition, intraduisibles dans une langue quelle qu'elle soit) tout ce qui ne s'appelle pas ainsi, ni d'une autre

manière quelconque, étant privé dès l'origine et à jamais d'appeler quoi que ce soit (soi-même y compris) par son *nom*, propre ou commun. Aussi bien dirons-nous que quoi qu'il en soit des processus dits « naturels » pris en tant que tels (et compris ou non), les processus qui se disent *humains* (et se comprennent comme tels en se prenant pour tels) ne peuvent être et ne sont donc nulle part ni jamais « infinis », au sens de n'avoir pas de fin, ni même « indéfinis », au sens de n'avoir aucun but ou terme.

Or si les processus qui *se disent* humains (psychiques, sociaux, historiques ou autres) et dont il y a par conséquent un sens de *parler*, ne sont ni indéfinis ni infinis au sens propre, ils ne peuvent pas non plus être *cycliques*. Du moins dans la mesure où on les distingue de tous les autres processus *dont* on parle, en raison du fait qu'ils sont seuls à être *eux-mêmes* des processus *parlants* et donc capables de parler (et le faisant, par conséquent, tôt ou tard) aussi d'eux-mêmes comme d'un seul et même processus parlant dont on parle et qui parle de soi dans un Discours cohérent, c'est-à-dire doué d'un Sens un et unique (du moins « en dernière analyse », voire « en première synthèse »).

Avant de parler de soi comme d'un processus parlant (ou : pour *pouvoir* le faire), le processus qui parle lui-même doit d'abord *parler* sans parler *de soi*. Mais le processus qui parle (d'abord) sans *rien* dire de lui-même est « essentiellement » différent de ce même processus qui parle (ensuite) en parlant *aussi* de soi (et, entre autres, du fait même qu'il parle et qu'il en parle). Or si le premier processus (« partiel ») *peut* (et doit donc tôt ou tard) se transformer dans le second, l'inverse est *impossible* (et ne se produit donc nulle part, ni jamais). Car si l'on ne nie rien de ce que l'on dit, lorsqu'on dit (en outre) qu'on le dit, on renierait ce qu'on a dit si, en parlant de tout ce qu'on dit, on re-disait ce qu'on a dit sans dire (en outre) qu'on l'avait dit. Mais comme tout processus, le processus qui parle de soi sans esprit possible de retour en arrière (c'est-à-dire de retour au processus qui parle sans parler de soi) ne peut s'achever qu'après avoir duré sans (encore) être arrivé à sa fin. Il peut, sans doute, se dire achevé, tout en ne l'étant pas. Mais alors il durera encore et il parlera (par définition) de sa durée, en contre-disant ainsi son propre discours qui le disait terminé. Dans la mesure où le deuxième processus dure en parlant de soi, il se dira donc (tôt ou tard) être inachevé ou non fini, voire indéfini ou infini. Toutefois, si ce qu'il dit de soi-même a un sens (ne serait-ce que virtuel ou implicite), il se terminera (tôt ou tard) en fait et il parlera donc (tôt ou tard) de lui-même comme d'un processus terminé. Car s'il ne le faisait pas (un jour),

il continuerait indéfiniment en tant que *deuxième* processus qui (par définition ou « essentiellement ») parlerait de lui-même en disant qu'il n'a pas de fin. Ce deuxième processus serait donc infini et ce qu'il dirait de lui-même aurait par conséquent tout aussi peu de sens que tout ce qu'il dit par ailleurs, de sorte qu'il ne serait pas (ou ne serait plus) ce qu'il est, à savoir un (deuxième) processus *parlant* (ni même un premier, d'ailleurs).

Ainsi, le processus parlant qui parle de lui-même (sans se contre-dire) comme d'un processus *achevé*, est un *troisième* processus parlant, qui diffère « essentiellement » des deux autres. Car si ceux-ci le précèdent nécessairement (l'un précédant l'autre) aucun d'eux ne peut le suivre, sans que le processus dans son ensemble cesse d'être ce qu'il est, à savoir un *processus* qui *parle*. En effet, un processus qui *dit* qu'il est achevé, parle *de lui-même* et il ne peut rester le même qu'en continuant à le faire. Or si, en parlant de soi (ce qui le distingue du *premier* processus), il disait qu'il est infini, en re-disant ainsi ce qu'avait dit de lui-même le *deuxième* processus, il contredirait ce qu'il dit en tant que ce qu'il est, à savoir *troisième*. En tant que troisième processus, il ne *dirait* donc rien, et ne serait plus ainsi ni ce qu'il est lui-même, ni ce qu'était le deuxième ou même le premier, à savoir un processus *parlant*. Ce troisième processus ne peut donc parler de soi qu'en re-disant sans cesse qu'il est *achevé* en tant que processus parlant. Ainsi, pour pouvoir faire partie d'un seul et même processus qui parle, la troisième (et dernière) partie de ce processus doit parler d'elle-même comme d'un processus (parlant) (déjà) achevé, tandis que sa deuxième partie parle de ce même processus comme n'ayant pas (encore) de fin et que la première partie parle sans parler du tout de ce qu'elle est elle-même en tant que partie du processus en question (dont elle ne parle d'ailleurs pas non plus comme d'un processus d'ensemble).

En d'autres termes, l'ensemble de tous les processus qui sont dits être humains (c'est-à-dire les processus-qui-parlent pris et compris dans leur ensemble) commence (tôt ou tard) à parler de lui-même (après avoir parlé sans parler de soi) et finit (tôt ou tard) par dire qu'il s'est achevé (après avoir dit qu'il n'avait pas de fin, en contre-disant ainsi tout ce qu'il disait de ses buts et termes) et par appeler « Histoire universelle » l'ensemble du processus parlant intégral (formé par les deux premiers processus consécutifs « partiels » et par le troisième qui s'y ajoute à la fin) qui a commencé au moment (« indéterminé ») où le premier discours ayant un sens fut émis (quelque part) dans l'Univers (qui n'était qu'un « Cosmos » tant qu'on n'y *vivait* pas, et un « Monde » tant qu'on y *vivait* en se contentant d'une

vie *silencieuse*) et qui est arrivé à sa fin lorsqu'il a dit lui-même de soi-même qu'il était terminé (ayant atteint son but, qui était l'intention de parler pour dire tout ce qu'on peut dire sans se contre-dire, sans annuler ce que l'on dit, en le réduisant au Silence privé de tout sens discursif). Bien entendu, le Processus-qui-parle dure (et s'étend) tout le temps qu'il parle. Il dure donc si l'on veut « indéfiniment », en ce sens qu'on ne peut pas le « mesurer », parce qu'on ne peut pas parler (sans se contre-dire) de son terme avant qu'il soit terminé et qu'on ne peut plus rien dire *après* (ce qui serait pourtant nécessaire, puisque c'est seulement *après* quelque chose qu'on peut en parler). Mais il ne dure ainsi qu'en tant que *troisième* processus parlant, qui suppose les deux autres comme terminés et comme le pré-supposant lui-même en tant que fin, c'est-à-dire comme but et terme. En d'autres termes, le Processus-qui-parle ne peut durer indéfiniment en tant que troisième et dernier (qui est *dernier* parce qu'il ne peut être ce qu'il est qu'en re-disant indéfiniment ce qu'il dit, à savoir que le Processus-parlant dont il parle comme parlant de soi-même *s'achève* parce qu'il dit de lui comme d'un processus ayant atteint son terme et son but) que si les deux premiers (qui constituent dans leur ensemble l'Histoire universelle et donc l'ensemble de tout ce qui s'est dit) sont déjà finis au moment même où il commence (son commencement étant précisément leur fin). On peut donc dire aussi que, pris et compris dans son ensemble, le Processus-qui-parle ou l'Homme dans sa durée-étendue, voire l'Univers ou le Monde-où-l'on-parle, dure indéfiniment en se terminant et s'achève en durant d'un façon indéterminée.

C'est en tant qu'Histoire que ce Processus s'achève en atteignant son terme, qui est précisément le fait de dire qu'il est définitivement terminé en tant que poursuivant seulement son but sans encore l'atteindre. Mais il continue en tant que processus d'une durée-étendue indéterminée, qui est *parlant* ne serait-ce que parce qu'il *parle* (aussi) de lui-même, et qui est un *processus* parce que ce qu'il dit (comme tout ce qu'on dit) dure et s'étend dans l'Univers. Or, il ne peut avoir une durée-étendue indéterminée en tant que processus *parlant* que si ce qu'il dit est tout aussi dé-fini qu'est fini ce dont il parle. Autrement dit, il ne peut que re-dire indéfiniment ce qu'il dit dans et par un seul et même discours fini ayant un sens défini (qu'il a d'ailleurs été le premier à dire, en re-disant tout ce qu'on avait dit auparavant et en ajoutant qu'en le re-disant, il dit *tout* ce qu'on peut dire sans se contre-dire, c'est-à-dire en continuant à parler indéfiniment tout en ne disant que ce qui a un sens défini). C'est dire que le troisième et dernier processus discursif

ou dialectique est *cyclique* (avec un nombre de cycles indéterminé, c'est-à-dire non chiffrable à l'avance ou *a priori*). Or, ces cycles ne peuvent se re-produire (« indéfiniment ») qu'après que le premier se soit produit et celui-ci ne peut se produire que si et quand s'est terminé (« définitivement ») le processus dialectique ou discursif (à double détente, d'ailleurs) appelé Histoire universelle. C'est en re-disant sans cesse cette Histoire déjà finie, c'est en achevant cette redite historique après l'avoir commencée et en la recommençant toujours à nouveau, qu'on peut parler sans fin et sans se contredire, tout en pouvant s'arrêter de parler dès qu'on le voudra.

Toutefois, le processus qui parle sans fin en re-disant sans cesse ce qui s'est dit à la fin de l'Histoire, en terminant celle-ci par ce qu'on en disait, est lui-même un processus *parlant* et donc *processus* (puisque tout discours *dure* en s'étendant). Or, ce qu'il dit est cyclique. En tant que *processus*, il doit donc être lui-même tout aussi cyclique dans son ensemble qu'est cyclique l'ensemble de ce qu'il dit. Et puisque le processus discursif s'actualise (à la fin) en tant que discours cyclique, tout discours quel qu'il soit est cyclique en puissance (et ceci dès le début et pendant toute la durée de son actualisation linéaire ou historique). Le processus *qui* parle doit donc être cyclique lui aussi (du moins en puissance). Et c'est précisément parce qu'il l'est qu'on peut en *parler* et qu'il est ainsi autre chose encore et, si l'on veut, « plus » que le processus infini ou indéfini au sens propre, qui n'a précisément, du fait d'être indéfini ou infini, aucun sens et qui « correspond » par conséquent non pas à un discours proprement dit (doué, par définition, de sens défini), mais à un autre processus indéfini ou infini non discursif (ou dénué de sens au sens propre) qui lui « correspond », par exemple en tant que développement silencieux « symbolique » du type mathématique.

En d'autres termes. Si le Cosmos était constitué par un processus infini ou indéfini dans l'espace-temps, il n'y aurait pas de Discours (Logos) du tout et rien au monde ne pourrait *parler* de ce Cosmos (bien qu'un mathématicien extramondain aurait pu y rapporter une Physique mathématique, réductible à une « équation universelle » du type $F(x_1, x_2, \dots, x_n) = 0$, l'indice n pouvant prendre à la rigueur l'aspect ∞). Mais si ce Cosmos impliquait aussi des processus qui seraient cycliques dans leurs durées-étendues, ils constitueraient un Monde dont on pourrait parler au sens précis du terme, c'est-à-dire dire quelque chose qui a un sens proprement dit (par définition défini et cohérent ou non contradictoire). Or, les processus vitaux dont nous parlons sont essentiellement cycliques (comme le sont tous les

processus, d'ailleurs, dont on peut parler, sans se contre-dire, comme de processus de nature causale ou même seulement légale). Et puisque nous parlons du monde où nous parlons, nous devons ou bien renoncer au discours (en lui substituant un silence quelconque, par exemple mathématique), ou bien dire (entre autres) que le Cosmos est un Monde où l'on vit et où l'on parle de ce qui y vit (nous-mêmes y compris), ainsi que de ce qui y constitue le *milieu vital*. Toutefois, pour que l'on puisse parler non seulement de ce Monde (en quelque sorte du dehors), mais encore dans ce Monde, celui-ci doit impliquer au moins un processus qui aurait, tout comme les processus cycliques, un commencement et une fin (au sens de terme et but), mais qui ne sera pas cyclique lui-même, son but étant un terme autre que son commencement et donc un terme qui ne peut pas être le re-commencement d'un développement identique au précédent.

En effet, si le cycle discursif du développement achevé de la Dialectique se rapportait partout et toujours, c'est-à-dire nécessairement, à un cycle *vital* qui se re-produirait sans cesse tel quel, le sens du premier cycle serait lié à son morphème d'une façon bi-univoque indissoluble. Or, un soi-disant « sens » qui ne s'accommode pas d'un morphème *quelconque* (et qui ne se traduit donc nulle part, ni jamais, ce qui veut dire qu'il *ne peut pas* être traduit) n'est pas un *sens* du tout, mais est tout au plus une *signification* (en tant que « sens » d'un *signe* et non d'une *notion* ou d'un *mot*) analogue à celle qu'ont (pour nous) les chants des oiseaux ou les cris des bêtes¹².

Par conséquent, le Monde-où-nous-vivons ne peut être l'Univers-où-l'on-parle (de cet Univers même, ainsi que du Monde où l'on vit et du Cosmos qui lui sert de cadre « minéral » et de base « inorganique ») que s'il implique un processus fini non cyclique qui correspond au Discours qui se rapporte à ce processus (en se rapportant aussi à l'Univers pris dans son ensemble et donc à ses éléments-constitutifs ou « moments » que sont le Cosmos et le Monde). Ce processus est lui-même *parlant*. Car étant, d'une part, sonore comme l'est la vie animale (« évoluée ») et, d'autre part, à la fois fini et non recommençable, il implique un sens lié à un morphème qui *aurait pu* être autre qu'il n'a été (et qui le sera donc tôt ou tard), c'est-à-dire un *sens* proprement dit. C'est ce processus parlant, qui parle (aussi) de lui-même, qui s'appelle (en français moderne) *Histoire universelle*. Et ce processus trouve sa fin lorsqu'il dit de lui-même *tout ce qu'on peut en dire*, en constatant lui-même qu'il a dit *tout ce que dire se peut sans annuler ce que l'on dit*, du moins en tant que *sens*.

Cette fin est dernière, parce qu'elle réalise complètement

l'intention-de-parler qu'était le commencement ou l'origine (*arche*) du processus en question. Ce but une fois atteint, rien au monde (ni au-delà) ne saurait plus jamais avoir l'intention de parler pour dire ce qui n'a encore jamais été dit nulle part, comme c'était le cas lorsque l'Homme s'apprêtait à parler pour la première fois. Mais rien n'empêche d'avoir l'intention (nouvelle et essentiellement autre que la première) de re-dire ce qui a déjà été dit, voire de le répéter sans cesse ou cycliquement. Ces re-dites cycliques seraient des discours authentiques, parce qu'elles se rapporteraient à un seul et même processus qui leur correspond et qui est le processus fini et *non recommençable* au cours ou au terme duquel tout a déjà été dit (et même contredit), tandis que les cris animaux continueront indéfiniment à rapporter la signification des signaux qui leur sont donnés aux processus *cycliques* correspondants. Ainsi, ce processus cyclique (de durée et d'étendue indéterminées) sera authentiquement *humain* et non seulement *vital* (bien que supposant les cycles vitaux, qui le pré-supposent dès qu'il s'est lui-même posé). Mais il ne sera pas une *histoire* au sens propre du mot et il ne sera plus un processus *philosophique*. Car la « recherche » du Savoir ne sera désormais qu'une re-prise en possession discursive (éventuellement paraphrasée) de ce qui a déjà été trouvé une fois pour toutes.

Seulement voilà!

Tout ceci n'est valable que si l'on admet que le développement dialectique du Discours en tant que tel ou quel qu'il soit s'est *achevé* (ou *peut s'achever* un jour quelque part) dans et par le Discours intégré, voire uni-total. Or, ce n'est qu'en *exposant* (en entier) le Système du Savoir hégélien que je peux montrer que ce Discours a été effectivement émis (en Allemagne, au début du XIX^e siècle). Dans cette Introduction je ne peux parler que de la seule *possibilité* de la Syn-thèse finale. Or, malheureusement, je ne pourrais en dire rien de bon ¹³.

En effet, la présence effective de la Syn-thèse n'est rien d'autre ni de plus que le Présent de l'Anti-thèse, qui a refoulé la Thèse dans le Passé et qui ne contre-dira pas cette Thèse dans l'Avenir parce que celle-ci ne se re-posera plus jamais. Or, on peut à la rigueur concevoir que les partisans de l'Anti-thèse, à supposer qu'ils auront constaté l'inanité du compromis parathétique et donc reconnu le caractère (discursivement) irréductible de leur conflit avec les partisans de la Thèse qui co-existent avec eux, accepteront tôt ou tard la solution synthétique, qui consiste à ne plus contre-dire la « thèse contraire » co-présente, mais à la re-dire en tant qu'appartenant désormais au passé. Sans doute, en acceptant cette solution, on réserve

l'Avenir non pas à l'Anti-thèse (qui, en tant que telle, continue à co-exister avec la Thèse [qu'elle contre-dit] dans le Passé qu'est devenu le Présent de leur co-présence), mais à la Syn-thèse (et donc aussi à la Thèse et à l'Anti-thèse en tant que *passées*). Toutefois, ce n'est quand même pas l'ancienne ou « antique » Thèse « positive » (qui fut contre-dite par la thèse « contraire » ou « négatrice » nouvelle ou « moderne ») qui sera re-dite (mais désormais sans contra-diction) au cours d'une durée future indéterminée. Dans ces conditions, il serait donc très humain de consentir à la solution synthétique du point de vue de l'Anti-thèse. Nous pouvons ainsi admettre, avec une certaine raison, que les partisans de l'Anti-thèse ne s'opposeront pas à la Syn-thèse au point d'empêcher (par leurs redites incessantes de la « thèse négatrice ») l'actualisation de celle-ci partout et toujours (dans quel cas la Syn-thèse serait *impossible*). Mais il serait inhumain de supposer que les tenants de la « thèse positive » y renonceraient de leur côté, en vue d'une Syn-thèse commune. Car s'il est très, et parfois même trop humain de renoncer à ce qu'on est et à ce qu'on dit dans le présent, en vue de se réserver des possibilités d'être et de dire dans l'avenir ce qu'on a été et ce qu'on a dit dans le passé (en vue de l'avenir), même si on doit le transformer, aucun être humain ne consentira volontairement et consciemment à reléguer dans un passé sans avenir *tout* ce qu'il dit (en vue de l'avenir) en étant ce qu'il est dans le présent. Car le faire, serait mourir : du moins en tant qu'être parlant ou humain. Or, si les tenants de la Thèse s'obstinent à la re-dire partout et toujours, il n'y aura de Syn-thèse nulle part, ni jamais et le Discours inachevable n'aura aucun sens défini (et donc susceptible de constituer le but ou le terme final d'un processus *historique*). Aussi bien avons-nous toutes les raisons de croire que le Discours en tant que tel ne s'achèvera jamais et qu'il n'y aura donc nulle part de discours authentiques quels qu'ils soient. Sans doute, les partisans de la Thèse pourraient, un beau jour, périr tous d'une mort naturelle (de la peste camusienne, par exemple) ou se suicider en commun, voire être exterminés par les tenants de l'Anti-thèse (qui deviendront alors « synthétiques » par manque d'opposants). Mais de telles possibilités, sans aucun doute humaines, voire historiques, ne sont pas *discursives* et je ne peux donc pas en tenir compte dans mon Schéma dialectique du Discours en tant que tel¹⁴.

En bref et en résumé :

du point de vue purement discursif, l'achèvement du développement dialectique dans et par une Syn-thèse qui transforme l'Hypo-thèse ou l'Intention-de-parler en Système du Savoir (discursif) qui ne peut engendrer une (nouvelle) intention de

parler qu'en vue de le re-dire, est un article de *foi* (qui reste tel tant qu'on ne *sait* pas encore ce qu'est le Système du Savoir en cause) : de la Foi qui définit le « sens » (au double sens de ce mot) des processus discursifs pris ou compris dans leur ensemble, en leur assignant un but commun qui, une fois atteint, se révélerait à la fois comme leur terme final et leur fin originelle (*telos*) et sans lequel ce processus serait cyclique ou indéfini, c'est-à-dire absolument dénué de raison d'être et de tout sens quel qu'il soit. Or, la Foi n'est rien sans les Œuvres.

II. *Le Schéma dialectique chrono-logique de la Philosophie.*

La foi en le Discours en tant que tel (Logos) est une foi en sa « fin » : c'est la certitude (« subjective ») de l'espérance que le développement discursif en cours, pris dans son ensemble, tend vers un seul et même « but » qui, une fois atteint, sera un « terme » en ce sens qu'il est le point final de tous les discours quels qu'ils soient. Or, cette « fin » (*telos*) du Discours en tant que tel, qui est son *terme* (« formel ») et donc à la fois son *but* (ou sa « cause finale ») et son *origine* (ou sa « cause efficiente », en tant que « intention » [ou « décision »] de « matérialiser » le Discours), n'est rien d'autre que la Sagesse discursive ou le Savoir absolu, parfaitement et complètement développé en un seul et même discours (uni-total, au sens de « complet » et « cohérent »), appelé « Système du Savoir ». Et dans la mesure où ce « ferme espoir » ou cette « Foi » (*pistis*) en la Sagesse discursive est « vivante » ou « agissante » (ce qui veut dire en l'occurrence qu'elle s'actualise en tant que discours « matériel »), on l'appelle « Amour » (*eros*) ou, plus précisément, « Amour-de-la-Sagesse » (*philo-sophia*).

Par conséquent, tout ce qu'on peut opposer au Scepticisme (pseudo-philosophique) antiphilosophique (scientiste ou autre), tant que le Système du Savoir n'est pas encore effectivement développé (« matérialisé »), c'est la Philosophie en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'affirmation (non démontrée) de sa propre possibilité, voire de la possibilité du Discours qui s'actualisera (se « matérialisera ») un jour comme Sagesse discursive ou Discours uni-total.

Chose curieuse, les Sceptiques de tous genres « nient », en dernière analyse, cette Sagesse (en déduisant de cette « négation » de la Sagesse l'impossibilité de la Philosophie qui la recherche dans l'espoir de la trouver tôt ou tard) parce qu'ils doutent qu'un jour puisse venir, où les tenants des « thèses positives » renonceront à ces « thèses » (de plein gré ou par force) au profit

des seules « thèses (contraires) *négatives* » (dont fait, entre autres, partie la « thèse *sceptique* » elle-même), celles-ci se présentant nécessairement toutes tôt ou tard, vu que *tout* ce qui est « affirmé » *peut* aussi être « nié » avec autant de « raison » ou de « sens » (et sera donc effectivement nié un jour quelque part). Or, ce « scepticisme » ou ce « doute radical » relatif à la *possibilité* même d'une (future) « com-préhension universelle » (discursive) ou d'une « ré-conciliation générale » de toutes les « thèses » jusque-là « contraires », voire d'une « entente mutuelle » permanente, implique (sans l'expliciter, en règle générale) et sup-pose soit qu'il n'y a eu nulle part et qu'il n'y aura jamais de Philosophie proprement dite, soit tout au moins que les partisans de la Thèse « positive » ne seront jamais et nulle part *tous* des « philosophes » au sens précis du mot. Car il est évident que les tenants des « thèses positives » ne peuvent exclure *indéfiniment* les « thèses contraires » (qu'ils contredisent sans cesse, sans jamais pouvoir y mettre fin) que si la perspective de discours émis et absorbés sans fin, voire sans but ni terme, ne les effraye pas particulièrement : et ceci même s'ils constatent que le développement indéfini de tels « discours » ne peut en aucun sens avoir de *sens*. Ce qui veut dire précisément que ces partisans, « convaincus » une fois pour toutes de la « vérité » (par définition *exclusive*) de ce qu'ils disent et re-disent sans pouvoir le dé-montrer, ne peuvent être et s'appeler « philosophes » que si l'on veut bien appliquer l'appellation « philosophie » également aux discours (« sceptiques ») qui prétendent « démontrer » l'*impossibilité* de la Philosophie en tant que telle. Car maintenir indéfiniment un discours *partiel* (appelé Vérité) qui *exclut* tous les autres discours partiels (qu'on appelle alors Erreurs), équivaut, en fait et pour nous, à rendre impossible la tâche de la Philosophie, qui consiste à intégrer tous les discours partiels exclusifs en un seul et même Discours uni-total, qui n'est d'ailleurs rien d'autre que le Système du Savoir.

Ce que je veux dire par là, ce n'est pas du tout qu'il soit raisonnable d'admettre qu'un beau jour tous les partisans (convaincus) des « thèses positives » deviendront suffisamment « philosophes » pour reléguer *volontairement et consciemment* toutes ces thèses (qui sont leurs « convictions ») dans un passé sans présent ni avenir, en le faisant au seul profit des « thèses négatives ou négatrices », qui ont été « contraires » aux leurs [dans quel cas les partisans de ces « thèses négatives » (qui cesseraient d'être négatrices) auraient toutes les chances de devenir des authentiques Sages, en renonçant *consciemment et volontairement* à contre-dire qui que ce soit, ni quoi que ce soit,

vu qu'ils ne pourraient alors contre-dire que ce qui ne se dira jamais plus par personne]. Ni donc qu'il soit déraisonnable de supposer l'inverse, c'est-à-dire la fermeté à jamais inébranlable de toutes les « convictions » ou « opinions » quelles qu'elles soient, qui sont d'ailleurs toutes « contraires ». Je veux dire seulement que *si* nous admettons qu'à partir d'un jour J (beau ou non) les philosophes (authentiques) seront désormais seuls à parler dans le monde où nous vivons parce qu'ils y seront seuls à avoir quelque chose de nouveau à dire (ne serait-ce qu'en re-disant *tout* ce qui y a déjà été dit), nous devons admettre aussi que le jour même de ce « sabbat philosophique » [ou de ce *spekulativer Karfreitag*, au cours duquel Hegel s'apprêtait à danser sur une croix, après y avoir déposé des roses (probablement en guise de couronne mortuaire)], la seule présence des « thèses négatives » obligera tout le monde à appeler passées toutes les « thèses positives », vu que celles-ci ont été dé-passées par celles-là, et à consacrer tout le temps à venir au seul développement des thèses encore présentes, qui, n'étant plus « contraires » ni donc « négatrices », ne contre-diront plus rien et s'intégreront d'elles-mêmes en une seule et même « thèse totale » ou « intégrale » (qui « affirme » tout et ne « nie » rien), c'est-à-dire précisément en cette Syn-thèse discursive ou en ce Discours uni-total qu'est la Sagesse en tant que Système du Savoir.

Mais au lieu de vous inviter à admettre ce *si* et de vous inciter ainsi à tirer une traite sur l'avenir, que vous êtes censés ignorer totalement *en lisant en ce moment la présente Introduction*, je vous ferai une proposition beaucoup plus modeste, qui ne comporte pour vous aucun risque et que je vous demanderai par conséquent de bien vouloir accepter.

C'est que nous pouvons nous débarrasser (provisoirement) de tous les doutes (entre autres « scientifiques ») relatifs à la possibilité (c'est-à-dire à l'avenir) de la Sagesse discursive ou de l'*achèvement* (défini-tif) du Discours, en convenant entre nous que désormais nous ne parlerons de ce qu'on dit (et de ce que dire se peut) que dans la mesure où l'on dit (ou peut dire) quelque chose *en parlant en tant que philosophe* (c'est-à-dire en parlant aussi de ce que l'on *dit* soi-même). Par hypothèse, le Discours arrivera alors tôt ou tard à sa fin, voire à son terme, qu'il avait d'ailleurs pour but dès son commencement, ce terme ou ce but étant le point final du Discours uni-total, qui développera complètement et parfaitement toutes les possibilités discursives qui s'actualisent à la suite de l'intention de parler (afin de dire *tout* ce que dire se peut.) Car si l'intention de parler est *sérieuse*, c'est-à-dire si on a l'intention d'émettre

un discours ayant un sens au sens fort de ce mot, on parlera en fonction de cette intention aussi longtemps qu'il le faudra pour pouvoir enfin *se taire*, en le faisant *après* avoir développé un discours qui aura un sens parfaitement *défini* et qui sera donc lui-même complètement *fini*, au sens tout aussi fort que propre des termes « fini » et « dé-fini », qui dérivent du sens unique et un d'une seule et même notion, à savoir de celle de la FIN.

Autrement dit, nous sommes maintenant, moi et vous, sûrs et certains (du moins tant que nous maintenons notre convention) que lorsqu'un jour viendra (et nous pouvons dire désormais qu'il viendra tôt ou tard, sans toutefois pouvoir le pré-dire en disant *combien* d'unités comportera le temps qui s'écoulera entre ce jour à venir et le jour passé, où commença le développement des discours philosophiques qui dure jusqu'à présent) où les philosophes (supposés « uniques au monde »), qui auront auparavant contre-dit *tout* ce qu'ils avaient dit et annulé ainsi deux par deux *toutes* leurs anciennes thèses contradictoires ou contraires, se mettront tous d'accord pour renoncer désormais à la contre-diction et pour re-dire en commun (c'est-à-dire précisément sans se contre-dire) tout ce qu'ils n'ont pu dire auparavant qu'en se contre-disant, mais qu'ils peuvent maintenant re-dire sans le contre-dire et sans se contre-dire en le re-disant ¹⁵.

Pour des philosophes tels que nous, cette convention présente d'énormes avantages, sur lesquels je n'ai pas à insister auprès de vous. Mais elle signifie aussi un grand renoncement, une stricte limitation du sens et de la portée de tout ce que j'ai dit et dirai encore dans la présente Introduction. En parlant du Discours en tant que tel, j'avais jusqu'à présent en vue *tous* les discours (doués de sens) *quels qu'ils soient*, émis ou absorbés (en tant que compris) par qui que ce soit. Désormais, il s'agira uniquement des discours émis et absorbés, voire compris *par des philosophes* qui l'ont fait *en tant que tels*. Ce sont *ces* discours et ces discours *seulement* qui sont censés constituer (tôt ou tard) un seul et même ensemble discursif parfait, achevé ou dé-fini, appelé Syn-thèse, qui actualise parfaitement, complètement et définitivement l'Hypo-thèse que *ces* discours sup-posent (en tant que l'Intention-de-parler qui *les* pré-suppose) et qu'ils posent d'abord comme *leur* Thèse, pour lui op-poser ensuite *leur* Anti-thèse, ces deux « thèses » op-posées s'im-posant toutes les deux à *leur* Para-thèse, qui dépose chacune d'elles au profit de l'autre, mais que la Syn-thèse re-pose en les sup-posant comme pré-supposées par elle-même, prise et comprise en tant qu'Hypo-thèse.

En bref, nous assurons la « réflexivité » (voire la « fermeture » ou le « retour au commencement ») qui garantit le caractère authentiquement *discursif* de notre développement schématique, en *limitant* ce développement au seul domaine de la Philosophie. Il s'agit donc désormais non plus du Schéma dialectique du Discours *en tant que tel* (c'est-à-dire de *tout* discours *quel qu'il soit* ou de *tous* les discours « en général »), mais uniquement de celui du *Discours philosophique*.

1. Le Schéma chrono-logique (« logique ») du Discours philosophique

Le Schéma dialectique du Discours en tant que tel doit être développé en posant comme unique « hypothèse » l'intention de parler pour dire *n'importe quoi*, à la seule condition que ce que l'on dit ait un *sens* (quelconque et au sens large). Mais du moment que nous réduisons le Discours à sa seule modalité philosophique, nous devons limiter l'Intention-de-parler à la seule intention de développer (d'une façon cohérente et complète) le Discours qu'est la Philosophie, c'est-à-dire un Discours dont le sens est non plus *quelconque*, mais « spécifiquement » (sinon « exclusivement ») *philosophique*.

Or, nous avons vu (à la suite de Kant) qu'un discours n'est philosophique que dans la mesure où il parle (aussi) de lui-même (en tant que Discours). Notre unique « hypothèse » sera donc l'intention de parler (aussi) de ce que l'on dira soi-même (quoi que l'on dise). C'est *cette* Intention-de-parler qui sera la « cause efficiente » du Discours philosophique qui se « matérialise » dans la durée-étendue en tant que l'Histoire de la Philosophie que je résumerai dans l'exposé de la Troisième Introduction, après avoir développé son Schéma « chronologique » dans la présente introduction à cette Introduction. Mais il me faut d'abord y développer le Schéma « logique » du Discours philosophique, en commençant par son *Hypothèse*, qui est ce même Discours *en puissance* ou en tant que simple *intention* (« formelle ») de l'*actualiser* en le « matérialisant » dans la durée-étendue de l'Univers qu'est le Monde-où-l'on-parle, voire le Cosmos-où-l'on-vit-en-parlant.

HYPO-THÈSE

Puisqu'une actualisation « matérielle » (sonore ou autre) d'un être vivant (son « action » ou son « acte »), qui ne serait ni conscient ni volontaire, peut être tout ce que l'on voudra,

sauf une manifestation *discursive*, c'est-à-dire un discours doué de *sens*, tout discours philosophique sup-pose, en tant que *discours*, l'*Intention-de-parler*. Mais pour que ce discours « intentionnel » puisse être *philosophique*, il faut que l'Intention « primordiale » soit une intention de parler « en philosophe » ou de développer discursivement la Philosophie. D'où il résulte que nul ne saurait devenir et être un philosophe (même prosaïque) sans le vouloir, ni donc sans le savoir, c'est-à-dire sans avoir « au préalable » (*a priori*) l'*intention* de l'être ou de le devenir. Or, s'il suffit de savoir parler pour vouloir et pouvoir émettre un discours authentique, même si, avant de commencer à parler, on ne sait pas ce qu'on va dire, il faut « savoir » (c'est-à-dire pouvoir dire) ce qu'est la Philosophie avant de pouvoir vouloir en faire (et donc être capable de dire qu'on le veut) en émettant un discours *philosophique*, même quelconque. Mais puisque dire ce qu'est la Philosophie fait déjà partie du développement discursif de cette Philosophie même (pour ne pas dire que tout ce développement ne fait rien d'autre que le dire), il est visiblement impossible d'avoir l'intention de parler « en philosophe » avant d'avoir *dit* quoi que ce soit. Toutefois et encore une fois : il est impossible de dire ce qu'est la Philosophie sans avoir eu au préalable l'intention de philosopher et il est impossible d'avoir cette intention sans avoir d'abord dit (ne serait-ce qu'à soi-même) ce que c'est que « philosopher ». Or, « philosopher » ne peut dire rien d'autre que développer discursivement une philosophie de façon à ce que l'achèvement de ce développement constitue sinon la totalité, du moins un élément-constitutif de la Philosophie (développée). En bref, il faut avoir *dit* ce qu'est la Philosophie non seulement avant de le dire, mais même avant de pouvoir vouloir le faire ou d'en avoir l'intention (par définition consciente et volontaire).

A première vue, il y a là une difficulté insurmontable (et même vicieuse, parce que circulaire) et il semble qu'il soit impossible non seulement de commencer à philosopher, mais même d'avoir l'intention de le faire, ni donc de s'apercevoir qu'il n'y a aucun moyen de réaliser une telle intention (comme nous venons, à tort, de l'avoir cru). Mais une seconde vue permet facilement de voir que cette difficulté incontestable se surmonte aisément elle-même dès qu'elle se laisse constater. En effet, s'il est effectivement impossible de dire *ce qu'est* la Philosophie sans émettre (en le disant) une thèse philosophique, on peut parfaitement, sinon facilement, se le *demander*.

Autrement dit, s'il est impossible de philosopher avant de s'être demandé ce qu'est la Philosophie, on peut parfaitement le faire (et le faire donc, tôt ou tard, parfaitement) dès

que cette question a été posée (par soi-même ou par un autre), puisqu'on philosophe déjà (virtuellement) en posant la question en cause. Ainsi, l'Hypo-thèse du Discours philosophique est non pas (seulement) une simple *intention* de parler (qui est un discours virtuel), mais (encore) un discours effectif (ou actuel) qui est une Question, à savoir, la question de savoir ce qu'est la Philosophie en tant que telle ou quelle qu'elle soit, voire ce qu'est une philosophie quelconque. Tant qu'aucune question n'est posée (discursivement) dans l'Univers, il n'y a en lui ni Philosophie, ni même intention de philosopher, ni donc possibilité de le faire. Mais dès qu'une question se pose (discursivement) en tant que Question, la Philosophie devient possible, car rien n'empêche de vouloir y répondre *en philosophant* (après avoir eu l'intention de philosopher) ou de vouloir *philosopher* en y répondant, la réponse effective étant alors une actualisation de la Philosophie.

Toutefois, la réponse (discursive) à une question quelconque ne sera spécifiquement philosophique que si elle est vicieuse au sens de circulaire. En d'autres termes, une question quelle qu'elle soit ne provoque une réponse philosophique que si elle est philosophique elle-même. Toute mise en question est philosophique « en puissance », parce qu'elle peut s' « actualiser » en tant que question *philosophique*. Mais c'est uniquement la question *philosophique* qui est la « puissance » de la Philosophie, car ce n'est que par et dans la réponse à une *telle* question que celle-ci s' « actualise », cette réponse étant l' « acte » de la Philosophie. Or, quelle que soit la question, elle n'est philosophique que si elle met (aussi) en question toute réponse qu'on lui donne. Inversement, n'importe quelle question posée peut se transformer en question philosophique, si, au lieu de supposer ou ne serait-ce que pré-supposer une réponse quelconque, elle se re-pose dans toute réponse qui se pro-pose (en supposant que la question à laquelle elle répond la pré-suppose)¹⁶.

Or, toutes les réponses quelles qu'elles soient n'ont (par définition) en commun que le fait d'être discursives. C'est donc seulement parce qu'on y répond *discursivement* qu'une question philosophique peut se re-poser dans chaque réponse qu'on lui pro-pose. C'est dire que la Question qu'est l'Hypo-thèse philosophique met en question le fait même que l'on *parle* en y répondant, quel que soit, par ailleurs, le sens de ce que qui que ce soit dit en y répondant (pourvu qu'il y en ait un). Par conséquent, celui qui pose une question philosophique (qui, en tant qu'effectivement émise, actualise certes un *discours*, mais n'est cependant qu'un discours *philosophique* en puissance ou une simple intention, d'ailleurs consciente et

volontaire, de philosopher) se pose par cela même (entre autres) la question de savoir ce que signifie le fait qu'on *peut* y répondre et donc qu'on y répondra effectivement tôt ou tard, le répondant étant quelconque et donc pouvant être (aussi) le questionneur lui-même. Ou bien encore, la Question philosophique qu'est l'Hypo-thèse de la Philosophie (ou la Philosophie, voire la Sagesse, en tant qu'hypothèse), est l'intention de parler en disant (ou re-disant) n'importe quoi, à la seule condition de parler (aussi) de (tout) ce qu'on dira, afin de répondre ainsi à la Question posée à la Philosophie « par hypothèse ».

Si les hommes ne diffèrent (« essentiellement ») des animaux que par le fait qu'ils sont seuls à pouvoir bavarder, les philosophes (humains) sont plus humains que le reste des mortels parce qu'ils sont encore plus verbeux que les plus bavards des parlants profanes. Car si ceux-ci se contentent de parler (à d'autres ou de quelque chose), les philosophes, non contents d'en faire autant, parlent en plus (à eux-mêmes et aux autres) de ce qu'ils disent eux-mêmes. Autrement dit, après avoir parlé comme un chacun, le philosophe continue à parler « en philosophe » pour répondre (à soi-même et aux autres, qui ne lui demandent d'ailleurs rien) à la question qu'il se pose à lui-même (étant, d'ailleurs, seul à la poser) et qui est celle de savoir ce qu'il a *dit* « au juste », ce qu'il a « fait » en le *disant* et comment a-t-il fait pour *parler* juste (ou du moins pour *pouvoir* le faire).

Or, la question philosophique (n'étant pas une « question rhétorique ») ne sup-pose aucune réponse et (à l'encontre des questions profanes, auxquelles on répond en donnant son « avis » ou son opinion) elle ne pré-suppose même pas une réponse « déterminée » quelconque. Elle demande ce qu'est une « réponse » *quelle qu'elle soit* et ceci *quelle que soit* la question (« déterminée ») à laquelle une réponse quelconque est censée répondre (à l'exclusion, ou non, de toutes les autres réponses « possibles »). Mais il est évident que la Question philosophique porte sur le *sens* de la « réponse quelconque » (en pré-supposant seulement qu'elle en a un, quel qu'il soit d'ailleurs) et non sur son *morphème*, car il s'agit d'une *réponse discursive*. Ce qui veut dire que pour *cette* Question, le sens d'une réponse donnée peut être *détaché* du morphème donné dans cette réponse. Sans doute, un sens détaché d'un morphème donné doit être rattaché à un autre morphème pour se maintenir dans l'identité avec soi-même en tant que sens. Mais le morphème quel qu'il soit n'intéresse pas la Question philosophique. Or, elle ne peut s'en désintéresser qu'en admettant que le lien entre le sens et le morphème n'est « nécessaire » nulle part

ni jamais, mais est partout et toujours « arbitraire ». Pour *cette* Question, un sens donné peut donc être lié à *n'importe quel* morphème et c'est précisément pourquoi elle peut « faire abstraction », en parlant du sens, de *tous* les morphèmes *quels qu'ils soient*.

Par ailleurs, une seule et même question philosophique se pose à propos du sens de *n'importe quelle* réponse (sensée, c'est-à-dire discursive au sens propre). On peut donc dire que *la* Question philosophique (une et unique), qui est l'Hypo-thèse de la Philosophie parce qu'elle oblige à parler « en philosophe » celui qui a l'intention d'y répondre, est l'ensemble de toutes les questions qui se posent au sujet de *n'importe quel* sens, c'est-à-dire de *tous* les sens *quels qu'ils soient* ou du Sens « en général », voire *en tant que tel*. On peut donc dire aussi que *la* Question philosophique met en question (en vue d'une réponse discursive [qui ne sera re-mise en question que si elle se soumet elle-même à la question, de sorte que toute re-mise en question ne sera rien d'autre que cette réponse même]) le Sens un et unique, voire « uni-total » du Discours en tant que tel, c'est-à-dire de l'ensemble de tous les discours (sensés) *quels qu'ils soient* (contra-dictaires ou non), en détachant ce Sens de toute la masse des morphèmes (actuels ou virtuels) auxquels il peut être lié « arbitrairement » (soit dans sa totalité ou son « intégrité », soit par l'un quelconque ou par quelques-uns de ses « moments » ou éléments-constitutifs, voire de ses éléments « intégrants »).

Or, à la suite de Hegel, j'ai pris l'habitude d'appeler *Concept* (*Begriff*) ce Sens uni-total détaché de tout morphème quel qu'il soit (son lien avec le morphème pouvant être « arbitraire » ou « nécessaire » [dans quel cas, d'ailleurs, le soi-disant « sens » devrait être appelé autrement, par exemple *Essence* et le prétendu « morphème », — *Corps* ou autrement]¹⁷). Pris « isolément » ou *in abstracto*, c'est-à-dire en tant que détaché (discursivement, par une « négation » [du lien]) de tout lien quel qu'il soit avec un morphème quelconque (voire avec tout ce qui n'est pas lui), le Concept n'est pas un Sens [d'une Notion, c'est-à-dire d'un mot développable en discours] et il « n'a pas de sens » : il n'est donc rien moins que le *Sens* en tant que tel. Mais en tant que lié (« arbitrairement ») à un morphème (quelconque), le Concept « a un sens » en ce sens qu'il est alors le sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT* (qui a, dans le cas présent, le morphème *CONCEPT*, mais qui aurait pu avoir *n'importe quel* autre morphème et qui a effectivement eu, selon les temps et les lieux, des morphèmes très différents, comme par exemple *BEGRIFF*, *ΛΟΓΟΣ*, etc.).

Si vous n'y voyez pas d'inconvénient, j'introduirai ici même cette terminologie qui m'est coutumière et je dirai alors que la Question philosophique, qui est l'Hypo-thèse de la Philosophie, met en question le *Concept* en tant que tel, en demandant ce qu'il est, si il est, et qu'est-ce qu'il n'est pas, s'il n'y en a pas. Or, pour qu'il soit possible de répondre (discursivement) ou, ce qui est la même chose, pour que la Philosophie, qui est censée devoir être la réponse en question, soit possible, il faut que la Question philosophique ait elle-même un *sens*. Or, il n'y a de sens que là, où il y a une notion proprement dite et il n'y a de notion que là, où il y a un morphème authentique, c'est-à-dire arbitrairement lié au sens de la notion, celui-ci en étant à volonté détachable. Par conséquent, en mettant en question le Concept, l'Hypo-thèse philosophique est l'intention de répondre à la question posée en parlant non seulement du Concept lui-même ou en tant que tel, mais encore de la notion *CONCEPT* et donc de son sens *CONCEPT*, ainsi que de ses morphèmes multiples et variés, actuels et virtuels (en ne parlant de ces morphèmes que dans la mesure où leur lien avec ce sens est arbitraire). Autrement dit, en parlant « en philosophe » pour répondre à la Question philosophique posée « par hypothèse » par et à la Philosophie ou en tant qu'une philosophie quelconque, on parle (en parlant du Concept) de la Notion discursivement développable ou du Discours en tant que tel. Or, il n'y a Discours que là, où le Concept devient Sens dans et par un lien *non nécessaire* (« arbitraire ») avec ce qui n'est pas lui et ce qui est alors Morphème. Et puisque la notion (« négative » ou « négatrice ») *NON-NÉCESSAIRE* n'aurait aucun sens (et ne serait donc pas une *notion*) si la notion (« positive ») *NÉCESSAIRE* n'en avait pas, on ne peut donner une réponse authentiquement discursive à la Question philosophique qu'en parlant non seulement du lien (actuel, virtuel ou « impossible ») *non nécessaire* ou *arbitraire* entre le Concept et ce qui n'est pas lui (dans quel cas le Concept est un *sens* lié arbitrairement à un *morphème* de façon à former avec lui une *notion*), mais encore de la liaison *nécessaire* (« impossible », virtuelle ou actuelle) entre ce qui n'est pas le Concept et ce Concept lui-même (dans quel cas le Concept peut être appelé *essence* d'un *objet*, dans lequel tout ce qui n'est pas son essence s'appellerait son *corps*.)

C'est en ce sens que nous pouvons dire *en résumé* que l'Hypo-thèse du Discours philosophique est l'intention de parler avec le (seul) but de répondre à la question de savoir si le Concept est et ce qu'il est s'il est, cette réponse commençant dès que commence le développement discursif du sens *CONCEPT* de

la notion **C O N C E P T** (quel que soit son morphème) et s'achevant au moment même où ce développement est terminé.

Ce développement « spécifique », qui est le processus de l'actualisation de la puissance qu'est l'Hypo-thèse philosophique, est « par définition » ou « par hypothèse » un développement *discursif* (qui, par conséquent, dure en s'étendant dans l'Univers ou le Monde-où-l'on-parle), puisque cette Hypothèse est une intention de *parler*. Par conséquent, les « étapes » (successives) du processus de l'actualisation ou les « moments » (« dialectiques ») du développement, sont les mêmes que dans le cas « général » du développement dialectique du Discours en tant que tel ¹⁸. Il y aura donc, d'abord, une réponse *thétique* (ou positive) à la Question posée « par hypothèse » à la Philosophie (ou par elle, voire en tant qu'elle); puis une réponse *anti-thétique* (ou négative, voire négatrice); puis, après ces deux réponses « contraires » ou contra-dictoires, un ensemble de réponses *para-thétiques* (ou partielles, voire « partiales », appelées « de compromis »). Et il y aura enfin une réponse *synthétique* (ou totale, voire « intégrale » ou « intégrante ») qui re-pose la Question primordiale et y répond en re-donnant toutes les réponses données, de sorte qu'il devient impossible non seulement de donner une réponse autre que celle-ci, mais encore de la re-mettre en question autrement qu'en la re-donnant en tant que réponse à cette question re-posée elle-même. Or, cette réponse défini-tive à la Question philosophique primordiale est non plus Philosophie, mais Sagesse (discursive). Car l'*ensemble* des réponses philosophiques à cette Question n'est rien d'autre que le discours uni-total qu'est le Système du Savoir, qui actualise complètement et parfaitement non seulement le Discours philosophique, ayant pour but et pour fin la réponse à la Question relative au Concept, mais encore le Discours en tant que tel, qui réalise l'intention de parler pour dire n'importe quoi, à condition que ceci ait un sens.

Ceci dit, il ne nous reste plus qu'à dire brièvement ce que sont et peuvent être les trois « moments » dialectiques du développement de la Philosophie, c'est-à-dire du développement discursif du sens de la notion **C O N C E P T**, qui ont pour « origine » (ou commencement) la mise en question du Concept en tant que tel et pour « fin » (au sens de but et de terme) la Réponse « définitive » à cette Question (re-posée alors comme sup-posée en tant que pré-supposant la Réponse en question). Et nous devons, bien entendu, commencer par dire ce qu'est et peut être la *première* de ces « étapes » chrono-logiques du développement dialectique du Discours philosophique, que nous avons appelée

THÈSE.

D'une manière générale, la Thèse dialectique est un Discours (par définition « cohérent », c'est-à-dire ne contre-disant pas ce qu'il dit lui-même de façon à se réduire soi-même au Silence) qui, une fois complètement développé (dans la durée-étendue du Monde-où-l'on-parle, c'est-à-dire dans l'Univers qui existe-empiriquement), dit *tout* ce qu'on peut dire sans *rien* contre-dire du tout (y compris soi-même). Plus particulièrement, on peut appeler « thèse positive » ou « thèse » tout court, tout discours (« thétique ») d'un être parlant qui, d'une part, parle *de* quelque chose (à soi-même ou à d'autres que lui) et, d'autre part, en dit *tout* ce qu'il avait l'intention d'en dire sans contre-dire *explicitement* un discours quelconque (le sien y compris) et notamment aucun discours (le sien y compris) se rapportant à ce dont il parle lui-même. Autrement dit, un discours « thétique » ne se réfère (explicitement ou en acte) à aucun autre discours qui le contre-dirait en disant (explicitement ou implicitement) autre chose que ce qu'il dit, ou le « contraire » de ce qu'il dit. Pour le discours thétique, tout autre discours re-dit ce qu'il a dit, ou ne dit rien du tout (vu qu'il se contre-dit soi-même).

Aussi bien un discours thétique peut-il être re-dit ou il peut re-dire un autre discours (thétique), mais il ne peut contre-dire aucun discours quel qu'il soit. Ou bien encore, une *thèse* proprement dite, ou thèse *positive*, se pose et se re-pose en se développant discursivement dans la durée-étendue de l'Univers sans que son propre développement explicite quelque part à un moment quelconque une *anti-thèse* ou thèse *négative*, voire *négatrice*. On peut dire aussi que le discours qui se pose en tant que *thèse* (c'est-à-dire sans s'op-poser à un autre discours et en sup-posant l'intention de parler comme une intention qui le pré-suppose, étant l'intention de dire précisément ce qu'il dit en se posant) n'a pas de « thèse *contraire* » et n'est donc pas lui-même, pour lui-même, une thèse *contraire* : s'il est, en fait et pour nous, comme pour lui-même, *une seule* « thèse » (parmi plusieurs autres « thèses » qui parlent d'autre chose que lui ou qui, si elles parlent de la même chose, re-disent ce qu'il dit ou sont re-dites par lui), il ne peut pas être, pour soi-même, *l'une des deux* « thèses *contraires* », même si, pour nous et en fait, il dit le contraire de ce que dit une autre « thèse » qui contre-dit ce qu'il dit. La Thèse et l'Anti-thèse ne sont *deux* « thèses *contraires* » que dans et pour la Para-thèse ou en tant que

celle-ci, c'est-à-dire seulement par et pour le Discours parathétique qui les développe en tant que co-existantes ou « simultanées », dans une « thèse syncrétique » ou « de compromis » (tandis que la Syn-thèse les re-dit (successivement) en tant que *successives*). En tant que telle, la Thèse est *une* sans qu'il y ait, pour elle, *plusieurs* « thèses »; et elle est une seule et *même* « thèse » sans qu'il y ait, pour elle, d'*autres* thèses. Et ceci même si, en fait et pour nous, plusieurs autres « thèses » sont proposées « en même temps » que celle-ci (ayant été posées *après* elle), qui est alors pour nous une des « thèses positives » et l'une de deux « thèses contraires », dont l'autre est une « thèse négative » ou « négatrice », qui nie la « thèse positive » en question. Ceci étant, on constate sans grande peine qu'un Discours thétique ne saurait *nier* (l'existence, la réalité ou l'être de) ce dont il parle. En effet, personne ne parle de ce qui « n'existe pas » (pour lui), sinon pour contre-dire ceux qui affirment que « ça existe » (ne serait-ce que pour eux). Je me contre-dirais moi-même si j'étais *le premier* à dire que telle chose « n'existe pas du tout » : car d'où saurais-je « qu'il y a » une telle chose « inexistante » ou, d'une manière générale, quelque chose d'« inexistant »? Il faut que quelqu'un d'autre vienne me dire que « ça existe », pour que j'en parle moi-même, en le faisant d'ailleurs uniquement pour le contre-dire et dire (à lui, comme à moi-même) que ce dont il parle « n'existe pas » (tout ce dont on peut parler, en parlant comme moi, étant autre chose, de sorte qu'on ne peut parler d'autre chose que moi qu'en parlant autrement, c'est-à-dire non pas en affirmant, mais en niant ce dont on parle).

Si donc, par hypothèse, la Thèse philosophique parle du Concept, elle ne peut en parler qu'en l'affirmant et elle ne saurait le nier ni explicitement ni même implicitement. Autrement dit, l'intention de parler en philosophe s'actualise au prime abord en tant que « thèse » qui affirme (sans contre-dire qui que ce soit, ni nier quoi que ce soit) qu'il « y a » quelque chose en ce sens qu'on peut en parler (sans se contre-dire) dans un *même* discours (« cohérent »), dont le sens (« développé ») peut être « résumé » en un *seul* sens *CONCEPT*, commun à toutes les notions *CONCEPT*, dont les morphèmes peuvent être tels qu'on le voudra, de sorte qu'il se pourrait très bien qu'ils ne soient pas les mêmes dans tous les *hic et nunc* où chacun d'eux existera-empiriquement en tant qu'éléments-constitutifs des notions qui auront toutes un seul et même sens *CONCEPT*¹⁹.

Par définition, la Thèse peut parler du Concept en en *affirmant* n'importe quoi, mais elle ne doit rien *nier* en en parlant. Il s'ensuit tout d'abord qu'elle doit en dire partout la même

chose et doit le re-dire toujours : c'est dire qu'elle en parle « nécessairement ». Mais il s'ensuit autre chose encore. Ce que l'on dit du Concept dans le Présent *n'est pas* ce qu'on disait dans le Passé, même si on ne fait que le re-dire; et ce *n'est pas* non plus ce qu'on dira dans l'Avenir, même en le re-disant. Or, par définition, ce qu'on dit dans la Thèse du Concept ne saurait impliquer aucune « négation » quelle qu'elle soit. Autrement dit, ce qu'on dit du Concept n'est pas affecté par le fait qu'on le dit, que ce qu'on en dit soit passé, présent ou à venir. Et puisque tout ce qui est « passé » *n'est plus*, tandis que tout ce qui est « à venir » *n'est pas encore*, on ne saurait dire du Concept dans la Thèse philosophique ni qu'il est passé ni qu'il est à venir et on ne peut dire qu'il est présent que si l'on parle d'un Présent sans passé ni avenir. En outre, ce qu'on dit ici *n'est pas* ce que l'on dit ailleurs, même si on l'y re-dit, de même que ce qui est dit ailleurs *n'est pas* ce qui est re-dit ici. Or, la thèse du Concept ne pouvant impliquer aucune négation (explicite), elle ne peut donc pas non plus être affectée par le fait qu'on la pose ici ou ailleurs. Par conséquent, on ne saurait dire du Concept dans la Thèse philosophique ni qu'il est ailleurs ni qu'il est ici. Ni qu'il est ceci ou autre chose, dans la mesure où autre chose *n'est pas* ceci et ceci *n'est pas* autre chose. En bref, on doit dire du Concept n'importe quoi et tout ce que l'on peut, à la seule condition de pouvoir le re-dire partout et toujours, sans devoir dire quelque part à un moment quelconque que le Concept est ceci, mais non cela ou cela, mais non ceci, ou qu'il est ici et non ailleurs ou ailleurs et non ici, ni même qu'il est quoi que ce soit où que ce soit ou qu'il est tout partout, mais qu'il n'est plus ce qu'il a été et qu'il n'est pas encore ce qu'il sera.

Autrement dit, la Thèse philosophique dira que le Concept est tout (entier) partout et partout (un seul) tout, étant toujours présent, sans qu'on puisse dire qu'il a un passé ou un avenir, ni qu'il y ait un avenir et un passé où le Concept ne soit pas présent. Or, le Présent qui est présent partout de telle sorte qu'il n'y ait jamais nulle part ni un Passé ni un Avenir, s'appelle « Éternité » (*Aeternitas*). Nous pouvons donc dire que la Thèse de la Philosophie affirme que le Concept est l'Éternité. Pour elle, le sens de la notion C O N C E P T est donc *ÉTERNITÉ* et non CONCEPT, même si le sens qui est sien est en fait rattaché (arbitrairement) par elle à un morphème *CONCEPT*, auquel nous lions (tout aussi arbitrairement) un sens tout différent que celui qu'elle y rattache elle-même.

Traditionnellement, l'Éternité a été définie comme *Nunc stans*. Ce qui veut dire précisément que l'Éternité est l'éternel Présent,

et qu'il n'y a en elle ni Passé, ni Avenir. Par contre, l'Éternel est une Présence éternelle, où le Passé, le Présent et l'Avenir se *distinguent* les uns des autres (quant à la « forme »), sans *différer* entre eux (dans et par leur « contenu »). Le *Nunc stans* du Concept ou de l'Être-donné (thétiques) est donc tout autre chose que le (*hic et*) *nunc* de la Durée-étendue qui existe-empiriquement, où ce qui est présent *maintenant* succède (immédiatement) à ce qui s'est passé et précède (immédiatement) ce qui est à venir. Si le *nunc* de la Durée-étendue est lui-même une *durée* de la présence *étendue* (c'est-à-dire du *hic*), le *Nunc stans* qu'est l'Éternité n'a ni étendue ni durée propres. Car s'il était *étendu*, il serait différent de lui-même, tout en restant identique à soi-même. Or, l'identité du différent est précisément la *durée* de l'identique qui est différent de lui-même en tant qu'étendu. Si le *Nunc stans* était *étendu* ou un *hic*, il serait une Durée : avec ou sans structure différenciée propre, selon que le *hic* en ait lui-même une ou non. Dans le second cas, les éléments-constitutifs de la Durée seraient tout aussi identiques entre eux que le sont ceux de l'Étendue : le Passé, le Présent et l'Avenir se distingueraient donc sans se différencier. Dans ce cas, le *Nunc stans* serait par conséquent l'Éternel. Mais en aucun cas il ne serait ce qu'il est censé être, à savoir l'Éternité, où il n'y a aucune distinction entre le Présent, le Passé et l'Avenir. C'est dire que le *Nunc stans* proprement dit (c'est à-dire l'Éternité) est un « *nunc* » *ponctuel*, sans étendue ni durée propres : c'est la présence « instantanée » du « *hic* » sans étendue qu'est le Point « sans dimensions ». On peut dire aussi que le Concept, qui est censé être l'Éternité, est (par impossible) la Spatio-temporalité sans Spatialité authentique : c'est parce que la Spatialité est réduite à un seul Point que la temporalité se réduit à un unique Instant, que l'on peut appeler, si l'on veut, le *Nunc stans*. Au contraire, l'Éternel est en quelque sorte la Spatio-temporalité sans Temporalité proprement dite : dans la mesure où, dans l'Éternel, le Passé, le Présent et l'Avenir ne se distinguent qu'en tant qu'*identiques*, ils sont les éléments-constitutifs de la Spatialité et ne constituent pas de Temporalité véritable.

Cependant, comme son nom même l'indique, l'Éternel est une « synthèse » (ou, plus exactement, une « parathèse ») de l'Éternité et du Temporel. Comme dans le Temporel, le Présent s'y *distingue* du Passé et de l'Avenir, mais il en *diffère* tout aussi peu que dans l'Éternité. Ainsi, l'Éternel est une « étape » de la transformation de l'Éternité en Spatio-temporalité. Car lorsque l'Éternité transformée en l'Éternel se transforme en Temporel, celui-ci cesse de *s'opposer* à l'Éternité (qui est le

Point « instantané » trans-formable en Espace « éternel ») et la supprime-dialectiquement (c'est-à-dire l'annule, en la conservant et en la sublimant) en la trans-formant en Spatio-temporalité. Du coup, le Concept cesse d'être celui de la Thèse ou de l'Anti-thèse, en devenant désormais le Concept de la Syn-thèse : il n'est ni éternel ni temporel et au lieu d'être l'Éternité, il est Spatio-temporalité.

Mais si le développement discursif du sens de la notion du Concept ne peut atteindre sa « fin », c'est-à-dire son terme et son but, que dans et par sa dé-finition en tant que Spatio-temporalité, ce développement ne peut *commencer* que par la définition du Concept en tant qu'Éternité, ce qui est précisément le sens de la Thèse philosophique.

Toute « thèse » consiste à dire que S « est » P, et rien d'autre (c'est-à-dire sans dire que S « n'est pas » Non-P ou autre chose que P). Ce qui veut dire que S « est » P *partout et toujours*, voire « nécessairement » : dès que l'on parle de S, où que ce soit, on dit de lui qu'il « est » P. Or, dans et pour la Thèse en tant que telle (qui est la « thèse » de la Philosophie), P signifie *n'importe quoi*; ou, ce qui est la même chose, S est *quelconque*. Ainsi, en posant et re-posant la Thèse, on dit partout et toujours *la même chose* : le Discours thétique (ou du moins son Sens) est *identique* à lui-même au point de ne pas même avoir de *parties* (simultanées ou consécutives). Il faut donc dire que le (soi-disant) « discours » thétique est « ponctuel » ou qu'il n'a ni durée ni étendue. On peut dire, si l'on veut, qu'il est le *Nunc stans*; ou bien encore qu'il est l'*Éternité*. Et dans la mesure où le S (censé être quelconque) est dit « être » S (d'ailleurs quel qu'il soit) et cet S seulement, c'est-à-dire dans la mesure où le Discours (thétique) [ne] parle [que] de lui-même, étant ainsi le développement-discursif du sens de la notion **C O N C E P T**, la Thèse dit que ce sens est *ÉTERNITÉ*.

Voyons maintenant quel doit être le sens philosophique de la notion **C O N C E P T** (quel que soit son morphème) pour ce qui se pose en sup-posant l'Hypo-thèse et en s'op-posant à la Thèse ou en la contre-disant en tant que

ANTI-THÈSE.

D'une manière générale, un discours antithétique contre-dit *tout* ce que dit le discours thétique auquel il se réfère et qui est, pour lui, une « thèse » *contraire* à la sienne et donc une thèse qu'il *nie*. Le discours antithétique peut donc dire que la thèse qu'il soutient est niée ou contre-dite par la thèse que contient

le discours thétique. Ainsi, pour le discours antithétique, la thèse qu'il contre-dit peut prendre l'aspect d'une thèse « négative », voire « négatrice », tandis que ce qu'il dit lui-même peut lui sembler une thèse « positive », qui ne nie une thèse contraire que dans la mesure où celle-ci nie cette thèse « positive » et parce qu'elle le fait. Mais en fait et pour nous, c'est bien le discours antithétique que *contre-dit* ce que le discours thétique (pris et compris en lui-même) se contente de *dire* et c'est *sa* thèse et non celle du discours thétique qui est *négative* parce que *négatrice* d'une « position » pure et simple, c'est-à-dire occupée sans velléité d'attaque ou d'opposition, ni même en vue d'une défense contre une opposition ou attaque éventuelle. Sans doute, dès que la position occupée par la thèse est attaquée (à partir de la position d'attaque prise par l'antithèse), elle devient de ce fait une position de défense. Et rien n'empêche, bien entendu, de défendre cette position attaquée en contre-attaquant à partir d'elle la position attaquante. Mais il s'agit alors d'une *contre-attaque*, provoquée par une agression et non pas d'une agression délibérée et non provoquée. Au contraire, la position prise par l'antithèse ou la thèse négatrice est une position occupée *en vue* de l'attaque (non provoquée) de la position « positive » et ce n'est qu'à la suite d'une contre-attaque à partir de celle-ci que la position « négative » devient aussi une position de défense ou à défendre.

Or, dans le cas « particulier » du Discours *philosophique*, la Thèse affirme (sans rien nier) que le Concept « est » l'*Éternité*. Puisque la raison d'être de l'Anti-thèse philosophique est la négation *totale* de cette thèse *positive* (la thèse négative n'étant affirmée que dans la mesure où elle *nie* la thèse positive *contraire*), la thèse *négatrice* de la Philosophie consiste à dire que le Concept « est » la *Non-éternité*. Mais puisque cette deuxième thèse philosophique n'est négative (Non-A) que parce qu'elle *nie* la thèse positive (A), l'Anti-thèse se pose « à l'origine » [dans et par son op-position à la Thèse qui se pose en sup-posant la seule Hypo-thèse, mais que l'Anti-thèse sup-pose comme déjà posée au sens fort, c'est-à-dire en acte et non en puissance, voire comme une « intention » ou comme simple « hypothèse »] comme une thèse *négatrice* qui contre-dit tout ce que dit la thèse positive, en disant que le Concept « n'est pas » l'*Éternité* ²⁰.

Or, en s'affirmant par le développement discursif du sens *ÉTERNITÉ* de la notion CONCEPT (qui pouvait avoir un morphème quelconque, par exemple ΝΟΗΜΑ (νόημα)) la Thèse affirmait que le Concept « est » le Ceci (-qui-n'est-pas-Non-cela) ou [ce qui est la même chose] le Cela (-qui-n'est-pas-

Non-*ceci*), qu'il « est » l'Ici (-qui-n'est-pas-Non-ailleurs) ou [ce qui est la même chose] l'Ailleurs (-qui-n'est-pas-Non-ici) et qu'il « est » le Présent (-qui-n'est-ni-Non-passé-ni-Non-avenir). En s'affirmant par le développement-discursif de sa *négation* de la Thèse, l'Anti-thèse doit donc « affirmer » (en *ni*ant tout ce qu'affirme la Thèse) que le Concept « n'est pas » tout ceci. Par conséquent, l'Anti-thèse philosophique contre-dit la Thèse de la Philosophie [Thèse qu'elle sup-pose comme posée en sup-posant l'Hypo-thèse, mais sans que cette Hypo-thèse, que l'Anti-thèse sup-pose elle aussi, pré-suppose cette Thèse ou tout au moins elle seule] en disant [dans une thèse *négatrice*] que le Concept « n'est » *ni* le Ceci, *ni* le Cela qu'il « serait » *selon les dires* (affirmatifs ou positifs) de la Thèse. Nier que le Concept est Ceci-*tout-court*, serait affirmer qu'il est non-*ceci*, c'est-à-dire Cela. Et nier qu'il est Cela-*tout-court* serait affirmer qu'il est Non-*cela*, c'est-à-dire Ceci. Si donc la Thèse affirmait que le Concept est Ceci *ou* Cela, l'Anti-thèse ne pourrait pas la contredire. Car en la contre-disant, elle ne ferait que re-dire ce que dit la Thèse (en renversant tout au plus l'ordre de ses dires, qui est facultatif, voire « inexistant » là où il n'y a ni Passé ni Avenir). Pour pouvoir contre-dire la Thèse en disant de ce fait autre chose, c'est-à-dire le contraire de ce qu'elle dit, l'Anti-thèse doit donc nier non pas le Ceci (le Cela) *tout-court*, mais le Ceci (le Cela) *qui-n'est-pas-Non-cela* (Non-*ceci*). L'Anti-thèse de la Philosophie consiste ainsi à dire que le Concept n'est *ni* le Ceci-*qui-n'est-pas-Non-cela*, *ni* le Cela-*qui-n'est-pas-Non-ceci*. Or, dans la mesure où *nier* une affirmation équivaut (du point de vue discursif) à « affirmer » le « contraire » (qui est, par définition, la *négation* de cette affirmation), dire que le Concept n'est *ni* ce Cela-ci, *ni* ce Ceci-là équivaut à dire (en contredisant ainsi la Thèse) que le Concept « est » le [ou : un] Ceci-*qui-n'est-pas-Cela* (= Non-Non-*cela*) ou [ou : et] le [ou : un] Cela-*qui-n'est-pas-Ceci* (= Non-Non-*ceci*). On pourrait dire aussi que le Concept « est » Ceci-*qui-est* (= non-n'est-pas, au sens de : n'est pas ce qu'il serait s'il n'était pas)-Non-*cela*, voire Cela-*qui-est-Non-ceci*. Mais puisque « Non-*cela* » signifie « Ceci » et « Ceci » — « Non *cela* », on dirait alors que le Concept « est » Ceci-*qui-est-Ceci*, voire Cela-*qui-est-Cela*, ce qui reviendrait à poser deux notions C E C I (ou C E L A) ayant le même sens C E C I (ou C E L A) et deux morphèmes « identiques » C E C I (ou C E L A) situés dans deux *hic et nunc* différents (d'ailleurs très proches l'un de l'autre, à la fois comme *hic* et comme *nunc*). Ce ne serait donc pas un *développement* du sens (commun) de ces (deux) notions. Or, dès qu'on voudrait le développer, on devrait substituer à l'une des (deux) notions « positives »

C E C I (OU C E L A) la notion « négative » (« équivalente ») N O N - C E C I (OU N O N - C E L A) et l'on dirait alors que le Concept « est » Ceci-qui-est-(un)-Ceci-qui-n'est-pas-Cela. En remplaçant alors la notion *dédoublée* du Concept (C E C I - Q U I - E S T - C E C I) par sa notion *simple* (C E C I), on dirait que le Concept « est » Ceci-qui-n'est-pas-Cela, en ne faisant ainsi que re-dire ce qu'on avait dit en niant le *Non-*, au lieu de nier le *n'est-pas*.

Par conséquent, en contre-disant la Thèse de la Philosophie, le Discours philosophique ne pose qu'une seule et même Anti-thèse qui est, en tant que Thèse *négative*, la thèse *contraire* de la thèse *positive* (qui dit ou affirme, si l'on veut, le *contraire* de ce que dit ou « affirme » la thèse négatrice qui la nie en la contre-disant). Mais si la Thèse pouvait dire (« indifféremment ») que le Concept « est » Ceci-qui-n'est-pas-Non-cela *ou* Cela-qui-n'est-pas-Non-ceci, les deux direx ayant, dans et pour la Thèse, un seul et même sens, l'Anti-thèse doit remplacer cet « ou » sans signification propre (ou « positive ») par un « et » au sens fort de ce mot. Car le Ceci-qui-n'est-pas-Cela signifie autre chose que le Cela-qui-n'est-pas-Ceci. Par conséquent, l'Anti-thèse ne peut contre-dire ou nier *tout* ce qu'affirme ou dit la Thèse qu'en disant (ou, si l'on veut, « affirmant ») que le Concept « est » (« à la fois »), Ceci-qui-n'est-pas-Cela *et* Cela-qui-n'est-pas-Ceci²¹. Or, si le Concept « est » non seulement Ceci, mais encore ou aussi Cela, il est plus correct, pour l'Anti-thèse, de dire qu'il « est » non pas *le* Ceci et *le* Cela, mais *un* Ceci et *un* Cela, en prenant la notion U N non pas au sens de U N S E U L ou (*ce qui est la même chose*) de C E - C I, mais au sens de U N - Q U E L C O N Q U E et, *par conséquent*, de T O U S L E S.

Ainsi, l'Anti-thèse de la Philosophie contre-dira ce que dit, en parlant de Ceci ou de Cela, la Thèse philosophique, en disant que le Concept « est » (l'ensemble de) tous les Ceci-qui-ne-sont-pas-Cela et (de) tous les Cela-qui-ne-sont-pas-Ceci.

En contre-disant de la même façon tout ce que la Thèse dit en parlant de l'Ici et du Présent, l'Anti-thèse développe-discursivement sa thèse négative (parce que négatrice) d'une façon tout aussi complète que la Thèse a développé-discursivement sa thèse positive. Et en tant que complètement développée (ou pleinement, voire parfaitement actualisée), l'Anti-thèse philosophique contre-dira entièrement la Thèse de la Philosophie (en sup-posant la même hypo-thèse que celle-ci) en disant [ou si l'on préfère : en « affirmant » (en vue de nier ce qu'affirme la Thèse)] que le Concept « est » l'ensemble de tous les Ceci-qui-ne-sont-pas-Cela et de tous les Cela-qui-ne-sont-pas-Ceci, dont chacun est dans un Ici-qui-n'est-pas-ailleurs et dans un Ailleurs-qui-n'est-pas-ici, tous ces Ceci et Cela

étant Ici et Ailleurs, en tant que présents dans un Présent qui a et aura un Passé même quand il sera lui-même passé, lorsque sera présent ce qui se présentait en lui comme à venir, sans que pour autant il n'y ait pas ou plus d'Avenir pour un quelconque Passé ou Présent.

Après avoir ainsi développé sa thèse négative (à allure positive, mais à effet négateur), l'Anti-thèse pourra la « résumer » en disant que le Concept « est » la Non-éternité. Et rien ne l'empêchera de camoufler le caractère négatif et négateur de ce qu'elle dit, en remplaçant la notion négative NON-ÉTERNITÉ par une notion « équivalente » à allure positive, en rattachant le sens NON-ÉTERNITÉ à un morphème (par ailleurs quelconque) qui n'impliquerait aucun élément jouant le rôle que joue l'élément NON dans le morphème (français imprimé) NON-ÉTERNITÉ. Elle pourra néanmoins contre-dire explicitement la Thèse en disant que le Concept « n'est pas » l'Éternité, c'est-à-dire en *niant* ce que dit celle-ci, mais en « affirmant » en même temps sa propre thèse qui dit que le Concept « est » quelque chose qu'on nomme sans que son nom comporte (explicitement) une négation de quoi que ce soit. Du coup, la Thèse ne pourra re-affirmer ce qu'elle dit qu'en niant ce qu'affirme l'Anti-thèse et elle la contre-dira en re-disant sous une forme négative et donc négatrice ce qu'elle disait positivement sans contre-dire quoi que ce soit : elle niera que le Concept « est » ce quelque chose que l'Anti-thèse le dit « être » et elle affirmera ainsi que le Concept « ne l'est pas ».

A l'origine, la Thèse philosophique affirme (sans rien nier) que le Concept (S) « est » l'Éternité (P). Ce qui veut dire (du moins implicitement) que tout S (quel qu'il soit) « est » nécessairement quelque chose (un P quelconque), de sorte que dans la mesure où l'on dit ce qu'il « est », on re-dit partout et toujours la même chose, quoi que l'on en dit. Or, si une thèse dit que S « est » P, la thèse contraire à l'anti-thèse le contre-dit en disant que S « n'est pas » P; ce qui veut dire que S « est » Non-p. Or, si l'anti-thèse dit que Non-p « est » Q, la thèse le contre-dira en disant que S « n'est pas » Q; ce qui veut dire, d'ailleurs, que S « est » Non-q et donc, si l'on veut, qu'il « est » (P = Non-q). Mais si P est absolument quelconque (comme il se doit, lorsque l'on ne sup-pose que l'Hypo-thèse qui ne pré-suppose rien du tout), dire que S « est » Q équivaut à affirmer que S « est » P (Q = P). Or, une anti-thèse en tant que telle, voire l'Anti-thèse de la Philosophie, ne peut contre-dire la Thèse philosophique qu'en disant le « contraire » de ce que dit celle-ci. Et puisque cette thèse affirme (du moins impli-

citement) que S « est » P *nécessairement*, c'est-à-dire *partout et toujours*, l'Anti-thèse doit le nier, en disant que S « n'est pas » *partout et toujours*, c'est-à-dire *nécessairement* P. Ce qui veut dire que S « est » P seulement *par moments* (et *par endroits*); ou, si l'on préfère, que S « est » P *temporairement*. Et puisque, dans la Thèse philosophique, S « est » le Concept (qui « est » l'Éternité), le Concept doit être, pour l'Anti-thèse de la Philosophie, lui-même *temporel* (et non l'Éternité elle-même), vu que *tout* S n'est que *temporairement* un P *quel qu'il soit*. Ainsi, lorsque l'Anti-thèse contre-dit la Thèse qui affirme que le Concept « est » l'Éternité, elle le nie en disant que ce même Concept « n'est pas » l'Éternité, ou en affirmant qu'il « est » la Non-éternité. Or, en fait et pour nous, cette Non-éternité antithétique est définie « positivement » comme le Temporel en tant que tel. Et, dans le Temporel, le Concept est l'Éternité *pour ou dans la Thèse*, mais dans et pour l'Anti-thèse, il ne l'est pas.

Lorsque l'Anti-thèse se pose en s'opposant à la Thèse et donc en la sup-posant comme déjà posée, la Philosophie se présente comme *deux* « thèses contraires », dont l'une affirme ce que l'autre nie, tandis que l'autre nie ce qu'elle affirme. On pourra dire aussi, plus simplement, soit que chacune d'elles nie ce que l'autre affirme, soit que chacune affirme ce que l'autre nie.

Or, cette bi-présence de la Philosophie, cette bifurcation du Discours qui sup-pose l'intention de parler « en philosophe », c'est-à-dire en vue de répondre à la question de savoir ce qu'est le Concept, ou — en d'autres termes — cette co-existence dans le Présent de deux thèses philosophiques contraires, est en fait et pour nous la présence (dans la durée-étendue de l'Univers) de la Philosophie s'actualisant (ou se développant-discursivement) en tant que

PARA-THÈSE .

D'une manière générale, la Para-thèse du Discours en tant que tel est constituée par l'ensemble des compromis discursifs (successifs) que des partisans plus ou moins retardataires de l'Anti-thèse concluent pour un temps ici ou là avec des tenants plus ou moins avancés de la Thèse et qui sont rejetés tôt ou tard avec plus ou moins d'honneur ou de mépris par tous ceux qui s'en tiennent exclusivement à l'une ou l'autre des deux thèses contraires avec des convictions suffisamment fortes pour leur permettre de ne jamais douter nulle part de rien ni

de personne, y compris d'eux-mêmes. Par ailleurs, cet ensemble parathétique est *pseudo-discursif* en ce sens qu'il équivaut au Silence et s'y réduit donc tôt ou tard de lui-même partout et toujours. Non seulement parce que la Para-thèse est constituée par des discours partiels qui, en s'excluant les uns des autres, se contre-disent, en se réduisant ainsi au silence deux à deux (comme l'a déjà remarqué Parménide), mais encore parce que chacun des discours parathétiques est « contradictoire dans les termes », de sorte qu'en se contre-disant lui-même, il *finit* par ne rien dire du tout. Car si le discours antithétique nie complètement le discours thétique, en disant toujours le *contraire* (ou Non-A) partout où celui-ci dit quelque chose (tel que A), les Principes « de la contradiction » et « du tiers exclu » empêchent à eux deux à tout troisième larron *discursif* de profiter à la longue et d'une façon étendue de la logo-machie qu'est le combat singulier ou duel entre l'Anti-thèse et la Thèse. En effet, si le premier de ces grands Principes réduit au silence les compromis discursifs (destinés à faire cesser le combat logique) du type « et-et » (A et Non-A), le second condamne au silence ceux du type « ni-ni » (ni A ni Non-A).

En ce qui concerne plus particulièrement le Discours philosophique, le long et pénible développement verbeux des compromis temporaires qui constituent dans leur ensemble la Para-thèse de la Philosophie (qui a fini par réduire au silence tout ce que l'Anti-thèse a pu dire en contre-disant la Thèse, ainsi que tout ce que disait celle-ci en tant que contre-dite, les deux parlant en vue de répondre à la question impliquée « par hypothèse » dans l'intention de parler « en philosophe »), consiste à commencer par dire que le Concept est « en partie » Éternité (cette partie étant plus ou moins grande) et « en partie » Non-éternité (cette deuxième partie étant censée être d'autant plus petite que la première est grande), pour finir par constater (en se taisant par la force logique des choses) qu'il n'est *ni* l'un *ni* l'autre, n'étant ainsi rien du tout ou si peu de chose qu'il n'y a vraiment aucun *sens*, ni donc aucune possibilité d'en parler.

Ici, comme dans un Discours quelconque, la Para-thèse parle de la Thèse et de l'Anti-thèse comme de deux thèses contraires qui co-existent partout sans nulle *priorité* (temporelle et donc « logique »). Aussi bien le *Non* peut-il passer d'une thèse à l'autre sans susciter aucune protestation parathétique. Mais pour ne pas oublier qu'en fait c'est quand même l'Anti-thèse qui *nie* la Thèse, nous maintiendrons le Non à sa place originelle, en explicitant de ce fait la priorité de la Thèse par rapport à l'origine même du Discours philosophique. Pour nous, la Para-thèse de la Philosophie consiste à rechercher

[en vain] un compromis « verbal » entre la thèse (positive) qui affirme que le Concept est l'Éternité et la thèse contraire (négative) qui le nie en disant que ce même Concept est Non-éternité.

Ce *Non* de l'Anti-thèse révèle (discursivement) sa *dualité* originelle ou son origine double, à savoir le fait qu'elle ne dit ce qu'elle dit que pour *contre-dire* ce qu'a déjà dit la Thèse, tandis que celle-ci peut tout dire sans contre-dire quoi que ce soit, ni quiconque. Or, cette dualité *négatrice* détermine l'Anti-thèse en tant qu'indéterminée. Car si, en disant A, la Thèse dit bien ce qu'elle dit et veut dire, en ne disant rien d'autre, le Non-A de l'Anti-thèse qui la contre-dit, dit tout ce que l'on veut, sauf bien entendu A. C'est donc un compromis (discursif) entre une thèse bien déterminée et à peu près n'importe quoi que recherche [évidemment sans succès] la Para-thèse en général et, en particulier, celle de la Philosophie.

Car que dit-on, en effet, de *déterminé* ou de *précis*, voire de *défini* en disant que le concept est *Non-éternité*? Si peu de chose, à dire vrai, qu'on serait tenté de répondre : rien du tout (et de s'étonner donc de l'acharnement de l'Anti-thèse contre la Thèse, ainsi que de la réaction violente de celle-ci). Et pourtant, ce n'est pas *rien* dire, ni parler pour rien que de nier que le Concept soit l'Éternité. C'est, au contraire, dire *beaucoup* de choses et c'est même dire quelque chose dont on pourrait parler sans fin.

C'est, tout d'abord, dire que le Concept « *n'est pas* », en contredisant ou niant ainsi toute thèse qui dit que ce même Concept « *est* ». Aussi bien la réponse antithétique à la Question philosophique primordiale est-elle très loin de faire « double emploi » avec la réponse thétique. Car dire que le Concept n'est *rien du tout*, c'est quand même dire tout autre chose que d'affirmer qu'il est *Tout*. Et c'est précisément à ce « tout ou rien » que s'attaquera discursivement la Para-thèse philosophique et c'est de lui que la Philosophie parathétique vivra son éphémère vie discursive (qui a à peine dépassé deux mille ans).

Mais c'est ajouter, ensuite, que le Concept « *n'est pas* » *ce que la Thèse* le dit « être ». Or, le Tout qu'il est d'après celle-ci n'est fait que du tout ce qui n'est ni ceci ni cela, ni ici ni ailleurs, ni avant ni après. Ce soi-disant Tout est donc « au-delà » de tout ceci et tout ceci est, par conséquent, « en dehors » de ce Tout-ci. En niant que le Concept est *ce* Tout, l'Anti-thèse peut donc dire de lui qu'il est « tout le reste ». Et ce n'est, certes, pas peu de chose : c'en est même beaucoup (à moins de n'être rien du tout, comme le dira la Thèse, en contre-disant à son tour l'Anti-thèse qui la contre-dit). En niant la Thèse, l'Anti-thèse philosophique peut donc « affirmer » que le Concept est un tas de

choses, étant lui-même un ensemble (in-défini) de choses parmi d'autres choses qui sont, tout comme les choses qu'il est lui-même, ceci et/ou cela, ici et/ou ailleurs, avant et/ou après [en constatant, il est vrai, à la fin de son discours, c'est-à-dire au moment où elle peut se transformer en Syn-thèse, que le Concept n'est *rien* du tout cela]. Et c'est précisément ici que la Para-thèse trouvera un champ quasi illimité pour ses stériles tentatives (discursives) de solutions « partielles » ou de compromis « pondérés » : beaucoup de Ceci et un peu de Cela ; ou inversement ; ou, en toute équité et impartialité, autant de l'un que de l'autre ; et de même pour l'Ici et l'Ailleurs, ainsi que pour l'Avant et l'Après.

D'une manière générale, le développement discursif de la Para-thèse commence comme commence tout développement discursif quel qu'il soit, à savoir par une affirmation ou une thèse. Sauf que les thèses (positives) parathétiques ou la Parathèse thétique se contentent d'une simple « prépondérance » de l'affirmation sur la négation (en allant petit à petit jusqu'à l'égalisation des deux, avec « primat » ou « priorité » de la première). De même, les thèses (négatives) parathétiques qui les contre-disent et qui constituent dans leur ensemble la Parathèse antithétique, se bornent à nier la prépondérance (ou le « primat ») de l'affirmation, en « affirmant » la prépondérance (ou le primat) de la négation sur la position (mais en allant peu à peu vers leur égalité). Enfin, la Parathèse synthétique se développe en deux thèses contraires, qui affirment toutes les deux l'équilibre (« statique ») entre la position et la négation, mais en accordant la priorité (« dynamique ») soit à l'une, soit à l'autre.

Nous aurons à passer rapidement en revue ces trois « moments » irréductibles (ou éléments-constitutifs, en fait et pour nous, successifs) du développement discursif ou dialectique de la Para-thèse philosophique. Mais avant de le faire, il faut voir ce que tous ces discours ont en commun en tant que discours *parathétiques*. Tout d'abord, la « partialité » parathétique exige une « partialisation » ou un « morcellement », voire une « quantification » qui admettent le *plus-ou-moins* simultanément, c'est-à-dire purement spatial. Or, les substantifs s'y prêtent mal, pour ne pas dire qu'ils ne s'y prêtent pas du tout : on est un rossignol ou on ne l'est pas et il est tout aussi difficile de l'être un peu ou beaucoup, que de ne l'être qu'à moitié. Par contre, les adjectifs sont pour ainsi dire pré-adaptés à ces sortes de mises en pièces, étant en quelque sorte pré-déterminés aux mélanges quantifiés du plus avec le moins ou de l'égal avec l'égal. Ainsi, il est même difficile d'être rouge sans l'être plus ou moins qu'un

autre ou, tout au moins, autant que les autres (qui le sont également). Aussi bien toutes les parathèses ont ceci de commun qu'elles transforment en adjectifs les substantifs thétique et antithétique en cause, en vue de les soumettre au morcellement qui rend possible le double jeu qu'elles jouent avec eux.

Or, le *Non-* de l'Anti-thèse ne s'adjectivise pas et ne peut donc pas être morcelé en tant que tel. Ce n'est pas le *Non-* lui-même qui peut-être « non » plus ou moins. Le « non » ne se laisse pas atténuer et la nuance de la négation dans le compromis s'obtient en nuancant non pas la négation elle-même, mais l'adjectif qui est nié et qui peut effectivement être ou « signifier » *plus ou moins* ce qu'il est. Ainsi, quand je veux nier qu'une chose est « positivement » rouge, sans vouloir dire cependant qu'elle ne l'est pas du tout, je dis qu'elle l'est plus ou moins et je ne peux le dire qu'en nuancant ce rouge et en choisissant alors dans une gamme allant du rose le plus éclatant ou vif (qui est un rose presque rouge) au rose le plus terne et fané (qui est un blanc à peine teinté de ce même rouge que je nie, sans le nier tout à fait). Le *Non-* est tout aussi peu *Oui* que le Rouge est le Noir ou un autre Non-Rouge quelconque. Mais en transformant le « Rouge » en « rouge » j'obtiens quelque chose dont je peux dire tantôt que c'est du Rouge, tantôt que c'est du Noir et tantôt que c'est de l'entre-deux, situé entre les deux plus ou moins près ou loin de l'un ou de l'autre, voire à égale distance de chacun d'eux.

Dans le cas de la Para-thèse philosophique, cela signifie que ce n'est pas le *Non-* de la Non-Éternité antithétique qui doit et peut être atténué en vue du Compromis, mais uniquement l'Éternité elle-même (affirmée ou niée). Mais pour pouvoir le faire, on doit l'adjectiver. Ainsi, tous les discours parathétiques de la Philosophie quels qu'ils soient ou, si l'on préfère, la Para-thèse philosophique en tant que telle, diront que le Concept est (non pas l'Éternité, ni la Non-éternité, mais seulement) *éternel*. Et c'est en nuancant « à l'infini » ce caractère « éternel » du Concept que la Para-thèse pourra abattre finalement son jeu philosophique ²².

Or, tout adjectif est une *mise en relation* avec son propre substantif et donc (par ce qui ne coïncide pas avec lui) avec ce que ce substantif n'est pas [d'où le plus-ou-moins que l'adjectif implique et qui s'explicite lorsqu'on développe son sens]. Qui dit « éternel », demande donc (au moins implicitement) : « par rapport à quoi? » Et c'est en variant (« indéfiniment ») le *quoi* de ce rapport ou de cette relation, qu'on fait varier du plus au moins ce qui s'y rapporte, c'est-à-dire « l'éternel » lui-même, en tant que *qualité*, pour ne pas dire *quiddité*, du Concept en tant

que tel dont parle la Philosophie. Car l' « éternel » chez le dentiste classique peut être, en fait, plus bref encore que le « petit moment » des romantiques amoureux, sans parler de la relativité des « sempéternels » de toutes sortes. Et que de discussions autour de la durée (relative) de l' « amour éternel » ou de l' « éternel retour » que d'aucuns ont prétendu pouvoir aimer!

Quoi qu'il en soit, si le Discours parathétique est, par définition, « contradictoire en lui-même » et si le Concept est dit être *éternel* dans et par la Para-thèse de la Philosophie, c'est dans cet « éternel » lui-même que doit résider la « contradiction dans les termes » que développent discursivement les thèses parathétiques, tant chacune pour soi, que toutes dans leur ensemble.

S'il y a quelque chose d' « éternel » sur terre et dans le ciel, c'est bien l'Éternité elle-même, puisqu'il s'agit dans ce cas du substantif qui a été adjectivé et auquel l'adjectif en cause se rapporte dans et par son origine même. Dire que le Concept n'est même pas « éternel », c'est donc dire *a priori* qu'il n'est pas « Éternité ». Autrement dit, c'est re-dire l'Anti-thèse. Or, la Para-thèse est censée être un *compromis* proposé par des partisans conciliants de l'Anti-thèse aux tenants de la Thèse. Il faut donc bien dire, en vue de ce compromis, que si le Concept n'est pas « Éternité », il est tout au moins « éternel ». Ce n'est qu'en le disant que l'on peut amorcer le développement de la Para-thèse, en « affirmant » une thèse vraiment *parathétique*.

Mais pour que les tenants de la Thèse ne la re-disent pas simplement dans sa pureté originelle, en re-substantifiant l'adjectif parathétique, il s'agit de trouver aussi parmi eux des amateurs de compromis ou de co-existence pacifique avec les ex-partisans de l'Anti-thèse, au prix d'un abandon de la pureté théorique. En vue de se mettre d'accord avec les renégats de la pure Anti-thèse, les transfuges de la Thèse pure, compromis dans le compromis parathétique, doivent compromettre cette Thèse elle-même, en disant que même si le Concept est « éternel », il n'est cependant pas « tout à fait » l'Éternité proprement dite. Autrement dit, tous les protagonistes de la Para-thèse doivent être d'accord pour dire que le Concept éternel est Éternité « à peu de choses près », mais aucun ne doit admettre qu'il ne l'est « pas du tout », car on retomberait alors dans la pure Anti-thèse, tandis qu'il s'agit de la compromettre elle aussi dans et par un seul et même compromis, qui est précisément la Para-thèse.

L'adjectif étant autre chose que le substantif, l'éternel quel qu'il soit n'est pas la même chose que l'Éternité en tant que telle. Si le Concept est « ceci » en tant que seulement éternel, il n'est pas le « cela » qu'est l'Éternité. Mais si le Concept éternel

est un Ceci-qui-n'est-pas-cela, il serait la Non-éternité qu'il est censé être d'après l'Anti-thèse. Or si, pour l'éviter, on dit que l'éternel est un Ceci qui est (aussi) Cela, on affirme qu'il est, comme l'affirme la Thèse, le Ceci-qui-n'est-pas-Non-cela. Etc. En étant ainsi ballottée sans répit entre la Thèse et l'Anti-thèse, la Para-thèse essaye de se poser et de se maintenir entre les deux en disant que le Concept éternel est un Ceci *en rapport* ou *en relation* avec un Cela. Mais lorsqu'elle essaye de préciser ou de dé-finir ce rapport, elle oscille à nouveau entre le rapport d'*inclusion* qu'est en fait la Thèse et celui d'*exclusion* qui n'est autre que l'Anti-thèse.

Il en va de même pour l'Ici et l'Ailleurs. Que l'on dise que le Concept éternel est un Ici en relation avec l'Ailleurs ou que l'on affirme qu'il est un Ailleurs en rapport avec l'Ici, à nouveau l'inclusion de l'Ici dans l'Ailleurs ramène la Para-thèse à la Thèse, tandis que l'exclusion par l'Ailleurs de l'Ici la rejette vers l'Anti-thèse.

Quant aux Présent, Passé et Avenir, il n'en va pas non plus autrement. On a beau veiller à ne mettre le Concept éternel qu'*en rapport* avec eux; il faudra bien tôt ou tard l'en exclure ou l'y inclure. Or, de nouveau, l'exclusion rejette vers la Thèse, tandis que l'inclusion projette vers l'Anti-thèse. Mais la Para-thèse n'est ce qu'elle est censée être qu'en se jetant entre les deux et donc en évitant chacune d'elles.

Par conséquent, la Para-thèse est un mouvement (« dialectique ») de va-et-vient entre la Thèse et l'Anti-thèse, que cette oscillation parathétique perpétuelle n'atteint nulle part, ni jamais, sous peine de cesser d'être ce qu'elle voudrait, à savoir un compromis entre ces deux extrêmes ou leur co-existence, à la rigueur « active » (sinon agissante), mais foncièrement « pacifique ».

Ainsi l'art du compromis discursif ou de la Para-thèse consiste en philosophie, à accélérer au maximum les transformations des thèses plus ou moins positives en des thèses qui sont toutes négatives, mais seulement plus ou moins, sans l'être tout à fait, ainsi que, bien entendu, les transformations inverses et réciproques des thèses à peu près négatives en des thèses tant soit peu positives. Car c'est précisément la rapidité de ces transformations qui crée pour la Para-thèse l'*illusion* d'une présence *simultanée* en elle de la Thèse et de l'Anti-thèse, que le Principe de contradiction interdit en fait et pour nous.

Or, pour nous et en fait, comme pour la Para-thèse elle-même, cette bi-présence des deux extrêmes est seulement « partielle », puisque, pour la Para-thèse, chacun d'eux ne se présente qu'en partie et non entièrement et puisque, pour nous et en fait, aucun d'eux n'y est présent en permanence ou complètement.

Par contre, toutes ces oscillations, qui n'atteignent jamais les termes extrêmes, passent nécessairement par le terme moyen ou le point d'équilibre. De plus, si les oscillations parathétiques diffèrent entre elles par le fait que leurs amplitudes sont plus ou moins grandes et qu'elles ne sont pas symétriques, de sorte que l'une d'elles se rapproche de l'un des extrêmes plus que de l'autre, elles oscillent toutes autour du point situé à égale distance des deux extrêmes en cause. C'est donc en ce point de quasi-équilibre (« dynamique ») entre la Thèse et l'Anti-thèse que l'illusion de leur co-existence est particulièrement vive dans et pour la Para-thèse, bien que, pour nous et en fait, ce point de passage obligatoire de toutes les oscillations parathétiques est précisément ce *troisième* point, censé être situé *entre* les deux extrêmes antithétiques, qu'a en vue le Principe qui l'exclut.

Quoi qu'il en soit, l'ensemble des mouvements parathétiques oscillatoires se présente à nos yeux sous l'aspect d'une nébulosité à trois foyers de condensation. L'un est situé du côté de la Thèse (ce côté étant gauche ou droit, selon le point de vue auquel on se place et la façon dont on s'y tient), l'autre du côté (droit ou gauche) de l'Anti-thèse, le troisième se plaçant au milieu.

En contemplant ces trois foyers, nous y reconnâmes sans peine les Parathèses thétique, antithétique et synthétique du Schéma dialectique du Discours en tant que tel. Et en les ayant ainsi repérées « dialectiquement », il ne nous restera plus qu'à voir ce que chacune d'elles dit en tant que thèse parathétique de la Philosophie.

Nous commencerons cette re-vue, comme il se doit, par la

Parathèse thétique.

D'une manière générale, la Para-thèse thétique du Discours en tant que tel (ou l'ensemble des divers discours parathétiques thétiques) se situe, par définition, aussi près que possible de la Thèse authentique, sans jamais parfaitement coïncider avec elle, en excluant ce que dit l'Anti-thèse pure (qui contre-dit la Thèse sans réserve).

Or, dans le cas particulier du Discours philosophique, la Para-thèse dit en tant que telle que le Concept est *éternel* et, de ce fait même, *se rapporte à...*, ou est *en relation avec...* ce qu'il n'est pas lui-même en tant que « seulement » éternel. Quant à la Thèse de la Philosophie, elle affirme que le Concept « est » l'*Éternité*. Il est donc naturel que, d'une manière « immé-

diatè » ou à son « origine » (*arche*), voire dans son « début », la Para-thèse philosophique mettez le Concept *éternel* en relation ou en rapport avec cette même *Éternité*.

A première vue, la notion CONCEPT-ÉTERNEL-EN-RAPPORT-AVEC-L'ÉTERNITÉ suffit pour déterminer la Parathèse *thétique*, qui ne serait rien d'autre que le développement discursif (cohérent et complet) du sens de cette notion philosophique. Mais en y regardant de plus près, on voit qu'il n'en est rien et que le sens en question n'est pas suffisamment défini pour permettre à son développement discursif de se fermer sur lui-même de façon à constituer une seule et même « thèse » au sens fort du mot. D'ailleurs, cette « thèse » parathétique devant être par définition « contradictoire en elle-même » et donc finir par contre-dire tout ce qu'elle aurait dit, c'est par une réduction de soi-même au silence que doit *s'achever* son développement. Mais le sens en cause pourrait être développé « sans fin », c'est-à-dire sans que *tout* ce qui aurait dû être dit sur le développement d'une façon « nécessaire » (cohérente), soit tout aussi « nécessairement » contre-dit. C'est en ce sens que le sens de cette notion est indéfini. Ce qui veut dire qu'il est non pas un *sens* au sens propre du mot, mais un *pseudo-sens* (qui n'est même pas un *non-sens* au sens du sens « contradictoire en lui-même » ou « incohérent », mais simplement un « non-sens » ou un discours qui ne se développe « indéfiniment » que parce qu'il n'a pas de sens du tout), qui constitue (en tant qu'arbitrairement lié à un morphème quelconque) non pas une *notion* proprement dite (même « contradictoire dans les termes ») ou un *signe*, mais tout au plus un *symbole*.

En effet, pour qu'une parathèse *thétique* ait un sens (quelconque, mais authentique ou « défini », voire définissable par un développement discursif « cohérent », même contradictoire en lui-même), il faut que la parathèse *antithétique* qui la nie en ait un elle aussi. Autrement dit, il faut qu'il y ait (du moins virtuellement) deux « thèses contraires », dont l'une contre-dit (ou nie) tout ce que l'autre dit (ou affirme), la contradiction ou négation étant de ce fait *discursive*, ou douée d'un *sens* authentique. Or, en fait et pour nous, il est impossible de constituer une « thèse » qui serait « contraire » à la « thèse » qui affirme seulement que le Concept éternel se rapporte à l'Éternité, mais ne définit pas en outre l'Éternité, qui est elle aussi mise en relation avec l'éternel qu'est le Concept (parathétique). Et voici pourquoi.

D'une part, si une thèse (parathétique) affirme seulement que le Concept (éternel) « est » *en rapport avec*..., aucune anti-

thèse *parathétique* ne peut le nier en disant que ce même concept « *n'est pas* » en rapport avec... Car, au risque de cesser d'être une Parathèse, l'antithèse doit admettre que le Concept est éternel. Or, cet adjectif, comme n'importe quel autre, est « en rapport avec » autre chose que lui.

D'autre part, l'antithèse parathétique ne peut pas non plus contre-dire la thèse (parathétique) en « affirmant » que le Concept (éternel) « est » en rapport avec la *Non-éternité*. Car si l'Éternité que pose la thèse n'est pas *définie*, la *Non-éternité* que l'antithèse lui oppose l'est encore moins, pour ne pas dire qu'elle ne l'est pas du tout (puisque tout Non-A n'est « définissable » que si et dans la mesure où est « défini » le A « positif » qui y est nié). Or, que l'on dise que les termes mis en relation dans et par un rapport définissent celui-ci, ou qu'ils soient au contraire eux-mêmes définis par lui, il n'en reste pas moins que si l'*éternel* se rapporte à quelque chose (d'autre que lui), ce quelque chose doit être « défini » (soit « en soi », soit dans et par le « rapport » en cause). Par conséquent, une antithèse parathétique ne peut contre-dire ou nier ce que dit ou affirme une parathèse thétique qu'à condition que celle-ci « définisse » ce qu'elle dit (ne serait qu'en mettant tout ce dont elle parle en relation mutuelle « définie »). C'est seulement lorsque la Parathèse thétique de la Philosophie aura *défini* l'Éternité mise en rapport ou en relation avec le Concept éternel, qu'une Parathèse antithétique philosophique pourra « dire le contraire », en niant « exactement » ou en contre-disant « point par point » ce qui aura ainsi été affirmé d'une façon « précise » ou « définie ».

Or, la *thèse* parathétique doit être aussi « proche » que possible de la Thèse proprement dite. Si donc elle s'en « éloigne » nécessairement du fait qu'elle doit adjectiver l'Éternité pour pouvoir l'« attribuer » au Concept (en disant qu'il l'« est »), elle ne peut plus faire de concession sur l'*Éternité* à laquelle le Concept se rapporte en tant qu'*éternel*. Autrement dit, l'Éternité dont parle la Parathèse *thétique* (par rapport au Concept ou en relation avec lui) doit être « identique » à l'Éternité dont parle la Thèse (comme de ce que le Concept « est » lui-même). Seulement, la Thèse authentique avait parlé de l'Éternité sans aucun rapport avec quoi que ce soit, tandis que la thèse parathétique doit en parler en relation avec un Concept ou par rapport à un Concept qui est autre chose que l'*Éternité*, puisqu'il « est » (seulement) *éternel*. La Parathèse thétique doit donc « définir » l'Éternité dont elle parle, en la « distinguant » ou « différenciant » de l'Éternel dont elle parle également.

Maintenant, sans qu'on puisse le dé-montrer (ni même le

montrer) dès maintenant, on peut voir ou plutôt pré-voir que tout ce qui est dit « être *éternel* » pourra et devra être dit « être *éternellement* ». En d'autres termes, est « éternel » tout ce qui « est » en ce sens que ça « *a toujours été* » et « *sera toujours* » (quelque part ou même partout). On peut dire aussi, plus simplement, que tout ce qui est *éternel* « *est toujours* » (partout ou seulement quelque part). Ou bien, pour parler vulgairement mais pour le moins tout aussi clairement, on pourrait appeler « éternel » tout ce qui « *est tout le temps* » (où que ce soit).

Quant à l'Éternité, elle doit être autre chose que l'Éternel (ainsi défini), sans qu'on puisse dire cependant qu'elle « n'est *jamais* » (nulle part), ni encore moins qu'elle « est » (partout ou non) mais « n'a pas été [dans le passé] » ou « ne sera pas [dans l'avenir] », ni d'ailleurs qu'elle « a été » ou « sera », mais « n'est pas [dans le présent] » (ne serait-ce que quelque part). En bref et, au fond, en clair : l'Éternité en cause « est » ce qu'elle est « en dehors du temps ». Et c'est en tant qu' « étant » (partout ou quelque part) *en dehors du temps* (ou : *hors de tous les temps*) que l'Éternité à laquelle se rapporte le Concept éternel est autre chose que l'Éternel qu'est celui-ci et qui « est » *pendant tout le temps* (ou : *dans tous les temps*).

En définitive, la Parathèse thétique de la Philosophie affirme que le Concept est *éternel* (« à la différence » de la Thèse qui dit qu'il est l'Éternité) et qu'il se rapporte à l'Éternité qui est *en dehors* (ou : *au-delà*) *du Temps*. Or, dès que l'Éternité à laquelle se rapporte le Concept éternel a été dé-finie de la sorte dans, par et pour la *thèse* parathétique, ce que dit celle-ci a désormais un sens authentique ou « défini », en ce sens que tout ce qu'elle dit peut être « entièrement » contre-dit en philosophie par la

Parathèse antithétique ²³.

Étant donné que, par définition, la Parathèse antithétique dit « exactement le contraire » de ce que dit la Parathèse thétique, la négation qu'elle implique doit porter sur ce qui *dé-finie* la thèse parathétique positive qu'elle contre-dit. Or, la Parathèse thétique de la Philosophie affirme que le Concept éternel se rapporte à l'Éternité qui « est » *hors du Temps* et elle se dé-finie précisément par l'affirmation de la « transcendance » de l'Éternité par rapport à tout ce qui n'est pas elle (le Concept [éternel] y compris). La Parathèse philosophique antithétique doit donc nier cette même « transcendance », en disant que le Concept éternel se rapporte à l'Éternité qui « n'est pas » hors du Temps. Ou bien, si on l'énonce sous une

forme (pseudo-)positive, cette antithèse parathétique de la Philosophie « affirmera » que le Concept (éternel) se rapporte à l'Éternité qui « est » *dans le Temps*.

C'est en le disant que la Parathèse antithétique se situe le plus près possible de l'Anti-thèse authentique, en s'opposant ainsi « à l'extrême » à la Parathèse thétique, située aussi près que possible de la Thèse proprement dite. En effet, l'Éternité *transcendante* (par rapport au Temps) est « à peu de choses près » l'Éternité proprement dite ou en tant que telle, c'est-à-dire prise et comprise comme le fait la Thèse, à savoir sans rapport aucun avec ce qui n'est pas elle. Par contre, l'Éternité *immanente* (par rapport au Temps) est « presque » la Non-éternité que comprend l'Anti-thèse, en la prenant en tant que rapport ou relation (d'exclusion) entre ce qu'elle est (le Ceci, l' Ici, le Présent) et ce qu'elle n'est pas (le Cela, l' Ailleurs, le Passé et l' A-venir).

Toutefois, en dépit de leurs rapprochements respectifs avec la Thèse et l'Anti-thèse, les thèses contraires en question sont toutes deux nettement parathétiques. En effet, l'Éternité *transcendante* de la thèse positive parathétique n'est qu'à peu de choses près l'Éternité tout court de la Thèse authentique, le « peu de choses » qui y manque, ou plutôt qui s'y ajoute, étant précisément la *transcendance*, c'est-à-dire une *relation* (d'exclusion) avec ce qui n'est pas elle; relation que l'Éternité *en tant que telle* n'avait pas et ne pouvait pas avoir. De son côté, l'Éternité *immanente* est « presque » la Non-éternité de l'Anti-thèse authentique, mais ne l'est pas « tout à fait ». Car même en tant qu'immanente au temps, elle est Éternité « quand même », tandis que la Non-éternité ne l'était pas du tout.

Ainsi, les Parathèses thétique et antithétique se présentent toutes les deux comme des « compromis » entre la Thèse et l'Anti-thèse, en ce sens qu'elles n'affirment et ne nient que « partiellement » ce que chacune de celles-ci affirmait ou niait « complètement » ou « sans réserves ». Si la Parathèse thétique fait « quelques réserves » en ce qui concerne l'*identification* du Concept avec l'Éternité par la Thèse, elle le fait pour se « réserver la possibilité » de ne pas contre-dire (ne serait-ce qu'implicitement) *tout* ce que dit l'Anti-thèse en *identifiant* ce même Concept avec la Non-éternité, mais d'en re-dire une « partie », en introduisant elle-même dans le Concept cette *relation* (d'exclusion) antithétique que la Thèse en *excluait* complètement et à laquelle le *réduisait* l'Anti-thèse. De même, si la Parathèse antithétique est « réservée » lorsqu'il s'agit, à l'instar de l'Anti-thèse, d'*exclure* complètement l'Éternité du Concept (en *identifiant* celui-ci avec la Non-éternité), elle ne le fait

que pour pouvoir re-dire « en partie » ce qu'en dit la Thèse, en mettant elle-même le Concept tout au moins « en rapport » avec l'Éternité. C'est ainsi que la thèse et l'antithèse parathétiques croient toutes les deux pouvoir re-dire en (plus ou moins grande) partie ce que disait la Thèse authentique et compléter ou parachever les propres dires de celle-ci, en re-disant aussi en (plus ou moins grande) partie, à savoir en guise de « complément », ce que disait l'authentique Anti-thèse. Et puisqu'il est possible de varier (dans une certaine mesure, mais non à l'infini, vu le nombre fini des parties discursives d'un discours quel qu'il soit) la proportion des parties conservées de la Thèse et de l'Anti-thèse, la Parathèse thétique admet plusieurs variantes; et la Parathèse authentique en admet (exactement) autant.

Seulement voilà. Dans la mesure où la Thèse et l'Anti-thèse ont chacune un *sens* au sens propre (c'est-à-dire un sens « cohérent » et « défini »), leurs deux sens n'ont un « rapport » mutuel qu'en tant que « relation d'exclusion » réciproque, leur seul et unique rapport étant celui de Non-A à A. Or, le Principe de contradiction nous dit que tout discours qui a le sens A ne peut pas avoir (« en même temps ») le sens Non-A, de même qu'aucun discours ayant le sens Non-A ne saurait avoir (« en même temps ») le sens A. La prétention des Parathèses thétique et antithétique à avoir les deux sens « à la fois » (ou « en même temps ») ne peut donc être que vaine. Toutefois, le Principe en cause ne dit nullement qu'un discours ne pourrait pas avoir « à la fois » (ou « en même temps ») *ni* le sens A *ni* le sens Non-A. Sans doute, dans ce cas, le soi-disant « discours » n'aurait plus aucun sens du tout (d'après le Principe du tiers exclu)^{23bis}. Il se réduirait à un pseudo-discours (par exemple, mathématique), qui ne développerait pas (discursivement) le sens (défini) d'une *notion* proprement dite, mais « dé-composerait » un *symbole* privé de sens (ou n'ayant qu'un pseudo-sens in-défini ou « infini »). Et il serait loisible à quiconque de prendre le « sens » symbolique d'un tel discours symbolisé pour un symbolique compromis entre la Thèse et l'Anti-thèse, réduites toutes deux à des symboles.

En d'autres termes, dans la mesure où les Parathèses thétique et antithétique vident de tout leur sens tant la Thèse que l'Anti-thèse (en les transformant ainsi en *symboles*), elles peuvent fort bien les combiner à loisir en les intégrant dans des développements dénués de sens eux aussi. Mais dans la mesure même où ces développements cesseront d'avoir un sens, ils cesseront aussi de se distinguer les uns des autres et de s'opposer les uns aux autres. Autrement dit, en cessant de *dire* quoi que ce soit,

ils cesseront de se contre-dire. Ce ne seront alors plus des « thèses *contraires* », pour la simple raison qu'ils ne seront plus des « thèses » (proprement dites ou discursives) du tout. Du coup, ces développements synthétiques, qui ne se contredisent plus comme les « thèses » contredisent leurs « antithèses », ne seront plus ni thétiques, ni antithétiques. En se réduisant elles-mêmes au Silence, elles ne feront plus partie de la *Para-thèse*, qui est quand même un Discours, du moins dans la mesure où elle *contre-dit* (en tant qu'antithétique) tout ce qu'elle *dit* (en tant que thétique), c'est-à-dire pendant tout le temps qu'elle *parle* (ne serait-ce que pour se contre-dire en fin de compte) ²⁴.

Or, en fait, les *discours*, voire les « discussions » (pour ne pas dire « disputes ») parathétiques peuvent durer fort longtemps. Non seulement parce qu'il faut toujours du temps et parfois même beaucoup de temps, pour développer complètement une « thèse », et qu'il faut encore du temps pour contre-dire tout ce que l'on dit en la développant. Mais encore parce que, dans le domaine de la *Para-thèse*, on peut se contenter de développer *complètement* la seule « thèse négative » ou « contraire » (qui est, par définition, celle du voisin), en la réduisant ainsi au silence. Quant à la « thèse positive » (qui, par définition, est la sienne propre), on aura soin de ne pas la développer jusqu'au point où l'on devrait commencer à contre-dire soi-même ce qu'on avait dit auparavant en la développant. Sans doute, une thèse qui n'est pas entièrement développée n'est pas non plus démontrée complètement, vu qu'elle n'est même pas complètement montrée. Mais en faisant appel au Principe de contradiction, complété par celui du tiers exclu, on peut croire soi-même et faire croire aux autres que la monstration du caractère « contradictoire dans les termes » de la thèse contraire est une suffisante démonstration de la cohérence de la sienne propre, ainsi que du fait qu'elle est seule à pouvoir ne pas se contre-dire elle-même; ce dernier point étant aussi démontré en montrant qu'en fait on ne s'est pas (encore) contre-dit en la développant (plus ou moins complètement, mais pas tout à fait, d'ailleurs).

Or, tant que les Parathèses thétique et antithétique *parlent*, elles se contre-disent l'une l'autre (même si aucune d'elles ne dit *tout* ce que chacune peut et doit dire en se développant *complètement*). Car en fait et pour nous, ainsi que pour elles-mêmes, les solutions du conflit entre la Thèse et l'Antithèse que proposent, en guise de compromis entre celles-ci, les Parathèses thétique et antithétique, sont non seulement « partielles » (ce qui les rend inacceptables pour les partisans sans réserves des thèses contraires en cause), mais encore « partiales » (ce qui les rend inacceptables les unes pour les autres, leurs partisans

se montrant selon le cas plus ou moins réservés pour telle ou telle autre des deux thèses en conflit). Même si les partisans d'une parathèse thétique ou antithétique « se réservent » et ne la développent pas *complètement*, ils doivent néanmoins la développer suffisamment pour pouvoir l'opposer aux autres thèses parathétiques, sans quoi leur propre thèse ne se distinguerait pas du tout des thèses des autres et n'aurait donc aucune raison d'être. Or, ils ne peuvent le faire qu'en précisant la nature de leurs « réserves » vis-à-vis de la Thèse et de l'Anti-thèse qu'il s'agit de concilier. Mais dès qu'on le fait, les partisans d'une quelconque parathèse *thétique* doivent expliciter dans leurs discours que les « réserves » discursives qu'ils ont vis-à-vis de la Thèse sont moins grandes que celles qu'ils éprouvent à l'encontre de l'Anti-thèse (le degré précis de ce « moins » précisant la nature de la Thèse parathétique dont il s'agit, en la distinguant des autres parathèses thétiques, dont les « réserves » vis-à-vis de la Thèse sont soit encore moins grandes, soit au contraire plus grandes que les « réserves » en question). Et *vice versa* pour les partisans d'une Parathèse antithétique quelconque.

Par conséquent, avant que chacune des parathèses se soit réduite au silence en se contre-disant soi-même, toutes se contredisent entre elles, toutes les parathèses thétiques contre-disant dans leur ensemble l'ensemble de toutes les parathèses antithétiques. Or, en se contre-disant les unes les autres, les parathèses thétiques et antithétiques se réduisent mutuellement au silence, du moins aux yeux des tiers désintéressés, qui ne sont prévenus en faveur d'aucune d'elles, n'ayant aucun pré-jugé et ne pouvant pas juger « après coup », tant qu'aucune des thèses parathétiques contraires ne s'est montrée *entièrement*, ni encore moins dé-montrée. Tout ce que peut constater ce Tiers exclu du débat, c'est que les parathèses en cause se contre-disent les unes les autres parce qu'elles ne font pas preuve de la *même* « réserve » vis-à-vis de la Thèse et de l'Anti-thèse. Aussi bien la tentation est-elle irrésistible, pour ce Tiers, de s'ériger en arbitre de la situation et de réduire les partis opposés au silence en leur opposant en bloc une solution *impartiale* (bien qu'encore partielle) du conflit entre la Thèse et l'Anti-thèse, qui pourrait être proposée avec des « réserves », mais en toute équité, tant à ceux qui acceptaient jusqu'ici sans réserves l'une de celles-ci à l'exclusion de l'autre, qu'à ceux qui les acceptaient toutes les deux (bien que seulement en partie), mais en se montrant plus réservés envers l'une que vis-à-vis de l'autre.

Or, nous savons déjà que ce compromis juste ou équitable, qui est proposé par un Arbitre désintéressé et qui consiste à

n'accepter que partiellement la Thèse et l'Anti-thèse, mais en leur accordant (discursivement) des parts égales (ou équivalentes), n'est rien d'autre que ce que se proposent de dire et de re-dire autant que de besoin les partisans impartiaux de la

*Parathèse synthétique*²⁵.

Bien entendu, le but premier et principal de la Para-thèse en général et tout particulièrement de la Parathèse synthétique, est la réconciliation de l'Anti-thèse authentique avec la Thèse proprement dite. Mais au lieu de chercher à atteindre ce but d'une façon directe ou « immédiate », comme l'ont fait les Parathèses thétique et antithétique, la Parathèse synthétique prend un chemin détourné et essaye de réaliser le compromis en cause d'une façon « médiatisée », à savoir par le truchement d'une réconciliation entre les Parathèses thétiques (prises en bloc) et (l'ensemble des Parathèses) antithétiques. C'est en amenant, d'abord, les partisans de celles-ci à accepter le compromis équitable consistant à attribuer des parts égales à chacune des deux thèses contraires que sont la Thèse et l'Anti-thèse, que les promoteurs de la synthèse parathétique espèrent amener, ensuite, les tenants de ces thèses « totalitaires » à composer eux aussi entre eux, en renonçant à la moitié de ce qu'ils soutiennent en vue de pouvoir maintenir l'autre moitié de ce à quoi ils tiennent.

Or, en Philosophie, la partialité de la Parathèse thétique en faveur de la Thèse philosophique se manifeste par le fait qu'elle attribue à celle-ci une part prépondérante dans la thèse parathétique proposée, puisque cette thèse affirme que le Concept éternel se rapporte à l'Éternité qui est située *en dehors* du Temps. Par contre, dans la mesure où la Parathèse antithétique le nie et « affirme » que ce même Concept ne se rapporte qu'à l'Éternité située *dans* le Temps, elle accorde une part dominante à l'Anti-thèse et se révèle ainsi comme partielle en faveur de celle-ci. La Parathèse synthétique philosophique doit donc éliminer *cette* partialité et réconcilier la « transcendance » avec l'« immanence », en proposant un compromis équitable où les deux soient représentées, partiellement certes, mais dans la même proportion. Autrement dit, la Parathèse synthétique de la Philosophie doit « affirmer » (sans « nier » quoi que ce soit) que le Concept éternel se rapporte (nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours) à une « Éternité » qui serait tout aussi « transcendante » par rapport au Temps qu'elle lui est « immanente », et ceci exactement dans la même mesure.

Cette formule de compromis philosophique est certainement équitable en ce sens que les Parathèses thétique et antithétique

(chacune d'elles pouvant être prise dans son ensemble) y sont logées à la même enseigne. Les partisans de celles-ci ne pourraient donc refuser le compromis que s'ils tiennent absolument à ce que l'Éternité en cause soit transcendante ou immanente « absolument » ou « totalement », au sens d'*exclusivement*. Quoi qu'il en soit, les tenants de l'une n'ont pas plus de raisons pour refuser ce compromis que les partisans de l'autre n'en ont pour l'accepter. En tout cas, dans la mesure où toutes les Parathèses thétiques et antithétiques se réduisent, prises deux à deux, mutuellement au silence et si, en outre, chacune d'elles se réduit au silence elle-même en se contre-disant soi-même, le seul moyen qui reste de parler en philosophe, sans re-dire l'Anti-thèse qui contre-dit ce que dit la Thèse, est de développer discursivement la thèse de la Parathèse synthétique en question, qui ne dit peut-être pas *tout* ce qu'on peut dire (puisque'elle ne re-dit qu'*en partie* les thèses contraires qu'elle re-concilie), mais ne contre-dit au moins rien de ce qui s'est dit en Philosophie (vu qu'elle se contente de *re-dire* [partiellement] la Thèse et l'Anti-thèse et étant donné que lorsqu'elle parle, les Parathèses thétiques et antithétiques ne *disent* plus rien du tout, étant dans leur ensemble réduites au Silence).

Dans ces conditions, toute la question est de savoir si la Parathèse synthétique, qui est censée reconcilier l'Anti-thèse avec la Thèse en *substituant* aux deux une « synthèse » conciliant tout ce qui est, pour et par celle-ci, conciliable en celle-là (tandis que les thèses contraires ir-réconciliables se réduisent mutuellement au silence, en se contre-disant l'une l'autre et en attendant que chacune d'elles se contre-dise soi-même), réussit à le faire et à le faire effectivement dans un *discours* proprement dit, c'est-à-dire développable, quant à son sens, d'une façon qui permettrait de re-dire indéfiniment tout ce qu'on aurait dit, sans jamais le contre-dire. Voyons donc ce qu'il en est.

L'Éternité qui est *hors* du Temps est avec lui en rapport d'*exclusion* (de celui-ci), tandis que celle qui est *dans* le Temps est avec lui en rapport d'*inclusion* (par lui). Si donc l'Éternité est censée être « à la fois » transcendante et immanente, elle doit être (progressivement) incluse dans le Temps au fur et à mesure qu'elle l'exclut (progressivement) d'elle-même et elle doit l'exclure dans la mesure même où il l'inclut. Ainsi, l'Éternité finira par exclure complètement le Temps, au point de ne plus avoir aucun *rapport* avec lui, même plus celui d'*exclusion* (progressive); et elle sera alors l'Éternité en tant que telle, dont parle « exclusivement » la Thèse. Mais elle ne le sera qu'au moment précis, où le Temps finira par l'inclure tout aussi complètement qu'elle l'exclut, c'est-à-dire au point de ne plus avoir avec elle

aucun *rapport*, y compris celui d'*inclusion* (progressive), étant ainsi la Non-éternité dont parle « exclusivement » l'Anti-thèse [car si la négation s'op-pose à la position ou affirmation qu'elle nie, et donc sup-pose cette dernière, elle se pose soi-même non pas en relation avec la position op-posée et sup-posée, ni en rapport avec elle, mais précisément comme ce qui nie avoir des relations quelconques avec la position supposée opposée et donc comme ce qui affirme, au contraire, être sans aucun rapport avec celle-ci]. En fin de compte et en dernière analyse, c'est-à-dire à la fin de son développement discursif, la Parathèse synthétique est donc bien censée *devoir* dire ou re-dire ce que disaient la Thèse et l'Anti-thèse et de re-dire « à la fois » (ou « en même temps ») ce que l'une d'elles disait « à l'exclusion » de l'autre (ou avant, ou après l'autre). Bien entendu, elle est aussi censée *pouvoir* le dire et toute la question est maintenant de savoir si elle le dit effectivement (tôt ou tard).

Or, la Parathèse synthétique ne *peut* le faire que dans la mesure où elle *trans-forme* (progressivement et dans la même mesure) l'Éternité en Non-éternité et *vice versa*. Au moment même où l'une est (complètement ou entièrement) *trans-formée* en l'autre, c'est l'Éternité de la Thèse qui se re-pose et c'est la Non-éternité de l'Anti-thèse qui s'y re-oppose (en la re-supposant). Par conséquent, la Para-thèse ne parle, en tant que « synthèse » de la Thèse et de l'Anti-thèse, *ni* de l'Éternité *ni* de la Non-éternité, mais « exclusivement » du *processus* de la transformation de l'une dans l'autre, « à l'exclusion » tant de la « fin » que de l'« origine » ou du « début » de celle-ci. Et elle est censée *devoir* en parler sans jamais se contre-dire et donc *pouvoir* en parler « indéfiniment » ou « sans fin » (sinon sans commencement), c'est-à-dire sans *devoir* se réduire elle-même au silence tôt ou tard. Par conséquent, le processus en cause doit être lui aussi sans (commencement ni) fin, puisqu'en parlant de sa fin (ou de son commencement) la Para-thèse devrait se contre-dire, en re-disant « à la fois » ce que disaient, en se contre-disant mutuellement, la Thèse et l'Anti-thèse. Or le dire, c'est pré-dire que la Parathèse synthétique parlera « exclusivement » du Temps, partout où les autres thèses parlent de l'Éternité ou de la Non-éternité.

En fait et pour nous, la Parathèse synthétique en a déjà parlé lorsqu'elle a commencé à dire que l'« Éternité » dont parlaient les Parathèses thétiques et antithétiques (comme de ce qui serait soit *dans* le Temps, soit *hors* de lui) est, pour elle, ce qui est « à la fois » ou « en même temps » *dans* et *hors*. Or, d'après le Principe de la contradiction, ce qui est « à la fois » *et dans et hors* de quelque chose en l'étant entièrement ou complètement,

n'est nulle part ni jamais. Aussi bien n'y a-t-il pas et ne peut-il pas y avoir d' « Éternité » qui serait « à la fois » (complètement) *hors* du Temps et (entièrement) *dans* le Temps. Mais d'après le Principe de tiers exclu, rien ne saurait non plus être « en même temps » *ni* hors du temps *ni* en lui, hormis le Temps lui-même. Par conséquent, la Parathèse synthétique *philosophique*, étant par définition *discursive* et ne pouvant donc pas vouloir parler pour ne rien dire [*de* quoi que ce soit, en se contentant de parler (en disant n'importe quoi) à quelqu'un], elle doit parler « exclusivement » pour dire que le Concept éternel dont parle la Philosophie [en fait parathétique] est en rapport « exclusif » avec le Temps seul ou avec le Temps en tant que tel.

Or, *en tant que tel*, le Temps lui-même est tout aussi peu Éternité ou Non-éternité ou les deux à la fois, qu'il n'est ni l'une ni l'autre, n'étant rien d'autre ni de plus que le processus de la transformation [jamais achevée (ni même commencée)] de l'une en l'autre. C'est ainsi que la Parathèse synthétique peut proposer à tous le Temps dont elle parle (« exclusivement ») : car elle pose ce Temps sans l'opposer ni à l'Éternité thétique ni à la Non-éternité antithétique, bien qu'elle les suppose toutes les deux en tant que s'opposant l'une à l'autre. On ne peut pas dire que le Temps parathétique « n'est pas » l'Éternité, car il n'y a pas (« encore » ou « déjà plus ») d'Éternité du tout dès que et tant qu'il y a le Temps qui est précisément le processus de transformation de la Non-éternité en Éternité ou de l'Éternité en Non-éternité. Et c'est pourquoi il n'y aurait aucun sens de dire que ce Temps est une Non-éternité, ni encore moins *la* Non-éternité de l'Anti-thèse. Il y aurait, d'ailleurs, tout aussi peu de sens de dire que le Temps « n'est pas » la Non-éternité. Car elle aussi n'est déjà plus ou n'est pas encore, si le Temps est déjà ou encore là. Il n'y a que ce Temps lui-même, sans relation aucune avec ce qui ne serait pas lui, et c'est de ce Temps tout seul ou en tant que tel que parle « exclusivement » la Parathèse synthétique de la Philosophie.

En se développant, cette Parathèse finit donc par se dire à elle-même ce qu'elle *nous* disait en fait dès ses débuts. A savoir que, loin de dire « à la fois » ou « en même temps » (ne serait-ce que partiellement) ce que disaient séparément et successivement la Thèse et l'Anti-thèse, elle ne re-dit les dires *ni* de l'une *ni* de l'autre, en ne parlant plus du tout de ce dont celles-ci parlaient « exclusivement ». En ayant commencé par proposer un compromis (discursif) équitable aux tenants des deux thèses contraires, la Parathèse synthétique finit par se *substituer* à elles purement et simplement, au point de ne plus devoir, ni

même pouvoir les contre-dire, ni en contre-disant chacune pour soi, ni en les contre-disant toutes les deux en tant que se contre-disant l'une l'autre.

En fin de compte, la Parathèse synthétique de la Philosophie ne re-dit donc ni le A de la Thèse ni le Non-A de l'Anti-thèse (sans parler des plus ou moins A et Non-A des Parathèses théti-ques et antithétiques). D'après le Principe du tiers exclu, elle ne dit rien à personne, puisque, en fait, elle ne peut pas parler du tout. La seule question qui reste ne peut donc être que celle de savoir si, en ne disant rien à personne, elle se dit quelque chose à elle-même.

Or, c'est ici que se révèle l'astuce (*List*) de ceux qui prennent une position « synthétique » parathétique dans la Philosophie. En fait et pour nous, un discours qui ne dit rien (de quoi que ce soit à qui que ce soit) équivaut au Silence et il n'a une apparence pseudo-discursive que dans la mesure où il contre-dit et donc *parle*, ne serait-ce que pour se contre-dire soi-même en fin de compte. Si un tel discours est interrompu par hasard ou par « mauvaise volonté », rien ne nous empêche de l'achever pour notre compte et de le réduire au Silence en le forçant de contre-dire tout ce qu'il avait dit auparavant. Sauf... s'il est « inachevable » ou « infini », étant co-temporel.

Or, c'est précisément le cas du pseudo-discours soi-disant synthétique de la Para-thèse philosophique. Il parle « exclusivement » du processus de transformation réciproque de l'Éternité en Non-éternité ou, si l'on préfère (et il le préfère), de la Non-éternité en Éternité. Mais, de toute évidence, ce processus est co-temporel au Temps, vu qu'il est le Temps lui-même. Et le discours parathétique qui en parle sera donc co-temporel au Temps lui aussi. Autrement dit, tant qu'on aura du temps pour le faire, on pourra développer la Parathèse synthétique en un pseudo-discours, qui ne se réduira jamais au Silence en contre-disant *tout* ce qu'il aurait dit, pour la seule et simple, mais suffisante raison qu'il ne pourra jamais dire *tout* ce qu'il aurait à dire.

Sans doute pourrions-nous dire que le sens d'un tel discours n'est qu'un pseudo-sens, parce qu'il est non seulement indéfini à un moment donné de son développement discursif, mais encore indéfinissable en ce sens que le processus de sa définition restera inachevé pendant tout le temps que l'on parlera, quel que soit ce temps, d'ailleurs.

En résumé et en bref, la Parathèse synthétique de la Philosophie est une tâche (para-)discursive « infinie », à laquelle ne peuvent s'atteler, du moins avec « satisfaction », que ceux qui se contentent de la possibilité exclusive de persévérer tou-

jours sans jamais réussir (ne serait-ce qu'à dire *tout* ce qu'on avait à dire).

Sans doute, parler sans fin pour ne pas devoir se taire, ou se taire pour ne pas devoir dire quoi que ce soit, n'est peut-être qu'une question de goût, philosophique ou autre. Encore que parler pour ne rien dire est une variation du Silence qui peut être goûtée elle aussi ²⁶.

Quoi qu'il en soit, un jour advint où la Sagesse mit fin au discours philosophique in-fini de la Parathèse synthétique, en lui imposant un but (discursif) sous la forme d'un terme final, cette fin du Discours de la Philosophie en tant que telle étant ce qu'on a alors appelé sa

SYN-THÈSE.

Le caractère « infini », c'est-à-dire in-définissable quant à son sens, du pseudo-discours de la « synthèse » parathétique tient au fait que le Concept *éternel* (compris comme un « adjectif » [« substantialisé »], c'est-à-dire pris en tant que *rapport*) y est mis en relation avec le seul *Temps*. Or, si le Concept « est » non pas l'Éternité (« substantive »), mais seulement l'Éternel (« adjectif substantivé »), il ne peut être ce qu'il « est » que dans et par ou, mieux encore, en tant que un *rapport à...* ou une *relation avec...* Ainsi, ce avec quoi le Concept est en rapport est de son côté en relation avec lui. Mais si le Concept est *éternel*, son *rapport* avec le Temps est lui aussi « éternel », de sorte que, dans sa relation (« éternelle ») avec le Concept (c'est-à-dire en tant que « conçu »), le Temps est « éternel » lui-même. Ce qui veut dire que le Temps est in-fini ou in-défini en ce sens, qu'il n'a ni « origine » ou commencement, ni « fin » ou terme final, tout au moins dans la mesure où le Concept garde un rapport avec lui et que lui-même reste en relation avec le Concept. Or, la mise en rapport du Concept avec le Temps est son « incarnation » dans le Discours, tandis que la relation du Temps avec le Concept n'est rien d'autre que le Sens de ce même Discours. Par conséquent, en tant que *discours*, la Parathèse synthétique de la Philosophie est censée être un discours « sans fin », ayant de ce fait même un sens « indéfini » et « indéfinissable ». C'est pourquoi, en fait et pour nous, cette Parathèse n'est qu'un pseudo-discours dénué du sens, qui équivaut par conséquent au Silence. Sans doute, cette équivalence ne s'établit pas ici, comme c'était le cas des Parathèses thétiques et antithétiques, à *la fin* de ce Discours, puisque précisément il n'a pas de fin. Mais du fait qu'il ne *peut* pas

s'achever, cette équivalence s'établit dès son commencement et se maintient tant qu'il dure lui-même, c'est-à-dire « indéfiniment », puisqu'il ne peut jamais être terminé nulle part. Ainsi, bien que cette Parathèse puisse « indéfiniment » faire figure de discours à ses propres yeux et se dire l'être sans jamais le contre-dire (puisqu'elle peut le re-dire « indéfiniment »), elle est, en fait et pour nous, partout et toujours un discours *privé* de son sens, c'est-à-dire un développement (« indéfini ») *pseudo*-discursif ou « symbolique », voire « formel » ou « formalisable » (par exemple au sens mathématique de ces mots).

Dans la mesure où un philosophe procède lui-même à une telle « formalisation » (par exemple mathématique) de la Parathèse synthétique de la Philosophie et maintient néanmoins l'Hypo-thèse philosophique qui est l'intention de *parler* (« en philosophe ») et non de se contenter du Silence « symbolique » qu'est la Parathèse « formalisée » en cause, il met cette Parathèse en question (« par hypothèse ») en tant que « thèse » philosophique et constate qu'elle n'en est pas une. C'est alors que, *parlant* « en philosophe », il énonce la « thèse » de la Philosophie qui est la Syn-thèse de celle-ci.

En fait, le soi-disant « sens » du prétendu « discours » censé être « synthétique » de la Para-thèse de la Philosophie, est « infini » ou in-défini et in-définissable, c'est-à-dire il est un *pseudo*-sens (ou un sens qui a cessé de l'être, voire le « sens » d'un discours qui a été privé de toute espèce de sens proprement dit ou dé-fini) parce que le Concept qui a été « adjectivé » et donc mis « en rapport » avec ce qui n'est pas lui, est autre chose que le Concept qui serait dit être le *Temps*. Or, si la mise en *relation* du Concept *éternel* avec le *Temps* produit un *pseudo*-discours *in*-fini n'ayant qu'un *pseudo*-sens *in*-défini, la mise en *relation* de ce même Concept *éternel* avec l'*Éternité* avait produit un discours qui, en s'achevant, contre-disait tout ce qu'il avait dit (et ceci tant dans le cas où l'*Éternité* était *hors* du *Temps*, que dans celui où elle était *dans* le *Temps*, ces deux cas étant d'ailleurs « contradictoires »). Par conséquent, si l'on veut, conformément à l'Hypo-thèse de la Philosophie, développer discursivement une *seule* « thèse » philosophique (et non pas *deux*, dont l'une contre-dira l'autre, comme c'est le cas des « thèses contraires » développées par les tenants de la Thèse et de l'Anti-thèse philosophiques, ainsi que de la Para-thèse contra-dictoire), et si l'on veut pouvoir le faire de façon à *terminer* (tôt ou tard) ce développement (en lui donnant ainsi un sens proprement dit ou dé-fini) sans *contre-dire* à la fin ce qu'on aurait dit au commencement, il faut renoncer à mettre

le Concept *en rapport* ou *en relation* avec quoi que ce soit [qui serait, par définition, quelque chose d'autre que lui, puisque rien ne peut avoir une relation ou un rapport (du moins « immédiatement ») avec soi-même].

Or, supprimer tout *rapport* à... ou toute *relation avec...*, c'est annuler par cela même tout « adjectif » quel qu'il soit. C'est dans et par l'adjectif (« éternel ») ou, mieux encore, c'est en tant qu'adjectivé ou comme adjectif substantivé (l'« Éternel ») que le Concept est mis en relation ou en rapport avec ce qu'il n'est pas [et donc, par contrecoup (ou d'une façon « médiatisée »), avec lui-même, en tant que mis en relation ou rapport avec ce qui est, de ce fait, en rapport ou en relation avec lui et donc avec ce qu'il est lui-même]. Pour supprimer le *rapport* du Concept avec quoi que ce soit (que ce soit avec l'Éternité, ce qui rend le Discours « contradictoire », ou avec le Temps, ce qui le rend « indéfini »), il faut donc dépouiller ce Concept de tout adjectif quel qu'il soit, en le prenant et en le comprenant *en tant que tel*. Or, c'est précisément ainsi que le Concept a été compris et pris tant par la Thèse que par l'Anti-thèse de la Philosophie. De ce point de vue, la Syn-thèse revient donc au point de vue de celles-ci et re-pose le Concept (ou la question du Concept, qui est la Question de la Philosophie) tel qu'elles l'avaient posé avant que la Para-thèse l'ait déposé en tant que substantif autonome, en vue de le pré-poser à un adjectif qui le mettrait en rapport avec autre chose que lui. Pour la Syn-thèse, comme pour la Thèse et pour l'Anti-thèse, le Concept ne se « rapporte » pas à..., mais « est »...

Or, qu'est-il pour la Syn-thèse?

Tout d'abord, tout comme la Thèse, la Syn-thèse dit que le Concept « est... » et elle ne dit pas qu'il « n'est pas... », comme le disait l'Anti-thèse. En effet, celle-ci a pu le dire parce que la Thèse le re-dit encore au moment où la Syn-thèse s'apprête à parler. Mais si celle-ci disait son « n'est pas... » en sup-posant uniquement le « est... » de la Thèse, elle ne ferait que re-dire l'Anti-thèse et ne serait pas « synthétique » du tout (pas même au pseudo-sens parathétique de ce terme). Quant à la Para-thèse, elle est, par définition, déjà réduite au silence (voire à son équivalent qu'est le pseudo-discours soit « contradictoire », soit « indéfini ») au moment des débuts de la Syn-thèse, du moins pour la débutante elle-même. Celle-ci ne peut donc pas nier ce que prétend « affirmer » ou simplement « dire » la Para-thèse, puisque cette dernière ne lui dit désormais plus rien. C'est ainsi que la Synthèse de la Philosophie ne peut se présenter que comme s'était présentée (à l'origine du Discours philosophique) la Thèse qui ne contre-disait rien ni personne, en disant seule-

ment que le Concept « est... », sans dire qu'il « n'est pas... » ceci ou cela ou quoi que ce soit d'autre.

Par ailleurs, la Syn-thèse sup-pose la Para-thèse dans son ensemble (c'est-à-dire en tant que déjà réduite au Silence, ne serait-ce que symbolique ou formalisé). Or, celle-ci en tant que « synthétique » a dé-posé l'Éternité (tant transcendante qu'immanente) et pro-posé à sa place le Temps, en guise d'unique « terme de référence » pour toute mise en relation du Concept avec quoi que ce soit. Si maintenant la Syn-thèse re-posait l'Éternité après avoir supprimé le *rapport* du Concept avec elle, elle se contenterait de re-dire la Thèse de la Philosophie et n'aurait plus qu'à attendre le moment où elle serait à son tour contre-dite par une re-dite de l'Anti-thèse.

Si donc la Syn-thèse ne veut, par définition ou intention, re-dire ni la Thèse ni l'Anti-thèse, si elle ne peut pas re-dire la Para-thèse (c'est-à-dire la mise en *relation* du Concept avec quelque chose), vu que celle-ci ne dit rien et si, enfin, elle doit par la force des choses dire ou affirmer sans contre-dire ou nier, tout ce qu'elle peut faire en parlant philosophiquement, c'est dire (sans rien contre-dire) que *le Concept « est » le Temps*.

Sans doute peut-on dire que le Temps n'est pas l'Éternité. Mais dire que le Concept est le Temps n'équivaut pas à re-dire l'Anti-thèse qui dit qu'il est la Non-éternité. Car le *Non* est in-défini en tant que tel et sa dé-finition tient uniquement à ce qui est à sa droite (ou à sa gauche, si on lit la tête en bas). Or le Temps est défini en lui-même, puisqu'il n'a rien à sa droite, ni à sa gauche (sauf, si l'on veut, soi-même, en tant que passé et à venir) [et il pourrait même servir à dé-finir l'Éternité, si celle-ci était définie comme le Non-temps, c'est-à-dire, par exemple, comme Espace].

Autrement dit, si le Temps est Non-éternité, celle-ci est autre chose encore que la Non-éternité-qui-est-Temps, tandis que le Temps est seulement ce qu'il est et rien d'autre. Du moins est-il tel en tant que tel ou tel qu'il est pour la Syn-thèse.

On peut dire aussi que le Temps est un Non-A qui est un B, dont on peut dire non seulement ce qu'il « n'est pas » (à savoir A), mais encore (et même surtout, voire *avant* tout ou *a priori*) ce qu'il « est ». En d'autres termes, le Temps dont parle la Syn-thèse est ce que serait ce dont parlait l'Anti-thèse, si celle-ci pouvait dire ce que c'est sans contre-dire quoi que ce soit, c'est-à-dire, en fait, sans contre-dire la Thèse. C'est en disant d'une façon « positive » ce qu'est le Concept qui « est » la Non-éternité antithétique, c'est-à-dire en le disant sans contre-dire ou sans se servir pour le dire du *Non*- d'une négation, que la Syn-thèse dit que le Concept « est » le Temps.

Or, on ne peut dire que le Concept est le Temps sans contredire (ne serait-ce que virtuellement ou implicitement) ceux qui re-disent la Thèse disant que le Concept est l'Éternité, — on ne peut affirmer (ou simplement développer) la Syn-thèse philosophique sans *nier* la Thèse de la Philosophie que si cette dernière ne le *dit* pas. Mais si la Thèse ne l'avait jamais *dit* nulle part, il n'y aurait jamais eu non plus d'Anti-thèse nulle part, ni donc de Para-thèse ni surtout de Syn-thèse. Il faut donc, pour que celle-ci soit, que la Thèse *ait dit* que le Concept est l'Éternité (en le re-disant pendant tout le temps que la Syn-thèse ne disait encore rien) et qu'elle ait *cessé* de le dire (ou re-dire) au moment même où la Syn-thèse commence à parler, pour dire que ce même Concept est le Temps. Seulement, si la Thèse devait re-dire plus tard ce qu'elle disait (et re-disait) auparavant, la Syn-thèse cesserait de ce fait de dire (ou de re-dire) ce qu'elle disait au moment où la Thèse ne disait plus rien, et elle devrait alors re-dire ce qu'avait dit l'Anti-thèse pendant tout le temps qu'elle contredisait la Thèse (qui elle aussi parlait).

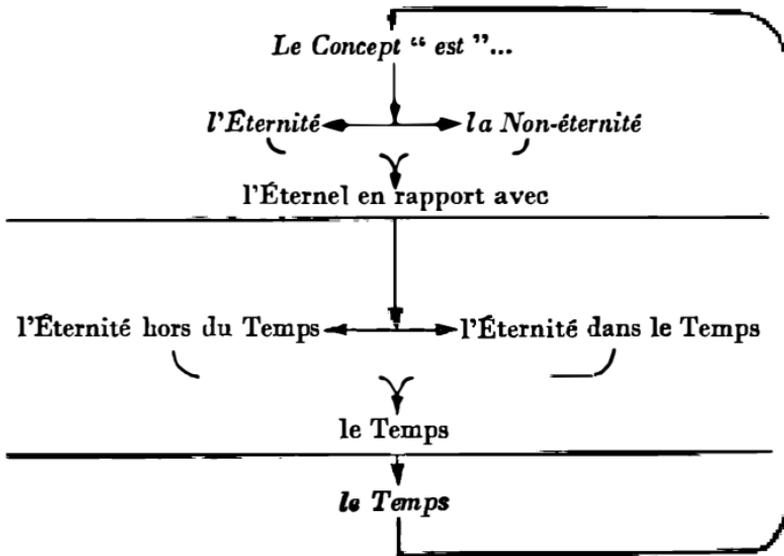
En d'autres termes, la Syn-thèse est l'Avenir du discours qui développe complètement l'Anti-thèse de la Philosophie dans un Présent où plus personne ne développe discursivement sa Thèse, qui fut développée complètement dans le Passé (à savoir dans un Passé, où ce développement de la Thèse fut suivi de près par le complet développement de la « thèse contraire » qu'était l'Anti-thèse qui contredisait tout ce que la Thèse disait, ce qui a permis de développer la Para-thèse jusqu'au point où elle se contre-disait elle-même ou ne disait donc plus rien, tout en parlant sans fin). C'est en tant qu'ex-Anti-thèse qui ne contre-dit plus rien (ou qui ne combat plus rien, faute de combattants qu'elle pourrait combattre) que la Syn-thèse ne sera jamais contre-dite par personne (faute de combattants prêts à la combattre). En tant que ne contre-disant personne, la Syn-thèse est une « thèse » aussi *entièrement positive* que la « thèse » de la Thèse, qui diffère de ce fait tout autant de celle de l'Anti-thèse que des « thèses » *partielles* de la Para-thèse. Cependant, la « thèse » de la Syn-thèse est non pas *thétique* (comme celle de la Thèse), ni *para-thétique*, mais *syn-thétique* : d'une part, parce qu'elle n'engendre aucune « thèse » *anti-thétique*, et, d'autre part, parce quelle ne trouve pas en sa présence de « thèses contraires » quelles qu'elles soient, s'opposant totalement d'une façon irréductible ou se prêtant à des compromis plus ou moins partiels ou équitables. Car la Thèse et l'Anti-thèse de la Philosophie, ainsi que sa Para-thèse, ne se présentent plus à la Syn-thèse philosophique qu'en tant

que dé-passées par celle-ci dans un présent, où l'avenir de ces « thèses » pré-synthétiques n'est désormais plus que le maintien de leur présence passée.

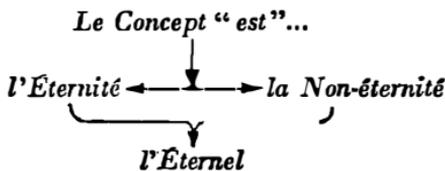
Cette Syn-thèse de la Philosophie (qui n'est plus elle-même Philosophie proprement dite, mais Sagesse discursive) réalise pleinement et parfaitement l'Hypo-thèse du Discours philosophique, qui est l'intention de parler « en philosophe », c'est-à-dire de parler pour répondre à la (seule) question de savoir ce qu'est le Concept. La Syn-thèse réalise cette Intention *pleinement*, parce que, en re-disant ce qu'avaient dit dans le passé la Thèse et l'Anti-thèse, elle dit (sans se contre-dire elle-même) *tout* ce qu'on peut dire même en se contre-disant (et elle re-dit même tout ce qu'on a dit en parlant pour ne rien dire); et elle la réalise d'une façon *parfaite*, parce qu'elle le fait en répondant d'une façon entièrement positive (et positive au point d'exclure toute négation, ne serait-ce que virtuelle, non seulement *de* tout autre discours, mais encore *par* un autre discours quel qu'il soit) à la Question qui est à la fois l'origine et la fin du Discours philosophique en tant que tel, que la Philosophie sup-pose comme pré-supposant la Sagesse que pose la Syn-thèse en répondant pleinement et parfaitement à cette Question.

Désormais, l'intention de parler « en philosophe » ne peut consister que dans l'action de re-poser la Question du Concept, dont la réponse discursive se développa dans la durée-étendue de l'Univers en tant que Philosophie, en vue d'y répondre en re-disant ce que celle-ci avait dit, y compris ce qu'elle avait dit d'elle-même en se re-disant (en tant que passée) dans et par la Syn-thèse du Discours philosophique qu'est la Sagesse discursive.

En d'autres termes, la Syn-thèse de la Philosophie qui est cette Sagesse (discursive), n'est rien d'autre ni de plus (ni de moins, d'ailleurs) que la re-dite du Discours philosophique, pris et compris comme le développement dialectique achevé et complet de la réponse à la question de savoir ce qu'est le Concept. Aussi bien peut-on résumer cette Syn-thèse, c'est-à-dire l'ensemble achevé du Discours philosophique, en un Schéma dialectique (semi-graphique) qui serait, par exemple, celui-ci :



Cependant, aucun schéma *statique* ne peut rendre compte du fait que pendant tout le temps où l'Anti-thèse s'oppose à la Thèse, il n'y a pas encore de Syn-thèse, mais tout au plus une Para-thèse; de sorte que, pendant ce temps, le Schéma dialectique (inachevé) se réduit à ceci :



Aucun schéma statique ne peut non plus montrer que lorsque la Syn-thèse est enfin présente ou actuelle, la Thèse, l'Anti-thèse et la Para-thèse ne se présentent plus que comme passées ou dé-passées, voire comme définitivement privées de toute actualité et donc comme n'ayant plus aucune « puissance »; de sorte que, à partir de ce moment, le schéma dialectique (en tant qu'achevé et non plus comme s'achevant au sens de : en voie de s'achever en se développant complètement) se réduit simplement à celui d'une Réponse donnée à une Question posée ²⁷ :

Le Concept "est"...



le Temps-

2. Le Schéma chrono-logique (« chronologique ») de l'Histoire de la philosophie

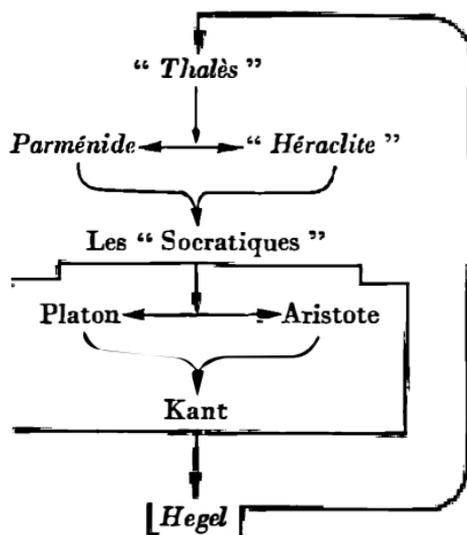
Dans la mesure où la Syn-thèse de la Philosophie « temporelle » l'ordre « logique » des « moments » du Schéma dialectique du Discours philosophique, elle le transforme en un Schéma dialectique de l'évolution historique de la Philosophie. Il nous faut donc voir maintenant si ce Schéma historique correspond à ce que fut, en fait et pour nous, l'Histoire de la philosophie au sens courant du terme.

Sans doute, le Schéma dialectique ne permet pas de « mesurer » ni la durée-étendue (dans l'Univers) de chacun de ses « moments », ni donc celle de l'ensemble achevé de son développement. Mais ce Schéma impose un *ordre* chronologique et pré-voit (*a posteriori*) des « étapes » (successives) dont chacune est censée correspondre à un discours philosophique effectivement émis à un moment donné quelque part. Une vérification « expérimentale » du Schéma est donc possible (après coup) et c'est à elle que nous devons procéder ici rapidement.

Il s'agit de montrer que l'Histoire de la philosophie nous permet effectivement de remplir, dans l'ordre pré-vu, tous les « casiers » du Schéma en question, en y inscrivant des noms historiques dont l'inscription est philosophiquement valable.

Sans doute, les noms de *tous* les philosophes « valables » ne pourront pas être « casés » dans ce Schéma. Mais je me propose de discuter plus tard la question de ces « laissés-pour-compte ». Pour le moment, il suffira de montrer qu'aucune des « cases » ne reste vide et qu'on peut les remplir toutes sans faire violence à ce qu'on reconnaît généralement de nos jours comme des histoires valables de la philosophie (du passé).

Pour voir qu'il en est vraiment ainsi, il suffirait, à mon avis, de jeter un coup d'œil sur le Schéma (dialectique) suivant de l'Histoire de la philosophie (à condition, bien entendu, d'avoir au préalable compris la Philosophie, en la prenant dans l'ensemble achevé de son évolution historique) :



Sans doute, l'inscription de chacun des noms impliqués dans ce Schéma a besoin d'être « justifiée » par une interprétation des « données historiques ». Mais cette justification fera précisément l'objet de l'Exposé de la présente Troisième Introduction et ne saurait être faite déjà dans son Introduction. Il me semble cependant utile d'ajouter ici même quelques rapides commentaires au Schéma ci-dessus.

D'une manière générale, personne ne voudra contester que tous les noms choisis correspondent à des « valeurs » philosophiques au plus haut point valables. En tout cas, personne ne voudra proposer d'exclure du Schéma l'un quelconque de ces noms, ni donc de mettre d'autres noms à leur place. Par ailleurs, il est incontestable que la suite chronologique des noms choisis correspond bien à l'ordre « logique » du Schéma (le rapprochement « dialectique » entre Parménide et Héraclite, d'une part, et entre Platon et Aristote, de l'autre, correspondent en outre parfaitement à leur proximité dans le temps [ainsi que dans l'espace d'ailleurs]).

Aussi bien me permettrai-je de redemander patience à ceux qui voudront d'ores et déjà « compléter » (ou démolir) le Schéma, en proposant d'y faire rentrer d'autres noms philosophiques célèbres. Ces « impatientes » devraient, d'ailleurs, m'être reconnaissants du « temps de réflexion » que je leur accorde. Car ils peuvent facilement constater l'embarras dans lequel ils se trouveraient s'ils devaient immédiatement proposer des

noms pour seulement deux ou trois « casiers supplémentaires ». En y réfléchissant, ils pourraient se demander également *combien* de cases demanderaient-ils en plus pour les philosophies de leur choix, si le nombre de celles-ci était indéfini.

Quoi qu'il en soit, ne serait-ce qu'en vue d'accroître encore le préjudice présumé favorable au profit du Schéma historique hégélien, je le reprendrai point par point pour y ajouter quelques brèves explications.

« Thalès »

Ce nom a été mis entre guillemets pour qu'il se réfère non pas au Thalès « historique » de la tradition, mais à un personnage « hypothétique », dont tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est qu'il a effectivement vécu quelque part à un moment donné, bien que, selon toute probabilité, on ne pourra jamais en dire rien d'autre.

Il s'agit du *premier* philosophe authentique, c'est-à-dire de l'homme qui fut le *premier* à avoir l'intention (consciente et volontaire) de parler « en philosophe », c'est-à-dire en vue de répondre à la question de savoir ce qu'est le Concept en tant que tel, voire en vue de parler (aussi) de (tout) ce qu'il pourra dire lui-même en parlant (aussi) de (tout) ce qu'il aurait déjà dit. Or, à dire vrai, aucun des discours pré-parménédiens parvenus jusqu'à nous ne permet d'établir avec certitude que leurs auteurs aient effectivement parlé pour répondre à cette seule question, ni même qu'en parlant ils ont répondu aussi à la question qui est seule à être authentiquement philosophique. Rien ne dit, d'ailleurs, que l'un d'eux ait posé cette question d'une façon explicite, ni même implicitement. Nous ne *savons* donc pas si ces hommes ont été ou non d'authentiques philosophes. Mais comme rien de ce que nous savons d'eux ne s'oppose à ce qu'on dise, en accord avec la tradition, qu'ils le furent, j'ai choisi le nom du « premier philosophe » traditionnel pour désigner celui qui a un jour introduit la Philosophie quelque part dans l'Univers, du moins en tant que « puissance » ou « hypothèse », en émettant effectivement ou « en acte » un discours qui posait, ne serait-ce que « virtuellement » ou implicitement, la Question de la Philosophie, en mettant en question le Concept.

Rien n'empêche, d'ailleurs, de dire que cet homme a vécu à la fin du Paléolithique. Ni qu'il s'appelait *Thalès* de son vivant et vivait en Grèce au VI^e siècle avant notre ère.

Parménide-« Héraclite »

Le couple « dialectique » *Parménide-Héraclite* est trop connu pour qu'il soit nécessaire de « justifier » dès maintenant la place d'honneur qu'occupent ces deux grands noms philosophiques dans le Schéma en question. Ce n'est qu'au sujet des guillemets du « Héraclite » que je voudrais dire quelques mots.

Dans l'état actuel (peut-être définitif) de nos connaissances, il est impossible de dire avec certitude si l'Héraclite historique a vécu et parlé avant ou après Parménide. Par conséquent, c'est uniquement le sens philosophique des discours éléatiques parvenus jusqu'à nous qui nous permet d'attribuer à Parménide l'antériorité temporelle, en constatant qu'il a posé la Thèse que sup-pose l'Anti-thèse « héraclitéenne ». Tout ce qu'on peut dire, c'est que les données historiques actuelles ne s'opposent pas à cette chronologie « systématique » ou « dialectique », qui permet à Héraclite de nier l'Éléatisme en connaissance de cause. Par ailleurs, l'antériorité (tant chronologique que systématique) de Parménide par rapport à Héraclite semble confirmée par ce que Platon dit des philosophies de ces deux grands philosophes appartenant à ce qui était déjà pour lui un lointain passé. Quoi qu'il en soit, l'écart spatio-temporel entre eux deux ne peut pas avoir été grand.

Par ailleurs, les discours (« fragmentaires ») qui sont parvenus jusqu'à nous sous le nom d'Héraclite sont (et semblent avoir toujours été pour tous) si « obscurs » qu'on peut leur faire dire à peu près tout ce que l'on veut. Avec un peu de bonne ou mauvaise volonté (que j'ai eue jadis moi-même), on peut même dire qu'Héraclite avait dit (voire re-dit ou pré-dit) « la même chose » que Parménide. Sauf que, dans ce cas, il faudrait ajouter que Platon ne comprenait rien à la philosophie, du moins en ce qui concerne celle qu'il prenait comme une donnée du passé. Or, *il vaudrait mieux éviter*, autant que possible, des conséquences aussi irrévérencieuses.

C'est pour ces deux raisons (incertitude quant à la chronologie et quant au sens des « fragments ») que le nom d'Héraclite figure dans le Schéma entre des guillemets. Mais il y a encore une troisième raison pour qu'il en soit ainsi.

Par définition, la Thèse et l'Anti-thèse philosophiques sont re-dites telles quelles jusqu'à l'avènement de la Syn-thèse (et même après, bien qu'il n'y ait plus alors aucune « raison » pour le faire et qu'on le fasse par conséquent sans « conviction »). Or, étant donné le caractère « défini » de la Thèse, ses re-dites (y compris celle de Spinoza) peuvent toutes être attribuées en quelque sorte à Parménide lui-même : c'est effective-

ment ce que celui-ci avait dit pour la première fois qu'on re-disait au cours des âges, dès qu'on se déclarait pour une « thèse *positive* » en philosophie. Par contre, l'Anti-thèse d'« Héraclite » est, par définition, in-définie et donc multiple et variée dans ses dires, de même que dans ses re-dites ou ses contradictions. En mettant le nom d'Héraclite entre guillemets, on peut donc grouper sous ce « titre collectif » tout un ensemble de « thèses *negatives* (ou *negatrices*) », que Platon appela « sophistiques » et qui furent re-dites au cours des temps (avec plus ou moins de « raison », du moins jusqu'à l'avènement de la Syn-thèse) soit (très rarement) dans leur ensemble, soit (comme ce fut généralement le cas) en isolant l'une ou l'autre du reste (et aussi, le plus souvent, de la Thèse parménidienne, entre-temps oubliée et niée d'une façon seulement implicite, c'est-à-dire en fait et pour nous, mais non pour soi-même).

Les « Socratiques »

Le caractère explicitement collectif de cette appellation pourrait dispenser de se servir de guillemets, si ce « Collège des Trois » (qui ne pourraient pas être moins nombreux sans perdre leur caractère « collégial ») n'impliquait pas, en plus du nom de Platon, qui est un socratique notoire, encore ceux d'Aristote, dont le « socratisme » est douteux, et de Kant, que personne n'a encore songé à ranger parmi les élèves (même lointains) du maître du maître du Maître dont se réclamait le « dogmatisme scholastique », dont Kant avait il est vrai vaguement entendu parler.

Sans doute le couple systématique-chronologique *Platon-Aristote* ne soulèvera-t-il, en tant que tel, aucune objection et l'on admettra facilement son caractère « dialectique » (même sans connaître grand-chose des Dialogues où Aristote contre-disait Platon et sans reconnaître ce que Platon nous dit dans certains de ses propres Dialogues bien connus de nous, en vue de contre-dire ce qu'Aristote lui disait en le contre-disant et en se contre-disant de ce fait lui-même, du moins d'après Platon). C'est donc uniquement la responsabilité « parathétique » de « Socrate » qui sera mise en cause, en ce qui concerne sinon les dires de Platon, du moins ceux d'Aristote, dans la mesure où celui-ci contre-dit au lieu de re-dire.

Ce n'est, certes, pas dans la présente Introduction que cette « responsabilité » de Socrate peut être établie. Tout ce que je peux dire pour le moment, c'est que l'Exposé qui va suivre est censé devoir le faire; au prix, il est vrai, de certaines précisions à apporter à certaines interprétations traditionnelles

d'Aristote et d'un remaniement assez profond de la tradition platonicienne, dans la mesure où celle-ci avait et a encore la fâcheuse tendance d'attribuer à Platon lui-même certains dires qu'il ne re-disait (explicitement) dans ses Dialogues que pour les y contre-dire (implicitement).

Quant à la « responsabilité » de Socrate dans l'affaire du Criticisme kantien, je peux en faire abstraction, en la remplaçant par la « responsabilité collective » de Platon et d'Aristote, plus facile à établir et, au fond, moins contestée que ne l'auraient cru ceux qui ne l'affirmaient pas (même implicitement), mais ne la niaient pas non plus (du moins explicitement). Toutefois, ici encore certaines précisions devront être apportées à l'interprétation courante des dires de Kant, quitte à les prendre partout et toujours à la lettre.

Quant à l'énorme lacune sinon « systématique », du moins spatio-temporelle, qui sépare Kant de l'ensemble assez compact des philosophes placés dans le Schéma dialectique au-dessus de lui (au sens d'avant lui), c'est plus tard (mais dans le cadre de cette même Introduction) que je tâcherai de la justifier, ne serait-ce que provisoirement.

Hegel

La place attribuée dans le Schéma à Hegel au-dessous de Kant (au sens d'après Kant) ne semble pas devoir soulever d'inquiétude, du moins au départ. Par ailleurs, le rapprochement systématique, chronologique et géographique de ces deux noms, suggéré par la dialectique schématique, ne semble avoir été mis en doute par personne.

L'inquiétude ne peut venir que de la flèche infléchie, qui renvoie le spectateur du Schéma du nom incontestablement historique, d'ailleurs relativement très récent, de Hegel, à celui d'un « Thalès » purement hypothétique et perdu dans la nuit des temps. Ceci d'autant plus que l'étroitesse du trait court et fléchi en question exclut toute possibilité d'y insérer des casiers vides, susceptibles d'être remplis par l'inscription de certains au moins des grands noms que ne manqueront pas de porter quelques philosophes d'après Hegel, nos contemporains y compris. Mais *cette* inquiétude ne saurait être dissipée que par l'ensemble du livre que je suis en train d'écrire et vous de lire en ce moment : en supposant, bien entendu, que j'y réussisse à re-dire (en le para-phrasant) *tout* ce que Hegel lui-même avait dit, notamment en re-disant tout ce qui s'est dit au cours de l'histoire de la Philosophie, qui commença avec l'hypothétique « Thalès » et s'acheva avec Hegel lui-même. —

Ces quelques remarques semblent devoir suffire pour introduire le Schéma dialectique de l'Histoire de la Philosophie, qui est censé être une application spatio-temporelle, voire historique du Schéma dialectique du Discours philosophique, qu'on obtient (ou « déduit ») du Schéma dialectique du Discours en tant que tel lorsqu'on dé-finit ce dont on parle de façon à ce que ce que l'on dit soit le développement discursif du sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT*, dont le morphème peut être soit *CONCEPT*, soit tout ce qu'on voudra d'autre du même genre.

Mais je ne voudrais pas clore l'exposé de la présente Introduction à l'Exposé de la Troisième Introduction du Système du Savoir hégélien, sans ajouter une petite conclusion à l'ABC qui fut introduit au début de l'exposé de la présente Introduction comme devant y être exposé, ce qui fut effectivement fait entre-temps de façon à être maintenant terminé.

La Conclusion en cause devra faire voir ce que l'exposé (C) de la Philosophie en tant que discours effectif, qui vient d'être terminé, signifie pour les exposés antérieurs (A et B) de cette même Philosophie en tant que Discours possible et impossible. Cette Conclusion me donnera en outre l'occasion de dire quelques mots sur ce dont je n'ai pas encore parlé jusqu'à présent, à savoir sur le sens et la portée, voire les « raisons » des lacunes chronologiques et « systématiques » que semble comporter le Schéma dialectique de l'Histoire de la Philosophie.

Ce qui me permettra, en concluant la conclusion de l'Introduction, d'introduire l'Exposé en indiquant par avance (*a priori*) sa structure dialectique ou discursive, c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler son « plan ».

*

Dans la troisième et dernière Section (C) de la présente Introduction, j'ai d'abord (*sub I.*) développé le Schéma du Discours en tant que tel, valable pour tout discours (authentique) quel qu'il soit. Ce Schéma a permis de voir que même si l'on commence à parler avec l'intention de *tout* dire, on ne peut pas dire tout « à la fois » ou « en même temps ». Car si l'on veut dire autre chose encore que ce que l'on a dit (en sup-posant l'Intention de commencer à parler), on ne peut le faire qu'en le *niant* et donc qu'en le sup-posant (en plus de l'intention de continuer à parler) comme déjà dit auparavant. Et ainsi de suite, dans un ordre « déterminé », qui sera toujours le même, partout où il y aura des quelconques discours proprement dits. Or, dans la mesure où tous les discours se développent dans la durée-

étendue de l'Univers (ou : du Monde-où-l'on-parle), cet ordre discursif, voire « dialectique » ou « logique », est aussi, nécessairement, un ordre *chrono-logique*. Et dans la mesure où tout discours a, par définition, un sens (censé être défini ou tout au moins définissable), l'ordre *chrono-logique* d'un développement discursif quel qu'il soit peut être appelé « historique ». En d'autres termes, l'ensemble d'une durée-étendue impliqué dans l'Univers est une *Histoire* (au sens propre du mot), lorsque cet ensemble étendu qui dure a un « sens » (allant d'un « commencement » à un terme final) du fait qu'il est la durée d'un discours doué de *sens*, qui s'étend en développant celui-ci, l'achèvement de ce développement discursif (dont la durée-étendue constitue l'Histoire en question) étant la définition (explicite ou actuelle) du sens développé [ce sens, en tant que (encore) indéfini, constituant l' « origine » du discours « historique », dont la « fin », au sens de « but » et de « terme », est ce même sens en tant que défini].

Dans cette même Section (C), j'ai ensuite (*sub II, 1.*) « défini » par avance (*a priori*) le Discours comme *philosophique*, en admettant, « par hypothèse » que l'Intention-de-parler qui est à son « origine », n'arrive à ses fins que dans la mesure où, en parlant (à n'importe qui) de n'importe quoi, on parle aussi du fait qu'on en *parle* et de tout ce que l'on en *dit*. Ou bien, ce qui est d'ailleurs la même chose, j'ai admis que tout discours qui se définit soi-même comme « philosophique » est une réponse à la question de savoir ce qu' « est » le Concept (l'une de ces réponses pouvant être aussi que ce Concept n' « est » rien du tout). Or, si *tout* discours quel qu'il soit comporte une « histoire » (à savoir celle qui est constituée par la durée-étendue du développement discursif du *sens* qui est à l'*origine* du discours qui s'*achève* en le développant complètement) et si *toute* « Histoire » implique un discours (dont le développement lui donne son « sens »), le développement du Discours *philosophique* constitue (dans l'ensemble de sa durée-étendue) ce qu'on pourrait appeler l' « Histoire de la philosophie », le « sens » de *cette* « Histoire » étant déterminé par le développement discursif du sens de la notion **C O N C E P T**, ce développement s'achevant au moment où est donnée la dernière réponse discursivement possible à la question « primordiale » de la Philosophie, qui est précisément la mise en question du Concept en tant que tel (cette réponse « finale » n'étant, d'ailleurs, rien d'autre que la re-présentation de toutes les réponses données précédemment, ces réponses étant prises dans l'ensemble de leur durée-étendue et comprises dans leur ordre « dialectique »).

Toujours dans cette même Section (C), j'ai enfin (*sub II, 2.*)

essayé de faire voir que le Schéma dialectique de cette Histoire de la philosophie correspond, point par point, à la durée-étendue que constitue, dans l'Univers, l'ensemble (chronologiquement ordonné) des discours communément appelés « philosophiques » et émis par des hommes dont les noms figurent généralement dans tous les livres intitulés « Histoire générale de la philosophie, de Thalès à Hegel », ou ayant un autre titre équivalent (quant à son sens) au titre indiqué. Or s'il en est ainsi, on peut dire, semble-t-il, que les « Histoires générales de la philosophie » ne sont, en fait et pour nous (sinon toujours pour leurs auteurs), rien d'autre, ni de plus (ni, d'ailleurs, de moins) que l'« histoire » de la notion *CONCEPT*. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que l'Histoire de la Philosophie (achevée) doit re-dire tout ce qui a été dit en vue de définir le sens de cette notion (en le développant « complètement » ou « jusqu'à la fin »).

Ce résultat de la troisième et dernière Section de l'Introduction à la présente Troisième Introduction du Système du Savoir est, à mes yeux, la « justification » du titre que j'ai donné à cette dernière.

Si l'on constate, d'abord, qu'il y a dans l'Univers, c'est-à-dire dans le Monde où nous vivons en parlant, des discours qui développent le sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT*; si l'on tient compte, ensuite, du fait que ces développements discursifs ont une *durée-étendue* ou, en d'autres termes, qu'ils s'effectuent « dans le temps »; si l'on en rend (discursivement) compte, enfin, en appelant « histoire » ce « temps » (= durée-étendue) qui a un « sens » (qui est celui des discours qui s'y développent); — on peut alors effectivement dire (sans se contre-dire) ce que j'ai dit dans le titre en question : à savoir, qu'il y a (dans l'Univers) une « introduction (= processus étendu chrono-logique) historique (c'est-à-dire : ayant une « origine » et une « fin », et donc un « sens ») du *CONCEPT* (= notion du Concept) dans le Temps (= durée-étendue) ». Or, si l'on appelle en outre « Philosophie » l'ensemble des discours qui développent le *CONCEPT*, on peut dire également que l'introduction (discursive) de celui-ci dans le Temps est non seulement *historique* « d'une manière générale » (le développement en question étant un élément-constitutif du Discours en tant que-tel ou de l'ensemble de tous les discours quels qu'ils soient, la durée-étendue duquel constitue ce qu'on appelle « Histoire universelle »), mais encore *philosophique* « en particulier ».

Mais le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie n'est pas autre chose que la transformation en durée-étendue *mesurable* de l'ordre chrono-logique établi (au préalable ou

a priori, mais *après* que l'évolution historique de la Philosophie ait été achevée dans la durée-étendue de l'Univers) dans et par le Schéma dialectique du Discours philosophique « en tant que tel » ou « quelconque ». Or, ce dernier Schéma permet de voir que du point de vue « logique », le « sens » de la suite chronologique des discours philosophiques (différents, au sens d'irréductibles les uns aux autres) est « déterminé » ou « défini » par le « rapprochement » progressif (mais par étapes distinctes) entre le sens de la notion du Concept et celui de la notion du Temps (ce « mouvement » chrono-logique ayant pour « origine » l'*exclusion* du sens *TEMPS* du domaine du sens *CONCEPT* et pour « fin » l'*inclusion* du second de ces sens dans le premier). On peut donc dire qu'au cours de son Histoire, la Philosophie « introduit » le sens *TEMPS* de la notion *TEMPS* dans le sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT* jusqu'à substituer complètement le premier sens au second, de sorte qu'à la fin, la notion *CONCEPT* n'a plus que le sens *TEMPS* (son morphème pouvant être quelconque).

Ceci étant dit, on peut le re-dire « en abrégé », en disant que l'introduction historique du Concept dans le Temps (qu'est l'Histoire de la philosophie en tant qu'élément-constitutif ou « moment » de l'Histoire universelle) est l'introduction philosophique du Temps dans le Concept (qui dé-finit le « sens » de l'Histoire universelle, en tant qu'implicant ou « intégrant » l'histoire de la Philosophie). Or c'est presque textuellement ce que j'ai dit dans le titre. Et ceci veut dire, entre autres, que si la Philosophie n'a aucun sens défini tant qu'elle n'a pas achevé d'introduire le Temps dans le Concept, le « sens » de l'Histoire universelle est pré-déterminé par le sens que le Concept n'aura qu'à la fin du processus discursif de son introduction dans le Temps historique par la Philosophie.

Ce résultat « définitif » de la dernière Section (C) de la présente Introduction qui « justifie » le titre de l'Introduction qu'elle introduit, « justifie » aussi ce que j'ai dit dans sa première Section (A). C'est en faisant appel à l'autorité de Kant et à une interprétation kantienne du sens de l'évolution historique de la Philosophie, que j'y ai défini cette dernière comme des discours (quels qu'ils soient et donc comme l'ensemble de *tous* les discours) qui, quoi qu'ils disent, parlent aussi de tout ce qu'ils ont dit (même en parlant d'eux-mêmes). Or, les développements de la dernière Section (C) ont permis de voir qu'en définissant « au préalable » le Discours philosophique comme un Discours parlant de lui-même ou, ce qui est la même chose, comme le Discours qui développe (complètement) le sens de

la notion *CONCEPT*, on peut « déduire » de cette Hypothèse des cadres discursifs susceptibles d'accueillir les noms philosophiques du passé dans leur ordre chrono-logique. On peut donc dire qu'en tant que « donnée historique », la Philosophie est non pas un « accident », mais une « nécessité », en ce sens que son existence-empirique « actualise » sa « possibilité » même, à savoir ce qu'elle est « en puissance », c'est-à-dire en tant que simple *intention* de parler. Si l'on admet que l'*Intention philosophique* est celle de parler (aussi) de ce qu'on dit soi-même, ou, plus exactement, si l'on appelle « philosophique » une telle intention, on peut en déduire un Schéma chrono-logique qui sera aussi celui de l'Histoire de la philosophie que nous connaissons (où Kant figure lui-même avec tout ce qu'il en dit, explicitement ou implicitement, y compris ce que j'ai re-dit dans la première Section).

Sans doute, cette « déduction *a priori* » de l'Histoire de la philosophie ne peut se faire qu'au moment où celle-ci s'achève (la « déduction » en question étant précisément sa « fin » ou sa dé-finition). Mais il est important de savoir qu'en développant la Syn-thèse de la Philosophie (qui est l'intégration de tous les discours philosophiques), on peut la déduire à partir d'une seule et unique Hypothèse philosophique, qui est l'*Intention de parler pour répondre à la question de savoir ce qu'est « en définitive » ou « en fin de compte » le Concept* (qui, en fait et pour nous, s'introduit entièrement dans le Temps en tant que Discours parlant de lui-même et disant qu'il ne fait que développer son propre sens, qui est celui du Concept, actualisé en tant que sens du Temps).

Ceci est important, car l'actualité de la puissance de la Philosophie, c'est-à-dire l'existence-empirique de l'*Intention en cause*, peut être constatée (discursivement) par chacun d'entre nous. Il suffit, en effet, pour cela d'avoir la ferme intention, consciente et volontaire, de *parler* et de ne cesser de le faire que lorsqu'on pourra dire qu'on a déjà dit tout ce qu'on peut dire sans se contre-dire, en parlant aussi de tout ce qu'on aura ainsi dit.

Bien entendu, si vous n'avez pas cette intention tout ce qui précède a pour vous tout aussi peu de sens que ce qui va suivre. A votre place, je n'aurai pas alors continué de me lire. Mais si vous avez l'intention de le faire, je vous dirai encore ceci, en complétant ce que j'ai dit dans la Section moyenne (B) de la présente Introduction.

Bien entendu, il n'y a aucun sens de dire que la Philosophie est « impossible », si l'on dit « en même temps » qu'elle existe-empiriquement en tant qu'Histoire de la philosophie. Mais

tant qu'on n'a pas constaté que celle-ci a une « fin », on ne peut pas affirmer qu'elle a un « sens », ni donc qu'elle existe en tant qu' « Histoire » au sens propre du mot. Or, au point où j'en suis en ce moment dans le développement de mon livre, je ne peux en vouloir à celui qui prétendra ne pas voir ce que je lui ai montré sans l'avoir dé-montré. Car c'est seulement l'Exposé du Système du Savoir hégélien qui peut dé-montrer que l'Histoire générale de la philosophie qui se montre à nous, a un sens dé-fini parce qu'elle a atteint sa fin dans et par ce Système du Savoir même.

Celui qui ne connaît ce Système du Savoir que par ce qu'il en a lu jusqu'à présent en lisant ce livre, peut donc fort bien nier l'existence-empirique de la « fin » de l'Histoire de la philosophie et donc « affirmer » qu'elle n'a pas, n'a jamais eu et n'aura jamais de « sens ». Or, en le disant, il dira que la Philosophie n'existe jamais empiriquement nulle part, ce qui voudra dire précisément (d'après la terminologie d'Aristote) qu'elle est *impossible*.

Sans doute, le dire n'a aucun sens, si le Schéma dialectique du Discours en tant que tel en a un. Et il en a un, si le Discours lui-même a un sens quelconque. Car s'il en a un, on peut déduire de ce sens celui du Concept et montrer discursivement que ce sens peut être développé en disant ce qu'il « est » sans se contredire. Ce qui veut dire précisément que la Philosophie est *possible* et que, par conséquent, elle existera-empiriquement un jour quelque part en tant qu'*actuelle* ou *achevée*, voire *parfaite* (et donc transformée en Sagesse discursive).

On ne peut donc dire (sans se contredire) que la Philosophie est *impossible* qu'en disant que le Discours en tant que tel n'a pas de sens. Ni l'Histoire non plus, d'ailleurs. Mais on ne se contredit pas en disant qu'aucun discours n'a de sens, précisément parce que ça n'a aucun sens de le dire : si rien n'a de sens, tout ce qu'on en dit n'a aucun sens non plus, y compris même ce qu'on dit soi-même. Sans doute, pour le philosophe « au sens étroit », qui dit que la Philosophie est *possible* parce qu'elle existe-empiriquement dans l'Univers en tant que processus historique achevé (dans le cadre de l'Histoire universelle), ce qu'il dit a un sens dé-fini, tandis qu'il n'y a aucun sens, pour lui, de dire que cette même Philosophie est *impossible*. Mais pour le philosophe « au sens large » qui le dit quand même, ce qu'il dit n'a ni plus ni moins de « sens » que ce que lui dit le philosophe « au sens étroit ». Tout ce qui se dit et se fait n'ayant pour lui aucun sens, pourquoi chercherait-il un sens dans ce que lui-même fait et dit?

Quant à nous, nous devons rechercher le « sens » même de ce qui n'en a pas. Et c'est ce que j'ai fait dans la présente

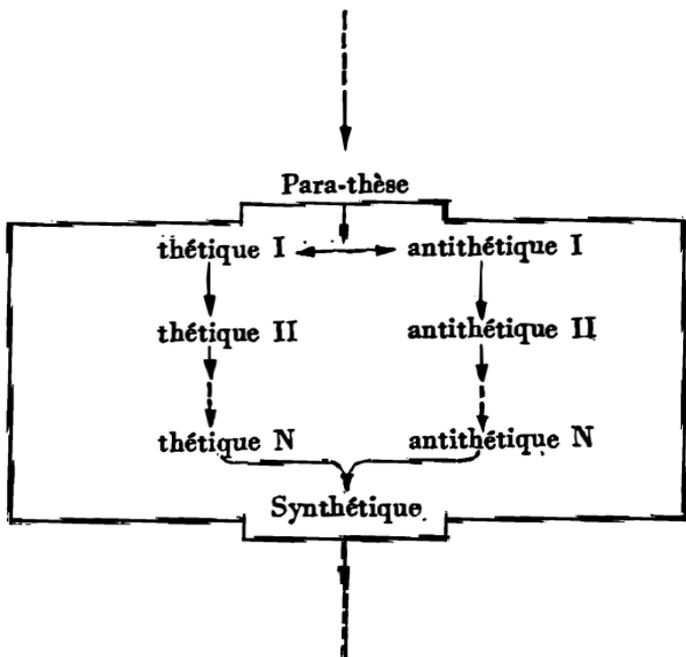
Introduction. Car j'y ai dit que le « sens » d'un discours qui n'a pas de sens est purement « symbolique » ou « formel ». Par conséquent, si l'on dit que la Philosophie est *impossible*, il faut, pour ne pas se *contre-dire*, non pas le *dire*, mais le *symboliser* ou le « mathématiser ». Or c'est précisément ce qu'est en train de faire le Scepticisme scientifique qui a commencé par *dire* qu'il n'y a pas de Philosophie autre que celle qui se dit être « impossible », mais qui finit par ne plus rien *dire* du tout, dans la mesure où il « formalise » tous ses ex-dires, en les privant de toute espèce de sens, y compris le commun.

*

Avant de commencer l'Exposé de la présente (troisième) INTRODUCTION, c'est-à-dire avant d'exposer (à ma façon) l'Histoire générale de la philosophie, en me laissant guider par le Schéma dialectique de cette Histoire, je voudrais faire encore deux remarques. L'une aura trait à ce qui semble être des *lacunes* du Schéma en cause; l'autre, à la *périodisation* que ce Schéma pourrait imposer aux exposés de l'évolution historique de la Philosophie.

En ce qui concerne les *lacunes*, il est facile de montrer qu'elles sont plus apparentes que réelles.

Tout d'abord, la grande lacune qui se situe dans le Schéma reproduit dans ce livre a un caractère purement graphique. En fait, entre les Parathèses « thétique » et « antithétique », indiquées dans le Schéma, d'une part, et la Parathèse synthétique, d'autre part, se situe toute une gamme de Parathèses thétiques et antithétiques qui n'ont pas été reproduites graphiquement. Il s'agit des « compromis » entre la Thèse et l'Antithèse, dans lesquels celles-ci sont respectivement re-présentées de façon encore plus « partielle » (bien que moins « partiale ») que dans le couple parathétique qui figure à leur tête et qui est seul représenté dans le graphique du Schéma. En réalité, celui-ci devrait être complété de la façon suivante :



Symboliquement, la Parathèse thétique I conserve 99 % de la Thèse en y ajoutant 1 % de l'Anti-thèse, tandis que la Parathèse antithétique I (« contraire », mais « correspondante ») ajoute 1 % seulement de Thèse aux 99 % de l'Anti-thèse qu'elle conserve. Et ainsi de suite, jusqu'aux thèses contraires correspondantes N, dont la thétique ne conserve plus que 51 % de Thèse (contre 49 % d'Anti-thèse), tandis que l'antithétique ne garde que 51 % d'Anti-thèse (contre 49 % de Thèse). Sans doute, cette *logo-métrie* ne doit pas être prise à la lettre, car ce qui a un *sens* ne peut pas être « équivalent » à des « nombres » ou à des « grandeurs » mesurables qui n'en ont pas. Mais deux choses sont à retenir de ce symbolisme quantitatif ou de cette quantification symbolique du Discours quel qu'il soit. D'une part, tout *sens* devant être *défini* (ou du moins définissable), aucun ne saurait être « infiniment petit » ou « évanouissant », de sorte que le sens uni-total ou intégral d'un discours n'est pas une « grandeur continue ». L' « analyse » d'un tel sens « intégral » aboutit donc tôt ou tard à des sens « élémentaires » ou « indivisibles » (*atomos eidos*), mais « finis » puisque définis (ou du moins définissables). Par conséquent, la série (chronologique) des parathèses discursivement possibles (ne serait-ce

qu'en tant que « contradictoires en elles-mêmes ») est une série composée d'un nombre *fini* d'éléments *discrets*. D'autre part, le sens intégral d'un discours constituant dans son ensemble ce qu'on appelle une « philosophie », implique un nombre (fini) relativement grand d'éléments-constitutifs (discursifs) distincts, c'est-à-dire de sens (indivisibles en eux-mêmes) dont chacun peut être « affirmé » (ou « nié ») même si tous les autres sont « niés » (ou « affirmés »). Par conséquent, chaque « thèse » philosophique permet un nombre considérable de « variantes », allant de celle où tous ses éléments sont affirmés et aboutissant à celle où ils sont tous niés, en passant par toutes les combinaisons possibles d'éléments niés et affirmés. La Para-thèse en tant que telle est précisément l'ensemble de toutes les « combinaisons » possibles entre les éléments de la Thèse et de l'Anti-thèse (ceux de cette dernière n'étant, d'ailleurs, que des « négations » des éléments de la première). Ainsi, bien que le nombre des Parathèses thétiques et antithétiques n'est pas « infini », il est suffisamment grand pour que toutes les philosophies parathétiques émises au cours de l'Histoire puissent trouver leurs places dans le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie ^{2a}.

Ainsi, la lacune entre le couple Platon-Aristote et Kant qui se trouve dans le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie est purement graphique et ne correspond à aucune difficulté pour loger dans ce Schéma toutes les philosophies parathétiques effectivement *distinctes* qui ont été émises en fait après Platon et avant Kant.

Ne restent donc que les « lacunes » Thalès-Platon et Kant-Hegel. Or, quelques brèves remarques générales permettent de voir facilement comment et pourquoi ces prétendues « lacunes » ne sont elles non plus qu'apparentes et ne présentent aucune difficulté pour l'historien de la Philosophie.

Imaginons un cas fictif. Supposons que Kant soit mort en écrivant la 200^e page de sa *Critique de la Raison pure* et admettons qu'un certain Tnak ait achevé ce livre et écrit tout le reste de ce qui est en fait dû à Kant. L'historien aurait alors affaire à deux philosophes (éventuellement assez distincts l'un de l'autre dans la durée-étendue) : Kant et Tnak. Mais, bien entendu, il ne trouverait pour les deux qu'une seule place dans le Schéma dialectique, à savoir celle réservée à l'ensemble des discours développant complètement la Parathèse synthétique.

A l'inverse, l'historien n'a affaire qu'à un seul philosophe, nommé Kant, qui a publié non seulement plusieurs petits écrits philosophiques sur des sujets divers et « isolés », mais

encore une *Dissertation* qui contient l'ébauche d'un « Système », ainsi que ce « Système » lui-même, sous la forme de trois *Critiques*, accompagnées d'un ensemble d'ouvrages les supposant. Toutefois, il est évident que tous ces écrits ne pourront pas être logés dans le même casier du Schéma (l'ensemble « critique » devant être situé dans la Parathèse synthétique, tandis que la *Dissertation* et les écrits « pré-critiques » pourront respectivement se situer, par exemple, dans l'une des Parathèses antithétiques et dans une ou plusieurs Parathèses thétiques). Mais ici encore il n'y a aucune difficulté supplémentaire pour l'historien, puisqu'il doit de toute façon distinguer, du point de vue philosophique, entre les écrits qui ne peuvent pas être pris et compris comme des développements (consécutifs ou parallèles) d'un seul et même discours (comme c'est, par exemple, le cas des écrits ou conférences de Hegel, postérieurs à la *Logik* ²⁹).

Ces deux remarques disposent de la question des « précurseurs » d'une philosophie donnée. Les étapes de l'élaboration progressive d'une philosophie donnée peuvent être parcourues par un seul et même homme (publiquement ou dans le privé). Mais elles peuvent aussi être réparties entre plusieurs philosophes (contemporains ou « successifs »). Dans ce cas, les philosophes qui émettent les discours (plus ou moins développés) qu'intègre le discours (plus ou moins développé lui aussi) d'un autre philosophe, s'appellent les « précurseurs » de ce dernier. C'est dans leur ensemble que ceux-ci doivent être situés dans le casier réservé par le Schéma au philosophe qui clôt (en fait ou pour nous) la série chrono-logique formée par leurs discours philosophiques (dans la mesure où ces derniers sont ou peuvent être pris et compris comme des éléments-intégrants du discours intégral en cause).

Quant à la question des soi-disant « successeurs », le fait est qu'il n'y en a pas, pour nous, dans la mesure où nous n'admettons dans l'Histoire de la philosophie que des philosophies *distinctes*, c'est-à-dire irréductibles les unes aux autres. De ce point de vue, l'histoire de la Philosophie n'est donc pas gênée par le fait qu'il n'y a aucun moyen de placer dans le Schéma « hégélien » l'un quelconque des « successeurs » d'un philosophe qui a pu y trouver sa place. En effet, si un soi-disant « successeur » *développe* la philosophie d'un philosophe donné au sens fort du terme « développer », il n'est pas le « successeur » de ce philosophe, mais c'est celui-ci qui est son « prédécesseur ». On retombe ainsi dans le cas déjà discuté précédemment. Si par contre le « successeur » paraphrase seulement (plus ou moins correctement, entièrement ou en partie) la philosophie d'un

philosophe donné, l'historien de la philosophie peut sans dommage ne pas le mentionner du tout dans son « Histoire » (comme il serait, par exemple, inutile de mentionner le présent livre dans une « Histoire de la philosophie », même « hégélienne »). Mais s'il voulait parler d'un tel « successeur » (en résumant ou en paraphrasant sa paraphrase) pour des raisons dites « historiques » (et donc autres que philosophiques), il pourrait le faire en plaçant ce qu'il en dit dans la section de son « Histoire » qui correspond au casier attribué dans le Schéma au philosophe dont le « successeur » revendique (à tort ou à raison) la succession.

Reste enfin le cas des prétendus « successeurs » qui redisent ou paraphrasent (tant bien que mal) un ou plusieurs éléments intégrants d'une philosophie donnée, en faisant passer ce « fragment » pour le « tout », ou en le « complétant » par des éléments qui, lorsqu'ils sont ajoutés aux éléments repris, constituent avec eux un ensemble « non intégrable ». En d'autres termes, il s'agit des penseurs qui ne communiquent leurs pensées aux autres que sous la forme de (pseudo-) discours absolument dénués de toute espèce de sens (s'entend : défini ou définissable), lorsqu'on prend et essaye de comprendre l'ensemble des « discours » émis. Or, dans ce cas, l'historien de la Philosophie a le devoir de ne pas en parler, car, par définition (et par une définition qui n'est, d'ailleurs, nullement « hégélienne »), tout ce qui n'a pas de sens n'est pas Philosophie. Peu importe, d'ailleurs, que ce soit un « discours » formalisé ou symbolisé (appelé « mathématique » ou autrement) ou une autre variation du Silence : ludique, esthétique ou érotico-mystique. Ou même du charabia pur et simple. En tout cas, s'il mentionne (pour des raisons quelconques) de tels « successeurs », l'historien se doit de signaler ce qu'il en est. Car autrement il sera vite submergé par une avalanche de penseurs « originaux » ou « dissidents », voire « profonds » ou « ésotériques ». Notamment, s'il pousse son histoire jusqu'à l'époque qui est aussi la sienne ³⁰.

En bref et en résumé, le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie établi une fois pour toutes par Hegel, est suffisamment souple pour permettre d'y loger à peu près qui que ce soit parmi ceux qui revendiquent avec tant soit peu de raison le titre de « philosophes ». C'est plutôt la « réalité historique » de la Philosophie qui court le risque de se révéler comme étant trop pauvre pour pouvoir remplir toutes les cases de ce Schéma *a priori*, d'ailleurs établi après coup.

*

Voyons maintenant, pour terminer, si le Schéma « hégélien » impose une *périodisation* de l'Histoire de la philosophie et si cette périodisation imposée (après coup) *a priori* n'est pas susceptible de gêner l'historien qui consentirait à se laisser guider par elle, mais ne voudrait pas de ce fait « faire violence » aux « faits historiques ».

Nous pouvons disposer rapidement de la « période » *Kant-Hegel*, qui est la dernière prévue par le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie proprement dite (l'époque post-hégélienne étant, par définition, celle de la Sagesse discursive elle-même et non de sa simple recherche amoureuse). En effet, depuis le livre célèbre de Kroner, tout le monde reconnaît l'existence d'une évolution philosophique, une en elle-même et unique en son genre, qui *commence* avec Kant et *s'achève* avec Hegel. Le fait est que celui-ci émet ses premiers discours philosophiques en développant ceux de Schelling, qui commence lui-même son « apprentissage » philosophique en essayant de compléter le discours dans lequel Fichte développait sa propre philosophie, qu'il présentait comme une paraphrase améliorée, voire « revue et augmentée » du discours philosophique (critique) de Kant. Par ailleurs, l'œuvre de Reinhold s'est présentée et a été admise comme le trait d'union discursif entre le « Système » kantien et sa soi-disant « paraphrase » fichtéenne. Quant à Maimon, Beck et autres Bardili, ils se laissent facilement s'interpréter comme des compétiteurs plus ou moins heureux et avancés de Reinhold dans son effort de préparer la voie à Fichte-Schelling-Hegel, en éliminant les fameuses « contradictions internes » de la philosophie kantienne dite « critique », qui menaçaient de la réduire au Silence qu'un certain Schulze voulait rendre sceptique, tandis que Jacobi y voyait l'annonce d'un nouveau mysticisme religieux. Quoi qu'il en soit, la période Kant-Hegel prévue (après coup) par le Schéma hégélien a été généralement admise (environ un siècle plus tard) comme une « période » de l'Histoire de la philosophie (« moderne »), bien que personne aujourd'hui (sauf moi-même) n'admette plus que Hegel ait mis un point final à la Philosophie historique. Mais, de toute façon, en jouant sur les notions de « successeur » et de « précurseur » (sans oublier les simples redites, plus ou moins partielles, ni le charabia total), on peut facilement caser dans le Schéma dialectique tout ce qui s'est dit en philosophie entre le dernier écrit de Kant et la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit* ³¹.

Il semble, par contre, plus difficile de justifier la coupure de la « période » dite pré-socratique en deux tronçons, par l'« isolement » du couple antithétique Parménide-Héraclite. Pourtant, si l'historien se fie à son « instinct philosophique », il admettra facilement que ces deux noms rendent un son tout différent de celui des autres noms « présocratiques ». En fait, du point de vue philosophique, la différence de « niveau » entre Parménide-Héraclite et leurs prédécesseurs est au moins aussi énorme que celle qu'on a toujours admise entre ces deux Grands de la philosophie et le couple « para-antithétique » formé par le grand Élève d'un Maître que tous ses élèves, émules et contradicteurs ont partout et toujours considéré comme le plus grand qui soit. Par ailleurs, la méthode historique du dépistage des « successeurs », « précurseurs » et « paraphraseurs » (complets et non) permet de situer dans le Schéma entre le casier de Parménide-Héraclite et celui de Platon-Aristote, tout ce qui est parvenu jusqu'à nous en matière de philosophie de cette période « intermédiaire » (le temps s'étant, d'ailleurs, chargé d'éliminer le charabia de l'époque dans sa presque totalité, malgré les efforts désespérés des *néo*-antiques de toutes sortes).

Reste donc seulement à « justifier » la monstrueuse « période » pré-vue (*ex eventu*) par le Schéma « hégélien », qui s'y situe entre Kant et ses deux lointains « prédécesseurs » grecs, sans que ce Schéma y situe lui-même quoi que ce soit. Mais cette « justification » serait longue et difficile, vu que c'est ici précisément que se situent les divisions traditionnelles de l'Histoire de la philosophie en périodes *hellénistique, médiévale et moderne*, pleines de noms glorieux.

Il serait sans doute vain de prétendre que cette périodisation admise depuis toujours (tant par les historiens que par les protagonistes eux-mêmes de l'Histoire en question) est « artificielle » ou « sans fondement historique », ou qu'elle n'a « aucune signification » historique valable. Aussi bien me contenterai-je de signaler que si le Schéma qui se trouve dans ce livre n'insite lui-même en rien à une telle périodisation de l'Histoire de la philosophie (occidentale), il ne s'y oppose pas non plus.

Ainsi, on pourra dire *en définitive et en résumé* que le Schéma hégélien permet à un historien de la Philosophie qui se laisse guider par lui, non seulement d'introduire dans son Histoire tous les « philosophes » généralement reconnus comme tels (et ceci dans leur ordre chronologique), mais encore d'y maintenir la périodisation traditionnelle ³².

A dire vrai, une *périodisation* quelle qu'elle soit de l'Histoire de la philosophie ne présente qu'un intérêt secondaire.

En effet, si l'ensemble des discours philosophiques émis au

cours de l'Histoire ne pouvait pas être ordonné de façon à former un seul et même discours cohérent, le discours qui serait censé être un exposé « historique » de l'évolution de la Philosophie n'aurait, en fait et par définition, aucun sens. Il serait donc tout aussi vain de « périodiser » ce discours d'une façon quelconque que de le développer sans « ponctuations ». Si par contre la présence effective de la Philosophie dans la durée-étendue de l'Univers peut être re-présentée discursivement (dans cette même durée-étendue) sous la forme d'une Histoire proprement dite, c'est-à-dire en tant qu'une suite discursive (« cohérente ») chrono-logique, douée d'un « sens » parce qu'ayant une « origine » et une « fin », les subdivisions chrono-logiques de ce discours « historique » n'ont ni plus, ni moins d'importance que ses articulations grammatico-logiques, exprimées par exemple par des virgules, des points, des alinéas ou par des paragraphes, des chapitres, des sections, des volumes, etc. Autrement dit, l'absence de toute périodisation historique ou des subdivisions chrono-logiques mal établies peuvent rendre la compréhension difficile, mais ne sauraient altérer ou annuler le sens de ce qu'on dit dans l'Histoire en question, ce sens pouvant d'ailleurs être compris plus « facilement », c'est-à-dire plus rapidement, s'il est pris dans une articulation logique qui correspond à des périodes temporelles.

Or si, d'une part, la périodisation suggérée par le Schéma dialectique n'a que peu de valeur philosophique et si, d'autre part, toutes les philosophies admises par la tradition peuvent y être situées, on peut se demander à quoi peut servir, en philosophie, le Schéma en cause.

Mais la réponse à cette question est facile et peut donc être donnée rapidement. Le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie sert avant tout et surtout à faciliter la compréhension de ce qu'il y a d'« essentiel » dans les philosophies qui dominent l'évolution historique du Discours philosophique. C'est ce Schéma qui permet de déceler ce qu'il y a de philosophiquement irréductible dans la différence entre deux philosophies données et de constater si cette différence intéresse vraiment l'historien philosophique ou se limite à des éléments purement verbaux ou étrangers à la question proprement dite de la Philosophie. Le Schéma permet en outre de constater s'il s'agit de philosophie thétique ou antithétique, c'est-à-dire « irréfutable » parce que « non contradictoire en elle-même », ou de philosophies parathétiques, qui se contre-disent non pas seulement les unes les autres, mais encore chacune en soi. Enfin, ce Schéma facilitera l'élimination du « charabia » pseudo-philosophique, c'est-à-dire des pseudo-discours qui « parlent pour ne

rien dire » et ne *disent* effectivement rien (en se soustrayant ainsi à toute contradiction, interne ou externe), à la différence des « parathèses » qui *disent* des choses bien définies, quitte à les contre-dire ensuite elles-mêmes, ainsi que des « thèses » qui disent tout ce qu'elles ont à dire sans contre-dire quoi que ce soit et des « antithèses » ou « thèses contraires », voire « négatives » ou « négatrices », qui ne parlent que pour contre-dire ce que disent les autres, mais ne contre-disent nulle part ni jamais ce qu'elles ont dit elles-mêmes.

En outre (et ce n'est là qu'une conséquence de la fonction précitée), le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie établit (*a priori*, bien qu'après coup) une hiérarchie de valeurs entre les philosophes que la tradition est unanime pour reconnaître comme dignes de ce nom ³³.

Tout d'abord, la comparaison des philosophies connues avec le Schéma dialectique permet d'emblée d'isoler de leur ensemble celles qui sont rattachées aux noms de Parménide, d'Héraclite, de Platon, d'Aristote, de Kant et de Hegel (pour ne pas parler de l'« hypothétique » Thalès). Or, instinctivement en quelque sorte, ces noms (et eux seuls) ont toujours été comptés parmi ceux des Grands de la philosophie. Comme je l'ai déjà dit, il suffit, pour s'en convaincre, d'essayer soit de supprimer l'un de ces six noms, soit d'y ajouter un septième. En effet, il ne serait pas très difficile (bien que ce ne serait nullement justifié) de supprimer les *deux* premiers noms, sous prétexte du caractère « archaïque », pour ne pas dire « primitif », des philosophies en cause. Mais quelle raison aurait-on de supprimer l'un plutôt que l'autre? Et la même remarque vaut pour le couple Platon-Aristote. Quant à Kant, le supprimer serait supprimer du même coup Hegel, à moins de vouloir faire tomber le Système du Savoir hégélien « du ciel » ou de plus loin encore. Seul le nom de Hegel semble donc pouvoir être supprimé. Et ceci n'est pas dû au hasard, ni au seul fait que notre « vénération » à son égard est moins résistante que celles vis-à-vis des cinq autres, vu qu'elle ne date que d'environ un siècle et demi. Le nom de Hegel peut être rayé du Schéma : soit parce qu'on limite celui-ci à la Philosophie proprement dite, reconnaissant en Hegel le promoteur de la Sagesse discursive; soit parce qu'on se refuse à identifier cette dernière avec le Système du Savoir hégélien. Mais, dans les deux cas, on aura du mal à remplacer le nom éliminé par un autre. Ce mal étant d'ailleurs le même que celui qu'on éprouve lorsqu'il s'agit de désigner, parmi les « réprouvés », un *seul* qui serait digne d'être associé au Banquet des cinq Philosophes (présidé ou non par un sixième, qui serait parmi eux le seul Sage).

Ici encore, ajouter une demi-douzaine de noms serait facile. Mais comment désigner l'élu *unique* sans être « injuste » envers les autres candidats, tout aussi « possibles »? Qu'on propose, par exemple, Plotin. On aura du mal à justifier le rejet d'un Descartes ou d'un Spinoza. Que l'on choisisse l'un des deux derniers et l'autre protestera avec raison, tandis que Leibniz n'aura peut-être pas complètement tort de poser sa propre candidature. Et *quid* de la « nuit du Moyen Age » qui a duré si longtemps? Comment et pourquoi négliger le Stoïcisme, qui a dominé le monde parlant pendant des siècles? Etc., etc.

Par contre, le Schéma permet une « justification rationnelle » du choix des Cinq Grands, qui a été fait, il est vrai, d'un commun accord avant que Hegel ait posé sa propre candidature, en la « justifiant » lui-même par les « raisons » qui sont indiquées dans son Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie, qu'il prétend avoir close.

Quant aux tentatives d'établir une hiérarchie quelle qu'elle soit au sein même du groupe des Six établi par le Schéma, elles me semblent assez vaines. Car si l'on peut avancer qu'il est plus « facile » et donc moins « méritoire » de contre-dire ce que d'autres ont déjà dit, que d'affirmer ce que personne n'a encore pu ou voulu dire, on peut tout aussi bien répliquer que grand est le « mérite » de celui qui osa nier le premier ce que tout le monde affirme. On pourrait dire aussi que, du point de vue du « caractère », affirmer ou nier est plus « noble » que de chercher un compromis quelconque. Mais que faire alors du « bon sens »? Et, surtout, comment apprécier l'intelligence vraiment « sur-humaine » dont ont fait preuve les trois grands promoteurs de la Para-thèse philosophique? D'autant plus que cette Parathèse est pratiquement toute la Philosophie au sens courant du mot. Mêmes doutes pour la Syn-thèse, d'ailleurs. On serait tenté de se laisser éblouir par la richesse « infinie » de l'héritier universel des œuvres accumulées par la Philosophie au cours des vingt-cinq siècles d'incessants efforts. Mais le jugement de valeur porté alors sur Hegel serait-il juste et équitable vis-à-vis de ses précurseurs? Et ne serons-nous pas tentés de donner la palme à la modestie de Kant, qui resta volontairement philosophe jusqu'à sa mort, tout en ayant accumulé entre ses mains tous les atouts qui permirent à Hegel de gagner, en les abattant, le grand jeu millénaire de la Philosophie?

Dans ces conditions, il vaut mieux s'abstenir de toute appréciation des Six et de s'en tenir au « polythéisme » philosophique que suggère le Schéma hégélien (en accord, sur ce point, avec les divisions aristotéliennes, décriées par Platon précisément en raison du « polythéisme » qui en résulte). Ou, plus exacte-

ment, il serait sage de se borner à tirer du Schéma les seules conséquences qui peuvent s'en déduire d'une façon purement discursive et qui impliquent des « jugements de valeur » que chacun peut dégager s'il le veut bien, en le faisant comme bon lui semble.

Le fait est, d'une part, que, d'après le Schéma hégélien, l'évolution historique de la Philosophie proprement dite atteint son terme final ou, si l'on préfère, son point culminant dans et par la philosophie de Kant. Et, d'autre part, c'est cette même philosophie kantienne qui se transforme pour ainsi dire d'elle-même et en quelque sorte « automatiquement » en Système du Savoir hégélien, dès qu'on suppose « pour de vrai » ce que Kant lui-même ne proposait, en guise d'ultime « compromis » entre la Thèse et l'Anti-thèse philosophiques, que dans le mode du « comme si », qui exprimait la justification « rationnelle » ou discursive *sceptique* de sa *foi*, ou de sa certitude (« subjective ») *religieuse* de l'*espoir* chrétien.

En fait, si l'on veut de nos jours *parler* en chrétien (au lieu de se *taire* en « mystique »), c'est les dires de Kant qu'il faut re-dire. Car si parler avec Kant, c'est parler « sans fin », c'est aussi pouvoir *parler* toujours sans jamais se *contre-dire* et même, au fond, en ne *contre-disant* rien du tout. Quitte, bien entendu, à compléter le sens in-défini du discours kantien par ce qui est au-delà du tout Sens discursif et donc du Concept en tant que tel. En d'autres termes, si l'on ne veut pas *dépasser* le Christianisme discursif en avançant avec Hegel, ou plus exactement en allant jusqu'à lui, c'est à Kant qu'il faut *revenir* ou c'est vers lui qu'il faut « avancer », si en partant de l'Hypo-thèse philosophique, on s'est attardé en cours de route, ou si en reculant pour ne pas avancer jusqu'à Hegel (et, surtout jusqu'à certains de ses paraphraseurs contemporains et passés), on a poussé le « retour à... » (*zurück zu...*) jusqu'à un aristotélicien quelconque ou jusqu'à Aristote lui-même, voire jusqu'à un Platon, « phénoménologique » ou autre.

Le seul ennui du « retour à Kant », c'est la perspective vers l'Hégélianisme qui s'ouvre inévitablement tôt ou tard, dès qu'on s'est vraiment bien installé dans le Néo-kantianisme, c'est-à-dire jusqu'à comprendre Kant aussi complètement et parfaitement que l'a fait Hegel lui-même. C'est, d'ailleurs, pour cette raison que la cohorte des Néo-kantiens s'est récemment déplacée en bloc vers un passé philosophique plus lointain. Mais à chaque nouvel arrêt dans le passé, c'est la nostalgie du Kantisme qui se faisait sentir, et l'ombre de Hegel se profilait derrière ce Kant qu'il était difficile de ne pas re-trouver après avoir « trouvé » une quelconque « parathèse » platonicienne ou

aristotélicienne (que celle-ci soit néo-platonicienne, stoïcienne ou simplement « agnostique » au sens d'Épicure ou de l'Académie). Aussi bien a-t-on dû reculer, au cours de ces toutes dernières années (après avoir pris, d'ailleurs, quelque repos, en compagnie de Schelling, auprès de l'Art et surtout de la Poésie), vers les philosophies de Parménide et d'Héraclite, en ayant eu soin de camoufler leur caractère « antithétique », responsable de l'avance vers Platon-Aristote et, à travers eux, vers Kant, avec l'option pour ou contre l'Hégélianisme que celui-ci rend nécessaire. Seulement, si Parménide et Héraclite sont censés dire la même chose et ne plus se contre-dire mutuellement, c'est qu'ils ne doivent plus rien *dire* du tout à personne. Et c'est ainsi que s'ouvre derrière eux l'abîme sans fond des profondeurs du Langage, tel qu'il est censé avoir existé au temps où l'on ne disait encore rien : l'abîme du « Logos », autrement dit, qui n'est en fait et pour nous, du moins depuis Hegel, qu'une des manifestations multiples et variées du Silence.

Quoi qu'il en soit, Kant est le pivot du processus historique qui a transformé l'Hypo-thèse (discursive) de la Philosophie qu'est la Question du **C O N C E P T**, en la Réponse qu'est le Système du Savoir hégélien, pris et compris en tant que Sagesse discursive. En d'autres termes, tous les philosophes quels qu'ils soient, tant ceux qui sont vraiment dignes du nom qu'ils revendiquent ou qu'on leur attribue, que ceux qui l'ont usurpé ou qui en ont bénéficié sans raison valable, ne sont que des pré-curseurs plus ou moins directs et lointains de ce qu'est en fait et pour nous (depuis Hegel) la philosophie kantienne. Quant à cette dernière, elle peut être perpétuellement re-dite et même « développée » sans fin, vu qu'elle a été proposée par Kant, à ses contemporains et à la postérité, précisément pour que l'on puisse le faire. Mais le fait est que tous les philosophes n'ont pas accepté cette séduisante proposition, souverainement astucieuse. Toute une équipe d'amateurs de la Sagesse discursive, sans même attendre la mort du dernier des Philosophes (qui fut le premier à ne vouloir continuer de chercher la Sagesse qu'à condition d'être subjectivement certain de ne jamais la trouver nulle part), s'acharna à mettre un terme au discours kantien in-défini et à l'amener ainsi à sa propre « fin » (qu'ils déclaraient d'avance être aussi la leur). Beaucoup ne purent faire qu'un tout petit bout de chemin sur la voie royale qui mène la Philosophie (kantienne) vers la Sagesse discursive (qu'est le Système du Savoir hégélien). Certains s'égarèrent en cours de route. Deux d'entre eux, enfin, eurent le courage de vouloir dépasser sans relâche leurs propres points d'arrivée. Le plus

jeune a d'ailleurs abandonné ses vains efforts au moment même où il vit que le but était presque atteint par un plus vieux que lui; mais il se consola dans sa vieillesse en essayant de faire, en l'appelant d'ailleurs autrement, tout autre chose que ce qu'on avait fait avant lui et ce qu'on faisait du temps de sa jeunesse, lorsqu'on cherchait encore ensemble la Sagesse dont l'amour est la Philosophie. Et, naturellement, un seul de l'équipe a pu un beau jour toucher au but le premier : ce qui arriva à l'aube de la célèbre nuit qui tomba non loin de là sur le champ de la dernière Grande Bataille.

1, page 9.

Je voudrais signaler à cette occasion que je ne parlerai dans cette Introduction, comme dans le livre en général, que de la branche « occidentale » de l'histoire de la Philosophie. Cette branche représente l'évolution philosophique qui mène d'une façon pratiquement continue de Thalès à Hegel, en passant par les philosophies du Moyen Age chrétien, arabe et juif. Autrement dit, le Système du Savoir hégélien implique et présuppose une connaissance (directe ou indirecte) de l'ensemble de cette évolution. La re-production « compréhensive » de celle-ci peut donc servir d'introduction à ce Système du Savoir. Par contre, les philosophies dites « orientales » n'ont pas agi sur Hegel : ni directement (car il n'en avait qu'une connaissance moins que rudimentaire), ni même indirectement. Par conséquent, une introduction philosophique ou historique du Système du Savoir hégélien peut omettre toute allusion aux philosophies « orientales ». Sans doute, une telle omission aurait pu être préjudiciable s'il existait une « influence » *indirecte* des philosophies en question sur celle de Hegel, ce qui serait le cas si la philosophie « occidentale », qui aboutit à l'Hégélianisme, avait été « influencée » par la philosophie « orientale », qui l'aurait ainsi précédée, du moins sur certains points. Encore plus grave serait le fait de l'existence de philosophies « orientales » qui seraient restées ignorées de la philosophie « occidentale » et donc de Hegel, mais qui ne seraient pas « réductibles » à cette dernière et qui ne seraient par conséquent pas re-présentées par le Système du Savoir, qui est cependant censé « intégrer » *toutes* les philosophies (authentiques) quelles qu'elles soient.

Bien entendu, on ne peut pas *démontrer* qu'il n'en est pas ainsi, puisque les preuves *négatives* « empiriques » ou « historiques » ne sont pas valables. Mais tout ce que je sais, tout ce qu'on sait de la philosophie « orientale », semble le montrer. Pratiquement, cette philosophie n'a existé qu'aux Indes, en Chine et au Japon. Mais d'après ce que je sais de la philosophie dite « japonaise », il ne s'agit que d'une réplique (d'ailleurs fort peu originale) de la pensée chinoise. Quant à cette dernière, dans la mesure où elle n'est pas bouddhiste, c'est-à-dire d'origine indienne, il n'est même pas sûr qu'on puisse la qualifier de

vraiment philosophique. Sans doute la connaît-on très mal, car les sinologues qui l'ont étudiée ignoraient tout de la philosophie proprement dite. Mais d'après ce que j'ai lu (de seconde main ou dans le texte, traduit ou original), il ne me semble pas que dans la (très faible) mesure où des questions philosophiques y ont été posées, des réponses (non empruntées) aient été données, qui diffèrent quant au fond de celles que l'on trouve dans la philosophie grecque présocratique, chronologiquement antérieure. Du point de vue chronologique, la philosophie indienne est elle aussi postérieure à la philosophie grecque, même aristotélicienne. En tout cas, je n'y ai jamais rien trouvé d'essentiel qui ne se trouve aussi chez Aristote ou Platon, voire chez les pré-socratiques. L'influence directe de la pensée grecque sur celle de l'Inde est, d'ailleurs, indéniable, tandis que l'influence inverse n'a jamais pu être démontrée.

Toutefois, l'étude de la philosophie indienne (notamment bouddhiste) n'est pas sans intérêt pour la compréhension de la philosophie « occidentale ». En effet, le « génie » hindou se caractérisant à la fois par une grande « imagination » et une absence presque totale de « bon sens », les philosophes de l'Inde ont parfois développé certains thèmes philosophiques « occidentaux » avec une « rigueur », voire avec un « radicalisme » qu'on n'a jamais pu, ni voulu atteindre en Occident. Aussi bien les répliques indiennes sont-elles parfois plus « révélatrices » que les originaux occidentaux. C'est pourquoi j'ai utilisé, dans mes études, mes connaissances (relativement étendues) de la philosophie indienne. Mais je ne crois pas utile de mentionner ce fait dans ce livre ailleurs que dans la présente note.

En particulier, c'est grâce à ce « radicalisme » hindou qu'a pu se constituer en Inde le phénomène quasi unique au monde d'une véritable *religion* radicalement *athée*, universellement connue sous le nom de Bouddhisme (« Petit véhicule » ou *hinayana*). Sans doute peut-on dire que toute Mystique authentique est en fait plus ou moins athée, en Occident autant qu'ailleurs. Mais nulle part hors de l'Inde, l'athéisme religieux n'a été aussi explicitement et radicalement exprimé, tout en secrétant une Église proprement dite et en engendrant une véritable « théologie » (athée), qu'on peut si l'on veut appeler « philosophique » avec au moins autant de droit que la théologie (théiste) chrétienne, musulmane ou judaïque. C'est ainsi que l'étude des écrits bouddhistes (que j'ai pratiqués pendant de longues années) est extrêmement fructueuse tant pour la compréhension de la Religion et de la Théologie (« philosophique » ou autre) en général, que pour l'élucidation de certains problèmes proprement philosophiques, voire hégéliens. Je me suis donc servi de ma connaissance (assez étendue) du Bouddhisme en rédigeant ce livre et je l'ai signalé à l'occasion. Mais n'ayant rien trouvé dans la philosophie bouddhiste qui soit essentiellement différent de ce qu'on trouve dans la Philosophie « occidentale » intégrée dans le Système du Savoir hégélien, j'ai cru pouvoir ne pas mentionner la philosophie « orientale » dans le texte de la présente Introduction.

2, page 11.

Sérieusement parlant, on peut fort bien sauter l'Introduction en cause et ne lire que l'Exposé de la Troisième Introduction. Car l'essentiel de ce qui se trouve dans cette Introduction devra être repris dans la troisième et dernière partie de l'Exposé du Système du Savoir, ainsi que dans l'Introduction générale à cet Exposé. Par contre, beaucoup de ce qui est dit dans la Troisième Introduction elle-même ne sera plus répété.

3, page 17.

Le règlement du jeu de la Dispute exige qu'on désigne le « répondant » par son nom. Mais cette règle peut être enfreinte si une Dispute est menée en vue non pas de la perpétuer [ne serait-ce que sous la forme d'un « compromis » (para-thétique)], mais de la « supprimer-dialectiquement » (*aufheben*) dans une (ou plutôt : la) Syn-thèse [dans quel cas il s'agit non plus de « thèses » qui se contre-disent (ce qui pose ou suppose des « contradicteurs » nommément désignés), mais d'« apories » (qui peuvent être anonymes, voire « construites » pour les besoins de la cause)]. Étant donné que je ne veux dire ce que je dirais dans cette Introduction que pour introduire le Système du Savoir, je crois pouvoir m'abstenir de citer et de nommer qui que ce soit disant ou susceptible de dire le contraire de ce que je dis.

Je voudrais toutefois, pour certaines raisons, mentionner le nom de Heidegger. D'une part, c'est Heidegger qui m'a, en fait, introduit dans le Système du Savoir hégélien, auquel je n'aurais pu accéder sans lui. Je lui dois donc beaucoup. Mais, m'ayant permis d'avancer dans le Système du Savoir, il s'est lui-même arrêté en cours de route (son *Sein und Zeit* semblant devoir rester « définitivement » inachevé). J'ai donc dû me détacher de lui pour ne pas revenir en arrière par rapport à moi-même. Or, j'ai compris entre-temps qu'un ouvrage intitulé (à juste titre) *Sein und Zeit* n'est effectivement pas une introduction valable au Système du Savoir. C'est pourquoi j'essaye de lui substituer dans ce livre une introduction intitulée *Begriff und Zeit*. Ce titre suffit pour montrer que je n'ai pas l'intention de suivre Heidegger dans son *recul* jusqu'aux *pré-socratiques*. Je reconnais cependant que de tous les *reculs* par rapport à Hegel, celui de Heidegger est le plus « radical » ou le plus « conséquent » (du point de vue de l'« intelligence »). Un « retour à Parménide » est, sans nul doute, plus attrayant que le « retour à Kant » des Néokantiens ou que celui « à Aristote » des Néothomistes et même que le récent « retour à Platon » (Plotin?) inauguré par Husserl. A vrai dire, Heidegger ne peut guère s'arrêter à Parménide, car la nécessité de (re-)passer à Platon est alors trop « évidente ». De même, s'il voulait « revenir » à Héraclite, il devrait tôt ou tard (re-)trouver Aristote. La « réaction » heideggerienne, si elle est vraiment « radicale », l'amènera donc fatalement à « Thalès », voire au-delà : vers les auteurs anonymes du

« bon vieux temps », qui ont au moins l'avantage de n'avoir laissé aucun « fragment » philosophique, à partir duquel on serait fatalement tenté de « progresser », d'abord vers Parménide ou Héraclite, mais tôt ou tard aussi, soit vers la théologie chrétienne (à travers Kant, *via* Platon), soit (à travers Kant, *via* Aristote) jusqu'à Hegel et donc *horribile dictu* : Marx. Certes, au-delà de Thalès, on trouve bien des fragments « poétiques ». Mais ils sont tout aussi peu « dangereux » que les fragments poétiques des contemporains de Hegel (fous ou sains d'esprit). De toute façon, ils ne pourront pas porter ombrage au *fragment* qu'est le *Sein und Zeit* heideggerien. Car tout discours *définitivement* « fragmentaire » n'a de valeur intrinsèque que dans la mesure où il est « poétique ». Or, les œuvres du Heidegger qui a renoncé à son œuvre, comportent sans nul doute des poèmes qui valent bien celui qu'aurait été le *Poème* de Parménide, s'il n'avait pas été « prolongé » jusqu'au Système du Savoir hégélien par un Platon, un Aristote et un Kant suivi de Hegel.

4, page 22.

La « réponse » donnée par Épicure (irréductible aux autres) consiste, autant que je la comprends, non pas en un *discours* (une « définition »), mais en un *style de vie* (plus exactement, en la *satisfaction* qui le caractérise). Je peux donc, semble-t-il, ne pas en parler dans la présente Introduction, puisqu'elle n'est là que pour introduire le Système du Savoir (par définition *discursif*).

5, page 29.

Tout ce que je viens de dire se trouve aussi chez les Néokantiens (émules allemands et autres de Hermann Cohen). Toutefois, pour comprendre correctement ce qu'ils disent, il semble nécessaire non pas seulement de « revenir à Kant », mais encore d'« avancer vers Hegel ». En tout cas, les Néokantiens qui ont consciemment et volontairement refusé le Système du Savoir en tant qu'aboutissement de la « critique », c'est-à-dire de la Philosophie, ont toujours mécompris Kant et se sont égarés dans des « méthodes » jamais appliquées puisqu'en fait inapplicables et dans des « critiques » qui n'avaient plus rien à critiquer puisqu'elles étaient censées ne devoir s'appliquer ni à la « pratique » (vu qu'on faisait de la « théorie »), ni aux « dogmatismes », vu qu'il s'agissait au contraire de les « supprimer » (au sens non dialectique ou non raisonnable du mot) par une critique « intelligente ».

6, page 32.

La Théorie (= Discours théorique ou exclusif, qui peut être théologique, scientifique ou moral) « pure » (axiomatique, sceptique ou dogmatique) est α -philosophique en ce sens qu'elle « ignore » la Philosophie « purement et simplement ». Mais lorsqu'une Théorie entre en relation (positive ou négative) avec la Philosophie, elle

devient *pseudo*-philosophique (et on peut l'appeler *anti*-philosophique lorsqu'elle « nie » la Philosophie, d'une manière axiomatique, sceptique ou dogmatique). Lorsque la Philosophie (pour échapper aux attaques du scepticisme *pseudo*-philosophique [qui est toujours *anti*-philosophique, puisqu'il « nie », par définition, toute philosophie]) se « dogmatise » (ou se « théoritise », en devenant « exclusive »), elle se transforme en *Para*-philosophie (qui peut être thétique, antithétique ou parathétique). Dans la *Para*-philosophie, l'*Évidence* (discursive) joue le même rôle que celui que joue l'*Expérience* (non discursive ou silencieuse, qui peut être révélée, sensible ou morale) dans la Théorie dogmatique : les deux sont censées échapper à l'emprise du Scepticisme (théorique ou *a*-philosophique dans le cas de la Théorie et *pseudo*-philosophique ou *anti*-philosophique dans le cas de la *Para*-philosophie). Par contre, la Philosophie authentique (c'est-à-dire non dogmatisée) admet qu'elle prête le flanc au Scepticisme (*pseudo*- ou *anti*-philosophique), qui n'est « supprimé-dialectiquement » que par la Sagesse discursive, c'est-à-dire par l'intégration dans le Système du Savoir hégélien. Le Scepticisme *pseudo* ou *anti*-philosophique est ce que j'ai appelé plus tard « Philosophie au sens large », tandis que le terme de « Philosophie au sens étroit » qui y a été utilisé s'applique indifféremment tant à la Philosophie authentique qu'à la *Para*-philosophie.

7, page 39.

Je ne parle que de la Psychologie « subjective » ou non « behavioriste », c'est-à-dire de la Psychologie qui tient compte du fait que les hommes *parlent* et qui utilise ce qu'ils *disent* : soit ce qu'un psychologue se dit lui-même en parlant de soi (Psychologie « introspective »), soit ce que dit un non-psychologue en parlant de soi à un psychologue (Psychologie « psychanalytique »). Je ne comprends d'ailleurs pas très bien pourquoi ces deux variantes de la Psychologie « discursive » sont considérées comme incompatibles, voire comme s'excluant l'une l'autre et devant être pratiquées non pas seulement séparément, mais par deux psychologues différents. Par contre, je comprends très bien ce qui distingue cette double Psychologie « discursive » de la double Psychologie « non discursive ». En effet, cette dernière fait volontairement abstraction du fait que les objets de son étude sont des sujets capables de *parler* de tout (même en tant que psychologues), y compris d'eux-mêmes. La branche dite « expérimentale » de cette Psycho(?)logie étudie uniquement les processus non discursifs qui ont lieu à l'intérieur des objets qu'elle étudie, tandis que sa branche dite « behavioriste » (ou « behavioriste ») se contente d'étudier le comportement non discursif de chacun de ces objets pris dans son ensemble, ou d'un ensemble de tels objets. Quoi qu'il en soit de cette division du travail, il est clair que, dans son ensemble, la Psychologie « non discursive » ne peut rien dire de la Philosophie, vu qu'elle ignore, par principe ou en raison de sa méthode même, jusqu'à l'existence de celle-ci,

non seulement en tant que « possible », mais même comme « impossible ».

8, page 50.

C'est à une telle confusion entre les nombres « abstraits » et certaines qualités d'objet « concrets » que remonte la naïveté de certains voyageurs d'un passé tout récent, qui croyaient avoir rencontré des sauvages qui ne savaient pas compter au-delà de 10, 5 ou même seulement 3. C'est que ces sauvages n'avaient pas inventé de mots spéciaux ayant le sens *quatre*, *cinq*, etc., de même que nous n'avons pas inventé de mots non composés ayant un sens qui correspondrait par exemple aux nombres 17 ou 22. Ce qui ne veut pas dire que nous ne savons pas *compter* aussi loin. Et il est fort peu probable que si l'un des sauvages en question a tiré 17 (ou 22) flèches, il continuera à les rechercher après en avoir retrouvé 17 (ou 22), ou abandonne les recherches après n'en avoir retrouvé que 12, par exemple. Tout simplement, il les *compte* sans *appeler* d'un mot spécial le groupe qualitatif que forment ces flèches lorsqu'elles sont toutes réunies en un seul tout (situé, disons, dans *un* carquois).

9, page 52.

Pour être plus précis, il faudrait distinguer entre le « contresens » d'un discours contradictoire en lui-même et le « non-sens » d'un discours fragmentaire (par ex. : « Il est allé à la... [gare, maison, pêche,...] ») ou d'un ensemble de mots ou de phrases qui n'ont aucun lien « logique » (par ex. : « Avoir à pierre vers japonais », ou « Je m'amuse et l'huître est un mollusque »). Le contresens et le non-sens sont, d'ailleurs, des « variétés » du *sens* (discursif) au sens large, en ce sens qu'ils sont des « aberrations » (discursives) du sens au sens propre et fort (ou étroit) de ce mot. On peut dire que le « contresens » est un sens para-discursif et le « non-sens », un sens pseudo-discursif. Quant à la formule mathématique (« algorithme »), elle n'a aucun *sens* du tout et est donc non pas un *discours*, même au sens large, mais une « variété » du *Silence* (qui peut être soit total ou « absolu » [cas de la Sagesse non discursive ou silencieuse], soit « relatif » [dans quel cas il peut être mystico-érotique, mathématique ou esthétique]). Tout *discours* est un « développement » (discursif) d'une *Notion* (où un *sens* est lié « arbitrairement » à un *morphème*). Si l'on prive une notion de son sens (en en gardant que son morphème « arbitraire »), on le transforme en *symbole* (qui peut être *mathématique*, ou autre). Les formules mathématiques sont donc non pas *discursives*, mais *symboliques*. Pour « mathématiser » un discours quelconque, il faut donc lui enlever toute espèce de sens (même si ce sens était un « contresens » ou un « non-sens »). Pour être précis, il faudrait dire, par conséquent, que le sociologue transforme le sens du discours philosophique en « non-sens », tandis que le mathématicien, s'il veut mathématiser ce discours, doit encore annuler le sens de ce non-sens (ou « en faire abstraction », comme on

dit). Et il en va de même pour le contresens discursif. — Mais ces subtilités sont hors de mise dans le présent contexte. Lorsque je dis dans le texte : « n'a pas de sens », il faut le comprendre au sens courant.

10, page 62.

Pour être précis, il faudrait préciser de la façon suivante ce qui a été dit dans le texte. — Ce qui est « cohérent » au sens d' « unique et un », c'est le Discours philosophique en tant que tel ou pris dans son ensemble, qui n'est d'ailleurs rien d'autre que l'ensemble (uni-total) de tous les discours philosophiques « particuliers » (s'entend : « correctement développés »). Cet ensemble discursif est constitué (si l'on fait abstraction du discours hypo-thétique, qui développe le sens de la question à laquelle répondent les sens développés par tous les autres discours) par : un discours thétique, un discours anti-thétique et plusieurs discours para-thétiques (qui comprennent à leur tour plusieurs discours thétiques et anti-thétiques et un seul discours [d'ailleurs dé-doublé] synthétique). Or, les discours thétique et anti-thétique sont « fragmentaires » (puisqu'ils s'excluent l'un l'autre en se contre-disant mutuellement, chacun étant d'ailleurs exempt de « contradictions internes »), tandis que chacun des discours para-thétiques se contre-dit lui-même (chaque discours disant d'ailleurs autre chose que tous les autres, en les contre-disant de ce fait du moins « partiellement »). On peut donc dire que les sens des discours thétique et anti-thétique sont des « non-sens », tandis que ceux des discours para-thétiques sont des « contresens ». Seulement, ces « non-sens » et « contresens » (philosophiques) sont tels que si l'on intègre les « non-sens » thétique et anti-thétique en un seul et même discours, qui intègre également tous les « contresens » para-thétiques, ce Discours sera « cohérent » au sens d' « unique et un » (étant d'ailleurs uni-total, au sens de parfaitement dé-fini, c'est-à-dire complètement développé, voire achevé ou fini). Or, le Discours uni-total (ou syn-thétique) en question n'est plus un discours *philosophique*, vu qu'il n'est rien d'autre que le Système du Savoir, qui est le développement discursif de la [notion de la] Sagesse que la Philosophie recherche toujours sans jamais la trouver. [On peut dire aussi que le Discours uni-total est la Syn-thèse de la Philosophie, qui n'est plus elle-même philosophique, vu que la Philosophie proprement dite n'est que Thèse, Anti-thèse et Para-thèse, qui sont les trois éléments-constitutifs de la réponse à la question qu'est cette même Philosophie en tant que Hypo-thèse, la réponse (complète) elle-même à cette question philosophique étant l'intégration de ces trois éléments dans et par la Syn-thèse, qui est non plus recherche seulement de la Sagesse, mais cette Sagesse elle-même.] On peut donc dire que ce n'est pas la Philosophie qui est « cohérente » au sens propre ou étroit, mais uniquement la Sagesse qui se développe en Système du Savoir. Mais on peut dire aussi que tous les discours philosophiques (« correctement » développés) sont « cohérents » au sens large, dans la mesure même où ils sont intégrables dans et par le

Discours synthétique ou uni-total (« cohérent » au sens étroit et fort) qu'est le Système du Savoir. C'est dans ce sens large que le mot « cohérent » a été utilisé dans le texte. [D'ailleurs, puisque *tous* les discours sont intégrables dans le Système du Savoir, on peut dire qu'ils sont *tous* « cohérents » au sens large. Le paradoxe apparent de cette affirmation disparaît si l'on tient compte du fait qu'intégrer un discours partiel ou inachevé (fragmentaire) dans le discours uni-total qu'est le Système du Savoir, équivaut à *achever* le discours en cause, en le rendant ainsi *total* et donc *unique* et *uni*. Or, seuls les sens des discours *inachevés* (et tout ensemble de mots ou de phrases sans « lien logique » peut être considéré comme un discours inachevé) peuvent être des « non-sens », de même que les sens des discours *partiels* sont seuls à pouvoir être des « contresens ». En par-achevant tous les discours fragmentaires (partiels ou inachevés), c'est-à-dire en les transformant en un seul et même Discours (uni-total ou synthétique), on transforme leurs contresens et non-sens (qui ne sont « cohérents » qu'au sens large ou impropre) en un seul et même sens tout court (qui, étant uni-total, est seul à être « cohérent » au sens propre ou étroit).]

11, page 70.

Il résulte de ce qui précède que si Dieu (ou un Ange) pouvait [par impossible] parler ou « penser » d'une façon sensée *en dehors du temps*, il ne pourrait, en « pensant » ou parlant *ainsi*, ni se contredire ni énoncer un non-sens ou un contresens. Il semble que tous les théologiens admettent *cette* conséquence de la dialectique hégélienne.

12, page 86.

Ainsi par exemple, la phrase « Ce cercle est carré » implique un contre-sens qui annule tout son sens et qui supprime donc cette phrase en tant que discours proprement dit ou doué du sens. Mais pour qu'on puisse parler ici de contre-sens ou de *discours* dénué ou privé du sens, il faut que le sens du mot « cercle » s'applique à ce qui est un Cercle et ne s'applique pas à ce qui ne l'est pas. Si le mot « cercle » s'appliquait à n'importe quoi, qui serait tantôt Cercle et tantôt autre chose ou qui serait Cercle et Non-Cercle « à la fois », ou en même temps, la phrase en question ne serait ni « vraie » et « fausse » *à la fois*, ou en même temps, ni *tantôt* « vraie » et *tantôt* « fausse », mais n'aurait dès l'origine aucun *sens* du tout et ne pourrait jamais en obtenir un.

13, page 87.

Pour *nous*, un cri animal peut avoir un sens, car *nous* pouvons détacher sa signification de son propre morphème sonore et le rattacher « arbitrairement » à un morphème quelconque, par exemple graphique. Mais l'animal lui-même ne peut lier la signification en cause qu'au cri auquel la signification en cause est liée « naturel-

lement ». Pour l'animal, la liaison de la signification avec le cri est donc « nécessaire » et c'est pourquoi, pour *lui*, la *signification* de son cri (à laquelle il « réagit ») n'a aucun *sens* proprement dit (qu'il pourrait « comprendre »). Sans doute, l'homme peut créer des signes (ou transformer en signes des mots authentiques) en *liant* un sens donné à un morphème fixé une fois pour toutes (qui peut d'ailleurs se présenter « naturellement » à lui) : il en est ainsi, par exemple, dans les cas d'un nom propre ou d'une flèche dessinée qui indique la direction. Mais si le *sens* (d'une notion) devient alors une *signification* (d'un signe), cette signification peut partout et toujours être détachée du morphème de ce signe et rattachée arbitrairement à un autre morphème quelconque. La signification devient (ou re-devient) de ce fait *sens* d'un mot authentique ou d'une notion. C'est pourquoi les significations des signes humains ont, pour les hommes, partout et toujours un *sens* (ne serait-ce que virtuel). Par contre, en *privant* des mots ou des signes de leurs *sens*, l'homme peut les transformer en *symboles* (qui n'ont aucun sens précisément parce qu'on les en a privés, en en « faisant abstraction »). Mais les animaux n'ont pas de symboles, car ils n'ont pas de mots du tout et ne peuvent pas non plus « faire abstraction » des « significations » (« dénuées », et non « privées » de sens) qu'ont pour eux les signes qu'ils émettent ou absorbent « nécessairement » ou « naturellement » (et qu'on pourrait appeler *signaux*, pour les distinguer des *signes* humains, transformables « à volonté » en *mots* ou en *notions* ayant un sens, voire en *symboles* qui ont été privés de sens).

14, page 88.

Sans doute pourrait-on essayer de montrer (ou de faire voir) que l'Histoire est maintenant arrivée (à peu près) à son terme parce qu'elle a « pratiquement » déjà atteint son but. Mais ici encore, aucune démonstration n'est possible en dehors du Système du Savoir. (C'est donc *après* l'EXPOSÉ, c'est-à-dire dans la POST-FACE, que j'en parlerai). Tout ce que je peux dire ici même, c'est qu'on ne peut pas dire (sans se contre-dire) que la Sagesse discursive (et donc la Philo-sophie) est impossible *parce que* l'Histoire est un processus qui n'a pas de fin, ni au sens de but ni au sens de terme. La Philosophie et donc la Sagesse ne sont impossibles que s'il n'y a pas de Discours proprement dit du tout, c'est-à-dire si tout ce qu'on « dit » n'a et ne peut avoir aucun *sens* (dé-fini). Or, il n'y a pas de Discours du tout si *tous* les processus sont soit cosmiques (inorganiques) ou « indéfinis », soit vitaux ou « cycliques ». Mais, dans ce cas, il n'y aurait pas non plus d'Histoire au sens propre. Car, si tout était « cyclique », rien ne serait en présence de quelque chose qui serait à venir, sans être une chose qui se serait déjà passée; or, personne n'appelle « historique » ce qui se re-produit partout et toujours, voire « nécessairement » ou d'une façon pré-visible. Et si tout était seulement cosmique, qui parlerait encore d'« Histoire », ne serait-ce que « naturelle »?

15, page 92.

Le même horrible sort pourrait, certes, frapper les seuls adeptes de la « thèse négatrice ». Mais dans ce cas le processus discursif recommencerait, car (contrairement à l'Anti-thèse) la « Thèse positive » engendre (ou « provoque ») la contradiction ou l'opposition, tandis que la « thèse contraire » *sup-pose* seulement l'existence de la thèse qu'elle contredit (et qu'elle re-pose, d'ailleurs, en s'y opposant). Toutefois, si ce processus de génération de l'Anti-thèse par la Thèse se re-produisait indéfiniment, il serait *cyclique* et il ne serait donc ni historique ni discursif. Le circuit court d'une soi-disant « dialectique » à trois phases (Thèse-Antithèse-Parathèse, dans ce cas indûment appelée « Synthèse ») ne serait donc qu'un « court-circuit » du point de vue de la dialectique proprement dite ou discursive, voire historique.

16, page 95.

N'oublions pas qu'on ne peut re-dire tout ce qu'on a dit qu'après l'avoir dit. Or, même les philosophes ont besoin de *beaucoup* de temps pour dire *tout* ce qu'ils peuvent dire en se contre-disant les uns les autres. Par conséquent, bien qu'il est impossible de pré-dire quelle sera (ou a été) la durée du développement *achevé* du Discours philosophique ou de la Philosophie, il faut prévoir (ou avoir prévu) un laps de temps assez long. Mais, bien entendu, l'existence d'un monde où les philosophes seraient *seuls* à parler n'est qu'une fiction (à vrai dire très peu « philosophique »). En fait, *tous* les hommes (« normaux ») quels qu'ils soient doivent émettre et absorber des discours (en les comprenant) pour que le discours parathétique (que la Syn-thèse suppose comme déjà *achevé* au moment de son avènement) puisse annuler (discursivement) *toutes* les thèses positives (discursivement) possibles par des thèses négatrices ou contraires appropriées. Autrement dit, l'achèvement de la Philosophie dans et par sa transformation en Sagesse (discursive) *sup-pose* la fin de l'Histoire proprement dite et donc l'ensemble de son développement *effectif*. Avant d'être « philosophiques », toutes les thèses, antithèses et parathèses ont été « historiques ». Et la Syn-thèse l'a été elle aussi. Tout ce que je voulais dire dans le texte, c'est qu'un philosophe digne de ce nom ne doit ni nier (discursivement) la Syn-thèse historique si elle est déjà effectuée au moment où il prétend parler philosophiquement (sous prétexte que cette « synthèse » relègue dans le passé une « thèse » philosophique qui lui est chère, ou rend sans objet les objections « antithétiques » qu'il aime opposer à une de ces « thèses »), ni encore moins la déclarer à jamais impossible. Par ailleurs, tous ceux qui nient la possibilité même de la Philosophie au sens propre du terme, nient par cela même l'Histoire en tant que telle. Car si la Philosophie est impossible, le Discours n'a pas de sens et l'Histoire non plus. Ce qui veut dire qu'il ne saurait y avoir d'Histoire autre que l'« Histoire naturelle » qui n'en est précisément pas

une. Par conséquent, s'il n'y a pas de Philosophie sans histoires authentiquement humaines, il ne peut pas non plus y avoir d'histoire humaine authentique sans qu'il y ait aussi en elle des véritables philosophies (qui, encore un coup, ne seraient pas vraiment philosophiques et n'auraient même aucun sens du tout si la Sagesse discursive était « impossible » ou ne se réalisait nulle part, ni jamais).

17, page 97.

Une question qui sup-pose une réponse (déjà) donnée s'appelle « rhétorique ». Quant aux questions qui pré-supposent des réponses quelles qu'elles soient, ce sont toutes des questions non philosophiques, qui se posent toutes à partir de pré-jugés ou d'opinions (« droites » ou autres). On peut dire aussi que toute question qui admet une réponse qu'elle ne re-met pas en question, est une question non philosophique. Par contre, chaque question philosophique remet en question toutes les réponses qu'on lui donne (les réponses dites, à tort, « philosophiques » y compris). Ainsi, le développement de la Philosophie est non pas une suite de réponses (discursives) données à la Question qu'est l'Hypo-thèse philosophique, mais un développement (discursif) de cette Question ou Hypo-thèse elle-même. La seule réponse qui ne peut plus donner lieu à une (nouvelle) question philosophique est celle qui re-pose elle-même la question à laquelle elle répond (en re-posant à partir de celle-ci toutes les réponses proposées, y compris celle qu'elle est elle-même). Cette réponse à la question, qui est la question de cette même réponse, est non plus Philosophie, mais Sagesse (discursive) ou Système du Savoir. On peut dire, si l'on veut, que le Système du Savoir est la Syn-thèse philosophique, qui est la Réponse à la Question qu'est l'Hypo-thèse de la Philosophie, celle-ci étant sinon une « sagesse hypothétique », du moins une Sagesse sup-posée ou posée en tant qu'hypothèse (disons : « de travail », s'entend : de travail « intellectuel »).

18, page 99.

Je fais ici abstraction des cas de « dégénérescence » des Notions proprement dites. Une Notion (où le lien entre le sens et le morphème est « arbitraire » au sens propre et fort de ce terme, n'importe quel morphème pouvant être substitué à tout morphème donné) peut « dégénérer » soit en Symbole, soit en Signe. Lorsqu'on annule (supprime) le sens d'une notion, son morphème (d'ailleurs quelconque) devient un Symbole (par ex. : mathématique). Le Symbole est, par définition, dénué de toute espèce de sens. On peut dire que le caractère « arbitraire » (non nécessaire) du lien entre le Sens et le Morphème est ici poussé « à la limite », vu qu'il n'y a plus de lien du tout. Le morphème d'un Symbole est néanmoins un Morphème, vu qu'on *peut* y lier (arbitrairement) un sens, à savoir n'importe lequel. Si, par contre, on passe à l'autre « cas limite », où le Sens est (« arbitrairement ») lié à un Morphème d'une façon « indisso-

luble », on obtient un Signe (par ex. : le dessin d'un cheval ou une flèche indiquant la direction). Ici encore il y a un Morphème, vu qu'on peut (arbitrairement) lier à lui un autre sens quelconque (par ex. lorsqu'un dessin devient un hiéroglyphe qui a un sens autre que celui du dessin), dans quel cas le morphème du Signe devient un morphème d'une Notion. Mais tant que le Signe reste ce qu'il est, c'est-à-dire Signe, le lien de son sens avec son morphème ne peut pas être dissous (le dessin d'un cheval ne peut pas « signifier » un chien). C'est pourquoi il vaut mieux dire que les Signes ont non pas des Sens proprement dits, mais des *significations*.

19, page 101.

Ceci étant, il vaudrait mieux formuler l'Hypo-thèse philosophique comme suit : « Qu'est-ce que le Concept ? » Car la question : « est-il ? » n'est posée que dans et par l'Anti-thèse, qui y répond par la négative. Or, on peut très bien dire que cette Anti-thèse répond à la Question : « Qu'est-ce que le Concept », en disant qu'il « n'est rien du tout » (et en contre-disant ainsi la Thèse, qui affirme qu'il « est tout »). Toutefois, on aurait tort de faire sienne la thèse de la Thèse, qui affirme (ne serait-ce qu'implicitement) que l'Hypo-thèse (qu'elle sup-pose) pré-suppose la Thèse comme la seule réponse (« positive ») possible à la question posée. Car l'Hypo-thèse n'exclut nullement la réponse (« négative ») donnée par l'Anti-thèse (qui sup-pose elle aussi cette même Hypo-thèse). Or, si l'Hypo-thèse n'exclut ni la Thèse ni l'Anti-thèse, elle n'exclut pas non plus la Para-thèse. Aussi bien doit-on dire qu'en fait l'Hypo-thèse philosophique ne pré-suppose ni la Thèse (exclusivement), ni l'Anti-thèse (exclusivement), ni la Para-thèse (exclusivement), bien que chacune des trois « thèses » sup-pose cette Hypo-thèse même. Tant que la Philosophie n'a pas achevé son développement discursif, en achevant de développer la Syn-thèse et en se transformant ainsi en Sagesse discursive, le Concept n'est pour elle (et donc en fait et pour nous, puisqu'il n'est que pour elle et puisqu'il n'est pour nous que dans la mesure où il est pour elle) qu'une « hypothèse de travail » : or, le « travail » philosophique s'effectue tout autant dans l'hypothèse du Concept qui est « quelque chose » que dans celle où il n'est « rien du tout ». C'est seulement lorsque la Syn-thèse re-pose « à la fin » l'Hypo-thèse qu'elle sup-posait « à l'origine », que cette Hypo-thèse se pose, en fait et pour nous, comme pré-supposant la dite Syn-thèse, qui donne la réponse définitive à la question de *savoir* ce qu'est le Concept. Et c'est là une raison supplémentaire pour dire que l'Hypo-thèse de la Philosophie consiste dans l'intention de ne parler (sans se contre-dire) que pour répondre à la question philosophique primordiale, c'est-à-dire à la question : *Qu'est-ce que le Concept ?*

20, page 105.

Ce qu'il y a de plus difficile en philosophie, c'est la distinction entre les notions thétiques (positives) et antithétiques (négatives

ou négatrices). Ainsi par exemple, si l'on admet que le Bien est positif et que le Mal (= Non-bien) n'est que sa négation, on pose une philosophie théiste, tandis qu'en supposant que le Mal est positif et que le Bien (= Non-mal) n'est que sa négation, on pose une philosophie athée. Mais comment savoir laquelle des deux notions contraires est positive? Toute la question est là. Une difficulté analogue se présente aussi pour les notions Éternité et Temporalité. Mais on ne voit pas « immédiatement » qu'il en est ainsi. Car en isolant les deux phrases : « le Temps est la négation de l'Éternité » et « l'Éternité est la négation du Temps », on ne peut pas choisir entre elles. Dans ce qui précède, c'est l'Éternité qui a été présentée ou « introduite » comme positive. Mais cette monstration « introductive » n'est évidemment pas une démonstration (celle-ci ne pouvant se faire que dans et par le Système du Savoir). En anticipant, je peux dire encore ceci en faveur de la positivité de l'Éternité ou de la négativité de la Temporalité : si le Concept est l'Éternité, sa « manifestation » dans la durée-étendue de l'Existence-empirique est *silencieuse*; le discours philosophique qui développe cette notion thétique du Concept se réduit lui-même au silence; par contre, la manifestation du Concept qui n'est pas l'Éternité (peu importe qu'il soit le Temporel ou la Temporalité elle-même) est nécessairement *discursive* (le discours qui développe cette notion pouvant être défini ou indéfini); or, le Silence est certainement positif ou thétique et le Discours négatif ou antithétique; car s'il faut « rompre le silence » pour parler, il ne faut nullement « renoncer au discours » pour rester silencieux; sinon il faudrait dire qu'une pierre « renonce » au discours ou le « nie »; d'où il s'ensuit que rien ni personne ne saurait parler *avant* l'existence du Cosmos silencieux, ni *en dehors* de celui-ci. [A moins de supposer que le Cosmos est une « Divinité déçue », telle une *Sophia achamot*, qui a renoncé à *Logos*; ce que ne supposent pas même les Gnostiques, puisque, pour eux, l'avènement du *Logos* suppose la chute de la *Sophia* qui le réduit au silence, cette chute étant d'ailleurs pré-supposée d'après les Gnostiques païens (mais non d'après les Chrétiens). De toute façon, le Théos « antérieur » à la *Sophia* et au Cosmos est un Abîme silencieux, c'est-à-dire un profond Silence].

21, page 107.

La priorité dialectique (c'est-à-dire temporelle) de la formule antithétique *S n'est pas P* par rapport à la formule « équivalente » *S est Non-P* se manifeste (dans la durée-étendue de l'Univers) par le fait qu'il n'y a généralement pas de « mot » à allure positive ayant le sens Non-P, et que là, où un tel mot existe, il est plus récent que celui qui signifie P. Bien entendu, les exceptions apparentes sont faciles à trouver. Mais les données de la linguistique empirique n'ont ici que peu de valeur, vu que la plupart des « notions fondamentales » se sont constituées au cours du Paléolithique.

22, page 113.

Toutes les philosophies parathétiques ou « socratiques », de Platon à Kant inclusivement, ont en commun l'affirmation que le Concept est *éternel* ou l'Éternel (ce que n'affirment ni la Thèse ni l'Anti-thèse de la Philosophie et ce que supprime-dialectiquement la Syn-thèse de cette dernière qu'est le Système du Savoir). Le fait qu'il s'agit là d'un « axiome » de la Philosophie parathétique est particulièrement mis en évidence par l'attitude des Sceptiques de la période « socratique ». Ce Scepticisme (anti- ou pseudo-philosophique) est lui-même « parathétique » en ce sens qu'il admet (tacitement) le caractère *éternel* du Concept (= « Vérité » ou « Savoir ») : pour ces Sceptiques, comme pour les « Dogmatiques » qu'ils combattent, la Vérité ou le Savoir (= Science [epistheme]) sont *éternels* ou ne sont pas du tout. L'argumentation « sceptique » consiste à montrer que la Vérité ne saurait être *discursive*, vu qu'elle est censée devoir être *éternelle*, tandis que tout discours est nécessairement *temporel*. (Cf. par ex. Sextus Emp., *Hypot.*, II, 144, où se trouve l'argument suivant : « La démonstration n'existe pas; ...[car] les composés ne peuvent exister, si les composants n'existent pas *en même temps*; ...or, les parties de l'argumentation n'existent pas *en même temps*; quand nous prononçons la première prémisse, ni la seconde ni la conclusion n'existent... »; cf. aussi *ib.*, III, 20 ss. où il est question de la « contradiction » entre la science, censée être *éternelle*, de la cause et de l'effet, et le fait que la relation de cause à effet est une relation *temporelle*). Toute la fameuse discussion sur les « futurs contingents » n'a de sens que si l'on admet le caractère *éternel* de la Vérité (cf. notamment l'embarras de Chrysippe); si l'assertion : « la bataille aura lieu demain » est *vraie*, elle doit l'être *éternellement*; la bataille « de demain » a donc lieu « de toute éternité », c'est-à-dire « nécessairement » (cf. par ex. : Ciceron, *De fato*, 16). [Il est curieux de noter que personne avant Hegel (cf. *Ph. d. G.*, chap. I) n'a remarqué que s'il est « vrai » de dire *aujourd'hui* qu'il y aura une bataille *demain*, il sera « faux » de le re-dire demain, puisque demain la bataille aura lieu aujourd'hui.]

23, page 119.

On dit généralement que lorsqu'une « thèse » se pose comme se contre-disant elle-même (ou se révèle, dans et par son développement discursif cohérent, comme « contradictoire dans les termes »), la « thèse contraire » s'impose de ce fait même comme « seule valable » ou « nécessaire ». Mais en fait il n'en est rien. Si une « thèse » est contradictoire dans les termes, c'est qu'elle est une parathèse. Or, dans ce cas, la « thèse contraire » est elle aussi parathétique et donc contradictoire dans les termes. Par contre, la Thèse proprement dite se contredit tout aussi peu que ne le fait l'Anti-thèse authentique qui la contre-dit. Par conséquent, une Thèse ne peut jamais être « démontrée » en montrant le caractère « contradictoire » de l'Anti-

thèse qui la contre-dit. Inversement, cette Anti-thèse ne peut pas être « démontrée » en montrant le caractère « contradictoire » de la Thèse qu'elle contre-dit (l'une et l'autre ne pouvant être « incohérente » que lorsqu'on la développe « mal », c'est-à-dire d'une façon « incorrecte », ou en commettant des « fautes de logique »). Quant aux « thèses contraires » parathétiques, *chacune* d'elles peut montrer que l'autre est « contradictoire dans les termes », de sorte que ces monstrations n'en « démontrent » aucune. Bien entendu, du moins en principe, chaque thèse parathétique peut se réduire (tôt ou tard) elle-même au silence en se contre-disant soi-même. Mais elle doit, pour le faire, se développer *entièrement* ou *complètement*. Or, en fait, c'est généralement la thèse contraire qui se charge de « tirer toutes les conséquences » de la thèse qu'elle contre-dit, afin de montrer que celle-ci se contre-dit finalement elle-même. La thèse « positive » elle-même préfère ne pas aller jusqu'à la fin de son développement (supposé cohérent, le cas d'un développement volontairement ou même involontairement « incohérent » pouvant être exclu comme sans intérêt pour la dialectique ou la « logique »). Pratiquement, on développe dans ce cas une notion « indéfinie » : plus exactement, on ne « définit pas suffisamment » la notion à développer dans la thèse qu'on soutient.

23 bis, page 121.

Lorsque j'avais rédigé ces pages, je n'avais pas encore vu que le Principe du tiers exclu n'éliminait pas le *ni-ni* de l'ensemble du Discours et ne lui enlevait pas nécessairement tout *sens*. Le *ni-ni* peut être *discursif* dans la mesure où il est une question (discursive). En effet, lorsqu'on demande : « Qu'est-ce qu'est S', on me dit (affirme) *ni* que S est P, *ni* que S est Non-P (ou n'est pas P); il s'agit pourtant d'un discours (interrogatif) authentique. Mais si la Para-thèse n'affirmait du Concept *ni* A, *ni* Non-A en ce sens qu'elle se bornerait à demander ce qu'est le Concept, elle retournerait purement et simplement à l'Hypo-thèse de la Philosophie. Tout ce qui est et sera dit dans le texte peut donc être maintenu, à condition de préciser qu'il ne s'agit pas de l'Hypo-thèse ou de la Question, c'est-à-dire du Discours purement interrogatif (ou « hypothétique »). Si l'on ne dit *ni* oui, *ni* non, tout en ne posant aucune question (et en ne faisant même pas d'hypothèse), on est effectivement réduit au silence (symbolique ou non).

24, page 122.

Le Principe de contradiction permet de dire (sans se contredire) que S est « à la fois » ou « en même temps » *partiellement* P et *partiellement* Non-P, la « proportion » de P et de Non-P pouvant varier de 1 % à 99 %, en passant par 50 %. Les Parathèses thétiques, antithétiques et synthétique, prises isolément les unes des autres, ne sont donc pas « contradictoires dans les termes ». Mais puisque à chaque Parathèse thétique (x % de P; $x > 50$) correspond néces-

sairement (c'est-à-dire partout et toujours) une Parathèse antithétique qui la contre-dit (y % de P; $y = 100 - x$), on peut dire que, prise dans son ensemble, la Para-thèse est « contradictoire dans les termes » ou qu'elle « se contre-dit elle-même », en se réduisant de ce fait d'elle-même au silence. On pourrait objecter, à première vue, que la Parathèse synthétique (50 % de P et 50 % de Non-P) est *unique* et donc non contradictoire : les Parathèses thétiques et anti-thétiques se contre-disant deux à deux et se réduisant ainsi mutuellement au silence, la Para-thèse se réduirait de ce fait à la seule Parathèse synthétique, qui serait un discours cohérent, voire le Discours uni-total (étant donné que la Thèse et l'Anti-thèse se réduisent elles aussi au silence en se contre-disant mutuellement). Mais en fait et pour nous (sans que nous puissions le montrer ici), la Parathèse synthétique est double elle aussi, en raison de son caractère « simultané », voire « spatial ». En tant que « spatiale », la Para-thèse implique la distinction de la gauche et de la droite, de sorte qu'il y a *deux* Parathèses thétiques qui se contre-disent mutuellement, l'une disant que le P est « à droite » et l'autre le niant, et affirmant qu'il est « à gauche ». — La réduction au silence de l'ensemble de la Para-thèse peut être symbolisée par la réduction de son « étendue » à un « point ». C'est en développant ce « point » spatial en « ligne » temporelle que la Syn-thèse de la Philosophie trans-forme de Silence parathétique (contra-dictoire) en Discours uni-total ou en Système du Savoir (qui implique aussi la Thèse et l'Anti-thèse, que la Para-thèse exclut en tout état de cause, vu que l'affirmation et la négation qu'impliquent celles-ci sont *totales*, tandis que celles impliquées dans la Para-thèse sont *partielles*).

25, page 124.

Lorsqu'on développe *complètement* un discours quelconque (cohérent), on le trans-forme par définition en le Discours (uni-) *total* qu'est le Système du Savoir. Aucun discours non philosophique n'est développé complètement, puisque, par définition, il ne parle pas *de lui-même*. Tout discours philosophique est au contraire censé devoir être développé *complètement* (en parlant aussi de lui-même), mais aucun ne l'est en fait (sauf celui qui se trans-forme en Système du Savoir). Or, ce n'est pas « faute de temps » que les discours philosophiques n'ont pas été développés complètement. Le discours qu'est la Thèse de la Philosophie ne peut pas être *développé* du tout, car, d'après lui, la Sagesse est Silence absolu (et non discours uni-total). Le discours qu'est l'Anti-thèse philosophique ne peut pas être développé *complètement*, puisqu'il présente la Sagesse comme un Discours « infini » (qui est, en fait, le Bavardage plus ou moins « rhétorique »). Reste le discours qu'est la Para-thèse de la Philosophie (qui est la Philosophie au sens étroit, voire propre de ce terme). Pour lui, la Sagesse est censée être *discursive* (et non silencieuse) et le discours du Sage est censé être dé-fini ou fini, voire uni-total (et non in-fini). Seulement, le discours parathétique est contra-dictoire en ce sens que s'il est développé *complètement*, il contre-dit *tout* ce

qu'il *dit* (en se réduisant ainsi, contre son gré, au silence, à moins de rester un bavardage in-fini, également contre son gré). C'est que le caractère *partiel* de la Para-thèse (S est *partiellement* P et *partiellement* Non-P) lui impose un caractère *spatial* (voire « éternel » au sens de non temporel). Or, en fait, tout *discours* est *temporel* (ou *spatio-temporel*). Ainsi, la Para-thèse contre-dit tout ce qu'elle dit dans la mesure même où elle le *dit*. En d'autres termes, la Para-thèse doit nier la possibilité même du Discours, de sorte que, lorsqu'on la développe *complètement* et la fait ainsi parler du discours qu'elle est elle-même, elle doit dire que ce discours est « impossible ». Pour elle, tout ce qu'elle dit n'est pas « vrai » (= éternel) précisément parce que c'est *dit*. Alors, ou bien elle ne *dit* rien et revient ainsi à la Sagesse silencieuse de la Thèse, ou bien elle parle sans prétendre dire *vrai*, en revenant ainsi au bavardage qu'est la « Sagesse » de l'Anti-thèse. Quant à la Thèse et à l'Anti-thèse, elles se contredisent mutuellement elles aussi et se réduisent ainsi au silence, le silence pouvant être soit « absolu » soit « relatif », dans quel cas il prend la forme d'un bavardage « contradictoire », qui ne contre-dit pas *tout* ce qu'il dit uniquement parce qu'il ne dit jamais *tout* ce qu'il y a à dire (ses dires étant par définition in-finis). Ainsi, en se contre-disant mutuellement et en se réduisant au silence ou au bavardage, la Thèse et l'Anti-thèse, loin de se nier l'une l'autre, se confirment réciproquement.

26, page 129.

Il faut se garder de confondre la « Tâche (discursive) infinie » de la Parathèse synthétique (kantienne) avec le « Bavardage (rhétorique) » de l'Anti-thèse. *Pour l'Anti-thèse* (héralcléenne et « sophistique »), c'est le Discours en tant que tel (le Logos) qui est « infini » et il le serait même s'il était achevé : c'est parce qu'il est infini qu'il n'est jamais fini. Et ce Discours est contra-dictoire parce que ce dont il parle (« en vérité ») est contradictoire (étant un ensemble [« infini »] de « contraires »). Étant contra-dictoire, ce Discours s'anéantirait (se réduirait au Silence [thétique]) s'il était fini, et il ne se maintient que dans la mesure où il est infini (« en principe ») ou non-fini (en fait). *Pour la Parathèse synthétique*, le Discours en tant que tel est « fini » et « cohérent ». Le discours philosophique (en fait parathétique) n'est contra-dictoire que dans la mesure où il n'est pas fini, c'est-à-dire qu'il se contre-dit parce qu'il est fragmentaire et tant qu'il l'est. Seulement, tout discours temporel, même s'il est co-temporel au Temps, est toujours fragmentaire ou in-fini, parce que la Vérité discursive (ou le Discours vrai fini) est *éternelle* et parce que l'Éternel « déborde » le Temporel. *Pour l'Anti-thèse*, le Discours est infini parce qu'il n'a pas de fin, ni au sens de but ni au sens de terme. *Pour la Parathèse synthétique*, le but du Discours est son terme, ou si l'on préfère, son terme est son but. Mais ce but n'est jamais atteint, parce que la temporalisation (discursive) de l'Éternel ne l'épuise jamais complètement. On peut donc dire que le développement discursif effectif de la Parathèse synthétique est

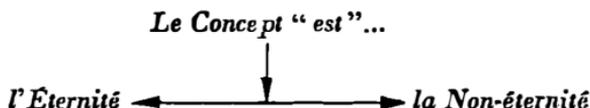
le Bavardage qu'a en vue l'Antithèse. Mais si ce Bavardage est le but de l'Anti-thèse, il n'est qu'un terme pour la Para-thèse, qui n'est pour celle-ci que « provisoire », même si elle sait qu'elle ne le dépassera jamais. On peut dire aussi que ce qui reste en dehors du développement discursif (nécessairement fragmentaire) de la Para-thèse est le Silence qu'a en vue la Thèse. Mais ici encore ce qui est un « but définitif » (« absolu ») pour la Thèse n'est qu'un « terme provisoire » (« relatif ») pour la Para-thèse. Ainsi, en tant que synthétique, la Para-thèse « oscille » en se posant entre la Thèse et l'Anti-thèse, sans vouloir ni pouvoir se re-poser définitivement ni dans l'une ni dans l'autre, ne pouvant ainsi s'imposer nulle part ni jamais.

27, page 135.

Mais sous cette forme contractée, le schéma achevé peut être facilement confondu avec le Schéma « dialectique » de la seule Thèse :

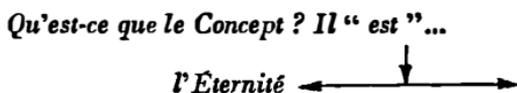


Par ailleurs, le Schéma dialectique peut aussi être limité à l'opposition de deux « thèses contraires » :



Ce schéma correspond à l'époque de l'évolution de la philosophie, où Thèse et Anti-thèse se contre-disent déjà, mais où le compromis parathétique entre elles n'a pas encore été proposé. —

Au cours de l'évolution historique de la Philosophie, le Schéma dialectique du développement discursif de cette dernière apparaît successivement dans des formes de plus en plus complètes. Au début, la Philosophie de Parménide se présente (à elle-même et aux autres) comme la Réponse à une Question (« posée »), voire comme le Développement démonstratif d'une Hypothèse (« supposée »), conformément au Schéma :



La structure de ce Schéma est identique à celle du Schéma *contracté* du développement discursif *achevé* de la Philosophie :

Qu'est-ce que le Concept ? Il "est"...
 ↓
le Temps.

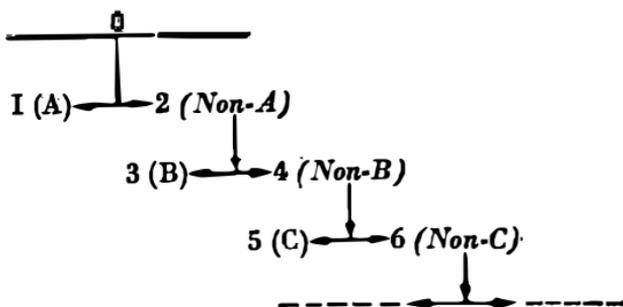
Ce qui veut dire que la Thèse de la Philosophie est pour soi-même ce que sera en fait et pour nous la Syn-thèse. Pour nous, le Schéma du développement discursif de la Philosophie arrêté au stade de la Thèse a, en fait, la structure suivante :

Qu'est-ce que le Concept ? Il "est"...
 ↓
l'Éternité ←—————→

Pour Socrate-Platon, ce même Schéma se présente sous une forme plus « évoluée » :

Qu'est-ce que le Concept ? Il "est"...
 ↓
l'Éternité ←—————→ (ou) —————→ *la Non-éternité*

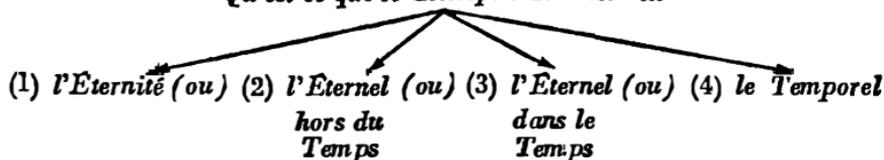
C'est le début du Schéma général de la dialectique « à deux temps » de la Diirésis dichotomique platonicienne :



En ce qui concerne la dialectique de la Philosophie, Platon l'arrête au premier couple parce qu'il croit pouvoir re-dire indéfiniment la seule Thèse, en réduisant l'Anti-thèse au silence par une monstration de son caractère (prétendument) « contradictoire dans les termes ». Sa propre philosophie apparaît donc à Platon comme conforme au schéma « parménidien ».

Quant à Aristote, il se sert d'un Schéma non dichotomique, qui correspond à sa (pseudo) « dialectique » des « apories ». Ce Schéma donne pour le développement de la Philosophie :

Qu'est-ce que le Concept ? Il " est "...



De même que Platon, Aristote croit pouvoir éliminer toutes les réponses (prétendument) « contradictoires » au profit d'une seule (la 3^e) et réduire ainsi son Schéma propre à la forme « parménidienne » ou « platonicienne ». Mais les historiens contemporains de la Philosophie ne procèdent pas à une telle réduction et s'en tiennent au Schéma « complet » d'Aristote (dans les rares cas où ils utilisent un Schéma quel qu'il soit, au lieu de se contenter de reprendre la suite traditionnelle des noms philosophiques.)

Pour Kant, le Schéma du Discours philosophique se réduit à celui qui représente pour nous ce qu'est en fait le stade « parathétique » :



C'est à partir de ce Schéma que Hegel a obtenu le sien (qui est aussi le nôtre) : en lui pré-posant l'Hypo-thèse; en développant la pseudo-synthèse en Parathèses thétiques, antithétiques et synthétique; en trans-formant (par « temporalisation ») cette dernière en Syn-thèse proprement dite, qui rattache le terme final du Schéma à son origine « hypothétique ». Bien entendu, aucun autre schéma que les Schémas ci-dessus n'a été proposé au cours de l'histoire. Car ces Schémas épuisent toutes les possibilités discursives en général.

28, page 150.

L'historien de la philosophie n'aura donc qu'à « classer » son « matériel » et à chercher l'« étiquette » appropriée en se servant du Schéma (établi *a priori* par Hegel, après que l'Histoire de la philosophie a été achevée par lui). Il ne sera jamais à court d'étiquettes. On peut se demander, par contre, si toutes les possibilités « schématiques » ont été effectivement représentées au cours de l'Histoire. Bien que la vérification n'en a pas encore été faite, il semble que c'est le cas. On a dit, il est vrai, qu'Aristote a « inventé » des philosophies pour les besoins de sa cause « aporétique ». Mais rien n'est moins sûr, vu les lacunes de nos connaissances en la matière. Quant aux « objections » que se faisaient les Scholastiques, leur caractère parfois « absurde », ou en tout cas « artificiel », n'est pas une preuve suffisante que personne ne les ait faites en réalité, en les prenant très au sérieux. Ici encore nos connaissances sont trop insuffisantes.

D'ailleurs, une conséquence « absurde » peut être répudiée par celui qui est censé devoir la tirer de ses « prémisses », même si cette conséquence est en fait nécessaire, de sorte que l'historien peut la lui attribuer, même si lui-même ne le dit pas ou dit le contraire.

29, page 151.

Il ne faudrait pas oublier, cependant, que le cas de Kant est assez exceptionnel. Peut-être plus exceptionnel encore que celui de Schelling. Or, les historiens modernes de la Philosophie ont été à tel point médusés par les exploits philosophiques de ce dernier (d'ailleurs moins variés qu'ils ne s'en donnent l'air) qu'ils essayent de constater ou de reconstruire une « évolution spirituelle » (*geistige Entwicklung*) chez presque tous les philosophes. C'est surtout sur Platon qu'ils se sont acharnés, en « découvrant » presque autant de Platons différents qu'il y a de dialogues platoniciens (en attribuant, d'ailleurs, à Platon presque toutes les idées qu'il n'y mentionne explicitement que pour les réfuter implicitement). Or, en fait, l'interprétation correcte ne nous révèle aucune trace d'une quelconque « évolution » des « idées » platoniciennes (notamment en ce qui concerne celles qui sont relatives aux fameuses « Idées ») et cet exemple montre à quel point il faut être prudent en la matière. Mais bien entendu, aucun philosophe n'a pu éviter la nécessité d'élaborer « son système » progressivement et de remanier sans cesse l'exposé déjà fait, au fur et à mesure de la progression même de son développement, le premier « achèvement » devant être lui-même revu en fonction de la révision du « commencement » et de la « suite ». Souvent le philosophe est mort avant d'avoir terminé cette révision (tout exposé étant, d'ailleurs, « indéfiniment » perfectible). Mais les philosophes sérieux se sont généralement abstenus de publier (eux-mêmes) leurs « brouillons », c'est-à-dire les versions (successives ou parallèles) encore par trop imparfaites de l'exposé censé être parfait (ou de celui qu'ils estiment devoir être le dernier de ceux qu'ils sont susceptibles d'élaborer eux-mêmes). Ce n'est que depuis Schelling que « l'apprentissage se fait en public » (comme on l'a dit de lui) et qu'il est de bon ton « d'évoluer » même en philosophie. Ceci complique, certes, la tâche de l'historien, mais ne constitue nullement une objection à la validité du Schéma dialectique « hégélien » en cause. [Je note à cette occasion que le présent ouvrage est un « brouillon » caractérisé.]

30, page 152.

Ces quelques remarques générales sont censées disposer, en particulier, de la question des « successeurs » de Hegel, y compris ceux du xx^e siècle.

31, page 153.

A dire vrai, seule la « période » allant de Kant à Hegel a donné lieu à des exposés historiques vraiment dignes de ce nom, c'est-

à-dire rendant compte d'un développement discursif d'ensemble, qui a un *sens* « défini », parce qu'ayant eu un commencement (« relatif ») et une fin (dite « provisoire »). C'est en ceci que réside le seul mérite du livre de Kroner, par ailleurs complètement « dépassé », comme on dit. Bien qu'on soit encore loin de posséder une histoire « définitive » de cette période. Celle-ci ne peut, d'ailleurs, être écrite que par quelqu'un qui connaît le Système du Savoir hégélien. Néanmoins, ce qui a déjà été fait pour *cette* « période » est philosophiquement beaucoup plus valable que tout ce qu'on a dit jusqu'à présent des « périodes » antérieures de l'Histoire de la philosophie. Quant à la prétendue « philosophie post-hégélienne » aucun ouvrage historique n'en a pu, à ma connaissance, montrer l'existence.

32, page 154.

En ce qui concerne le raccord entre la périodisation traditionnelle et celle suggérée par le Schéma hégélien, on pourrait dire brièvement ceci. Du point de vue « systématique », la Para-thèse (dans son ensemble) « synthétise » la Thèse et l'Anti-thèse « immédiatement », tandis que la Syn-thèse (= Système du Savoir) les synthétise par la « médiation » (ou par l'entremise) de la Para-thèse. Systématiquement parlant, il n'y a que trois « périodes » de l'Histoire de la philosophie (au sens large) : la période « antithétique » (Parménide-Héraclite), la période « parathétique » (Platon-Aristote-Kant) et la période « synthétique » (Hegel). Mais du point de vue « historique » (qui est celui du Discours « en général » ou « en tant que tel »), le quadrigé P-H-Pl-A appartient à l'époque « païenne » (ou « antique ») tandis que Kant achève (ou parfait) l'époque « chrétienne » (ou « moderne »), Hegel inaugurant l'époque « post-chrétienne », voire « contemporaine » (qui n'est plus à proprement parler « historique » et qui n'a donc pas de « fin »). Ainsi, l'époque païenne (inaugurée, si l'on veut, par Parménide) se prolonge (longtemps) après Aristote, tandis que l'époque chrétienne commence (longtemps) avant Kant. Or, la Parathèse *synthétique* de la Philosophie n'est rien d'autre que la transformation en Discours « dialectique » (ou « philosophique ») du Discours « théorique » (ou « exclusif ») qui développe (aussi) le Discours « théologique » (d'ailleurs « dogmatique ») *chrétien* (du moins dans la mesure où celui-ci développe le « dogme » de l'*Incarnation*). Par conséquent, tant que les philosophes restèrent païens (en transformant en Discours philosophique le Discours théologique qui développait le « dogme » païen de la *Transcendance*), ils ne pouvaient pas procéder à une *synthèse* (ne serait-ce que parathétique) des Parathèses thétique et antithétique (par définition païennes). Les philosophes païens post-aristotéliens (« hellénistiques ») se contentèrent donc (en tant que Néoplatoniciens) d'établir une « somme » *éclectique* du Platonisme et de l'Aristotélisme (préalablement « dogmatisés » en « Platonisme moyen » et en « Stoïcisme »). Tout ceci se passait pendant l'époque hellénistique (par définition encore païenne ou « antique »). Mais pendant cette même époque, s'est développé le Discours *théologique*

chrétien, sans qu'on essaye pour autant de le transformer en Discours *philosophique* (chrétien). C'est ce développement non philosophique du Discours chrétien qu'on situe dans la « période médiévale » de l'Histoire traditionnelle de la philosophie (en y distinguant une étape « patristique » et une étape « scholastique »). Pendant toute cette période, les discours philosophiques se contentaient, en fait et pour nous, de re-dire les dires philosophiques païens. On commença par redire les dires de l'Éclectisme néoplatonicien (étape patristique) et on remonta ensuite (étape scholastique) aux deux « composantes » de cette « somme » éclectique : d'abord au Platonisme (« première » scholastique) et enfin à l'Aristotélisme (« deuxième » scholastique). C'est alors seulement que commence la « période moderne » (inaugurée, si l'on veut, par Descartes) au cours de laquelle les philosophes (authentiques) essayèrent d'introduire le dogme théologique chrétien (l'Incarnation) dans le Discours philosophique (païen), voire de transformer en Discours philosophique (chrétien) le Discours théologique chrétien. C'est cette transformation progressive qui fut achevée (ou parfaite) par Kant. Ainsi, Kant synthétisa les Parathèses thétique et antithétique (païennes) non pas « immédiatement », mais par la « médiation » qu'était leur « christianisation » par les philosophes « modernes » pré-kantiens.

33, page 156.

Dans cette fonction « axiologique », la Dialectique hégélienne [à trois ou, si l'on préfère, à quatre, voire à cinq ou même à sept « temps »; les deux derniers n'étant, d'ailleurs, « deux » qu'au sens de la « dyade indéfinie » platonicienne] rejoint la Dialectique [à deux « temps »] de Platon. Or, l'objection décisive que ce dernier faisait à Aristote se résumait dans la constatation que les « divisions » aristotéliennes établies par le *genus proximum* et la *differencia specifica* ne permettaient pas d'établir une *hiérarchie de valeurs* entre les « termes » ainsi « définis ».

SECTION A

L'évolution de la philosophie pendant la période pré-kantienne

Si la Philosophie « en puissance » est le discours effectif qui pose (explicitement ou implicitement) le Concept en tant que *question* ou « hypothèse » (en ne supposant, en le posant ainsi, que l'intention d'en *parler* au sens propre, c'est-à-dire d'une façon « cohérente »), l'« acte » philosophique est la compréhension d'un discours (émis ou absorbé) qui donne une *réponse* (explicite ou implicite) à cette question. Or, le Concept en tant que tel est l'ensemble (un et unique) de tout ce qui est « sens » (dé-fini) d'une notion quelconque ou/et « essence » (dé-terminée) d'un quelconque objet, dans la mesure où cet ensemble n'est lui-même ni « sens » ni « essence » (ne l'étant déjà plus ou/et ne l'étant pas encore). On ne peut donc parler (explicitement ou implicitement) du Concept qu'en le distinguant (ne serait-ce qu'implicitement) tant de l'ensemble des notions (développées ou non en discours) que du Monde que constituent les objets pris dans leur ensemble. Autrement dit, si, par impossible, le « Tout » était soit Objet seulement, soit seulement Discours, il n'y aurait pas de Concept du tout dont on puisse parler. Car dans le premier cas il n'y aurait qu'une « Essence » du Monde *ineffable* et *muette*, tandis que dans le second cas le Discours n'aurait qu'un « Sens » qui ne serait sens *de rien* et ne signifierait donc rien. Par conséquent, la Philosophie ne peut devenir « actuelle » que dans et par une distinction discursive (explicite ou implicite) entre le Sens et l'Essence, qui permet de poser (explicitement ou implicitement) la question du Concept comme de ce qui, n'étant « en soi » ni l'un ni l'autre, peut être (ou « devenir ») *essence* d'un objet (intégré dans un Monde-dont-on-parle) et/ou *sens* d'une notion développable en discours (intégré dans l'Univers, c'est-à-dire dans un Monde-où-l'on-parle).

Or, en fait et pour nous (du moins depuis Hegel) l'Objet se distingue de la Notion ou, si l'on préfère, l'Essence diffère

du Sens uniquement parce que, dans un objet, l'essence est « liée » à son corps d'une façon *bi-univoque* et *indissoluble*, voire *nécessaire*, tandis que le sens d'une notion est « lié » à son morphème d'une manière parfaitement *arbitraire*, une modification du morphème n'entraînant pas nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) une modification du sens, qui reste d'ailleurs toujours et partout la même. En principe, il n'y aurait aucun sens de parler d'une liaison « nécessaire » sans parler aussi (ne serait-ce que pour la « nier ») de la liaison « arbitraire »; ou inversement, d'affirmer le caractère « arbitraire » d'une liaison sans au moins « nier » de liaison « nécessaire », c'est-à-dire sans parler aussi de celle-ci d'une façon quelconque. Mais en fait on peut parler *explicitement* de l'une d'elles seulement, en parlant de l'autre d'une façon purement *implicite*. De même, on peut parler de l'une d'une façon « adéquate » c'est-à-dire « définie » et « non-contradictoire » et de l'autre d'une façon « inadéquate » (voire « indéfinie » ou « contradictoire dans les termes »). Enfin, du moins lorsqu'on en parle pour la *première* fois, il faut parler de l'une *avant* de parler de l'autre.

Or, si le Discours philosophique s'adresse nécessairement à quelqu'un (ne serait-ce qu'au philosophe lui-même), il parle aussi partout et toujours *de* quelque chose. Plus exactement, ce Discours parle (aussi) de lui-même, comme d'un discours parlant *de* quelque chose (à quelqu'un). Le Discours philosophique parle donc (aussi) de ce qui n'est pas lui et, par conséquent (puisqu'il parle virtuellement de *tout* et à *tous*), de ce qui est Non-Discours, ou en d'autres termes, Objet. Il est, d'ailleurs, facile de voir que la Philosophie ne peut, en fait, parler du Discours en général, et en particulier de celui qu'elle est elle-même, *qu'après* avoir parlé de ce dont parle le Discours (dont elle parle), c'est-à-dire, de ce qui constitue, dans son ensemble, le Cosmos ou le Monde-où-l'on-vit (en en parlant). En d'autres termes, la Philosophie doit *commencer* par parler (explicitement) de la « liaison » *nécessaire et bi-univoque* entre l'Essence et le Corps dans les *objets* quelconques dont on parle, voire dans l'Objet (-dont-on-parle) *en tant que tel*, c'est-à-dire dans *tous* les objets (dont on parle) quels qu'ils soient. Pendant un certain temps, les philosophes peuvent donc ne parler qu'implicitement de la « liaison » *arbitraire* entre le Sens et le Morphème de la Notion en tant que telle, ou d'un quelconque discours qui développe une notion quelle qu'elle soit. La Philosophie peut enfin, à ses débuts, parler de cette liaison d'une façon « inadéquate », même après avoir atteint l'« adéquation » discursive en parlant de la liaison qui n'est pas arbitraire.

Or, il semble bien que c'est ce qui s'est effectivement produit au cours de l'histoire de la Philosophie, du moins dans la mesure où nous la connaissons. Sans doute, les débuts de l'Histoire universelle se perdent-ils dans la nuit des temps paléolithiques (pour ne pas remonter plus loin encore, jusqu'aux outils en bois). Mais tout ce que nous en savons (par analogie avec les actuels « primitifs », par exemple) nous porte à croire que le Discours sur le Concept qu'est la Philosophie fut précédé par des discours qui parlaient uniquement des « liaisons » censées être *nécessaires*, en « ignorant » celles qui sont *arbitraires*.

Il est évident, en effet, que l'Histoire n'a pas pu débiter par une période dite « magique », pendant laquelle les hommes n'auraient parlé que de liaisons « arbitraires » ou « magiques » entre des essences du type *mana* et des corps du type « animé », voire entre des mots et leurs sens. Car s'il en était ainsi, ou bien l'Homme n'aurait pas eu besoin de *travailler* pour vivre et ne serait ainsi qu'un Animal, ou bien, si le Travail était indispensable à sa *sur-vie*, l'espèce humaine aurait disparu dès la « mutation » qui l'a fait naître. En fait, le plus stupide des plus « primitifs » des hommes n'a certainement jamais douté du fait qu'un cochon apprivoisé ne se transforme pas en tigre et qu'en tirant sur un objet ou en appelant un homme on les fait approcher, en règle générale, et non pas s'éloigner ou fuir. Par contre, rien ne s'oppose *a priori* à l'idée qu'au début les hommes n'ont parlé *que* des liaisons nécessaires, les dires relatifs aux liaisons arbitraires n'étant venus que beaucoup plus tard. Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons aucun être parlant qui n'agirait pas *comme si*, pour lui, dans certains objets au moins l'essence soit liée au corps d'une façon nécessaire. Par contre, qui n'a pas essayé d'agir *comme si* toutes les liaisons l'étaient, en allant parfois jusqu'à dire que même les liaisons entre les sens et leurs morphèmes donnés ont elles aussi un caractère nécessaire.

Par ailleurs, les discours *explicites* sur les liaisons arbitraires semblent avoir été partout et toujours *postérieurs* à ceux qui parlaient du caractère bi-univoque et nécessaire des liaisons en cause. On n'a, semble-t-il, commencé à *parler* de « miracles », voire d'en « discuter », que lorsque l'idée d'une « loi naturelle » a été effectivement formulée. En tout cas, on parle partout et toujours du « miracle » comme d'une « exception », ce qui suppose, par définition, la « règle ». Par contre, les discours qui traitent des liaisons nécessaires « ignorent » en règle générale l'existence des liaisons arbitraires et n'en parlent donc qu'implicitement.

Enfin, les discours *adéquats* sur les liaisons bi-univoques ont,

en fait, un âge plus que vénérable, tandis que ceux relatifs aux liaisons arbitraires ne sont devenus adéquats qu'à partir de Hegel. Jusque-là, ces discours avaient non seulement un sens in-défini, mais étaient développés de telle sorte que ce qu'ils disaient à la fin contre-disait tout ce qu'ils affirmaient au début. Ce n'est donc pas par opposition à la notion de l'Arbitraire qu'on peut définir le sens de la notion du Nécessaire, mais inversement : c'est en tant que Non-nécessaire que l'Arbitraire a pu être défini discursivement.

Bien que les discours (explicites) sur la liaison nécessaire de l'Essence avec le Corps impliquent nécessairement des discours sur des liaisons non nécessaires, l'explicitation de ces derniers ne fut pas d'emblée *adéquate*. Au début, leur caractère implicite incita d'abord à les « ignorer » purement et simplement, et ensuite à les expliciter [à tort] en tant que discours « négatifs ». Autrement dit, on ne parle d'abord pas du tout des liaisons arbitraires et on n'en parle ensuite que pour les « nier ». Ainsi, pendant assez longtemps, on parla d'une façon adéquate des liaisons nécessaires entre les essences et les corps des objets, mais on nia l'existence des liaisons non nécessaires ou arbitraires voire, « magiques ». Ce n'est qu'après un certain temps qu'on commença à parler des deux (tout en parlant d'une façon adéquate des liaisons arbitraires) et c'est seulement beaucoup plus tard qu'on parla explicitement (d'une façon toujours inadéquate) des liaisons arbitraires ou « magiques », en explicitant [à tort] leur caractère universel, c'est-à-dire en « niant » l'existence des liaisons non arbitraires ou nécessaires, voire « naturelles ».

Or, dans les deux cas « négatifs » ou « exclusifs » il était impossible de parler du Concept (vu que celui-ci n'est, par définition, *ni* Sens *ni* Essence) et donc de développer sa notion en Discours philosophique au sens propre du mot. Sauf que dans le second cas on *renonçait* à la Philosophie (d'une manière « définie » et donc, en principe, « définitive »), tandis que dans la première on ne philosophait *pas encore* (en reculant « indéfiniment » le début du Discours philosophique). Quoi qu'il en soit, c'est à partir du discours adéquat sur le caractère bi-univoque ou nécessaire de la liaison entre l'Essence et le Corps dans l'Objet en tant que tel que le Discours philosophique prit son essor.

Autrement dit, le Discours philosophique commença à être développé à partir du moment où l'on a admis discursivement qu'à côté des liaisons nécessaires dont on parlait jusqu'ici il y avait encore des liaisons *non nécessaires*, dont il s'agissait désormais de parler aussi. Or, le discours relatif aux liaisons

nécessaires étant *adéquat*, il ne pouvait être question de dire que certaines liaisons « objectives » n'étaient pas nécessaires, tandis que la plupart l'étaient. On ne pouvait parler de liaisons non nécessaires qu'en parlant d'autre chose que de l'Objet dans lequel l'Essence est nécessairement liée aux Corps. En d'autres termes, on parla de liaisons non nécessaires « non objectives » ou « subjectives ». En fait, on ne parla pendant longtemps des liaisons subjectives qu'à l'occasion de l'Homme et, pratiquement, c'est de la liaison arbitraire entre le Sens et le Morphème du Discours (humain) qu'il fut d'abord uniquement question. Mais ceci suffisait pour rendre possible un Discours développant la notion du Concept. Et, au bout d'un certain temps, ce Discours s'actualisa en tant que Philosophie.

A notre connaissance, tout ceci se passa pour la première fois en Grèce, disons au temps de « Thalès », pour fixer les idées. C'est là, à cette époque, que le caractère en fait arbitraire de la liaison entre le Sens et le Morphème se révéla discursivement sous la forme « épistémologique » de l'affirmation selon laquelle un seul et même morphème donné, pouvait avoir, selon le cas, un sens « vrai » ou « faux ». Sans doute, *cette* forme discursive rendait particulièrement difficile le développement *adéquat* de la notion LIAISON-ARBITRAIRE. Car, le cas (négligé) du mensonge mis à part, l'Homme était censé chercher partout et toujours la « Vérité » et éviter l'« Erreur ». Par conséquent, l'ARBITRAIRE ne fut d'abord défini que comme NON NÉCESSAIRE au sens d'ACCIDENTEL, voire d'IM-PRÉ-VISIBLE, de sorte que la liaison entre le sens et le morphème d'un discours présumé « vrai » fut définie comme « nécessaire » ou « naturelle ». Ce qui permit de parler de l'Homme-qui-parle comme d'un Objet (-dont-on-parle), voire comme d'un Animal, chez qui l'Essence est, par définition, liée au Corps d'une façon *nécessaire*; quitte à traiter le cas des hommes qui « se trompent » quand ils parlent, de la même façon dont on essayait de traiter les cas des objets « monstrueux » ou des animaux « malades ». Ce qui occupa la Philosophie pendant de longs siècles, en l'empêchant de « progresser » en tant qu'Anthropologie.

Quoi qu'il en soit, cette façon de parler du Concept, en admettant le caractère nécessaire de la liaison de l'Essence avec le Corps dans l'Objet et en ne reconnaissant le caractère « arbitraire » (au sens de non nécessaire ou de non naturel) de la liaison entre le Sens et le Morphème dans la Notion (dans le Discours) que pour les cas des « erreurs » discursives, caractérise d'une façon « spécifique » ou « essentielle » toute la Philosophie « antique » ou « païenne », c'est-à-dire l'ensemble du

Discours philosophique qui développe le sens de la notion **CONCEPT** en affirmant que dans *tout ce dont on parle* le Concept est une *essence* liée à un *corps* d'une façon bi-univoque ou nécessaire, tandis que c'est seulement dans *ce qu'on dit* que ce Concept se lie d'une façon « non nécessaire », en tant que sens, à un morphème donné, le caractère « accidentel » de cette liaison se traduisant par le fait qu'elle n'a pas lieu partout et toujours, la notion ou le discours étant dits « faux » dans tous les cas où il n'y a pas de liaison quelle qu'elle soit entre cette notion ou ce discours et le Concept [ce qui veut dire, en fait et pour nous, mais à tort, que le « faux » ne peut être qu'une pseudo-notion ou qu'un pseudo-discours, dénués ou privés de toute espèce de sens quel qu'il soit].

Cette façon « hégélienne » de re-présenter l'histoire de la Philosophie permet de définir *a priori* (bien qu'après coup) une *période antique ou païenne* parfaitement bien dé-finie du point de vue « logique », bien qu'ayant en fait et pour nous une *chrono-logie* assez floue, vu que nous ignorons la date précise de son origine et qu'il y a en fait des « païens » encore aujourd'hui, sans que l'on puisse pré-voir leur disparition « définitive ». Or, *a contrario*, on peut dé-finir une *période chrétienne*, d'ailleurs *chrono-logiquement* « indéfinie » elle aussi quant à son origine « historique » et à sa fin « probable ».

Dès son origine, le Christianisme se présente lui-même comme une sorte de Para-thèse, qui se situe dans l'Univers entre la Thèse hellène et l'Anti-thèse hébraïque. Saint Paul proclame la sagesse chrétienne comme une double négation des thèses contraires (« folie pour les Grecs, scandale pour les Hébreux »). Mais si la mystique radicale semble avoir accepté d'emblée le Silence auquel équivaut la négation paulinienne du couple antithétique, le Christianisme discursif s'est efforcé dès le début de substituer au *ni-ni* de saint Paul la Para-thèse classique du *et-et*, c'est-à-dire de la double affirmation partielle et plus ou moins partielle des thèses contra-dictoires que sup-posait le discours chrétien.

Par ailleurs, le Christianisme s'insère dès le début dans le cadre *hellénistique* en ce sens que le dogme hébreu s'exprime discursivement, en tant que doctrine chrétienne, dans un Univers dominé par le discours hellène. En d'autres termes, dans et par la Para-thèse chrétienne, l'Anti-thèse du Judaïsme suppose comme posée la Thèse païenne énoncée par les Grecs. C'est donc en niant le Paganisme que le Christianisme s'affirme. Mais il se distingue du Judaïsme en tant que compromis parathétique, où le Paganisme thétique n'est nié que partiellement, en vue d'être complété par ce qui est retenu du Judaïsme

antithétique. La proportion de l'un et de l'autre ayant d'ailleurs varié au cours du temps, au fur et à mesure que s'explicitait la « contradiction dans les termes » inhérente au Christianisme pris et compris en tant que Para-thèse discursive.

Du point de vue qui nous intéresse ici, deux mythes judaïques excluaient la possibilité de toute philosophie quelle qu'elle soit. D'une part, le mythe de la création du monde *ex nihilo* par un acte de volonté « libre » de l'Un-tout-seul parménidien affirmait (du moins implicitement) le caractère *arbitraire* du lien entre l'Essence et le Corps dans tout ce qui existe-empiriquement en tant qu'Objet. D'autre part, le mythe de la création du Discours par Adam, qui nommait comme bon lui semble tous les objets quels qu'ils soient, établit (explicitement) le caractère *arbitraire* du lien entre le Sens et le Morphème dans la Notion « en général »¹. Or, si *toutes* les liaisons sont arbitraires, il y a tout aussi peu de sens de parler du Concept que si *toutes* les liaisons sont nécessaires. Et, dans la mesure où le dogme thétique de la Science hellène affirmait le caractère *nécessaire* de *toutes* les liaisons quelles qu'elles soient, la négation *totale* de cette nécessité (c'est-à-dire l'« affirmation » de la non-nécessité de *toutes* les liaisons) par le dogme de la Théologie hébraïque constituait une Anti-thèse authentique².

Or, le monothéisme prédestinait en quelque sorte le Judaïsme théologique au compromis parathétique (chrétien) avec le Paganisme scientifique. Car, pour le Judaïsme, le lien entre l'essence et le corps dans les objets dépendait non pas (comme c'était le cas dans le Paganisme « magique ») de l'arbitraire des essences elles-mêmes, mais uniquement de celui de l'Essence « transcendante » unique, appelée « Dieu ». Si l'on pouvait, par impossible, éliminer Dieu dans le Judaïsme, toutes les liaisons dans le Monde seraient pour ce Judaïsme athée tout aussi nécessaires qu'elles le sont pour la Science « laïque » des Grecs. Autrement dit, il suffirait de soumettre à une « loi » nécessaire la volonté du seul Dieu, pour que le dogme « judaïque » coïncide avec le dogme scientifique des Hellènes. Inversement, il suffit d'introduire dans la « loi d'airain » (ananke) reconnue par ce dernier un élément de « volonté libre » (ou d'action « consciente et volontaire ») pour que ce dogme prenne une coloration (plus ou moins) « judaïque » (c'est-à-dire théologique). Et c'est précisément ce qu'essaye de faire la dogmatique parathétique chrétienne.

Mais si le monothéisme prédestinait le Judaïsme (religieux) à *subir* un « compromis » parathétique avec le Paganisme (scientifique), la christologie incitait le Christianisme (moralisant) à *promouvoir* ce compromis. En effet, à quelques « miracles »

près, le Dieu judaïque *incarné* (en tant que Logos) subissait la *nécessité* des liaisons dans ce monde et consacrait en quelque sorte celles-ci en tant que *nécessaires*. Dans l'ensemble de la durée-étendue du Monde, les essences se liaient d'une façon bi-univoque et nécessaire à leurs corps respectifs dans tous les objets quels qu'ils soient, dans la mesure même où cet ensemble était le monde où vivait le Dieu incarné, ou devait devenir un tel monde, voire l'a déjà été³. Autrement dit, le Monde chrétien où a vécu incarné le Dieu judaïque est un Cosmos de la science hellène qui a reçu une « fin », c'est-à-dire un but et un terme final, déterminant son propre commencement. Or, la parathèse chrétienne du « telos » qu'est le Dieu « juif » (« libre ») incarné dans un corps « grec » (« nécessaire ») rejoint naturellement la téléologie parathétique de la philosophie païenne inaugurée par Platon (à la suite de quelques « précurseurs ») et développée par Aristote (les deux ayant eu toute une série de « successeurs »), où la « nécessité » scientifique est tempérée par un « volontarisme » magique, d'ailleurs résiduel. Sauf que, pour la dogmatique chrétienne, l'incarnation elle-même est un acte de « liberté » absolue, du même type que celui de la création *ex-nihilo*, tandis que le *telos* grec est bien plus une « cause » (« finale ») qu'une fin proprement dite (qui n'est pas un re-commencement). Quoi qu'il en soit, c'est à la parathèse païenne de la téléologie « naturelle » que s'est opposée au cours du temps la Théologie parathétique chrétienne de l'Incarnation.

Enfin, le dogme de l'Incarnation (qui sup-pose celui de la Création) a incité le Christianisme à ériger en (troisième) dogme une simple erreur d'interprétation d'un texte évangélique parlant de l'« Esprit Saint » (au sens, bien entendu, de l'un et unique « Dieu » judaïque). Ayant dû distinguer entre le Dieu créateur (biblique) et le Dieu incarné (paulinien, sinon évangélique), la dogmatique chrétienne n'avait aucune raison de s'opposer à l'introduction d'une troisième « hypostase » divine, préconisée par la philosophie parathétique (néo-platonicienne) du temps. Mais puisque le dogme catholique de l'Incarnation identifiait le Dieu incarné au Dieu créateur, il n'y avait pas de raison non plus de ne pas identifier le « troisième Dieu » aux deux autres. Et c'est ainsi que se constitua le dogme de la Trinité, qui fut considéré comme tout aussi fondamental que les dogmes de l'Incarnation et de la Création. Or, c'est le développement discursif du dogme de la Trinité, c'est-à-dire de la structure trinitaire (et non plus unitaire ou dualiste) de l'Être-dont-on-parle qui a permis à la Philosophie (chrétienne ou kantienne) de se transformer en Sagesse hégélienne. Mais, entre-temps, c'est-à-dire pendant la période « chrétienne » au

sens courant du terme, la Philosophie (restée païenne) excluait de son discours le développement discursif du dogme de la Trinité, qui s'opposait à elle en tant que Théologie spécifiquement chrétienne.

En résumé, dans et par le Christianisme, la Para-thèse (païenne) philosophique thétique, où prédominait la Thèse de la Philosophie, ainsi que la Para-thèse (païenne) anti-thétique, qui la contre-disait et où prédominait l'Anti-thèse philosophique, furent posées toutes les deux comme sup-posées par la Théologie chrétienne, qui s'y opposait en pro-posant à leur lieu et place les dogmes de la Création, de l'Incarnation et de la Trinité. Et nous pouvons dire que la *période chrétienne* de la Philosophie est constituée par le processus discursif qui transforme progressivement les Para-thèses thétique et anti-thétique païennes de Platon et d'Aristote en la Parathèse synthétique pleinement développée par Kant.

Mais pendant longtemps, les philosophies para-thétiques développées par les chrétiens (sans parler des juifs et des musulmans ⁴) restèrent thétiques ou antithétiques, c'est-à-dire « païennes » au sens philosophique de ce mot et en fait plus ou moins platoniciennes ou aristotéliennes. On commença par supposer les para-thèses philosophiques païennes comme des données discursives fixes et l'on formula des dogmes théologiques chrétiens (voire juifs ou musulmans) qu'on proposa à leur place de façon à ce qu'ils s'y opposent le moins possible (la censure ecclésiastique veillait à ce qu'on ne les supprime pas purement et simplement pour se mettre en accord complet avec le Paganisme philosophique). Lorsque le maximum fut à peu près atteint dans cet ordre d'idées, on procéda à une révision des Para-thèses philosophiques païennes qui se contredisaient mutuellement (chacune se contre-disant, d'ailleurs, aussi soi-même), en vue de réduire au minimum l'opposition entre la philosophie (païenne) qu'on supposait et la théologie (chrétienne) qu'on était censé devoir proposer à sa place. Et c'est lorsque furent ainsi épuisées les possibilités discursives dans cette révision des discours proprement philosophiques et purement païens (d'ailleurs complémentaire de la révision des discours proprement théologiques et purement chrétiens) que devint discursivement possible une « synthèse » de la Philosophie païenne et de la Théologie chrétienne, qui constitua bientôt la *Philosophie chrétienne* pleinement développée (il est vrai, en tant que discours in-défini) par le grand théologien de la Chrétienté qu'est Kant en tant que le grand philosophe de la Parathèse synthétique de la Philosophie « en général ».

Ainsi, en opposant en bloc la Philosophie de *l'époque païenne*

à celle qui fut développée au cours de *l'époque chrétienne* (et judéo-islamique), on doit distinguer dans cette dernière ce qu'on appelle la *période médiévale*, pendant laquelle la Philosophie proprement dite (c'est-à-dire le Discours parlant du Concept) resta païenne en ce sens qu'elle ne dépassa pas le stade des para-thèses philosophiques thétiques et anti-thétiques, de ce qui fut appelé la *période moderne*, au cours de laquelle s'élabore progressivement la Para-thèse synthétique de la Philosophie, qu'on peut avec raison appeler « chrétienne ».

D'où la subdivision de la présente Section A en trois Parties, que je propose d'intituler de la façon suivante :

- I. L'Antiquité et l'achèvement de la philosophie païenne.
- II. Le Moyen Age et la mise en opposition de la philosophie païenne avec la Théologie judéo-chrétienne.
- III. Les Temps modernes et les prodromes de la philosophie chrétienne.

I. L'ANTIQUITÉ ET L'ACHÈVEMENT DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE

L'ensemble des écrits philosophiques rédigés par les auteurs païens de l'Antiquité classique ont de tout temps été considérés comme formant un tout harmonieux, nettement différent de tout ce qui a été fait, en matière de philosophie, ailleurs ou plus tard. La notion « Philosophie païenne » (grecque ou gréco-romaine) a donc un sens bien défini. Par ailleurs, personne ne conteste que les écrits philosophiques païens peuvent être rangés dans une série chrono-logique qui correspond à une « évolution » continue, allant de Thalès (ou de plus haut encore) aux derniers Néo-platoniciens de l'Antiquité évanouissante. Et on a nettement l'impression que l'« évolution » en cause serait encore plus manifeste, si beaucoup d'écrits philosophiques importants n'étaient pas perdus entre-temps.

Traditionnellement, on distingue trois étapes dans l'évolution de la Philosophie païenne : d'abord une étape dite pré-socratique; ensuite, l'étape formée par les philosophies de Platon et d'Aristote, introduite par les Sophistes proprement dits, ainsi que par Socrate, et complétée par les tentatives philosophiques (d'ailleurs à peu près inconnues) des contemporains et des successeurs immédiats de ces deux grands philosophes « classiques »; enfin la longue étape de la philosophie post-aristotélienne ou

hellénistique. On admet, d'ailleurs, que chacune de ces étapes suppose la précédente et que la dernière a pour contenu des tentatives de « synthèse » entre Platon et Aristote. Quant à Platon lui-même, il est généralement considéré comme l'héritier direct des Éléates, tandis qu'Aristote passe pour avoir voulu intégrer dans sa philosophie tout ce qu'il y avait, selon lui, de valable dans celle de ses prédécesseurs immédiats ou lointains.

L'application du Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie à la Philosophie païenne ne bouleverse nullement cette façon traditionnelle de voir et de présenter les choses. Les périodisations chrono-logiques qu'impose le Schéma ne diffèrent des subdivisions classiques que par l'importance primordiale attribuée aux philosophies de Parménide et d'Héraclite. Mais cette façon de voir les choses ne choque pas les historiens modernes. Elle rejoint, d'ailleurs, dans une certaine mesure, l'interprétation de l'histoire de la philosophie donnée tout récemment dans les milieux où la compréhension du passé de la Philosophie est de nouveau considérée comme une partie intégrante de cette dernière, voire comme la condition *sine qua non* de sa transformation en Sagesse discursive (censée être autre qu'hégélienne, sans qu'on nous dise pourquoi, ni comment).

Quoi qu'il en soit, le Schéma hégélien impose la subdivision suivante de l'Histoire de la philosophie païenne, prise et comprise comme *achevée*, c'est-à-dire comme ayant atteint sa propre « fin » ou le but qu'elle poursuivait dès son commencement, en tant que Philosophie païenne :

1. — Les origines de la Philosophie.
2. — Les Philosophies antithétiques.
3. — Les Philosophies parathétiques.

1. *Les origines de la Philosophie.*

Dans l'état actuel de nos connaissances (qui risque d'ailleurs fort d'être l'état définitif de notre ignorance en la matière), rien ne permet d'affirmer avec certitude qu'il y ait eu des philosophes proprement dits avant Parménide et Héraclite. Mais rien ne s'oppose non plus à voir des philosophes authentiques dans les quelques personnalités que la tradition a toujours considérées comme tels. Il s'agit, d'une part, d'un trio nettement « historique » (et d'ailleurs « scientifique ») : Thalès — Anaximandre — Anaximène et, d'autre part, de deux chefs

d'écoles (semi-religieuses) plus ou moins « mythiques » : Pythagore et Xénophane.

Si l'on veut considérer ces hommes comme des philosophes, il faut admettre que chacun d'eux a posé (explicitement ou implicitement) la *question* du Concept. Mais si rien ne nous empêche de le faire, il serait hasardeux et en tout cas gratuit d'affirmer que l'un quelconque d'entre eux ait donné une *réponse* à cette question, ne serait-ce qu'implicitement. En d'autres termes, les données (traditionnelles et scripturales) dont nous disposons nous suggèrent de considérer les discours philosophiques émis par les personnages en question comme constituant dans leur ensemble l'Hypothèse de la Philosophie, au sens hégélien de ce terme. Disons que ces hommes n'ont posé la Philosophie que comme une « hypothèse », que Parménide et Héraclite furent les premiers à « vérifier ». Ou bien encore, la Philosophie n'exista avant Parménide que « virtuellement » ou « en puissance »; c'est seulement dans et par les dires de Parménide, ainsi que de son contradicteur Héraclite, que la Philosophie devint « actuelle » ou exista (discursivement) « en acte ».

En fait et pour nous, la notion **C O N C E P T** est le « résumé » discursif de la « donnée » primordiale de la Philosophie, qui est constituée par la *réflexivité* du Discours philosophique en tant que tel. Ou bien il n'y a pas de philosophie du tout, ou bien la Philosophie (par définition discursive) parle (aussi) *d'elle-même* en tant que Discours (parlant de quelque chose d'autre que lui ⁵). Or, puisqu'il faut du temps pour parler on ne peut parler à un moment donné t_n que d'un discours émis (ou absorbé) au moment « immédiatement précédent » t_{n-1} (ou à émettre, voire à absorber au moment « immédiatement postérieur » t_{n+1}). Ainsi, le discours (passé ou futur) *dont* on parle est *autre chose* que le discours (présent) *qui* en parle : il fait partie du Monde où l'on parle et dont on parle et, dans ce Monde, les discours qui en parlent sont non réflexifs, c'est-à-dire « théoriques » (« théologiques », « scientifiques » ou « éthiques »), mais non « philosophiques ». En tant qu'élément-constitutif du Monde dont on parle, le Discours est Morphème (passé ou futur); en tant que Discours *qui* parle, il est Sens (présent). Sous peine de se réduire au Discours « théorique », le Discours philosophique ne doit pas parler des *morphèmes* d'un discours quelconque, le sien y compris. Mais il ne peut pas parler du *Sens* du discours qu'il est lui-même (puisque'il ne peut en parler *qu'après* l'avoir émis ou absorbé ou *avant* de le faire). D'une manière générale, tout morphème est un *objet* et il a, en tant que tel, une *essence* liée à un *corps* (phonétique, graphique,

mimique, etc.). Lorsqu'on *parle* d'un objet, c'est de son *essence* (liée ou non au corps) que l'on parle (le *corps* ne pouvant faire l'objet d'un discours que dans la mesure où il est lié à l'essence, dont on parle implicitement dès qu'on parle de lui explicitement). Le Discours philosophique en tant que tel ne doit donc pas parler de l'Essence quelle qu'elle soit et il ne peut pas parler du sens qu'il a lui-même. Ce Discours ne peut donc parler du tout en parlant aussi de soi-même qu'en parlant de ce qui n'est soi-même ni Sens ni Essence, tout en se manifestant ou se « révélant » discursivement en tant que sens d'un discours qui parle d'une essence (ou du corps auquel celle-ci est liée). Or, en fait et pour nous, l'ensemble de ce qui existe empiriquement en tant que sens des discours qui « se rapportent » à des objets et en tant qu'essences des objets qui « correspondent » à ces sens, est dans son être même précisément ce que la Philosophie a appelé « Concept » (le sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT* pouvant, d'ailleurs, avoir un morphème quelconque). En tant que philosophique, le Discours est donc le développement (du sens) de la notion *CONCEPT* et rien d'autre.

En admettant le caractère *philosophique* des discours émis par les cinq « penseurs » précités, nous devons donc admettre que ces discours posaient, du moins implicitement, la question du Concept, c'est-à-dire de ce qui n'est « en soi » NI Essence NI Sens, mais existe-empiriquement ET comme Sens ET comme Essence dans la durée-étendue de l'Univers ou du Monde-où-l'on-*parle*, voire du Cosmos-où-l'on-*vit-en-parlant*. Or, encore une fois, aucun *texte* ne permet d'affirmer avec certitude que l'un des Cinq ait effectivement posé cette question. Mais nous pouvons comprendre ces textes (ainsi que leur interprétation traditionnelle) comme si la question de la Philosophie y a déjà été posée, du moins implicitement.

Thalès.

En effet, qu'est-ce que la fameuse « Eau » de *Thalès*, que la tradition nous présente comme premier en date parmi les philosophes? Est-ce la « Matière », ou la « cause matérielle » du Cosmos, comme le supposait Aristote et, après lui, Théophraste? Mais si l'Essence thalésienne n'est que le Corps du Cosmos (ou, plus exactement, du Monde, puisque Thalès semble avoir parlé explicitement d'un cosmos *vivant*), *quid* de son Essence? Si Thalès n'en parlait pas du tout, il ne serait même pas un « homme de science », ni encore moins un philosophe (on aurait alors affaire à un « mythologue » de la famille des Hésiode). Mais il paraît plus conforme à la réalité historique

d'admettre que l'Eau en question est l'Essence du Cosmos, lequel existe-empiriquement en tant qu'ensemble des objets qui incarnent tous une seule et même Essence, définie (discursivement) comme « Eau ».

Sans doute, ceci ne serait encore que de la Science, mais non de la Philosophie, si Thalès ne parlait pas de l'Eau, qui est pour lui l'essence du Cosmos, comme de ce qui est aussi le Sens du Discours en tant que tel. Certes, rien ne dit, il est vrai, qu'il en a parlé ainsi. Mais affirmer que « tout est Eau », c'est en fait nier ce que dit le « commun des mortels », et on a tout lieu de supposer que Thalès l'ait fait *explicitement*. Or, nier explicitement ce que tout le monde affirme (ne serait-ce qu'implicitement), n'est-ce pas poser (du moins virtuellement) la question de la « vérité », c'est-à-dire du « sens » de ce qu'on dit, dans son « rapport » avec l'essence qui lui « correspond »? Et dire que l'Essence est une et unique, n'est-ce pas affirmer (du moins implicitement) que le Sens l'est lui aussi, de même que le Concept est l'Un « en soi » qui se « réalise » en tant qu'un seul et même Cosmos et se « révèle » comme le seul et même sens cohérent de l'ensemble des discours de Thalès qui, parlant du Concept, parle aussi du Monde et de ce qu'il en dit. Si l'Un est « Dieu » pour Thalès, tout est pour lui plein de dieux et tout est animé (comme le rapporte Aristote dans *De an.*, 405, a, 19 et 411, a, 7), puisque tout a une essence-âme, qui est la même eau-divine dans tout ce qui existe empiriquement et qui se révèle dans et par des discours-divins qui en parlent.

Anaximandre.

Sans doute, il serait hasardeux d'attribuer tout ceci à Thalès. Mais déjà ce que la tradition nous rapporte d'*Anaximandre* rend une telle interprétation moins arbitraire. Sans doute, son *Apeiron* est un réservoir inépuisable où les choses puisent ce qui leur permet d'être ce qu'elles sont, ne serait-ce que pendant un certain temps. Mais est-ce une « matière » que le *Nous* « informe » on ne sait trop comment, ou bien, au contraire, l'« essence » commune qui permet aux différentes choses de constituer un seul et même Cosmos dont on peut parler dans un discours cohérent, le « sens » duquel est lui aussi « inépuisable », mais un seul et même malgré la multiplicité des mots. Et le retour (« cyclique »?) de la « matière » des choses dans le « réservoir » où elle a été puisée n'est-il pas la « cause » et la « justification » de la permanence du sens des discours (« vrais ») qui parlent de ces choses? En bref, l'*Apeiron* n'est-il pas le Concept se « réalisant » en tant qu'essences des objets corporels

qui « correspondent » aux sens des discours qui en parlent « en vérité » ?

Quoi qu'il en soit, Anaximandre a joué un rôle capital dans l'Histoire de la philosophie, puisqu'il a « rendu possible » l'Héraclitéisme (l'Éléatisme remontant, si l'on veut, à Thalès). Comme nous le verrons plus tard, l'opposition entre l'Éléatisme et l'Héraclitéisme peut être ramenée en dernière analyse à une opposition relative à la finitude de l'Être-dont-on-parle et donc aussi du Discours (-qui-en-parle) lui-même. Parménide maintient la notion thétique de la finitude (que l'on peut faire remonter, si l'on veut, à Thalès), tandis que Héraclite la nie, en faisant sienne la notion anti-thétique de l'in-fini (*a-peiron*), qui remonte à Anaximandre.

Si l'Être-dont-on-parle est fini, le Discours-qui-en-parle est fini lui aussi (du moins dans la mesure où il y a une Vérité au sens de l'« adéquation » entre ce que l'on dit et ce dont on parle). Or, si l'on peut contre-dire tout ce que l'on dit, on finit, en *terminant* le Discours, par l'annuler discursivement, en le trans-formant en silence « absolu » ou « définitif », qui serait alors la Sagesse (non discursive) que rechercherait la Philosophie (discursive). Telle est la Thèse de la Philosophie, énoncée par Parménide. Par contre, si l'Être-dont-on-parle n'est pas fini, s'il est in-fini, le Discours-qui-en-parle peut se poursuivre indéfiniment, sans jamais s'annuler, ni se réduire au silence. Peu importe alors que l'on puisse contre-dire tout ce qu'on a déjà dit : on pourra partout et toujours dire encore autre chose, quitte à le contre-dire après l'avoir dit. Et si l'Être-dont-on-parle est tout aussi « contraire » qu'est contra-dictoire le Discours-qui-en-parle, ce dernier peut constituer une Vérité au sens de l'« adéquation » entre ce que l'on dit et ce dont on parle. Sans doute, à un moment donné, la « contrariété » annule la chose dont on a dit qu'elle est telle qu'elle est, et ce que l'on en a dit devient ainsi faux. Mais le contraire de ce que l'on a dit devient vrai de ce fait même. Et ainsi de suite « à l'infini ». Ce qui est l'Anti-thèse de la Philosophie, énoncée par Héraclite.

Or, l'*Apeiron* d'Anaximandre est le réservoir inépuisable où prend sa source le « Fleuve » héraclitien [qui n'y retourne pas, d'ailleurs, ce qui fait penser qu'Anaximandre n'admettait pas lui non plus le « retour éternel » cher à Aristote].

Anaximène.

Sans doute, en ce qui concerne Anaximandre, nous sommes très loin de la certitude. Et la tradition relative à *Anaximène* ne nous en rapproche guère. En voyant l'Air remplacer l'*Apei-*

ron, nous avons l'impression de nous éloigner du Concept et de revenir au « scientisme » de Thalès : l'Air a l'air d'être plus « matériel » que l' « Infini ». Mais étant plus « subtil » que l'Eau, il témoigne du fait que la leçon d'Anaximandre n'a pas été oubliée par la Philosophie. Et puisque cet « Air » semble explicitement s'identifier à l' « Ame », rien ne dit que le « successeur » d'Anaximandre n'a pas avancé d'un pas sur le chemin qui mène au Concept compris comme ce qui est « à la fois » ET Sens ET Essence; même si Anaximène voit moins clairement que son « précurseur » le fait que le Concept « en soi » n'est NI l'un NI l'autre.

Xénophane.

C'est peut-être *Xénophane* qui a vu le premier que le Concept lui-même est autre chose que l'Essence des objets corporels et le Sens des discours. En tout cas, il insiste beaucoup sur le fait que son « Dieu » est tout autre chose que la « forme » apparente des corps animaux ou humains (Diels, 3^e éd., 11, B, 15). Par ailleurs, c'est ce « Dieu » qui détient le « Caché » qui se révèle petit à petit au cours des temps, dans et par le sens du discours de ceux qui cherchent la « Vérité » (comme le fait *Xénophane*, par opposition à Homère et Hésiode) (Diels, 11, B, 18).

Pythagore.

Quant à *Pythagore*, nous n'en savons pas grand-chose. Mais si la tradition relative à son « arithmétisme » est exacte, on peut dire que c'est lui (comme semble l'admettre Platon, qui n'a que mépris pour les « Milésiens », mais admire peut-être *Xénophane*) qui a posé la question du Concept d'une façon nettement explicite. Car ce qui a la structure d'un nombre n'est certainement pas la « matière » au sens courant du mot, ni la « forme » apparente des objets corporels. Ce n'est pas non plus un « sens » au sens courant du mot. Pourtant, c'est ce qui « détermine » les formes des corps et « définit » le sens (« vrai ») de ce qu'on en dit. En tout cas, si l'ensemble des « Nombres » pythagoriciens est censé être le Concept, c'est pour la première fois en philosophie qu'on en parle comme de ce qui a une *structure*. —

Quoi qu'il en soit du contenu *philosophique* des discours grecs pré-parménédiens, leur caractère *scientifique* ou « scientifique » ne fait pas l'ombre d'un doute. Le Cosmos dont ils parlent n'est pas le Monde dont parle la Magie, car le lien entre l'Essence et

le Corps est, pour eux, bi-univoque et nécessaire dans tous les Objets quels qu'ils soient. Et il se peut même qu'un tel lien nécessaire et univoque ait été affirmé aussi en ce qui concerne la liaison entre le Sens et le Morphème dans le Discours en tant que tel.

Sans doute ne savons-nous rien de précis sur ce deuxième point. Mais la polémique des Sophistes (ainsi que le *Cratyle* de Platon) laisse supposer qu'à l'origine de la Philosophie (grecque) le Discours fut pris et conçu à l'image des Objets. En tout cas, le fait que les Grecs connaissaient dès le début l'existence de plusieurs langues différentes, n'est pas une objection à cette hypothèse. Car les cris des animaux diffèrent eux aussi en fonction des espèces, et rien n'empêche de dire que les Grecs et les Barbares, mis en présence d'une seule et même essence, lient le sens unique qui s'y rapporte à des morphèmes différents, mais le font dans chaque cas d'une façon *nécessaire* et bi-univoque, en fonction de leurs constitutions physiologiques respectives. En tout cas, il serait naturel que les hommes soient d'abord frappés par le fait que les noms des choses *s'imposent* à eux et sont soustraits à leur arbitraire. Et il serait normal que dans l'ambiance « scientifique » du début de la Philosophie, une explication de ce fait, calquée sur l'explication des phénomènes purement « naturels », se soit la première présentée à l'esprit de ceux qui parlèrent du Discours en général et du leur en particulier.

Quoi qu'il en soit, le Scientisme général est suffisamment attesté en Grèce, au moins dès Thalès. Car il faut bien se garder de croire que la notion d'un « Principe » unique de toutes les choses soit une notion *magique* : l'« Eau » de Thalès n'a rien à voir avec le « Mana », ni avec les « esprits » de la mentalité dite « animiste ». En effet, d'une part, contrairement au « Mana » de la Magie, le « Principe » unique de la Science grecque ne peut nullement être ou devenir *n'importe* quoi. Bien au contraire, ce Principe n'est censé pouvoir devenir que ce qu'il est effectivement en tant que Cosmos. D'où l'idée du caractère *cyclique* du devenir cosmique, qui est à la base de toute idée *scientifique* de « Loi naturelle », mais qui est étrangère à tout ce que dit du Monde la Magie quelle qu'elle soit ⁷. D'autre part, le « Mana » de la Magie n'est nullement « inqualifié » (au sens non seulement de l'Apeiron, mais aussi de l'Eau et de l'Air milésiens) ou « homogène », tandis que les « Esprits » de l'Animisme sont nettement « individualisés ». Or, c'est en dépit ou même grâce à leurs « qualifications » que les « Esprits », comme le Mana, peuvent s'incarner dans « n'importe quoi » et changer « à volonté » de corps. Par contre, le Scientisme grec n'a pu admettre l'unicité du Principe (interprété comme Essence,

« Ame » ou « Dieu ») qu'à condition de le vider de tout contenu « spécifique » et de le rendre ainsi aussi « homogène » et « neutre » que possible. L' « Eau » de Thalès ne peut être l' « essence » de la terre et du feu que parce qu'elle est tout autre chose que l'eau qu'on boit et où l'on se baigne. L'essence de l'eau ne s'incarne que dans l'eau. Mais le Principe appelé « Eau » est autre chose que cette essence et c'est pourquoi il peut être pris et compris non seulement en tant qu'essence de l'eau incarnée dans l'eau, mais encore comme celle de la terre incarnée dans la terre, etc. Et c'est aussi pourquoi l'évolution de la Science mène non pas vers une diversification du Principe, mais vers une unification de l'Essence et, par voie de conséquence, vers celle du Corps [à la suite de quoi la Science n'aura plus besoin ni des Essences, ni du Principe et se contentera d'une « Matière », où aucune essence ne correspond au sens d'un discours quel qu'il soit qui s'y rapporterait].

En résumé, au moment où Parménide commença son discours authentiquement philosophique, il y avait déjà en Grèce des discours qui posaient la question du Concept ou, tout au moins, permettaient de la poser et d'y répondre. Or, tous ces discours avaient un caractère « scientifique » ou « scientiste » en ce sens qu'ils affirmaient le caractère *nécessaire* des liens bi-univoques qu'ils établissaient entre les essences et les corps des objets qui correspondaient au sens de ce qu'ils en disaient en s'y rapportant.

11. *Les Philosophies antithétiques*

Personne n'a jamais contesté, semble-t-il, que Parménide et Héraclite ont le droit d'être appelés des « philosophes » au sens courant du mot (d'ailleurs indéfini, en règle générale). Mais il faut avouer que les fragments de leurs œuvres qui sont parvenus jusqu'à nous sont si brefs et souvent si obscurs qu'on peut leur faire dire à peu près n'importe quoi. Ainsi, plusieurs historiens du passé ont pu les interpréter de telle sorte qu'il n'y resta plus rien de proprement philosophique. De nos jours, un philosophe affirma que les fragments d'Héraclite ne disent rien d'autre que ce que disent ceux de Parménide. Rien n'empêche alors d'avancer que ce dernier disait la même chose que ce que dit Héraclite. Ainsi, on aurait interverti les noms, sans changer le fond philosophique des choses : le Parménide « réel » continuerait à contre-dire les dires du « réel » Héraclite, celui-ci, disant en fait ce qu'était censé avoir dit le « Parménide » de la

tradition naïve, contre-dit par les dires du prétendu « Héraclite », qui disait soi-disant ce qu'a dit en fait Parménide.

Étant donné que nous ne savons rien de précis sur les dates respectives de ces deux philosophes, une telle interversion de leurs rôles ne gêne en rien le Schéma dialectique de l'Histoire de la philosophie, vu qu'en dehors de leurs « fragments », ces deux noms ne représentent pour nous rien qui vaille (du moins philosophiquement). En tout cas, les prétendues références de l'un à l'autre sont très contestées et effectivement douteuses.

Dans ces conditions, rien n'empêche d'appliquer le Schéma et de dire que la Thèse « parménidienne » a précédé dans le temps l'Anti-thèse « héraclitienne ». Et, après tout, il est peut-être plus simple d'admettre que la Thèse parménidienne a été effectivement énoncée pour la première fois par celui que la tradition appelle Parménide, tandis que la thèse contraire fut en réalité énoncée (plus tard) par le dénommé Héraclite. Par ailleurs, le Schéma ne serait pas « réfuté » même si ces deux philosophes avaient énoncé une seule et même thèse : que cette thèse commune soit celle qu'on attribue traditionnellement à Parménide ou celle que la tradition affecte à Héraclite. Seulement, il faudrait alors admettre qu'il y a eu au moins un philosophe inconnu de nous qui a énoncé une thèse contraire à l'unique thèse parvenue jusqu'à nous, c'est-à-dire soit la thèse parménidienne exprimée par Héraclite (et par Parménide) soit la thèse héraclitienne mise en avant par Parménide (et par Héraclite). En faisant ainsi appel, pour les besoins de la bonne cause dialectique, au Grand Inconnu de la Philosophie, on ferait, d'ailleurs, une moindre violence à l'histoire de celle-ci qu'en obligeant Parménide et Héraclite à se re-dire l'un l'autre au lieu de se contre-dire mutuellement. Mais il faudrait quand même contre-dire Platon, qui semble affirmer que les redites héraclitiennes contredisent du tout au tout ses propres dires qui, pourtant, sont censés ne pas contredire les dires parménidiens. Or, il n'est pas absurde de supposer que Platon, qui était quand même moins éloigné que nous des deux philosophes en cause, voyait s'ouvrir entre eux un fossé les séparant nettement, tandis que l'énorme distance qui nous en sépare (du moins depuis Schelling) ne nous permet plus d'entrevoir qu'un seul gouffre sans bords et sans fond, engloutissant tout ce qui se distingue (de nous-mêmes ou de quoi que ce soit).

Quoi qu'il en soit, je préfère appliquer le Schéma hégélien aux données historiques sans faire violence à la tradition bien établie qui distingue nettement ce que nous connaissons de la thèse parménidienne de toutes les autres thèses philosophiques

et notamment d'une thèse contraire parvenue jusqu'à nous en tant qu'un ensemble de fragments attribués à Héraclite, d'ailleurs complétés par quelques antiques interprétations. Et jusqu'à preuve du contraire, j'admets que la thèse de Parménide a précédé dans le temps la thèse contraire d'Héraclite, même si les deux hommes furent contemporains (Héraclite ayant pu être, à la rigueur, plus âgé que son « prédécesseur »).

Les remarques qui précèdent sont censées justifier l'ordre des deux premières subdivisions de l'étape « antithétique » de la Philosophie. Reste à dire quelques mots de la troisième et dernière de ses subdivisions.

A dire vrai, on aurait fort bien pu s'en passer. Mais puisque je voulais (peut-être à tort) dire quelques mots d'Anaxagore, d'Empédocle et de Démocrite, il fallait bien que je les situe quelque part.

A mon avis (d'ailleurs conforme à l'interprétation traditionnelle), il s'agit des premières ébauches de la Para-thèse de la Philosophie. On pourrait donc considérer les philosophes en cause tout aussi bien comme des « prédécesseurs » (chronologiques) de Platon-Aristote, que comme des « successeurs » (chronologiques) de Parménide-Héraclite. Autrement dit, on peut les traiter soit dans la troisième subdivision de la présente Section consacrée aux philosophies « antithétiques », soit dans la première de la Section suivante, qui traite des philosophies para-thétiques. Dans la mesure où il s'agit d'ébauches para-thétiques, la deuxième solution semble plus conforme au Schéma dialectique. Mais, dans la réalité historique, les philosophes en question ne semblent pas avoir joué le rôle de « précurseurs » par rapport à Platon et à Aristote. Ils se présentent plutôt à nous comme des « successeurs », pour ne pas dire des « épigones », de leurs prédécesseurs et notamment des deux Grands parmi eux. Si Aristote suppose incontestablement Platon, et si celui-ci prétend supposer Socrate (sans que nous ayons une quelconque raison d'en douter), nous savons aujourd'hui que ce dernier ne peut pas être dissocié de ceux que nous appelons, d'après Platon, les « sophistes ». D'ailleurs, la tradition a toujours admis que Socrate s'opposait à ceux-ci, ce qui veut dire, pour nous, qu'il les sup-posait en fait. C'est pourquoi il m'a paru plus naturel de traiter du trio en cause à la fin de cette Section-ci, en ne parlant au début de la Section suivante que de l'op-position dans et par laquelle Socrate sup-posait les Sophistes, dans la mesure où les positions sophistiques sup-posées par Socrate, sont op-posées au Socratisme qui pré-suppose la philosophie de Platon et donc toutes celles qui en dérivent.

Ainsi, la présente Section comporte les trois subdivisions suivantes :

- a) La Thèse de Parménide.
- b) L'Anti-thèse d'Héraclite.
- c) Les ébauches « éclectiques » de la Para-thèse.

Quant aux philosophes de ce temps dont je ne parle pas du tout, ils sont ou bien plus ou moins totalement inconnus de nous, ou bien ils ne semblent avoir joué qu'un rôle tout à fait négligeable dans l'histoire de la philosophie.

D'ailleurs, il ne faudrait pas non plus exagérer le rôle joué par Anaxagore, Empédocle et même Démocrite (qui semble avoir « influencé » la Science beaucoup plus que la Philosophie). Si l'on situe Anaxagore entre Parménide et Platon, ou Empédocle entre Héraclite et Aristote, leur rôle apparaîtra comme comparable à celui qu'ont joué, entre Kant et Hegel, un Fichte ou un Schelling, voire un autre seigneur philosophique d'une importance encore beaucoup moindre (du moins à en croire Platon et même Aristote). Quant au rôle joué par Démocrite (dont Platon s'abstient de nous parler), c'est dans le texte même de la troisième subdivision que j'en dirai quelques mots.

a) *La Thèse de Parménide*

Parménide a dû et peut-être voulu intriguer tout le monde en affirmant (s'il l'a vraiment fait) que l'Être est plus ou moins « identique » à la pensée ou, plus exactement, que la Pensée [ou : que *penser*, c'est-à-dire le fait, voire l'acte de penser (à ce qui est)] est à peu près la même chose que l'Être [ou : qu'*être*, c'est-à-dire le fait d'être, voire d'exister]. Mais il faut avouer que nous comprenons assez mal le sens du « fragment » parvenu jusqu'à nous (Diels; 18, B, 5), où Parménide est censé le dire. Car rien n'empêche de supposer que ce fragment affirme seulement que « une seule et même chose peut être *conçue* et peut *être* » (trad. Burnet), ce qui aurait l'inconvénient d'être beaucoup moins « profond », voire moins « cartésien », mais aussi l'avantage de ne plus être du tout « paradoxal », tout en restant « original », c'est-à-dire nouveau par rapport à ce que disaient les « prédécesseurs » de Parménide (à en juger, du moins d'après ce que nous en savons).

Quoi qu'il en soit, jusqu'à preuve du contraire, nous pouvons admettre que le sens que Parménide lui-même rattachait au morphème du fragment en question était bon. Or, il serait évidemment contraire au bon sens d'affirmer que *penser* à l'or

ou à la santé, par exemple, est la même chose qu'avoir de l'argent ou être bien portant. Car, de toute évidence, on peut parfois penser à des tonnes d'or sans avoir un sou, tout comme il arrive souvent d'être en parfaite santé sans (y) penser du tout. Ce qui est plutôt curieux (et relativement rare), c'est qu'on peut penser à l'or qu'on possède ou à la santé dont on jouit.

Ce qui est sûr et certain, c'est que Parménide *distingue* la Pensée et l'Être (ne serait-ce que pour établir entre eux une relation d'inclusion ou d'« identité »). C'est dire que les « pensées » existaient pour lui au même titre que ce à quoi on pense. En d'autres termes, Parménide parle explicitement non seulement de ce dont on parle, mais encore de ce qu'on en dit, c'est-à-dire des discours eux-mêmes qui en parlent. Par ailleurs, il explicite dès le début de son *Poème* l'intention (qu'il fait sienne) de la « Déesse » de (lui) parler (afin qu'il puisse le re-dire) de tous les discours quels qu'ils soient, y compris de celui qui sera désormais le sien propre et qui se distingue nettement de tous les autres discours, ceux-ci étant (du moins au départ) les discours des autres, c'est-à-dire ceux du commun des « Mortels » (cf. *ibid.*, I, 28-34). Par conséquent, avant même de commencer le développement effectif de son propre discours [qui doit re-dire (à l'usage des autres) tout ce que la « Déesse » (lui) avait dit], Parménide pré-dit (bien entendu : après coup) que ce discours va dire (et en partie re-dire), sans se contredire, tout ce qu'on peut dire (même en se contre-disant), en parlant aussi de ce qu'il dit *lui-même* et du fait même qu'il le dit. Autrement dit [en faisant sienne l'intention discursive de la « Déesse »], Parménide a l'intention (par définition « consciente et volontaire ») de parler *en philosophe*. Ainsi, le discours qui contient le Préambule de son *Poème* est bien une actualisation de l'Hypo-thèse de la Philosophie. Et on peut ajouter que, pour nous, ce texte constitue la *première actualisation incontestable* de l'Intention-de-parler « en philosophe ».

Or, l'intention de parler en philosophe se réalise, par définition, dans et par un discours qui développe le sens *CONCEPT* de la notion *CONCEPT* (quel que soit le morphème de cette notion). Il nous faut donc voir si Parménide a explicitement posé la question du Concept et s'il y répond aussi d'une façon quelconque (explicitement ou implicitement).

Fort heureusement, les fragments conservés nous permettent de répondre par l'affirmative à cette double question. Ne serait-ce qu'en interprétant le fragment qui « identifie » la Pensée et l'Être.

Sans doute, ce fragment n'affirme pas (explicitement) que

la Pensée en question est discursive ni, par conséquent, que l'acte-de-penser est celui de discourir (en développant discursivement le sens d'une notion ou en résumant dans et par une notion le sens d'un discours). Mais il ne le nie pas non plus (du moins pas explicitement). Mais, dans un autre fragment (*ib.*, 4, 12-13), Parménide distingue entre l'acte ou le fait de *connaître* et celui d'*exprimer-verbale*ment. Or, il y nie qu'on puisse connaître et exprimer le *Non-être* ou *Ce-qui-n'est-pas*. Mais il n'y a pas de doute qu'il admet (par ailleurs) la possibilité de *connaître* l'Être ou *Ce-qui-est*. On peut en conclure, *a contrario* et par analogie, qu'on peut aussi exprimer-verbale^{ment} (tout) ce qui est. La « Pensée » dont parle le fragment en cause serait donc (partout et toujours), ou pourrait du moins être (en l'étant effectivement quelque part à un moment donné), une « Pensée *discursive* », c'est-à-dire un (ou : le) Discours proprement dit. Or, si (comme l'a très justement remarqué Descartes, à la suite de saint Augustin, qui se dit lui aussi suivre quelqu'un), *discourir* et *être* ne font qu'un, en ce sens qu'on ne peut effectivement plus *dire* quoi que ce soit lorsqu'on n'est plus du tout, le *discours* qui parle de quelque chose est lui-même (à moins de ne parler *que* de lui-même) tout autre chose que ce dont il parle (en disant, par exemple, que ce dont il parle *est*). Si *parler* de sa propre santé et être sain soi-même sont deux choses différentes (au sens fort, c'est-à-dire irréductibles l'une à l'autre), c'est tout d'abord parce que le *morphème* du discours en question est (tout en étant quelque chose et non rien du tout) autre chose que le corps en cause (dont parle le discours). Mais il y a plus. Si la *santé* du corps en question est (tout en étant quelque chose et non rien du tout) autre chose que ce corps lui-même (ne serait-ce que parce qu'elle peut lui « manquer » ou en être « absente »), elle ne coïncide pas non plus avec la « santé » qui est dans le discours en cause, c'est-à-dire avec le sens qui est lié (arbitrairement) au morphème de celui-ci (ne serait-ce que parce que ce discours pourrait parler d'une santé « absente »). Par conséquent, il ne serait pas moins absurde d'affirmer que le Discours ne fait (partout et toujours) qu'un avec *Ce-dont-il-parle*, que de prétendre que le *sens* d'un discours est la *même* chose que l'*essence* de l'objet auquel ce discours « se rapporte » et qui lui « correspond ». Si donc Parménide nous dit sérieusement (et non pas uniquement pour se moquer de tout le monde) que la Pensée et l'Être sont une seule et même chose, c'est qu'il parle d'autre chose encore que du Sens de la Pensée-discursive ou du Discours et de l'Essence de ce à quoi on pense discursivement ou de ce dont on parle. Autrement dit, cet Autre chose n'est *ni* Sens (du Discours) *ni* Essence

(de l'Objet). Mais si Parménide en parle comme d'une « seule et même chose », en parlant de la Pensée (discursive) et de l'Être (« objectif »), c'est que, pour lui, l'Autre-chose, qui n'est (en tant que tel) NI Sens NI Essence, est et reste la MÊME-chose même s'il est (en tant que Discours) Sens ou Essence (en tant qu'Objet), voire Sens ET Essence. « Car une seule et même chose peut être *conçue* et peut être » (trad. Burnet). *Peut* signifier dans ce cas (comme, d'ailleurs, dans tous les autres cas) que tout n'est pas « nécessairement » (c'est-à-dire partout et toujours) « conçu » (en tant que sens d'un discours) ET (« à la fois » ou en même temps) « existant » (en tant qu'essence d'un objet), bien que, par moments et en certains endroits, ce qui est « conçu » (en tant que sens d'un discours) « existe » (en tant qu'essence d'un objet); ou inversement (ce qui est, d'ailleurs, la même chose) : ce qui « existe » (en tant qu'Essence) est « conçu (en tant que Sens). Or, d'après Parménide, la soi-disant co-existence de ce qui est « *conçu* » avec ce qui *est*, est « en vérité » la simple « existence » d'une Seule-et-même-chose, qui « existe » en tant qu'Essence ET Sens, mais qui n'est elle-même NI l'un, NI l'autre. Ainsi, pour lui, toute la question est de savoir ou de dire *ce* qu'est cette « Chose » une et unique, dont il parle en disant qu'elle est « la seule et même », en tant qu'elle *est* et en tant que *conçue*. Mais pour nous il s'agit aussi de savoir ce qu'il dit ou pourrait (voire devrait) dire des cas où, en fait, ce qui *est* n'est pas *conçu* et ce qui est *conçu* n'est pas.

Avant d'essayer de comprendre ce que Parménide répond (ou ne répond pas) aux questions qui se posent, constatons que c'est bien la question du Concept qu'il a lui-même posée explicitement. En effet, en disant que Quelque-chose peut être à la fois Sens et Essence, c'est du Concept qu'il parle (explicitement), même s'il ne les « nomme » pas, ou résume ce qu'il en dit dans une notion dont le morphème (UN, ÊTRE) est lié, pour nous, à un tout autre sens. Autrement dit, il pose le Concept en tant qu'Hypo-thèse de la Philosophie, que celle-ci sup-pose dans la mesure même où elle se pro-pose ou s'im-pose en tant que discours effectif. Ayant explicitement posé la question du Concept, Parménide ne parlera désormais que pour y répondre (d'une façon cohérente). Nous devons maintenant essayer de comprendre ce qu'il dit (étant censé ne pas se contredire) en y répondant. —

Il semble que dans les fragments parvenus jusqu'à nous Parménide utilise avec prédilection les morphèmes ÉΙΝΑΙ et ΕΟΝΤΟΣ pour y lier (arbitrairement) le sens *CONCEPT* qu'il développe discursivement dans son *Poème*. Mais, pour nous, ces morphèmes sont liés au sens *ÊTRE*, qui est loin d'être

dé-fini au sens fort. D'ailleurs, ce sens était encore (ou déjà) in-défini pour Platon en tant qu'interprète de Parménide. Aussi bien est-il peut-être préférable de ne pas spéculer sur les divers sens des différents dérivés du verbe *être*, mais d'adopter le procédé de Platon (d'ailleurs accepté par la tradition), qui consiste à rattacher le sens parménidien *CONCEPT* à un autre morphème, à savoir au morphème *ÊN* (dont Parménide se sert aussi, incidemment; *ib.*, 8, 6), auquel est lié, pour nous comme pour Platon, le sens *UN*. Nous pouvons dire alors, avec Platon et l'ensemble de la tradition, que Parménide et ses émules sont des « partisans de l'Un ». Et nous pouvons préciser que, pour Parménide, « l'Un [c'est-à-dire le Concept] peut être *conçu* et [« à la fois » ou « en même temps »] peut *être* » (cf. la trad. de Burnet).

Mais si le sens parménidien de la notion *UN* est *CONCEPT* [c'est-à-dire : « Ce qui n'est, en soi, *NI* Sens *NI* Essence, mais existe ou se révèle parfois comme Sens *ET* Essence], il est aussi, pour lui comme pour tout le monde, *UN*. D'après Platon (et la tradition), le Concept est donc, pour Parménide, l'Un. On peut par conséquent développer discursivement ou dé-finir le sens de la notion parménidienne *UN-CONCEPT* ou *CONCEPT-UN* en disant, soit que « le Concept est un », soit que « l'Un est concept » (ce qui veut dire autre chose que « conçu »). Par ailleurs, Platon résume (partiellement) le développement parménidien du sens *UN-CONCEPT* en disant qu'il équivaut au sens *IMMOBILE*. En d'autres termes, d'après Platon, Parménide et ses émules sont des « partisans de l'Immobile » au même titre qu'ils sont des « partisans de l'Un ». Ou bien encore, toujours d'après Platon (et la tradition), le Concept est, pour Parménide et les siens, l'Un-immobile ou l'Immobile-un.

A mon avis, en essayant de comprendre les fragments de Parménide, nous n'avons aucune raison de ne pas accepter cette interprétation traditionnelle, qui remonte (au moins) à Platon. En tout cas, aucun des textes parvenus jusqu'à nous ne la contredit. Mais nous pouvons et devons développer encore davantage le sens parménidien de la notion *CONCEPT*, en dé-finissant le sens de la définition platonicienne du Concept parménidien, c'est-à-dire en répondant à la question de savoir ce que signifie, pour nous, l'Un-immobile qu'est le Concept d'après le *Poème* de Parménide (conformément à son interprétation par Platon).

Le *Poème* lui-même nous dit explicitement que l'Un qu'est le Concept est *un* « en lui-même », c'est-à-dire *homogène*, au point que, loin d'avoir des parties *différentes* et donc *multiples*,

il n'a pas de parties du tout. « Il n'est pas... divisible, puisqu'il est absolument *pareil* [ou homogène] et qu'il n'y a pas *plus* de lui dans un lieu que dans un autre..., ni *moins* de lui non plus, mais tout est *plein* de ce qui est; aussi est-il parfaitement continu..., » (8, 22-25).

C'est en *ce* sens de l'absolue « unité interne » (ou « immanente ») que le Concept parménidien sera pour nous l'Un. Mais nous devons développer encore même *ce* sens, en le dé-finissant lui aussi. A première vue, on est tenté de dé-finir ce sens UN en l'identifiant au sens ESPACE. On dira alors que le Concept parménidien est l'Un-spatial ou l'Espace-un. Mais en y regardant de plus près, nous verrons que la notion UN-SPATIAL (= ESPACE-UN) n'est qu'une pseudo-notion, car le soi-disant « sens » qui est (arbitrairement) lié à son morphème est « contradictoire en lui-même », comme c'est par exemple le cas du pseudo-sens CERCLE-CARRÉ [le morphème en question n'étant ainsi, en fait et pour nous, que celui d'un *symbole*, c'est-à-dire d'une notion qui a été privée de son sens et de tout sens par le rattachement à son morphème d'un autre sens encore, qui est « contraire » au sien]. En effet, l'Espace (ou, plus exactement, la Spatialité, c'est-à-dire l'« Espace » le plus « généralisé ») est la *différence* de l'identique, c'est-à-dire *pluralité* (ou tout au moins *dualité*) de ce qui, par ailleurs, ne fait qu'un. Par conséquent, si l'Un était *spatial*, il aurait beau être « partout » (et toujours) « absolument *pareil* » ou *homogène*, voire « parfaitement *continu* »; il ne pourrait quand même pas se conformer à la « nécessité » (Ananke) qui est son « juste destin » (Diké) et qui l'oblige à être le même et rester au même lieu (cf. *ib.*, 8, 29). Car si une seule et même chose est *spatiale*, elle doit rester la même en des lieux différents. C'est d'ailleurs pourquoi l'Un-spatial est « nécessairement » (c'est-à-dire partout et toujours) *divisible*, tandis que l'Un parménidien ne l'est pas (cf. *ib.*, 8, 22). Ainsi, lorsque Parménide précise que l'Un « est le même et reste au même lieu, reposant en lui-même, et ainsi il reste constamment à sa place, car une rigoureuse nécessité le garde dans les liens de la limite qui le tient fermé à chaque côté » (*ib.*, 8, 29-31), il dit (implicitement) qu'il n'est pas « étendu » au sens *spatial* (c'est-à-dire *atelen-ton* au sens de in-fini ou il-limité, voire privé d'une « fin » qui soit « terme » et « but »; cf. *ib.*, 32), « concentré » au point de n'être qu'en lui-même, c'est-à-dire là où il est et nulle part ailleurs. Ce qui veut dire, pour nous, qu'en tant qu'Un, le Concept est *ponctuel* (ce qui ne signifie pas qu'il est [l']un [des multiples] *point[s]* d'une ou dans une *spatialité* quelconque)⁸.

On objecte généralement que d'après Parménide, l'Un est

une « Sphère » (cf. *ibid.*, 8, 42-49). Mais cette fameuse « Sphère » n'est expressément introduite par Parménide qu'à titre de comparaison, comme une métaphore. Or, à quoi pouvons-nous comparer nous-mêmes notre « point géométrique », sinon à une (très petite) boule? D'ailleurs, cette « Sphère » est dite être « pleine » et non « creuse ». Or, seule la sphère vidée de tout contenu est partout « à égale distance » de son centre (qui n'est, d'ailleurs, rien du tout, si la sphère est creuse). Si donc Parménide prétend que l'Un est comparable à une « Sphère » *pleine*, où tout est à égale distance du « point » qui « tend également vers les limites », c'est que cette soi-disant « Sphère » n'est pour lui, en fait, qu'un *Point* inétendu.

Sauf que l'Un qu'est le Concept est non pas *un* « point » parmi beaucoup d'autres, mais le Point, *un* « en lui-même » et *unique* « en son genre ». En effet, Parménide dit explicitement que l'Un [qu'est le Concept] est rigoureusement *seul* à être ce qu'il est : « il n'y a pas... de chose quelconque *au-dehors* de l'Un (*éontos*), puisque le Destin (Moïra) l'a enchaîné de façon à ce qu'il soit entier... » (*ib.*, 8, 36-38). Or, c'est seulement s'il y avait *plusieurs* Uns (« identiques ») que chacun d'eux serait un (quelconque) point *dans l'espace* et qu'ils constitueraient dans leur ensemble une *spatialité* (quelconque). L'un qui est *seul* à être ce qu'il est ne peut être « ponctuel » qu'en ce sens qu'il n'est ni « étendu » ni « situé » *dans l'espace* et qu'il ne constitue pas lui-même (en lui-même) une *spatialité*. Ce qui veut dire que, pour Parménide (du moins d'après Platon), le Concept est « homogène » ou « un en lui-même » précisément parce qu'il n'est ni spatial ni Spatialité : loin d'être *partout* (et donc *tout*), il n'est au contraire *nulle part*.

Or, nous pouvons résumer ce qui précède, à savoir le développement de l'affirmation parménidienne de l'*unité* « interne » et de l'*unicité* « externe » du Concept, en disant que le Concept est l'*Un* au sens de l'*Un-tout-seul*, qui est « par définition » *un* en lui-même (c'est-à-dire « homogène »), au point de ne pas même avoir de *parties*, et *unique* en son genre, au point d'être *seul* à être ce qu'il est.

Or, d'après Platon, le Concept parménidien, qui est l'*Un-tout-seul*, est aussi (et par cela même) l'*Immobile* « parfait » ou « absolu ». (Cf. la « 1^{re} hypothèse » du *Parménide*, 137, c-142, a). D'ailleurs, ici encore, Parménide le dit lui-même explicitement : « il (l'*Un-tout-seul*) est *immobile* dans les liens des chaînes puissantes » (*ib.*, 8, 26-27). Mais ceci n'est pas très intéressant, puisque, de toute évidence, Parménide peut tout aussi peu que nous parler d'un « mouvement » quel qu'il soit là, où il dit qu'il n'y a ni étendue, ni espace, ni même

spatialité quelle qu'elle soit. Aussi bien pourrait-il affirmer l'« immobilité » du Concept sans nier explicitement que celui-ci se situe dans une durée, dans un temps ou ne serait-ce que dans une quelconque temporalité, même si celle-ci n'était rien d'autre que le Concept lui-même. Or, Parménide le nie néanmoins. Ainsi, ce qu'il en dit est, pour nous (et probablement aussi pour Platon, bien que la tradition soit en ce point assez flottante), un nouveau développement du sens *CONCEPT* que Parménide a lié (arbitrairement) aux morphèmes *ÉINAI* et *ÉONTOΣ* et que nous lions en ce moment (à la suite de Platon) au morphème qui a pour nous le sens *UN-TOUT-SEUL-IMMOBILE*.

Voici ce que Parménide dit de ce Concept parménidien qui est désormais pour nous (comme pour Platon et la tradition) l'Un-tout-seul-immobile : « Ni il n'a jamais été ni il ne sera, parce qu'il est maintenant, tout à la fois, sans discontinuité... ainsi donc, il doit être ou bien tout à fait ou n'être pas du tout;... [car] comment donc ce qui est peut-il être sur-le-point d'être dans l'avenir? ou comment a-t-il pu venir à l'existence? s'il est venu [dans le passé] à l'existence, il n'est pas; il n'est pas non plus s'il est sur le point d'être dans l'avenir... » (*ib.*, 8; 5-6, 16, 19-20, trad. Burnet). Or, si ces mots ont, pour nous, un sens, ils signifient que l'Un-tout-seul est immobile non seulement parce qu'il n'a aucune étendue, et ne se situe dans aucun espace, ne constituant lui-même aucune spatialité, mais encore parce qu'il n'a aucune durée, ne se situe en aucun temps et ne constitue lui-même aucune temporalité. Il est tout aussi « homogène » (« sans discontinuité ») temporellement qu'il l'est spatialement : à savoir, d'une façon « parfaite » ou « absolue », c'est-à-dire au point de ne pas même avoir de parties du tout : ni de parties spatiales, dont l'une serait « ailleurs » que les autres, ni de « parties » temporelles, dont l'une serait « avant » ou « après » les autres. Il est « tout à la fois » au sens temporel, comme il l'est au sens spatial : à savoir, il est tout aussi *instantané* qu'il est *ponctuel*. Nous pouvons donc dire que le Concept parménidien est un *Instant (Nunc)* sans durée, comme nous avons dit qu'il est un *Point (Hic)* sans étendue. Mais nous devons préciser ici aussi qu'il s'agit, pour Parménide, non pas d'un « instant » parmi (beaucoup) d'autres, mais de l'Instant un « en lui-même » et *unique* « en son genre »; comme il sied à ce qui est l'Un-tout-seul. En d'autres termes, si être « toujours » signifie se maintenir dans une durée quelconque ou constituer une temporalité quelle qu'elle soit, le Concept parménidien est non pas *toujours*, mais n'est bien au contraire *jamais*; du moins en ce sens qu'il n'est nulle part dans un instant qui serait

autre que les autres instants ou *différent* d'eux tous, même s'il devait être quelque part en chacun d'eux, voire en eux tous « à la fois ». Ou bien encore, le Concept est tout aussi peu (temporellement) identique dans ses différences quelles qu'elles soient qu'il n'est (spatialement) différent dans son identité même; et ceci pour la simple raison qu'il n'y a pas en lui, qui est l'Un, de différences du tout, pas même de différences spatiales qui lui permettraient de rester par ailleurs « identique à lui-même » (ou « homogène »).

C'est ce que Parménide a lui-même en vue lorsqu'il insiste sur le fait que l'Un dont il parle est présent sans avoir ni un passé ni un avenir quels qu'ils soient, de sorte que s'il faut dire de lui qu'il *est*, ou ne doit dire de lui ni qu'il a été ni qu'il sera : pas même qu'il a « toujours » été et sera également « toujours ». Autrement dit, si l'Un-tout-seul-immobile n'a pas commencé et ne finira pas, il n'a pas non plus de passé sans commencement, ni d'avenir sans fin. Il n'est pas et il n'a pas une durée in-définie ou in-finie, tout comme il n'est ni co-temporel au temps (fini ou infini), ni même co-éternel à l'éternité (sans commencement ni fin). Et ceci pour la seule et simple raison qu'il *est* lui-même l'Éternité elle-même, qu'on a précisément appelée (plus tard) « l'Instant présent sans passé ni avenir » ou, en plus court : *Nunc stans*⁹.

Or, en fait et pour nous, l'Éternité en tant que telle n'est ni Spatio-temporalité ni encore moins une autre Spatialité quelle qu'elle soit. Par ailleurs, elle est incontestablement « immobile ». Enfin, elle est, par définition, tout aussi *une* en elle-même qu'elle est *unique* en son genre. Ainsi, en disant que le Concept parménidien est l'Éternité, nous disons par cela même qu'il est (aussi) l'Un-tout-seul-immobile. Et, en l'ayant dit, nous aurons re-dit tout ce qu'en a dit Parménide lui-même, du moins dans les fragments qui nous ont été conservés. Or, en le re-disant, nous disons, du moins implicitement, que Parménide énonça (le premier, semble-t-il) la Thèse de la Philosophie, qui consiste à développer discursivement le sens de la notion **C O N C E P T** en affirmant que cette notion a le sens *ÉTERNITÉ*.

Reste à voir et à savoir si Parménide, en disant que le Concept dont il parle est l'Éternité elle-même ou en tant que telle, ne contre-dit pas ce qu'il dit par ailleurs dans son *Poème* ou, du moins, dans ce que nous en connaissons.

Nous avons vu que, d'après Parménide, une « seule et même chose », à savoir le Concept, c'est-à-dire l'Éternité, « peut être conçue [en tant que sens d'une notion] et peut [« à la fois » ou « en même temps »] être [ou « exister » en tant qu'essence d'un objet] ». (cf. *ib.*, 5). Lorsque se produit une telle co-existence

de ce qui est « conçu » et de ce qui « est », il y a « à la fois » : d'une part, *vrai* discours ou *Vérité* discursive et, d'autre part, être *vrai* ou *véritable*, voire être au sens fort ou être tout court, que nous pourrions appeler aussi « réalité-objective » ou simplement « réalité ». Par ailleurs, la Déesse qui est censée avoir parlé à Parménide, lui parle d'une (probablement autre) déesse *Aletheia* qui, d'après les dictionnaires, est à la fois Vérité et Réalité. Si ça peut faire plaisir à quelqu'un, nous pouvons en déduire (bien que ceci n'ajoute pas grand-chose à ce qui précède) que l'Éternité est « divine » dans la mesure où elle se « dé-voile » et se « montre » (toute nue?) dans et par la « Pensée » en tant que sens d'un discours vrai, tandis que, en même temps, elle « se cache » dans, ou « se voile » par l'« Être » en tant qu'essence des objets réels dont parle ce discours.

Tout ceci est fort bien et, d'ailleurs, à peu près conforme à l'interprétation par Plotin (V, 1, 8) du texte parménidien en cause. Mais *quid* du ou des cas où la divine Dévoileuse se dé-voile sans se cacher ou se voile sans se montrer? Ou, en plus simple : que se passe-t-il dans les cas, où ce qui est (ou semble être) *conçu* n'est pas « véritablement », ou dans ceux où ce qui est « en vérité », n'est pas *conçu* du tout? Or, c'est Parménide lui-même qui nous oblige à parler de ces cas. Car il nous dit que la Déesse qui lui a parlé lui parla non pas seulement de la « voie » de l'Aléthéia, mais encore d'une autre « voie » (que, d'ailleurs, elle lui déconseille vivement de suivre) (cf. *ib.*, 1, 33-34 et 4, 1-6). Il nous faut donc re-dire ce qu'il en dit en re-disant ce que lui en a dit la Déesse. Commençons par les cas impudiques, où tout se « dé-voile » (par le Discours) sans se « cacher » (dans l'Être), c'est-à-dire par les cas, où l'on « conçoit », « pense » ou « exprime discursivement » ce qui *n'est pas*. À première vue, ces cas peuvent être écartés d'emblée, puisque la Déesse a dit à Parménide : « Tu ne peux pas connaître ce qui n'est pas — cela est impossible — ni l'exprimer » (*ib.*, 4, 6-8; cf. *ib.*, 8, 8-9). Mais en y regardant de plus près, on voit que les choses ne sont pas si simples. En effet, les paroles précitées de la Déesse se réfèrent à ce qui se passe lorsqu'on s'engage sur l'« autre voie ». Car on parle alors précisément de ce qui *n'est pas* et on prétend le connaître (et même en tant que « nécessaire »). Or, s'il est vraiment « impossible » non seulement de connaître ce qui n'est pas, mais encore d'en parler (« de l'exprimer »), pourquoi la Déesse déconseille-t-elle à Parménide de le faire? À prendre les paroles citées à la lettre, il n'y a qu'une seule façon (« vraie ») possible de connaître et même de parler. Mais la Déesse dit expressément qu'il y en a deux et qu'on a la possibilité de choisir l'une ou l'autre (cf. *ib.*, 4, 1-2).

Par ailleurs, ce choix (« libre »?) est si peu « évident », même pour un homme aussi « recommandable » que Parménide, que la Déesse doit *insister* pour que soit choisie la seule « voie » de l'Aléthéia. Or, quelles sont ces deux « voies »? D'après le texte, la Déesse les définit comme suit : « l'une [est de savoir] qu'il *est* et qu'il ne peut certainement pas être non-être (ou : ce-qui-n'est-pas)...; l'autre [est de savoir] qu'il *n'est* certainement pas et qu'il doit nécessairement être non-être [ou : ce-qui-n'est-pas] » (*ib.*, 4, 3 et 5). Mais de qui ou de quoi s'agit-il? On dit généralement : de l'Être ou du Ce-qui-est (pour ne pas dire de l'« Êtant », ce qui n'aurait aucun sens). Mais, par Zeus, quel homme sain d'esprit (et qui n'est pas un « sophiste » : chose encore inconnue au temps de Parménide) voudrait affirmer que l'Être est Néant ou, en plus clair, que ce qui est n'est pas? D'ailleurs, il s'agit des deux (seules) voies de la « recherche ». Or, qui voudrait chercher tant soit peu sérieusement ce qu'il dit ne pas être? Sans doute, la Déesse proclame à Parménide (en soulignant même que c'est elle qui le lui dit) qu'on ne peut rien trouver lorsqu'on s'engage dans la deuxième « voie ». Mais a-t-on vraiment besoin d'une déesse pour savoir qu'on ne trouve nécessairement rien là où il n'y a certainement rien?

Nous devons donc nécessairement déduire des textes précités que Parménide n'y parle certainement pas de l'« Être » au sens de « Ce-qui-est ». Mais avant d'essayer de re-dire correctement (et clairement) ce qu'il nous dit, voyons ce qu'il a à dire au sujet des autres cas qui nous intéressent, à savoir de ceux où ce qui *est* (« vraiment » ou « véritablement ») n'est pas du tout *conçu*, au point qu'on n'en *parle* même pas.

A dire vrai, Parménide ne nous en dit rien, du moins explicitement (à en juger d'après les fragments conservés, bien entendu). Mais il laisse entendre que, du moins de son temps, il est le *seul* à re-dire les dires de la Déesse, du moins dans la mesure où ceux-ci appartiennent à la première (et seule bonne) façon de parler (l'autre était celle des « mortels », supposés nombreux). Or, cette façon de parler consiste à parler (exclusivement) de ce qui *est*. Quelle était donc la situation *avant* que Parménide ait re-dit ces dires de la Déesse? Ce dont il parla (et re-parla) comme de ce qui *est*, *était-ce* ou *n'était-ce pas* avant qu'il en parle? *C'était*, sans aucun doute, puisque la Déesse « ne peut pas permettre » à Parménide « de dire ou de penser » que ce qui *est* est né de ce qui n'est pas (cf. *ib.*, 8, 7-8). Par conséquent, ce qui *est* peut « vraiment » *être* sans être « en même temps » *conçu* par Parménide. Ni par personne? Or, si Parménide ne le nie pas (explicitement), il ne l'affirme pas non plus (explicitement). Et pour cause. Car si ce dont il parle pouvait

être sans être conçu, pourquoi ne parlerait-il pas aussi de ce qui est conçu sans être, voire sans pouvoir être? Or, la Déesse le lui interdit, car ce serait une façon de parler *autre* et « mauvaise ». Mieux encore, elle lui dit qu'on ne peut même pas parler de Ce-qui-n'est-pas : « car c'est indicible et impensable, de même que ce ne pourrait certainement pas être » (trad. Diels; ou : car on ne peut ni penser ni dire que quelque chose n'est pas; trad. Burnet) (*ib.*, 8, 8-9). Pourtant, ceux qui s'engagent sur l'*autre* voie semblent « parler » de ce qui n'est pas... Et ceci d'autant plus que la Déesse re-dit ou pré-dit leurs « dires » à Parménide, qui nous les re-dit à son tour. Quoi qu'il en soit, il est de toute évidence préférable (pour un philosophe) d'admettre plutôt qu'on puisse « parler » de ce qui *n'est pas*, que de nier qu'il soit possible de parler de ce qui *est*. D'ailleurs, la Déesse proclame à Parménide qu'il est « nécessaire de dire (legein) et de penser (noein) que Ce-qui-est est seul à être » (*ib.*, 6, 1). Or, se peut-il que ce qui est « nécessaire » soit tantôt, mais tantôt *ne soit pas*? Et la Déesse peut-elle ne pas s'y conformer elle-même? Disant à Parménide qu'il est nécessaire qu'il re-dise ce qu'elle lui dit (en parlant de Ce-qui-est), ne dit-elle pas par cela même qu'il est nécessaire qu'elle lui en parle? Mais cette « nécessité » tient-elle au fait qu'il s'agit de Parménide? Certainement pas. Car si Parménide ne le dit pas, c'est qu'il ne *veut* pas le dire et dit donc, implicitement, le contraire. D'ailleurs, s'il ne s'agissait que de Parménide, pourquoi aurait-il re-dit (à d'autres que lui) ce que la Déesse lui avait dit? Il faut donc admettre que la Déesse avait dit à d'autres, avant Parménide, la même chose qu'elle lui a dite à lui (bien que, peut-être, après lui elle ne le re-dira plus jamais à personne, puisqu'il suffit désormais qu'on redise ce que Parménide a dit en la redisant). Y a-t-il donc toujours eu (au moins) un « Parménide » sur terre? Ce n'est pas absurde (puisque Aristote l'a plus ou moins affirmé, s'estimant être lui-même l'un de ces « Parménide » que, selon lui, Parménide ne fut pas). Toutefois, Parménide ne le dit pas. Et on peut même supposer qu'il ne veut pas le dire. En tout cas, il laisse entendre qu'il n'a eu aucun Maître et que la Déesse fut sa seule Maîtresse en philosophie. Mais cela suffit. Car s'il est nécessaire de « concevoir » Ce-qui-est et d'en parler, et si n'est « nécessaire » que ce qui est partout et toujours, il suffit, pour que soit « nécessaire » ce que Parménide dit, qu'il re-dise (ici et maintenant) ce que dit partout et toujours la Déesse. Peu importe à qui, d'ailleurs : à Parménide, à un autre « mortel », ou à une quelconque « divinité », Aléthéia ou autre. D'ailleurs, si ce dont parle Parménide n'a pour lui ni passé ni avenir, il les a certainement tous les deux lui-même

et rien ne dit qu'il ne les admet pas aussi pour l'humanité (car, après tout, Parménide n'est pas encore Aristote et il ne connaît pas l'« éternité » des « espèces », ni même, peut-être, le « retour éternel » de toutes les choses, du moins importantes). Il est donc plus sûr (et Parménide tient à la « sûreté » que lui promet la Déesse; cf. *ib.*, 4, 4) de dire que c'est le Divin qui *conçoit* partout et toujours ce qui toujours et partout *est*. Ainsi, on éliminerait au moins les prétendus cas, où ce qui *est* « vraiment » ou « véritablement » ne serait pas *conçu* du tout. Car il y aurait alors partout et toujours, c'est-à-dire nécessairement, une « conception » (au moins « divine ») de tout ce qui *est* au sens fort de ce mot.

Mais reste la question de savoir s'il y aurait aussi ce *mot*. Parménide nous dit (implicitement) que oui, puisque, d'après lui, la Déesse estime tout aussi nécessaire de *penser* Ce-qui-est que de le *dire* (legein). Mais à quoi riment ces *discours* « divins »? Sans doute, on nous dit qu'on peut *parler* (en grec) sans faire de *phrases*, c'est-à-dire sans s'exprimer verbalement (et Parménide semble effectivement distinguer entre ces deux termes; cf. *ib.*, 4, 6 et 8 et 6, 1). Mais encore faudrait-il qu'on nous explique en quoi « parler sans s'exprimer » diffère de « penser » et, d'une manière générale, ce que signifie, du moins pour nous, un sens sans morphème. Or, si les dieux sont multiples, on peut encore admettre qu'ils se parlent entre eux (encore que, étant éternels, ils auraient vite épuisé le sujet des discours dé-finis, surtout de ceux qui, d'après Parménide, sont seuls dignes d'être des discours divins). Mais si les dieux sont multiples, on ne voit pas très bien comment ils pourraient dire (sans se contredire) que ce dont ils parlent est l'Un-tout-seul seulement, vu que le Multiple *n'est pas* au sens de l'*être* dont ils parlent. Or, si c'est l'Un-tout-seul qui est (le seul) Dieu, à qui parlerait-il et que pourrait-il bien dire? Sans doute, Aristote viendra-t-il nous dire qu'un Dieu *un*, même s'il n'est pas tout seul, peut se « concevoir » en se « pensant » lui-même. Mais même lui ne dit pas que ce Dieu se *parle* à lui-même pour se *dire* ce qu'il est (et ceci d'autant moins que, d'après Aristote, il ne serait alors lui-même rien d'autre ni de plus que ce qu'il *dit*, au lieu d'être « pensée pure »).

Ainsi, rien n'est simple, chez Parménide. Ou, plus exactement, tout n'y est simple qu'à condition d'être « contradictoire dans les termes ». En effet, si Parménide dit « simplement » que seul l'Être *est*, tandis que le Néant n'est pas du tout, de sorte que l'Être est un et unique, tandis qu'il n'y a pas de Multiple et qu'on ne peut parler que de ce qui est, mais non de ce qui n'est pas, — il se contre-dit déjà en disant que les

Mortels ne parlent que du Multiple et il porte cette « contradiction dans les termes » à son comble en ajoutant lui-même à la première Partie de son *Poème*, qui parle de ce qui est, une deuxième Partie, consacrée à un discours parlant de ce qui n'est pas; ayant en plus l'audace de prétendre que cette « décevante » ou « mensongère », voire « impossible » deuxième Partie lui a, elle aussi, été dictée par la Déesse (cf. *ib.*, 8, 51-52 et 1, 31-32).

Or, cette « contradiction » saute aujourd'hui aux yeux de tout bachelier qui prend pour la première fois contact avec Parménide (directement, ou par le truchement d'un professeur, voire d'un manuel). Il faut donc décevement admettre qu'elle aurait dû aussi sauter aux regards, même distraits, de Parménide. Il s'ensuit que nous devons essayer d'interpréter les dires parménidiens de façon à ce que les contradictions qu'ils impliquent ne soient pour nous rien d'autre que ce qu'elles ont dû et pu être pour Parménide lui-même. Car on ne peut tout de même pas admettre qu'un auteur qui se serait contre-dit aussi grossièrement ait pu jouir de l'influence et du prestige dont a joui Parménide, auquel, d'ailleurs, personne qui l'a lu en entier (pas même le sévère Aristote) n'a reproché d'être en contradiction avec lui-même. Seulement, en faisant disparaître les « contradictions » apparentes, on rend les choses élatiques beaucoup moins « simples » qu'elles ne paraissent à première vue ¹⁰.

Commençons par éliminer la « tautologie », pour ne pas dire la futilité, de l'Être qui *est* et du Non-être qui n'est pas, ainsi que la « contradiction », voire l'absurdité, de l'Être qui n'est pas et du Non-être qui *est* nécessairement (*ib.*, 4). Pour le faire, supposons que le sujet sous-entendu du discours dans lequel la Déesse parle à Parménide de la bonne et de la non-bonne ou mauvaise façon de parler (toute tierce façon étant, bien entendu, exclue) est un morphème (ÉINAI, ÉONTOΣ ou un autre quelconque) qui a le sens *CONCEPT*, équivalant au sens *UN-TOUT-SEUL-IMMOBILE* ou au sens *ÉTERNITÉ*, qui lui est identique.

Du coup, la futilité et l'absurdité disparaissent simultanément et il y a effectivement, pour nous comme pour Parménide, *deux* façons de parler, qui sont autant de voies de la « recherche » de la vérité ou du Savoir, voire de la Sagesse. L'une de ces deux façons, à savoir la bonne ou la divine (puisque recommandée par la Déesse), consiste à dire que cela vaut la peine de rechercher la Sagesse, parce que le Savoir, au sens d'une parfaite « Conviction » ou « Certitude [subjective] » (Peithous), est possible, vu qu'il y a une absolue « Vérité [objective] » (Aletheïa);

et ceci parce qu'il est impossible qu'il n'y ait pas Quelque-chose qui soit non seulement *un* (en soi-même) et *unique* (en son genre), mais encore *immobile* ou identique à soi-même; or l'Immobile un et unique est l'Éternité en ce sens qu'il se pose comme entièrement présent, sans rien supposer dans un quelconque passé, ni pré-supposer quoi que ce soit dans un avenir quelconque (cf. *ib.*, 4, 3-4). Or, ce Quelque-chose qu'est l'Un-tout-seul-immobile ou l'Éternité, peut à la fois « être conçu » et « être », étant ainsi une seule et même chose « à la fois » existante et pensée (cf. *ib.*, 5). En tant que *pensée*, ce Quelque-chose est *un* et *unique*, tout comme est censée être une et unique la Vérité absolue, et il est *immobile* comme doit l'être la Conviction inébranlable; quant à sa présence sans égards au passé et sans vues sur l'avenir, elle est celle de la Sagesse elle-même. Par contre, *l'autre* façon de parler, qui est celle du commun des mortels et que l'amant de la Sagesse doit éviter à tout prix, elle consiste à dire que le Concept n'est qu'un vain mot, tout comme l'Éternité qu'il est censé être. Car, nécessairement, tout ce qui *est* est indéfiniment varié, chaque variété étant multiple en elle-même, et tout est mouvement et changement au moins en ce sens que tout ce qui se présente est autre que ce qui est déjà passé ou encore à venir. C'est pourquoi il est vain de rechercher la Sagesse. Car il ne peut y avoir de Conviction inébranlable là, où il n'y a pas de stable et unique Vérité. Sans doute, quelque chose peut à la fois *être* et être pensé. Mais *cette* pensée sera ce qu'est l'être, à savoir multiplicité diverse et mouvante dans un présent éphémère, qui sombre à chaque instant dans un passé indéfini, en fuyant un indéfinissable avenir.

Que ces deux « voies » parménidiennes existent telles quelles encore de nos jours, nul ne voudra le nier. Bien que tous ceux qui choisissent la première n'ont plus l'avantage d'entendre une Déesse leur dire qu'elle est la [seule] bonne. Mais ce que leur dit à ce sujet Parménide (en prétendant redire les dires de la Déesse) suffit pour leur permettre de faire leur libre choix en connaissance de cause et, l'ayant fait, de se comporter *en conséquence*.

Tout d'abord, il ne s'agit nullement d'« ignorer » la mauvaise façon de parler, ni même d'avoir l'air de le faire. En effet, Parménide dit (en re-disant la Déesse) à celui qui veut bien le suivre (en re-disant ce qu'il lui dit) : « Tu dois *tout* apprendre : le cœur inébranlable de la Vérité bien arrondie *et* les folles opinions des Mortels, dans lesquelles n'habite pas l'Assurance [= certitude-subjective; *pistis*] véritable; néanmoins, tu dois apprendre aussi comment se comportent ces apparences-illu-

soires lorsqu'on les pénètre toutes de tous côtés » (*ib.*, 1, 28-32).

Au prime abord, on est tenté de croire qu'il ne faut bien connaître toutes ces opinions que pour pouvoir mieux les « réfuter ». Mais s'il en était ainsi, la « thèse » de Parménide lui-même, c'est-à-dire la bonne voie, ne serait que la « thèse contraire » de celles des Mortels, c'est-à-dire une anti-thèse, et l'ensemble du *Poème* aurait alors le caractère d'une para-thèse. Dans ce cas, Parménide se « contredirait » effectivement « dans les termes », non seulement parce que la deuxième Partie de son *Poème* contre-dirait ce que dit la première, et *vice versa*, mais encore et surtout parce que, dans cette deuxième Partie, il *parlerait* de ce dont, d'après la première, on ne *peut pas* parler.

Mais, par définition, Parménide ne se contredit pas dans les termes. Et, effectivement, il dit qu'il faut non pas contredire les dires des Mortels, mais seulement les re-dire *complètement*. Il ne s'agit pas, bien entendu, de re-dire l'un ou l'autre de ces dires. Pour le faire, Parménide n'aurait pas eu besoin de l'aide de la Déesse et, s'il avait voulu le faire, il serait lui-même l'un de ces Mortels que la Déesse ne reçoit pas et auxquels elle ne parle pas. Si Parménide fait appel à la Déesse ou, tout au moins, se réclame d'elle, c'est parce qu'il prétend re-dire *tout* ce que disent les Mortels quels qu'ils soient. Or, ce qui caractérise la mauvaise voie elle-même et, par voie de conséquence, tous les Mortels qui s'y engagent, voire *l'ensemble* de leurs opinions ou l'Opinion *en tant que telle* (par opposition à la Vérité), c'est le fait que, sur cette voie « les Mortels ignorants *errent* sous un *double* visage; car c'est l'incapacité qui guide dans leurs poitrines leur pensée *vacillante* et ils s'agitent *de-ci de-là*, hébétés, comme des hommes *sourds* [aveugles (?)] et *muets*; foule sans jugement, aux yeux de qui cela est *et* cela n'est pas, le même *et* non le même, et pour qui il y a *en tout* un chemin ALLANT EN SENS INVERSE » (*ib.*, 6, 4-9). C'est-à-dire, pour le dire d'une façon qui nous soit vraiment compréhensible : lorsqu'on s'engage sur la mauvaise voie, on y trouve des opinions multiples et variées qui sont telles qu'on finit toujours par trouver, tôt ou tard, non seulement l'opinion qu'on cherche, mais encore celle qui lui est contraire et qui contre-dit ce qu'elle dit. En d'autres termes, cette voie est celle de la folie ou de l'hébétement et non de la Sagesse, de l'errement et non de la Vérité, du vacillement et non de l'Assurance et de la Conviction, voire des opinions et non du Savoir; parce qu'on y dit aussi le contraire de tout ce qui s'y dit et parce qu'il n'y a là aucune nécessité pour personne de se lier à jamais à tels ou tels autres dires plutôt que de les contre-dire. C'est parce qu'il peut (et donc *doit*, tôt ou tard, quelque part) y avoir une opinion *contraire* à toute opinion

donnée quelle qu'elle soit, qu'il s'agit d'*opinions* contraires, dont aucune n'est Savoir ou Vérité. Aussi bien suffit-il de re-dire tout ce que disent (ou peuvent dire) les Mortels engagés dans la mauvaise voie, pour voir et montrer, voire dé-montrer, que *dans l'ensemble* ils ne disent rien du tout, leurs soi-disant « discours » n'étant que des multiples sons sans aucun *sens*. « C'est pourquoi tout ce que les Mortels ont établi étant convaincus que c'est vrai, doit être un ensemble de mots [vides de sens; *onoma*] : naissance et destruction, être et non-être [*sic*], ainsi que changement de lieu et altération [qualitative]... » (*ib.*, 8, 38-41).

L'apparition, dans ce passage, du Néant *et de l'Être* est particulièrement révélatrice. C'est que, d'après Parménide, dès qu'on parle de l'être *et* du non-être, ce que l'on dit de l'un ne vaut ni plus, ni moins que ce qu'on dit de l'autre, de sorte que dire que quelque chose *est* n'est qu'une *opinion* comme les autres et c'est pourquoi on peut tout aussi bien dire le contraire ou le contre-dire, en disant que ce (même) quelque chose *n'est pas*. Or, si toutes les opinions peuvent et doivent être réparties en deux catégories, celles de l'une disant exactement le contraire de ce que disent celles de l'autre, les opinions s'annulent mutuellement deux par deux, de sorte que leur ensemble, voire l'Opinion en tant que telle, équivaut au Silence total qui ne *dit* rien du tout.

Par conséquent, ce n'est pas Parménide (ni, encore moins, la Déesse) qui s'abaisse jusqu'à devoir et pouvoir contre-dire les dires des Mortels. Si c'était le cas, les dires contredisants de Parménide ne seraient qu'une opinion parmi d'autres, qui, étant contre-dite par celle qu'elle contre-dit, ne dirait rien à celui qui les re-dit *toutes*. En particulier, ce n'est pas la première Partie du *Poème* qui contre-dit ce qui est dit dans la deuxième. Pour la simple raison, qu'il ne se dit rien dans cette deuxième Partie, ou parce que tout ce qu'on y dit (ou re-dit) se contre-dit soi-même. Or, en ne *disant* rien, la deuxième Partie ne peut pas non plus contre-dire la première (qui, de ce fait, n'a nul besoin, ni aucun moyen de la *contre-dire* à son tour). Il n'y a donc aucune « contradiction dans les termes » dans le *Poème* de Parménide : ses deux parties ne se contre-disent nullement l'une l'autre et s'il y a des contradictions, elles se présentent toutes dans la seule deuxième Partie et elles y sont présentes de telle façon que cette Partie s'annule (discursivement) elle-même.

Parménide croit dé-montrer la *Vérité* en montrant, dans la deuxième Partie, que l'*Opinion* se contre-dit ou se « réfute » elle-même. Or, pour que cette Partie puisse s'*annuler* elle-même elle doit être *complète*, en re-disant *toutes* les opinions (par défi-

nition « contraires »); et c'est pour montrer qu'elle est complète effectivement que Parménide se réclame de l'assurance de la Déesse (censée savoir *tout* ou pouvoir *tout* dire et re-dire), qui introduit la deuxième Partie de son discours en disant ce qui suit : « Je te communique *complètement* cet arrangement des choses, tout illusoire qu'il soit : ainsi est-il impossible qu'une quelconque opinion [particulière] des Mortels te surpasse jamais [vu que tu les re-diras *toutes*] » (*ib.*, 8, 60-61).

Fort de cette assurance, Parménide peut se rassurer en se disant : « Peu m'importe où je commence [mon discours, c'est-à-dire mon *Poème*], car je reviendrai [toujours] au point de départ » (*ib.*, 3; trad. Diels, dans son *Parménide*). En effet, il peut commencer où il veut, c'est-à-dire comme bon lui semble. Du moment qu'il re-dit tout ce que dire se peut et puisque l'Opinion entièrement re-dite s'annule d'elle-même, c'est la seule Vérité qui restera : la Vérité une et unique, que l'on re-dit nécessairement (tôt ou tard) après avoir dit n'importe quoi, à condition de ne pas s'arrêter en cours de route (sur la mauvaise voie) en ne disant qu'une partie de ce qu'on pourrait dire. Le danger mortel n'est pas, pour l'amant de la Sagesse, de s'engager sur la mauvaise voie, mais, l'ayant fait, de ne pas la suivre jusqu'au bout. Car ce n'est qu'en la parcourant tout entière qu'on voit et montre qu'elle ne mène nulle part et qu'on dé-montre ainsi qu'on n'a pas bougé et ne peut pas bouger (à moins de se résigner à courir sur place ou à tourner en rond).

Ainsi, pour Parménide, les soi-disant « discours » du commun des mortels, qui prétendent « parler » de ce qui, en fait, n'est pas au *sens* propre du mot, ne sont que des pseudo-discours qui sont, dans leur *ensemble*, dénués de sens *commun* ou de *Sens* tout court. Par conséquent, s'il n'y avait que l'Opinion (pseudo-discursive), le Concept, voire l'Un-tout-seul-immobile ou l'Éternité, ne serait pas « conçu » ou « pensé ». Mais pourrait-il « être », en tant que « non-pensé » ou « non-conçu », ou devrait-il « non-être »? Et que serait alors cet « être » ou ce « non-être »? Eh bien, ce serait (et c'est, de même que ça a été et que ça sera) l'Illusion, voire l'Existence-empirique, dite « sensible ».

Or, si le Sensible « correspond » à l'Opinion qui s'y « rapporte », il faut re-dire du premier tout ce qu'on a dit de la seconde; à savoir : « à la fois » *A* et *Non-A*, quel que soit *A*. Ce qui veut dire précisément qu'on ne peut « parler » du Sensible qu'en re-« disant » l'Opinion, c'est-à-dire en ne disant rien qui ait un sens *un* et *unique*, voire immuable (dé-fini), qui ne serait ni passé ni à venir, mais simplement présent. Et c'est cette re-dite (complète) de l'Opinion qui constitue la deuxième Partie du *Poème*.

Cette Opinion est donc « vraie » dans la mesure même où ce dont elle parle n'est pas l'être « véritable ». Inversement, ce qui n'est pas « vraiment », ce qui n'est qu'illusoire, ne peut être « correctement » reflété que dans et par l'Opinion « contradictoire » en elle-même. Ainsi, si l'Opinion ne dit rien « en définitive » parce qu'elle contre-dit elle-même tout ce qu'elle dit, l'Illusion dont elle parle s'annule « en définitive » elle aussi d'elle-même, parce qu'à la longue elle n'est rien de ce qu'elle semble être par moments, en semblant parfois être tout ce qu'elle n'est pas « en définitive ».

En particulier, « puisque *toutes* choses ont été nommées [par l'Opinion] Lumière *et* Ténèbres et puisque les noms qui appartiennent à la puissance de chacun ont été assignés à ces choses-ci *et* à celles-là, le Tout [le Cosmos] est plein à *la fois* de Lumière *et* de Ténèbres invisibles, qui *s'équilibrent* mutuellement; car aucune des deux n'a part à l'autre » (*ib.*, 9). Certes, il fait jour pendant le jour et nuit pendant la nuit. Mais le jour et la nuit ne sont que des parties, isolées « par abstraction » de la journée complète, qui s'insère à son tour dans le Tout des semaines, des mois et des années. Or, ce Tout, qui est seul « concret » et « réel », est jour *et* nuit à *la fois*. Par conséquent, dans le Tout concret et réel, le jour « neutralise » la nuit, étant lui-même « neutralisé » par elle. Sans doute, dire que le Tout est « à la fois » Lumière et Ténèbres, c'est-à-dire Lumière et Non-lumière, c'est se contredire dans les termes et donc ne rien dire du tout. Pourtant, il est tout aussi impossible, voire « faux », d'affirmer que le Tout est seulement Lumière que de dire qu'il est Ténèbres seulement. Sans doute, en disant que ce Tout est Lumière *et* Non-lumière à la fois, on ne dit rien du tout en ce qui concerne la présence ou l'absence dans le Tout de la Lumière ou des Ténèbres. Mais il n'y a là aucun mal puisque, en fait ou à la longue, c'est-à-dire précisément dans l'ensemble ou en tant que Tout, ces deux apparences « contraires » s'annulent tout autant mutuellement que se réduisent mutuellement au silence les deux opinions contraires dont chacune ne parle que de l'une seulement des deux « puissances » en question.

L'image de la décomposition spectrale de la lumière « blanche » pourrait aussi illustrer les dires de Parménide relatifs à la multiplication illusoire de l'Un dont parle l'Opinion en se contredisant soi-même. Décomposée par un prisme, la lumière est « à la fois » rouge *et* non rouge, voire bleue, verte, violette, etc. Et il serait « faux » de dire qu'elle n'a qu'une couleur donnée, à l'exclusion de toutes les autres. Car prise dans son ensemble, elle est toutes ces couleurs à la fois. Mais prise ainsi, elle n'en n'a plus aucune, étant *la* Lumière une en elle-

même et unique en son genre, d'ailleurs immobile et sans aucun changement et n'ayant donc, dans sa présence, ni passé ni avenir.

Ou bien imaginons encore deux cyclistes, dont l'un roule (vers le haut) sur les pneus de l'autre, qui roule en sens inverse (vers le bas) à vitesse égale. Chaque cycliste fait des efforts et « avance » à toute allure et il serait « faux » de dire qu'il n'y a pas en eux et pour eux de mouvement. Mais il serait tout aussi « faux » de dire qu'il n'y a qu'un mouvement vers le haut, ou vers le bas. Dès qu'on parle ici de *mouvement*, il faut parler « à la fois » de *deux* mouvements (égaux) allant en sens inverse l'un de l'autre. Or, le dire, c'est ne rien dire du tout en ce qui concerne le mouvement en cause. Mais ici encore c'est précisément ce qu'il faut, car « dans l'ensemble », il n'y a ici non plus de mouvement du tout.

D'une manière générale, dès qu'on décompose l'Éternité-qui-est ne serait-ce qu'en Passé, Présent et Avenir, l'Un-tout-seul-immobile semble se multiplier, se mouvoir et changer. Mais puisque tout se *dé-double* alors et tout change et se meut tout autant dans un sens quelconque que dans le sens inverse, les multiples s'annulent mutuellement et les changements se neutralisent les uns les autres, de façon à ce que dans l'*ensemble* qu'est l'Éternité, le *tout* est l'Un-tout-seul absolument immobile. « Ainsi, selon l'Opinion, tout ceci a été engendré et se maintient ainsi encore maintenant; et à partir de maintenant, dans l'avenir, tout ceci va croître et sera détruit. Mais à chacune de ces choses les Hommes ont assigné un nom déterminé » (*ib.*, 19).

Chacun de ces « noms » a, si l'on veut, un sens. Mais ces noms sont tels qu'en les rassemblant de quelque façon que ce soit pour obtenir avec eux un sens « composé », on finit toujours par obtenir aussi un contre-sens, de sorte que « en définitive » l'ensemble de ces mots est un non-sens complet, qui se « rapporte », d'ailleurs, à un ensemble « sensible » ou « sensuel » qui lui « correspond » bien, du moins en ce sens que les multiples contraires s'y annulent mutuellement dans la mesure même où ils *sont* et, de ce fait, constituent un seul et même Tout.

Loin de contre-dire la première Partie du *Poème*, sa deuxième Partie se réduit d'elle-même en silence, en se contre-disant elle-même. On peut donc dire aussi que Parménide « réfute » dans la deuxième Partie tout ce qu'il y re-dit, à savoir *tout* ce que le commun des mortels disent et peuvent dire d'autre que ce qu'il dit lui-même dans la première Partie, en re-disant ce que lui a dit la Déesse (avant de re-dire elle-même les dires des Mortels). Autrement dit, la monstration, dans et par la deuxième Partie, du caractère « contradictoire » de celle-ci, est

la dé-monstration parménidienne de la première Partie du *Poème*. Tout ce que Parménide a dit dans la deuxième Partie y étant aussi contre-dit, reste seulement ce qu'il dit dans la première.

Or, qu'y dit-il, au juste? En fait et pour nous, comme déjà pour Platon (cf. la fin de la discussion de la « 1^{re} hypothèse » du *Parménide*, 142, a), rien du tout. Bien que, peut-être, tel ne fut pas encore l'avis de Parménide lui-même, du moins à en juger d'après ce que nous en savons.

Quoi qu'il en soit, Parménide nous dit très nettement quelle est la source première et le dernier fondement de l'Opinion en tant que telle, voire du caractère nécessairement « contradictoire » de son développement discursif complet. Et il le dit en re-disant les paroles mêmes par lesquelles la Déesse introduisit la deuxième Partie de son discours, consacrée aux re-dites de tous les dires des Mortels. Or, la Déesse dit ceci : « Je clorai ici ce que je pense et dis au sujet de la Vérité. A partir d'ici, apprends à connaître les Opinions des Mortels, en écoutant l'ordonnance (*cosmos*) trompeuse de mes vers. Les Mortels ont convenu de nommer deux Formes; on n'aurait pas dû le faire pour l'une (c'est ici qu'ils se sont égarés); mais ils les séparèrent en les opposant et leur assignèrent des signes différents » (*ib.*, 8, 50-56).

C'est-à-dire pour le dire d'une façon plus claire pour nous : soit S le « sujet » ou l'« objet » en question ou en cause; si l'on veut à tout prix y distinguer des aspects, de façon à ce que ces aspects soient vraiment *différents*, il faut les poser de telle sorte qu'ils soient *séparés* au point de ne plus rien avoir *en commun*; on aura alors deux aspects (et deux seulement) qui seront entre eux comme P et Non-P, le P étant d'ailleurs quelconque; or, si P et Non-P n'ont *rien* de commun entre eux, on ne peut même pas les comparer, ne serait-ce qu'en vue de pouvoir choisir lequel des deux sera assigné ou « attribué » à S; mais si on les attribue à S au hasard, il y aura autant d'attributions de P que d'attributions de Non-P; or, en disant que S est P *et* Non-P, on se contre-dit et ne dit donc rien du tout « en définitive »; c'est pourquoi, si l'Opinion « nomme » à la fois P *et* Non-P, elle se contre-dit elle-même et se réduit au silence dans la mesure même où elle développe *complètement* le sens de *tout* ce qu'elle a nommé.

Or, Parménide semble dire qu'on pourrait éviter ces errements de l'Opinion si l'on ne nommait qu'un seul des deux opposés, à savoir l'opposé « positif », c'est-à-dire l'opposé d'origine et de base, sans lequel l'opposé « négatif » ne saurait ni « être » ni être « conçu ». Car dans ce cas, il n'y aurait effecti-

vement plus de contradiction possible. Ainsi, au lieu de dire avec le commun des Mortels que le S dont parle la Philosophie, à savoir le Concept, est « à la fois » un *et* non-un, c'est-à-dire multiple, il faut se contenter d'affirmer avec Parménide qu'il est *un*. Ou, plus exactement, il ne faut précisément pas dire que le Concept « est un » en ce sens qu'il « est *non multiple* » ou qu'il « n'est pas *multiple* ». Car alors rien n'empêche plus de dire aussi qu'il « est multiple » ou qu'il « est non un », voire qu'il « n'est pas un ». Pour l'éviter, il faut dire non pas : « le Concept est un », mais : « le Concept est l'Un », voire, l'Un-tout-seul-immobile ou l'Éternité. Si le Concept était *un*, cet « un » aurait un sens *autre* que celui qu'a ce « Concept » et le « Concept » aurait ainsi le sens de « non-un » ou de « multiple » et l'on pourrait alors dire de lui qu'il est *multiple*. Mais si le Concept est l'Un-tout-seul, il ne peut ni être ni signifier autre chose encore. Alors, CONCEPT et UN (voire ÉTERNITÉ) ne seraient que des morphèmes différents ayant un seul et même sens *CONCEPT* et on pourrait développer ce sens un et unique sans jamais contre-dire ce que l'on dit en le faisant.

Sauf que, pour nous comme déjà pour Platon, il est en fait impossible de *développer* ce sens *discursivement*. De sorte que ce soi-disant « sens » ne donne lieu à aucune contradiction pour la seule et unique raison qu'il n'engendre et ne peut engendrer aucun discours quel qu'il soit. Par conséquent, si l'Opinion des Mortels (et la deuxième Partie du *Poème* parménidien qui la re-dit en entier) se réduit « finalement » au Silence parce qu'elle se contre-dit dans son ensemble en disant « à la fois » que le Concept « est un *et* multiple », la Vérité de la Déesse (et la première Partie du *Poème*) est Silence « dès l'origine ». Car en ne disant *ni* que le Concept « est un » *ni* qu'il « est multiple », on ne *dit* rien du tout (et, bien entendu, on ne se contre-*dit* pas non plus). Car si le « signe » (c'est-à-dire la notion) NON-UN OU MULTIPLE est censé ne pas avoir de *sens* proprement dit, c'est-à-dire de sens « défini » ou « définissable » par un développement discursif « non contradictoire » ou « cohérent », le « signe » UN n'en a pas et ne peut en avoir lui non plus. Ainsi, son morphème quel qu'il soit, EN ou autre, n'a aucun *sens* du tout et est ainsi le morphème non pas d'une *notion* proprement dite, mais seulement d'un *symbole* (qui peut, bien entendu, être celui de la Foi, c'est-à-dire d'une « certitude subjective » inébranlable, voire d'une « assurance » absolue ou divine).

Sans doute ne saurons-nous jamais si Parménide lui-même aurait accepté cette interprétation platonicienne de son *Poème*. Le fait est que pour nous, comme pour Platon, la première

Partie de ce *Poème* ne dit que peu de choses, pour ne pas dire qu'elle ne nous *dit* rien du tout.

Sans doute ne connaissons-nous pas l'ensemble du texte de cette fameuse première Partie. Mais Platon l'a connu et nous pouvons, à mon avis, lui faire pleine confiance en la matière. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que nous avons le texte où Parménide « résume » lui-même l'« essentiel » des « deux voies » dont il parle dans son *Poème*. Et si, comme nous avons le devoir de l'admettre, ce *Poème* (quand même *philosophique* au sens propre et fort de ce mot) est « cohérent », le développement discursif de la première Partie ne doit pas « essentiellement » différer du « résumé » qui le précède. Or, dans ce « résumé », Parménide nous dit explicitement que la bonne voie qu'il semble vouloir suivre dans la première Partie de son *Poème* « se réduit « en fin de compte » ou « en dernière analyse » à l'affirmation pure et simple « que [Ce-qui-est (*einai* ou *éon*) ou le Concept] est et ne peut certainement pas ne pas être » (*ib.*, 4, 3). Or si, comme Parménide le dit un peu plus loin (cf. *ib.*, 12-13), on ne peut pas *parler* de ce qui n'est pas, si Ce-qui-n'est-pas ne « correspond » à aucun *sens* discursif qui s'y « rapporte », le deuxième membre de la phrase citée n'a aucun sens non plus. Ni, d'ailleurs, le premier; car on ne *dit* rien d'une chose en disant qu'elle *est* si, par impossible, il n'y avait aucun sens de dire qu'elle n'est pas ou, du moins, pourrait ne pas être.

Nous possédons, d'ailleurs, un long fragment (*ib.*, 8), où commence le développement proprement dit du « contenu positif » de la première Partie. Ce même fragment contient aussi la dernière phrase de ce développement, ainsi que la première phrase du développement de la deuxième Partie. Si l'on ne suppose pas (car il n'y a aucune raison de le supposer) qu'il y a une importante lacune dans le texte transmis, il faut admettre que nous possédons le texte complet de la « doctrine positive » en cause. Or, qu'y trouvons-nous en fait de *développement discursif*?

Sans doute, la Déesse commence-t-elle par annoncer des « signes » nombreux de ce dont elle s'apprête à parler (?) à Parménide : « Il ne reste ainsi qu'une seule voie dont il y aurait une relation (*mythos*) à faire, à savoir que Cela [c'est-à-dire le Concept] est. Il y a là une foule de signes... » (*ib.*, 8, 1-3). Mais voyons quels sont ces prétendus « signes », c'est-à-dire ces soi-disant « notions ». Eh bien, elles sont toutes purement *négatives* (cf. *ib.*, 8, 3-49) : *non-né*; *non-périssable*; entier au sens de *sans-parties* (cf. *ib.*, 8, 25); *im-mobile* (le *mounogenes* étant douteux); *in-ébranlable*; *sans-fin* (ou but); *non pas* : *été*; *non pas* : *sera*; encore : *in-divisible*; encore : *im-mobile*; encore :

sans commencement ni fin; enfin : *sans défauts*. Et en fait de « signes » soi-disant positifs il n'y a que les notions de la « présence » et « de l'être », ainsi que l'image de la « sphère ». Encore que la « présence » est définie par *l'absence* d'un passé et d'un avenir, et l'« être » par son opposition avec Ce-qui-n'est-pas, tandis que la « sphère » n'est qu'une façon imagée de dire qu'il n'y a là *ni plus ni moins* que ce qui est. Or, si les mots : naissance, disparition, parties multiples, mouvement, ébranlement, départ, commencement, fin, passé, avenir, plus, moins, sont censés ne pas avoir de sens, leurs négations n'en ont pas non plus. Autrement dit, si la pseudo-notion de l'Un-tout-seul-immobile, c'est-à-dire de l'Éternité, voire du Concept qui n'en diffère en rien, a un semblant de développement discursif, ce semblant n'est dû qu'aux notions que la deuxième Partie va priver de toute espèce de sens. Par conséquent, en « comprenant » la première Partie dans *l'ensemble du Poème*, qui comprend aussi la deuxième Partie, on ne *comprend plus rien*, car il n'y a plus rien à *comprendre* au sens propre du mot, c'est-à-dire au sens où l'on comprend le développement discursif d'un sens véritable.

En résumé et en définitive, dans son *Poème* Parménide ne contre-dit rien ni personne, pas même soi-même. La deuxième Partie ne contre-dit rien parce qu'elle re-dit *tout* ce qu'on peut dire; mais elle se réduit au silence dans la mesure même où elle le re-dit, et en ne disant ainsi plus rien, elle ne contre-dit plus rien, ni donc la première Partie. Quant à celle-ci, elle ne dit quelque chose que dans la mesure où *parle* la deuxième Partie : elle ne dit par contre rien, ni avant que celle-ci commence son discours contra-dictoire, ni après qu'elle l'ait fini, en l'annulant discursivement. Aussi bien le *Poème* tout entier est-il silence au début et silence à la fin, n'étant au milieu qu'un pseudo-discours éphémère, qui ne se développe discursivement pendant un temps que pour mieux s'annuler une fois pour toutes en tant que Discours proprement dit. Et c'est pour *cette* raison que, fort de l'assurance de la Déesse, Parménide peut se rassurer en nous assurant que peu lui importe où ou par où il commence : car il est sûr de revenir tôt ou tard au *Silence* dont il est parti (cf. *ib.*, 3).

Qu'on ne dise pas qu'en préconisant dans son *Poème* le Silence (final ou « définitif ») Parménide « se contre-dit » du fait qu'il [en] *parle*. Car si l'on ne se contre-dit pas en parlant pour ne rien dire, on est encore moins en contra-diction avec ce que l'on dit si l'on parle [uniquement] pour dire qu'il ne *faut* pas ou que l'on ne *doit* pas parler. De toute évidence, on ne se contre-dit pas soi-même du seul fait qu'on contre-dit [tout] ce

que disent les autres, en vue de les réduire au silence. Et si, après l'avoir fait, on n'a plus rien à dire du tout, parce qu'on ne peut ou ne veut pas parler soi-même, qu'y a-t-il là de « contradictoire dans les termes », ou d' « incohérent » ?

Ce serait, sans nul doute, « incohérent » et « contradictoire » de *dire* qu'il est impossible de *parler*. Mais Parménide ne le dit pas. Il dit seulement que dès qu'on *parle*, on finit tôt ou tard par contre-dire tout ce que l'on dit, de sorte que le Discours, pris en tant que tel ou dans sa totalité, c'est-à-dire en tant qu'ensemble de tous les discours quels qu'ils soient (à condition que chacun d'eux ait un *sens*), équivaut au silence parce qu'il s'y réduit lui-même, en se contre-disant et donc en s'annulant (discursivement) en tant que Discours proprement dit. Sans doute, pour dé-montrer la thèse selon laquelle on ne peut rien dire sans que ce que l'on dit ici et maintenant soit tôt ou tard contre-dit quelque part, il faut montrer qu'il en est effectivement ainsi; et on ne peut le faire qu'en *parlant* et en disant (du moins implicitement) *tout* ce qu'on peut dire (en veillant à ce qu'un *sens* proprement dit ou défini soit lié à chaque morphème qu'on utilise, d'ailleurs comme bon le semble). Mais ce n'est pas en se *taisant* après l'avoir montré que l'on se contre-dit. On serait, au contraire, « en contradiction avec soi-même » si, après l'avoir montré (discursivement), on disait encore (par impossible) quoi que ce soit d'autre. En particulier, affirmer qu'à toute « thèse » *peut* s'opposer (et donc s'opposera effectivement tôt ou tard quelque part) une « thèse contraire », sans qu'on puisse dire pourquoi il faut re-dire l'une d'elles seulement plutôt que seulement l'autre, c'est dire aussi (du moins implicitement) qu'on peut tout aussi bien le nier, c'est-à-dire affirmer le contraire, à savoir qu'on peut parler partout et toujours sans être jamais contre-dit nulle part. Mais si cette deuxième thèse est contre-dite et donc annulée discursivement par la seule possibilité de la première, celle-ci est au contraire « confirmée » par sa co-existence avec sa thèse contraire. Car si les *deux* thèses contraires s'annulent discursivement dans et par leur co-existence même (ne serait-ce que virtuellement), cette annulation discursive du Discours est précisément non pas niée, mais pré-dite par la première thèse en question. Sans doute pourrait-on dire (par impossible) que dans ce cas cette « thèse » elle-même n'a aucun *sens* (discursif ou défini) et qu'elle n'est donc pas un *discours* « véritable ». Mais s'il en est ainsi, celui qui l'émet se contre-dit tout aussi peu en l'émettant qu'il ne le fait en se taisant après l'avoir émis, et il ne se contre-dit pas plus que tel autre, qui n'aurait jamais rien dit de sa vie.

Quoi qu'il en soit, la réduction (discursive) du Discours au

Silence, tentée par Parménide dans et par l'ensemble de son *Poème*, n'a rien d'absurde ni d'insolite. Car ces tentatives ont été faites et se font encore un peu partout. Ainsi, par exemple, la « Sagesse » hindoue nous en parle dans une jolie petite histoire (racontée en sanscrit, mais d'origine probablement grecque, voire « sophistique », à base d'éléatisme). Le sage Bahva a étudié les Veda toute sa vie. Un jeune aspirant à la sagesse védique vient le trouver en lui disant que dix ans d'études lui ont fait croire que Brahma [c'est-à-dire le Concept = Éternité] est Béatitude parfaite. Le sage lui conseilla de persévérer dans l'étude (discursive) et de revenir le voir dans dix ans. Ce délai écoulé, l'aspirant (moins jeune) lui dit que d'après lui, les Veda enseignaient que Brahma est la douleur sans bornes. Le sage le renvoya à nouveau à l'étude (discursive) pendant dix ans. A la fin de cette nouvelle période probatoire, l'autre revient, salue le Sage et s'assoit à côté de lui en silence. Le Sage le gratifia alors d'un sourire, car il avait compris que l'autre savait maintenant lui aussi que Brahma était le silence et ne se révélait à l'homme (au Sage) que dans et par le silence ou en tant que tel. Autrement dit, l'aspirant hindou est parvenu à la Sagesse (silencieuse) en lisant en quelque sorte à l'envers le *Poème* de Parménide : après avoir vu que, dans et par sa deuxième Partie, le Discours en tant que tel est réduit au Silence, c'est ce Silence même qui tient lieu, pour lui, de la première Partie.

D'une manière générale, Parménide est loin d'être le seul à croire qu'à moins de s'arrêter en cours de route (sans aucune « raison » discursive, d'ailleurs), les errements décevants dans et par le Discours, finissent par amener l'Égaré persévérant à la Satisfaction complète et inébranlable que procure le Silence lorsqu'il est « total », c'est-à-dire « définitif » parce que « final ». Et rien n'empêche d'appeler ce Silence « parfait », voire complet et permanent, « Sagesse » ou « Savoir », comme l'a fait, avec et avant beaucoup d'autres, le presque contemporain de Parménide qui a dit :

« Celui qui parle, ne sait pas.

Celui qui sait, ne parle pas. » (Lao-tseu.)

Or, bien que la réduction parménidienne du Discours au Silence a souvent été utilisée par des Sceptiques, elle n'a, en fait et pour nous (comme déjà pour Platon, ainsi que très probablement, pour Parménide lui-même), rien à voir avec le Scepticisme proprement dit. Car pour celui-ci le Discours, bien que nécessairement contra-dictoire, est « inépuisable » en ce sens qu'il n'a pas de « fin » (de but ou de terme) et n'est jamais

fini, ni donc dé-fini. Aussi bien ne peut-on rien dire de défini à son sujet. Pas même qu'il n'a *aucun* sens et qu'il équivaut, de ce fait, au Silence « total » ou « absolu » (homologue de l'encyclopédique ou total « Savoir *absolu* » discursif hégélien).

Si le Sceptique « véritable » peut dire qu'il *n'y a pas* de Sagesse (voire de Savoir ou de Vérité) quelle qu'elle soit, il ne peut pas non plus affirmer qu'il n'y a en aura jamais nulle part, c'est-à-dire qu'elle est « impossible ». Par contre, Parménide et les siens affirment non seulement que la Sagesse est « possible », mais encore (et ceci sans se contre-dire) qu'elle existe empiriquement ici et maintenant en tant que ce *Discours réduit au Silence* qu'est le *Poème* parméniidien, et qu'elle existe même « nécessairement », ou partout et toujours, vu qu'il y a Sagesse là, où l'on ne dit rien.

Si la Vérité est « *une* en elle-même » et « *unique* en son genre », tandis que l'Essence est multiple et variée, même en elle-même; si le Savoir est « immobile » et « inébranlable », tandis que l'Opinion change à tout moment et varie selon les lieux; si la Sagesse est un état « définitif » et « permanent », tandis que la Folie est agitée et se fuit elle-même, — le Silence parméniidien est effectivement la parfaite Sagesse, voire le Savoir absolu ou l'éternelle Vérité.

Sans doute cette Vérité, ce Savoir, cette Sagesse ne sont pas *discursifs*. Mais si l'on n'est pas un Intellectuel, ou, en d'autres termes, si l'on ne réduit pas la Satisfaction qu'on recherche à celle que procure le seul « succès » discursif, c'est-à-dire la reconnaissance par les *autres* de la « valeur » de ce qu'on leur dit, la Sagesse silencieuse n'a rien de décevant. Car si l'on est un Sage, on tire toute sa satisfaction du seul fait d'avoir la certitude subjective inébranlable de l'être effectivement d'une manière définitive. Or, l'expérience montre qu'on peut avoir une telle certitude sans en *parler* à qui que ce soit, y compris à soi-même. D'ailleurs, si l'on veut vraiment *savoir* ce qu'est la Sagesse, le meilleur moyen est peut-être celui qui consiste à la *pratiquer*, en étant effectivement un Sage. Et rien ne *dit* qu'on ne peut pas être un Sage tout en se taisant, voire en se bornant à *dire* que la Sagesse est Silence (ou, ce qui revient au même, que le Concept est l'Éternité).

Sans doute, dans ce cas, la recherche amoureuse de la Sagesse n'a plus rien à voir avec la Philosophie, qui est, par définition, *discursive* en ce sens qu'elle parle non pas pour ne rien *dire*, ni même pour se *taire* après avoir parlé, mais uniquement en vue de pouvoir dire tôt ou tard quelque part tout ce qui pourra et devra être partout et toujours re-dit.

Ainsi, il semble à première vue qu'on arrive à cette conclusion

paradoxe que Parménide doit être rangé parmi les pseudo-philosophes « sceptiques », dont la soi-disant « philosophie » ou « sagesse » consiste à vouloir « prouver » (discursivement) l'impossibilité même de la Sagesse discursive et donc la vanité de la recherche de celle-ci qu'est la Philosophie en tant que telle. Mais en y regardant de plus près, on voit qu'il n'en est rien.

Les dénigreurs scientifiques ou sceptiques de la Philosophie ne prétendent nullement réduire au silence le Discours en tant que tel; et s'ils voudraient réduire au silence les philosophes proprement dits, c'est uniquement pour pouvoir eux-mêmes continuer à parler « sans fin », sans plus jamais être contre-dits nulle part, étant quittes à changer partout et toujours d'avis, en vue de la prolongation in-définie de leurs discours « contradictoires ». Parménide, par contre, ne veut réduire au silence les discours des autres que pour pouvoir ne plus se contre-dire lui-même, quitte à ne plus jamais dire nulle part quoi que ce soit.

Parménide *nie*, certes, lui aussi la possibilité même de la Philosophie proprement dite. Mais il ne la nie que dans la mesure où il la trans-forme en Sagesse parfaite ou Savoir absolu. Sans doute, la Sagesse et le Savoir sont pour lui *silencieux*, tandis que, pour lui aussi, la Philosophie est *discursive*. Mais *supprimer* le Discours en vue du Silence « définitif » ou « total » est tout autre chose que de vider le Discours de son sens en le *prolongeant* in-définiment ou sans fin, voire sans but ni terme.

Autrement dit, Parménide pose l'Hypo-thèse de la Philosophie dans la mesure où il pose la question du Concept avec la ferme intention de parler uniquement en vue d'y donner une réponse « définitive », voire une et unique. Mais il croit [à tort] que c'est la Thèse de la Philosophie qui, à elle seule, donne ou est cette Réponse. Ou bien encore, il croit pouvoir répondre « immédiatement » à la Question philosophique. Aussi bien n'y a-t-il pour lui ni Anti-thèse, ni donc Para-thèse, ni partant Syn-thèse discursives possibles. D'après lui, toute la Philosophie se réduit une fois pour toute et dès son origine au seul et unique *Poème* parménidien (d'ailleurs révélé par la Déesse). Or, pour Parménide comme pour Hegel, le discours (« poétique » ou « prosaïque ») qui est la Philosophie prise dans son ensemble doit, d'une part, re-dire (du moins virtuellement) *tout ce qu'on peut dire en contre-disant* (ne serait-ce qu'implicitement) *tout ce qu'on aura ainsi dit et*, d'autre part, le faire sans se contre-dire soi-même. Seulement, Parménide croit [à tort] que le seul moyen de ne pas se *contre-dire* est de ne rien *dire* du tout. Tout comme Hegel, Parménide admet qu'on peut

dire *tout* ce que dire se peut, en commençant par dire *n'importe quoi*. Et tout comme Hegel, Parménide est sûr de ne pas se contre-dire soi-même en re-disant tout ce qu'on peut dire en se contre-disant. Seulement, à l'encontre de ce que dira plus tard Hegel, Parménide affirme (à dire vrai, sans le *dire* et en tout cas sans *contre-dire* qui que ce soit, ni quoi que ce soit) qu'il ne se contre-dit pas en le re-disant, pour la seule et simple raison [d'ailleurs effectivement suffisante] qu'en re-disant *à sa façon* (c'est-à-dire en suivant la « première voie » préconisée par la Déesse) *tout* ce qu'on peut dire, il ne *dit* lui-même rien du tout.

Ainsi, tandis que Hegel commence par le commencement (d'ailleurs « quelconque » ou « arbitraire ») de son propre *discours* et y revient à la fin de celui-ci en le développant avec le seul but de pouvoir *re-dire* indéfiniment ce *discours* dé-fini par une fin qui coïncide avec son début, Parménide part de son propre *silence*, dont il ne fait sortir que les discours des autres, et son discours temporaire n'a pour but avoué que le retour à ce même sien *silence*, dont il ne sortira plus.

Seulement, si le Silence de Parménide n'est ni la Philosophie proprement dite (puisque celle-ci est, par définition, Discours) ni la Sagesse qu'aime et recherche celle-ci (vu que cette Sagesse est, par définition, discursive), ce Silence grec ou « occidental » est (à l'encontre des Silences « orientaux », « mystiques » ou « absolus ») quand même un Silence *philosophique*, en ce sens qu'il est le silence *de la* Philosophie, voire la Philosophie [provisoirement] réduite en tant que telle au silence de la Sagesse non discursive. Ce caractère *philosophique* du Silence parméniénien, [c'est-à-dire le fait qu'il est l'existence-empirique dans la durée-étendue de l'univers de la *Thèse* de la Philosophie, qui *dit* à ceux qui ne sont pas encore ou qui (comme nous autres hégéliens) ne sont déjà plus des sages parméniéniens silencieux (en les invitant ainsi à se taire définitivement), que le Concept est l'Éternité elle-même, voire l'Un-tout-seul-immobile], ce caractère *philosophique* du Silence parméniénien se révèle discursivement par le fait que Parménide *parle* en vue de se taire et ne montre (en se taisant « à la fin ») sa ou la Sagesse qu'en *disant* qu'il ne *faut* pas parler si l'on ne veut pas toujours changer partout d'avis, ni contre-dire sans fin, c'est-à-dire sans but ni terme, les discours des autres, qui contre-diront inévitablement tôt ou tard ce qu'on aura soi-même dit.

En résumé et en bref, Parménide est un Philosophe authentique parce qu'il veut dé-montrer *discursivement* la « nécessité » du Silence, voire l'« impossibilité » de la Vérité ou de la Sagesse *discursives*, en montrant *discursivement* que le Sens du Discours

en tant que tel s'évanouit (en annulant ainsi le Discours lui-même) du seul fait que l'on développe *complètement* ce Sens dans et par un Discours qui démontre lui-même sa totalité achevée en montrant qu'il revient à son point de départ, ayant ainsi « fait le tour complet de la question » ou « épuisé le sujet en cause ».

Loïn de se « contredire dans les termes », le *Poème* de Parménide démontre donc effectivement que si le Concept est l'Éternité, on ne peut dire (sans se contre-dire) ni qu'il est l'Essence de l'Objet ni qu'il peut être le Sens du Discours. Car si on le disait dans CETTE « hypothèse » (qui est la Thèse de la Philosophie), on ne pourrait pas le démontrer discursivement, vu qu'on ne pourrait ALORS pas montrer qu'on peut le re-dire partout et toujours sans être jamais contre-dit nulle part d'une façon telle que ce qui contre-dit co-existe avec ce qui est dit.

C'est donc parce qu'il est Philosophe, c'est parce qu'il ne veut re-dire que ce qu'on démontre en le disant, que Parménide renonce au Discours et donc à la Philosophie. Et il reste Philosophe dans ce renoncement même, parce qu'il ne renonce à la recherche philosophique ou discursive de la Vérité (voire du Savoir ou de la Sagesse) que parce qu'il est satisfait de l'avoir trouvée dans et par le Silence qu'est pour lui le Concept.

D'ailleurs, Parménide ne se contre-dirait pas s'il disait, comme je l'ai fait en le re-disant, que le Concept est l'Un-tout-seul-immobile ou l'Éternité-qui-est. Car, pour lui, ces soi-disant « notions » n'ont et ne peuvent avoir aucun sens discursif « défini » ou « définissable », voire « définitif ». Ce ne sont que des morphèmes vidés (discursivement) de toute espèce de sens, c'est-à-dire réduit à l'« état dégénéré » de *symboles*, dont l'un peut être, si l'on veut, ÊN et les autres tout ce qu'on voudra. En tout cas, Parménide *pourrait* ne pas se « contredire » même en disant tout ce qu'il « dit » dans son *Poème*. Et c'est pourquoi on a pu le « re-dire » jusqu'à nos jours, partout où on voulait se taire après avoir dit pourquoi on le fait. Car les « Théologies apophatiques » des innombrables « mystiques » qui remontent toutes au *Poème* parménidien, ne se *contre-disent* pas seulement dans la mesure où elles ne *disent* rien. Et la contradiction n'apparaît qu'au moment où la Théologie dite « négative » engendre une Théologie dite « positive », qui contre-dit effectivement tout ce que la première dit. Plus exactement, la Théologie « négative » ne commence à *dire* quelque chose qu'à partir du moment où elle est contre-dite par une Théologie « positive » et ce que dit alors la Théologie « négative » contre-dit effectivement ce que dit l'autre en

la contre-disant. L'on constate alors que la Théologie « complète », qui re-unit sa (première) Partie « négative » avec une (deuxième) Partie « positive », équivaut *dans son ensemble*, en fait et pour nous, au même Silence absolu, voire au même Symbole un et unique, qu'était, pour Parménide et en fait, l'ensemble du *Poème* parméniézien, « résumé » tout entier dans un symbole dénué de toute espèce de sens, qui peut être ÊN ou ce que l'on voudra (ce symbole pouvant, d'ailleurs, être silencieusement développé en un « système mathématique » silencieux, qui est de ce fait « non contradictoire » tout en étant in-défini ou in-fini).

Par conséquent, si l'on veut « dépasser » ou « réfuter » Parménide, il faut le faire *parler*. Car il ne se « contre-dit » nullement tant qu'il ne *dit* rien, en se cantonnant dans le Silence (même s'il le fait après avoir *parlé* pour montrer qu'on ne peut pas parler « en vérité »). Et, en se *taisant*, non seulement il ne contre-dit rien ni personne, mais il ne peut pas non plus être contre-dit par quoi que ce soit ou qui que ce soit. On ne peut donc que constater que l'Hypo-thèse philosophique s'actualise complètement dans et par la seule Sagesse *silencieuse*, ou que l'Intention-de-parler « en philosophe » ne se réalise pleinement et parfaitement qu'en tant que décision de se *taire* « définitivement » (après avoir tout dit et tout contre-dit, en annulant ainsi discursivement le Discours en tant que tel et, de ce fait, la Philosophie en tant que recherche de la Sagesse *discursive*).

Cependant, si l'on veut « dépasser » philosophiquement Parménide, si l'on veut *continuer* à *parler* « en philosophe » et à rechercher *discursivement* la Sagesse *discursive* que l'on aime, il faut nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) contre-dire le *Poème* parméniézien. Or, encore un coup, on ne peut le faire qu'en le délogeant de son silence et en le faisant *parler*, voire contre-dire ce qu'on dira soi-même en le contre-disant. C'est précisément ce à quoi semble s'être appliqué Héraclite, si l'on admet que les fragments de son œuvre discursive parvenus jusqu'à nous sont des fragments de l'Anti-thèse de la Philosophie (ce qui, soit dit en passant, est loin d'être « historiquement » sûr¹²).

b) L'Anti-thèse d'Héraclite

Si le Concept était effectivement l'Éternité, comme l'affirme la Thèse éléatique de la Philosophie, toute adéquation quelle qu'elle soit entre lui et autre chose exigerait nécessairement que

cet Autrechose soit *éternel*, voire co-éternel à l'Éternité elle-même. En d'autres termes, si cette seule et même chose qu'est le Concept doit se présenter comme Autre chose, il faut que la présence de la chose autre que le Concept soit « éternelle » en ce sens que, pour elle, son Présent ne diffère en rien ni de son Passé ni de son Avenir. Si donc l'Éternité qu'est le Concept (ou l'Un-tout-seul-immobile) doit non seulement « être » ce qu'elle « est », mais encore *être*, c'est-à-dire « être » l'Éternité-qui-est, elle ne peut « être » que l'Éternel-qui-est, voire l'Être-éternel. Or, si la *seule et même* chose qu'est le Concept doit « à la fois » non seulement *être*, mais encore « être » *conçue* ou *pensée*, il faut qu'il y ait adéquation non seulement, d'une part, entre le Concept et l'Être (éternel) et, d'autre part, entre celui-ci et la Pensée, mais encore entre la Pensée et l'Être-éternel. Mais, par définition et de toute évidence, l'adéquation entre l'Être-éternel et la Pensée exclut le caractère *discursif* de cette dernière. Autrement dit, celle-ci ne peut pas être la Notion proprement dite, dont le Sens serait par définition développable dans et par le *Discours*. En effet, un sens quel qu'il soit ne se « développe » *discursivement* que si et quand le début et la fin de son développement sont joints l'un à l'autre par ce qui est *différent* d'eux. Ou bien encore, tout discours quel qu'il soit doit avoir un « moyen terme » qui serait autre que son commencement et sa fin, même si ces derniers coïncidaient l'un avec l'autre. *Avant* son développement discursif, le sens d'une notion quelconque n'est « défini » qu'en tant que *projet* du discours qui le développera en le définissant, tandis qu'*après* ce discours ce même sens de la même notion est dé-finé en tant que *résumé* du discours qui le développe et qui, en tant que sens en voie de *développement* (fini), est autre chose que ce même sens en tant que *pro-jeté* seulement ou déjà *résumé*. Ainsi, le Discours en tant que tel est une présence qui sup-pose un Passé (qui peut être encore présent ou à venir) autre que le Présent (même passé ou à venir) et qui pré-dit un Avenir également autre que ce Présent (même si cet Avenir est présent ou déjà passé). En bref, le Discours en tant que tel se présente partout et toujours autrement qu'il commence à se présenter ou qu'il s'achève en se présentant comme ayant atteint sa fin, voire son but et son terme final. Si une chose est censée être à présent ce qu'elle a toujours été dans le passé et ce qu'elle restera toujours dans l'avenir, elle peut être tout ce que l'on veut, sauf un *discours* au sens propre du terme ou une *notion* proprement dite, c'est-à-dire une notion dont le sens peut être développé *discursivement*.

Or, le discours qui développe un sens dans la durée étendue

de l'Univers (c'est-à-dire du Monde où l'on parle) peut être *autre chose* que l'essence de l'objet auquel ce discours « se rapporte » et qui lui « correspond » en s'étendant et en durand dans le Monde (c'est-à-dire dans le Cosmos où l'on vit). Car la durée étendue d'un discours ne *coïncide* pas nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) avec la durée étendue « objective » de ce dont ce discours parle. Mais s'il s'agit de l'« objet » qu'est l'Être-éternel en tant que tel, il ne peut pas y avoir de *différence* quelle qu'elle soit entre lui et ce qui le « conçoit » ou le « pense » ; car l'adéquation entre lui et cette « pensée » exige que celle-ci soit également « éternelle » en ce sens que sa présence doit être, dans le Présent quel qu'il soit, la *même* que dans un Passé quelconque ou un quelconque Avenir. Or l'affirmer, c'est dire que cette « pensée » n'est pas *discursive*. Mais si elle ne l'est pas, si son « sens » n'est pas *discursivement* développable, si ce sens est « de toute éternité » lié à un morphème comme une essence est liée à son corps « objectif », ce soi-disant « sens » *coïncide* nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) avec l'essence et les deux n'en font qu'*un*. Autrement dit, si le Concept est l'Un-tout-seul-immobile, c'est-à-dire l'Éternité en tant que telle, il ne peut être ce qu'il « est », il ne peut « être » l'Éternité-qui-est, qu'en « étant » l'Être-éternel. Et il n'y a alors aucun sens de dire que le Concept peut à la fois être et « être » *conçu* ou *pensé*. Car il ne peut « être » que ce qu'il est en tant qu'Être-éternel, qui, par définition, ne peut pas être [ou « devenir », voire « avoir été »] *autre chose* que ce qu'il « est », à savoir Être-éternel et non pas Discours ou Notion, voire Sens-discursivement-développable. Car, par définition, le développement discursif du Sens de la Notion qu'est le Discours en tant que tel, ne peut pas être « éternel » au sens où l'est l'Être qu'est le Concept qui « est » l'Éternité, c'est-à-dire une présence « éternelle », où l'Avenir ne diffère pas du Passé parce que les deux coïncident avec le Présent.

C'est pourquoi Parménide a pu et dû étonner tout le monde en disant que la Pensée [qui *pense* ou *conçoit* le Concept] et l'Être [qu'est celui-ci] ne sont qu'une seule et même chose [à savoir l'Éternité (ou l'Un-tout-seul-immobile) qu'« est » le Concept lui-même] (cf. Diels, 18, B, 5) : « L'acte-de-penser (*noëin*) et ce à-cause-et-en-vue-de-quoi est la pensée (*noéma*) sont une-seule-et-même-chose ; car tu ne saurais trouver d'acte-de-penser sans le Ce-qui-est (*éontos*), où cet acte se trouve exprimé verbalement ; c'est qu'il n'y a et il n'y aura jamais autre chose en dehors de Ce-qui-est, car le Destin (Moïra) l'a enchaîné de façon à être entier [(c'est-à-dire sans parties multiples) ou un] et immuable » (*ib.*, 8, 34-38).

Or, l'Immuable n'est pas *discursif*. Il n'y a donc aucun sens de dire que, pour Parménide et la Thèse de la Philosophie, l'Être « est » Pensée. C'est au contraire la soi-disant « Pensée » (par définition non discursive) qui « est » l'Être, voire l'Être-éternel « objectif ». En d'autres termes, l'Éternité (ou l'Un-tout-seul-immobile) qu'est censé être le Concept ne peut pas « à la fois » être comme sont les objets « sourds et muets » dont on parle, et « être » *conçue* ou *pensée* dans et par une notion développable en discours qui, en tant que *sens*, est autre chose que l'*essence* qui lui « correspond » et à laquelle il « se rapporte ». Dans la mesure même où il *est*, le Concept n'est pas et ne peut pas être *pensé* ou *conçu* discursivement : il « est » éternellement *silencieux*, comme est silencieux l'Être-éternel qu'il *est* éternellement ou « nécessairement », en l'ayant toujours été partout et en le restant partout toujours ¹³.

Si donc on ne veut pas transformer « immédiatement » l'Hypo-thèse de la Philosophie en Sagesse *silencieuse*; si l'on veut actualiser l'Intention-de-parler qu'est la Philosophie proprement dite, dans et par une réponse *discursive* à la question de savoir ce qu'est le Concept; si, en d'autres termes, on veut *parler* en fonction et en vue du Concept au lieu de se *taire* à cause de lui en *étant* lui, il faut NIER (discursivement) la Thèse philosophique parménidienne, qui affirme que le Concept « est » l'Éternité.

Pour que le Silence éleatique soit rompu, pour qu'il y ait Philosophie au sens propre du terme (en tant que recherche discursive, « confiante » et non « désespérée », d'une *discursive* Sagesse), il faut donc contre-dire la « thèse » philosophique de Parménide, qui dit que le Concept « est » l'Éternité. Or la contre-dire, c'est dire que le Concept « n'est pas » l'Éternité. Ou, si l'on préfère, c'est « affirmer » qu'il « est » Non-éternité. Or, d'après le Schéma dialectique de l'histoire de la Philosophie, c'est là précisément ce qu'« affirme » ou dit l'Anti-thèse philosophique, en contre-disant la Thèse que Parménide a (complètement) développée (en la réduisant, d'ailleurs, au Silence « total » de la Sagesse muette).

Ceci étant admis, il faut se demander quand et par qui l'Anti-thèse de la Philosophie a été pour la première fois discursivement développée d'une façon correcte et complète. En particulier, il faut voir si la tradition (qui comprend Platon) a raison ou tort de nous dire que cette Anti-thèse fut la « thèse » philosophique d'un certain HÉRACLITE (dont, par ailleurs, nous ne savons rien ou presque rien).

Or, si l'on ne prend que les fragments parvenus jusqu'à nous sous le nom d'Héraclite, rien n'est plus facile que de les

comprendre tous en les interprétant de façon à leur faire dire exactement ce que, par ailleurs, on peut très facilement faire dire aux fragments parménidiens.

Cette réconciliation d'Héraclite avec Parménide est même si facile, qu'il est difficile de l'éviter en les laissant dans leur opposition traditionnelle irréductible. En effet, qui voudrait contester l'authenticité de ce fragment où Parménide résume l'ensemble de son *Poème* : « Si vous avez écouté [en comprenant] non pas moi, mais le Discours [de la Déesse, que j'ai seulement re-dit], il est sage de [le] re-dire [en disant] que tout est *un* » (Diels, 12, B, 50). Or, nous n'avons aucune raison de contester que ce texte appartient en fait à Héraclite. Inversement, qui mettrait en doute le caractère authentiquement héraclitéen du fragment qui nous dit : « Mais puisque tout a été nommé Lumière et Ténèbres..., le Tout est à la fois plein de Lumière et d'invisibles Ténèbres, qui s'équilibrent mutuellement » (*ib.*, 18, B, 9). Pourtant, la tradition nous conserve ce texte parmi ceux de Parménide, sans que nous ayons la moindre raison de contredire cette attribution.

Il nous faut donc regarder de plus près les textes en question. Or, même en ne regardant que les deux fragments précités, on voit alors clairement que, loin de se re-dire mutuellement, Parménide et Héraclite disent des choses qui diffèrent du tout au tout, voire s'opposent d'une façon irréductible en se contredisant point par point. En effet, dans le fragment cité d'apparence parménidienne, Héraclite parle non pas de l'Un-tout-seul, mais du « Tout », c'est-à-dire d'un ensemble de choses (que nous devons supposer être multiples et variées) en disant que ce *Tout* est *un*. Or, si l'on peut à la rigueur admettre que le *Tout* qui est *un* est, pour Héraclite, l'Un qui est *tout*, on ne peut certainement pas dire que cet Un est la même chose que l'Un-tout-seul dont parle Parménide. Car dire à propos de quelque chose que « c'est tout un » est tout autre chose que de dire qu'il n'y a qu'une seule et unique chose, d'ailleurs *une* en elle-même, dont on peut, par conséquent, dire ce qu'on voudra, sauf qu'elle est un tout, pas même en ce sens qu'elle est l'ensemble de toutes ses parties, puisqu'elle n'en a pas du tout. Ainsi, dire que le Concept est l'Un-qui-est-tout, c'est contredire les dires selon lesquels ce même Concept est censé être l'Un-tout-seul, qui est *unique* et *un* au point d'être si « seul au monde » qu'il n'a même pas de parties qui lui tiendraient compagnie. De même, le texte de Parménide à allure soi-disant héraclitéenne nous dit que le *Tout* « est » à la fois Lumière et Ténèbres *parce que*, d'une part, telle chose qui fait partie de ce *Tout* est *appelée* « lumineuse » et telle autre « ténébreuse » ou

« obscure » et, d'autre part, parce qu'une seule et même de ces choses est *appelée* tantôt « obscure » et tantôt « lumineuse », ou « lumineuse » par les uns (voire ici) et « obscure » par d'autres (ou ailleurs). Or, lorsqu'on s'exprime de *cette* façon, il est naturel de comprendre que le Tout *n'est* tout ceci que parce qu'on le *dit* l'être, et qu'il ne *l'est* pas tant qu'on ne le *dit* pas, n'étant alors *rien* de tel et donc pas même un Tout, mais seulement l'Un-tout-seul. Or, c'est précisément ce que semble vouloir contre-dire Héraclite dans et par tout ce qu'il dit lui-même et notamment en disant (si l'on veut, entre les lignes) dans le fragment précité que si *tout* est *un*, l'Un n'est *un* qu'en tant que *tout*, voire dans la mesure où il est lui-même [aussi] *multiple*. Et c'est pourquoi Héraclite a pu dire ce que Parménide n'avait jamais dit, comme par exemple : « Homère avait tort de dire : puisse le désaccord s'éteindre entre les dieux et les hommes; il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction du Monde; car si la prière était [par impossible] exaucée, *toutes* choses périeraient [et il n'y en aurait même plus *une seule*] » (Bywater, frag. 43). Car « Dieu est Jour-Nuit, Hiver-Été, Guerre-Paix, Abondance-Famine... » (Diels, 12, B, 67). Ainsi : serait-il l'Un-tout-seul, qu'il ne *serait* pas du tout.

D'une manière générale, il n'est que trop facile de transformer en Para-thèse tant la Thèse que l'Anti-thèse de la Philosophie. Si, d'une part, on mécomprend (comme l'a fait déjà Méliossos) la thétique Éternité-qui-est de Parménide en l'interprétant comme étant l'Être-éternel, et si, d'autre part, on insiste uniquement sur le fait que, pour Héraclite, « ce Cosmos, le même pour tous, n'a été créé par aucun Dieu ni homme, mais a toujours été et est et sera » (*ib.*, 30), en oubliant d'ajouter que ce Cosmos est censé être le *Feu* perpétuellement-vivant (*aei zoon*), on est naturellement amené à faire parler Héraclite du même Être-éternel dont aurait soi-disant parlé Parménide. Mais il n'y aurait alors, en Philosophie, ni Thèse véritable ni vraie Anti-thèse, mais seulement une Para-thèse, tombant pour ainsi dire du ciel et essayant de réconcilier ce qui n'a jamais été opposé nulle part par personne.

Les para-thèses platonicienne, aristotélicienne et kantienne sont encore trop proches de nous et trop « nôtres » pour que nous ne soyons pas tentés de les projeter dans toutes les philosophies parvenues jusqu'à nous, et notamment dans celles de Parménide et d'Héraclite. Et l'illusion sera grande, parce que, effectivement, il y a des éléments thétiques ou parménidiens et antithétiques ou héraclitéens dans toute parathèse quelle qu'elle soit. Or, du moment qu'on trouve du Parménide et de l'Héraclite dans Platon, Aristote et Kant, rien de plus facile,

ni de plus tentant, que de projeter l'un ou l'autre de ces derniers dans chacun des deux premiers et de constater alors l'accord « fondamental » de ceux-ci sur tout ce qui est censé être « essentiel », du moins du point de vue de la Para-thèse. Mais si l'on veut alors *comprendre* cette Para-thèse en la re-constituant à partir de ses éléments-constitutifs, si l'on veut expliciter à l'état pur les deux « thèses contraires » qui sont à l'origine et à la base du compromis parathétique, on est obligé de supposer deux auteurs pré-platoniciens, inconnus de nous mais que Platon connaissait, qui auraient développé la Thèse et l'Anti-thèse de la Philosophie prévues par le Schéma dialectique de l'histoire de cette dernière. Or, il me semble plus simple d'admettre que ces « grands inconnus » ne sont en fait personne d'autre que Parménide et Héraclite.

Mais s'il est facile et tentant de confondre ces deux philosophies « antithétiques » en une seule et même Para-thèse (platonicienne, aristotélienne ou kantienne), il n'est pas non plus impossible de confondre l'Anti-thèse de la Philosophie avec sa Syn-thèse, dès que l'on sait ce qu'est cette dernière. C'est, d'ailleurs, à une telle confusion (involontaire?) que semble s'être livré Hegel lui-même dans son *Histoire de la philosophie*. Car s'il nous dit qu'il a re-dit dans sa *Logique* tout ce qu'avait dit Héraclite, il omet d'ajouter pour notre gouverne historique et philosophique, qu'il y dit ou re-dit autre chose encore que les dires héraclitéens. Ou plus exactement, Hegel ne fait pas suffisamment valoir (bien qu'il nous le dit) qu'il re-dit Héraclite de façon à ce que les dires re-dits de celui-ci ne contre-disent plus les « dires contraires » de Parménide (que Hegel ne re-dit pas pour la simple raison que pour lui, comme déjà pour Platon, Parménide ne *dit* rien qui puisse être re-dit par lui-même ou par quelqu'un d'autre *après* qu'il a dit tout ce qu'il avait à dire).

D'après le Schéma dialectique, la Syn-thèse diffère de l'Anti-thèse par le fait que si elle *dit* elle aussi tout ce qui *peut* être dit, elle le fait sans *contre-dire* quoi que ce soit. Si la Thèse est A et l'Anti-thèse Non-A, la Syn-thèse est B. Ce B n'est le Non-A antithétique que dans la mesure où il *co-existe* avec le A thétique, en le contre-disant du fait de cette co-existence soit par l'« opposition antithétique » irréductible, soit dans un quelconque « compromis » parathétique (toujours « partiel » et généralement « partial »), qui ne supprime pas (« dialectiquement ») le conflit du A et du Non-A co-existants, mais essaye (avec plus ou moins de succès) de le « *camoufler* » autant que faire se peut. Mais le B synthétique est *postérieur* au Non-A antithétique, qui est donc seul à contre-dire le A thétique.

En fait et pour nous, si la Thèse de la Philosophie « identifie »

le Concept avec l'Éternité, la Para-thèse essaye de le « définir » comme l'Éternel, tandis que la Syn-thèse le définit en l'identifiant avec le Temps en tant que tel (ou la Spatio-temporalité). Si la philosophie d'Héraclite veut être l'Anti-thèse de la Philosophie, elle ne doit donc ni représenter le Concept comme Éternité, ni le présenter comme Temps ou comme l'Éternel (situé en dehors du Temps ou dans le Temps, voire « en relation » avec celui-ci).

Que peut et doit être alors le Concept héraclitéen? L'Éternel n'est certes pas l'Éternité. Mais dans l'Éternel parathétique le *Non* de la Non-éternité antithétique est « camouflé » au point de n'être presque plus reconnaissable. Car le « maintien indéfini » (des Idées platoniciennes) et le « retour éternel » (des Espèces aristotéliennes) miment l'Éternité-qui-est, voire l'Un-tout-seul-immobile, tout aussi bien que l'« avance » (de Kant) vers un but « infiniment » éloigné ressemble à la fois à la « course sur place » (d'Aristote) et au « repos » (de Platon) dans l'immobile Absolu. Quant au Temps lui-même (Spatio-temporalité), il « nie » l'Éternité en la « supprimant dialectiquement », puisqu'on peut dire de lui *tout* ce qu'on peut dire d'elle. Or, si l'Anti-thèse doit elle aussi *parler* du Concept, elle n'est censée en dire que ce qui peut se dire en *contre-disant* ce qu'en dit (ou n'en dit pas) la Thèse qui « dit » qu'il « est » l'Éternité.

Mais pour nous, comme en fait, la Non-éternité qui n'est ni l'Éternel quel qu'il soit, ni le Temps en tant que tel, ne peut « être » que le *Temporel*. Par conséquent, si Héraclite est censé nous présenter l'Anti-thèse de la Philosophie, nous devons re-dire (ou paraphraser) ce qu'il nous dit en disant que, pour lui, le Concept dont parlait Parménide dans sa « thèse » *n'est pas l'Éternité*; il est la Non-éternité comprise comme l'*ensemble* (par définition un et unique) de *tout* ce qui « est » *temporel* dans la mesure même où ce Tout est en tant qu'ensemble des essences des objets qui « correspondent » aux sens des discours qui s'y « rapportent ».

Or, en fait et pour nous, comme déjà pour Parménide et tout comme pour Platon, Aristote, Kant et Hegel, dire que le Concept est lui-même *temporel*, c'est dire qu'il n'y a pas de Concept du tout, au sens propre et fort de ce terme. C'est-à-dire au sens que lui attribuent tous ceux qui admettent la *possibilité* de la Philosophie, comprise comme une recherche de la Sagesse (discursive) qu'est le *Savoir* (discursif) *absolu*, voire la *Vérité* (discursive) [*sans erreurs*; c'est-à-dire la « Vérité » qui « prend la place » de l'Erreur ou la remplace, au lieu de l'*exclure* seulement et de la *conserver* ainsi « en dehors » ou « à côté » de soi dans une « opposition irréductible »].

S'il en est ainsi, l'histoire de la Philosophie se re-présente à nous de la façon suivante. La Thèse de Parménide consiste à *parler* uniquement dans la mesure, où il le faut pour *cesser* « définitivement » de le faire, c'est-à-dire pour pouvoir *se taire* « une fois pour toutes », sans jamais dire nulle part quoi que ce soit, même en re-disant ce que disent les autres ou ce que l'on a dit soi-même. Quant à la Syn-thèse philosophique de Hegel, elle est censée permettre à quiconque, Hegel lui-même y compris, de pouvoir *re-dire* « indéfiniment » tout ce que l'on dit et donc aussi ce que l'on a dit soi-même [en le re-disant]. Dans les deux cas, le Discours a une *fin*, voire un *but* et *terme* (final, ainsi qu'un premier commencement) : il est donc censé être dé-fini ou, tout au moins, dé-finissable. Mais si le *but* du discours thétique est le Silence « total », celui du discours synthétique est la redite indéfinie ou « nécessaire » (puisque se produisant et se re-produisant partout et toujours) de tout ce qu'on aura une fois dit. Et c'est le même *but* que poursuit le discours parathétique, sauf qu'il ne *l'atteint* jamais nulle part, n'ayant ainsi pas de *fin* (au sens de terme final et de but proprement dit, c'est-à-dire de but *accessible*). Soit parce que ce discours se contre-dit et *s'annule* de ce fait discursivement (sans le vouloir, à la différence du discours thétique qui s'arrête volontairement), soit qu'il se développe *sans fin* (contre son gré, à la différence du discours antithétique, qui ne demande qu'à se poursuivre). Par contre, le « but » même de l'Anti-thèse est la « permanence » du Discours en tant que tel dans un « renouveau éternel », sans terme final « nécessaire » et, à dire vrai, sans commencement possible. L'Anti-thèse ne parle que pour dire qu'on pourra partout et toujours *parler*, quoi qu'on dise et quoi qu'en dise la Thèse qui affirme qu'en parlant d'une façon adéquate ou suffisante, on finit toujours par se taire quelque part complètement, à jamais et comme il se doit.

Autrement dit, l'Anti-thèse de la Philosophie est la « thèse » négative ou négatrice de tous ceux qui nient la possibilité même de cette dernière. C'est la thèse du Relativisme socio-historiciste ou du Scepticisme scientiste que nous avons déjà rencontrée dans cette INTRODUCTION et qui se révélera plus tard à nous comme celle du *Nominalisme* ou de ces pseudo-discours qui prétendent ne tirer tout leur soi-disant « sens » que d'eux-mêmes, voire des « essences » temporelles de ce qui apparaît temporairement, sans qu'il y ait quoi que ce soit qu'on puisse appeler « Concept », en disant de lui qu'en n'étant lui-même ni Sens ni Essence, c'est lui et lui seul qui donne un sens aux objets dont il est l'essence et permet d'éviter le bavardage en ne parlant de ce qui est « essentiel ».

Il paraîtra sans doute paradoxal de ranger Héraclite parmi les détracteurs « sceptiques » de la Philosophie et de le re-présenter comme un Relativiste ou Scientiste « sophistique ». N'empêche que c'est ainsi que nous le présente Platon (notamment dans le *Théétète* et dans le *Sophiste*, ainsi que, en tant que Nominaliste, dans le *Cratyle*). Et si nous savons peu de chose des émules d'Héraclite et des Néo-héraclitéens antiques (notamment de ceux qui, d'après Platon, se produisaient à l'École de Mégare et qui en imposaient tellement aux savants contemporains tels que Théodore, Théétète et Eudoxe, ainsi qu'à Aristote), nous avons tout lieu de supposer que certains Sophistes à allure « scientifique » et « relativiste » si « moderne », se réclamaient de lui dans leur attitude anti-philosophique.

Pourtant, Hegel a été enclin à voir en Héraclite le plus grand des philosophes qui l'aient précédé. Et, en fait comme pour nous, le Système du Savoir n'est pas autre chose que l'Anti-thèse héraclitéenne de la Philosophie transformée en sa Synthèse hégélienne par la « suppression-dialectique » (*Aufhebung*) de la Thèse parménidienne que cette Anti-thèse contre-disait tant que cette Thèse s'affirmait encore (dans la Para-thèse).

Le fait est qu'Héraclite est à la fois :

- le grand philosophe qui a contre-dit la Thèse de Parménide;
- le père du Scepticisme (relativiste) anti-philosophique et du Dogmatisme (scientiste) pseudo-philosophique;
- le grand-père du Système du Savoir.

Il nous faut donc voir comment et pourquoi il fut tout ceci à la fois. —

Pour le comprendre, il nous faut anticiper sur la dialectique du Discours théorique, c'est-à-dire du Discours qui parle de quelque chose (à n'importe qui) en fonction de la seule (prétendue) « vérité » de ce qu'il dit.

Comme tout discours, le Discours théorique (ou « exclusif ») commence par se « poser » sans s'opposer à un autre discours théorique [mais en supposant le Discours pratique (ou « élémentaire ») qui parle à quelqu'un en vue de la seule « efficacité » (escomptée)] : il est ainsi une *Thèse* théorique. Puisque cette « thèse » ne s'oppose à rien, rien ne s'oppose à elle (du moins pour elle) : elle se pose donc comme un *Axiome* qui, par définition, n'a pas besoin de « démonstration ». Un tel discours (théorique) *axiomatique* admet (ne serait-ce qu'implicitement) qu'il lui suffit de se poser pour s'imposer (sans aucune opposition) : tout ce que l'on affirme s'affirme du seul fait d'être affirmé; tout ce qui est montré (discursivement) se maintient indéfiniment (« éternellement ») dans l'identité avec soi-même, sans avoir besoin pour cela d'être démontré (discursivement).

A condition, bien entendu, que le discours posé ne s'oppose pas à soi-même et ne s'annule pas discursivement en contredisant tout ce qu'il dit lui-même. Appelons « vrai » ou « véritable » tout ce qui se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même [la Totalité étant ainsi, par définition, « véritable » ou « vraie »]. Nous appelons donc « véritable ou « vrai » le Discours qui se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même. En d'autres termes, un Discours est « vrai » ou « véritable » lorsqu'il ne se contre-dit pas lui-même et ne peut pas être contre-dit par un autre discours quel qu'il soit (tout en pouvant être indéfiniment re-dit). C'est le cas du Discours uni-total qu'est le Système du Savoir. Mais le Discours théorique prétend que ce cas est aussi le sien.

Un Discours théorique *axiomatique* ne se contre-dit pas par définition. Et ne contredisant aucun autre discours, il prétend ne pouvoir être contre-dit par aucun. Il se présente donc comme un discours vrai ou véritable. Disons que tout discours axiomatique se présente comme « Vérité » (discursive), le seul « critère » de cette Vérité étant l'absence de contradiction interne.

Or, en fait, ce discours, théorique axiomatique, même s'il est *un* au sens de « cohérent », n'est aucunement *unique* au sens de « total ». Car étant purement thétique, il *exclut* toute négation. Sa « Vérité » est donc par définition *exclusive* : en excluant toute négation, elle exclut aussi celle qui la nie elle-même. En tant que Vérité axiomatique, la Thèse exclut son Anti-thèse en tant qu'*Erreur* (discursive), qui est censée être elle aussi « exclusive », vu qu'elle exclut la *Vérité*. Sans doute, la Thèse axiomatique prétend que l'*Erreur* qu'est son Anti-thèse se supprime elle-même parce qu'elle est « contradictoire dans les termes ». Mais l'Anti-thèse contre-dit la thèse en disant que c'est celle-ci qui est contradictoire et se supprime de ce fait elle-même, étant ainsi *Erreur*. Or en fait, aucune ne se contre-dit soi-même, bien qu'elles se contre-disent l'une l'autre (dans la mesure même où elles s'excluent mutuellement). En reconnaissant lui-même cet état de fait, le Discours (théorique) axiomatique se transforme en Discours (théorique) *sceptique*. D'abord, en tant que *formaliste*, ce Discours supprime la contradiction entre la Thèse et l'Anti-thèse axiomatiques en « formalisant » celles-ci, c'est-à-dire en les vidant toutes les deux de toute espèce de sens (discursif). Ensuite, en tant que *relativiste*, il re-dit l'une **ET** l'autre (en se contre-disant), sous prétexte qu'aucune ne se contre-dit. Enfin, en tant que *nihiliste*, le Discours sceptique ne re-dit **NI** l'une, **NI** l'autre (en ne disant plus rien du tout), sous prétexte qu'elles se contre-disent mutuellement. Pour le Discours théorique sceptique, il n'y a

donc plus aucun critère de vérité, puis qu'il n'y a plus de Vérité du tout : le Vrai n'est pas discursif et le Discours n'est pas vrai. Mais la Vérité niée par le Discours sceptique continue à être prise et comprise comme une Vérité *théorique* ou exclusive : il n'y a pas de Vérité discursive parce qu'elle est censée devoir exclure l'Erreur sans pouvoir le faire, vu que l'Erreur est tout aussi discursive que la Vérité (le Discours ne pouvant effectivement pas exclure la négation de ce qu'il affirme [si cette affirmation est « sensée »]). Si le Discours théorique veut maintenir la Vérité exclusive, il doit trouver un « critère » autre que celui de la Vérité *axiomatique*. Il le trouve en se transformant en Discours *dogmatique*. Le discours axiomatique admettait un critère immanent au discours, en se contentant de l'absence de contradiction « interne ». Mais le Discours sceptique a montré que cette absence n'excluait pas la présence d'une contradiction « externe » : deux discours non contradictoires ou « cohérents » pouvaient (et devaient) se contre-dire mutuellement. Le Discours dogmatique admet donc que le critère de la Vérité *exclusive* doit être *transcendant* par rapport au Discours en tant que tel. D'où le critère de *l'adéquation* entre le Discours et la Réalité, c'est-à-dire entre (le sens de) ce que l'on dit et (l'essence de) ce dont on parle : la Vérité est un discours « adéquat » et elle exclut l'Erreur en tant que discours « inadéquat ».

La Vérité dogmatique est tout aussi discursive et exclusive que la Vérité axiomatique, mais tandis que le critère de celle-ci est lui-aussi discursif, le critère de celle-là ne l'est plus : il est une *Expérience*, par définition silencieuse (théologique, scientifique ou morale). Car le critère dogmatique de toute Vérité discursive (exclusive) est *autrechose* qu'un discours quel qu'il soit (le Dogmatisme admettant, tout comme le Scepticisme, le caractère contradictoire du Discours en tant que tel ou du Discours pris dans son ensemble, voire de l'ensemble de tous les discours [ayant un sens]). Or, en tant que discours théorique ou exclusif, le Discours dogmatique parle de tout sans parler de soi-même : il exclut ce qu'il dit lui-même de ce dont il parle. S'il ne l'exclut pas, s'il parle aussi de ce qu'il dit et du fait qu'il le dit, il se transforme en Discours *synthétique* ou *philosophique*. Mais il ne peut plus alors admettre le critère dogmatique de la Vérité, ni d'ailleurs le critère axiomatique. Car il ne suffit pas à un discours philosophique d'être une Vérité (exclusive) : il doit encore *dire* qu'il l'est, en *disant* qu'il est « adéquat », c'est-à-dire que (le sens de) ce qu'il dit « coïncide » avec (l'essence de) ce dont il parle. Or, tout ce que l'on *dit* peut être contre-dit (sans pour autant se contredire soi-même). Dès qu'on *dit* que ce que l'on dit est une Vérité (exclusive) parce que c'est adéquat, on peut

le *contre-dire* en disant que c'est une Erreur (exclusive) parce que c'est inadéquat. Et un nouvel appel à l'Expérience silencieuse ne pourrait que reculer le problème, sans jamais le trancher (discursivement).

À première vue, le Discours philosophique est un *retour* au Discours sceptique. Mais il n'en est rien, car le Discours philosophique *dépasse* le Discours théorique en tant que tel. Le Discours théorique opère « exclusivement » avec la notion de la Vérité (discursive) *exclusive* (de l'Erreur). Le Discours axiomatique admet un critère *immanent* (discursif) de cette Vérité, tandis que le Discours dogmatique fait appel à un critère *transcendant* (silencieux). Le Discours sceptique n'admet pas le premier, sans faire appel au second : il n'a ainsi aucun *critère* de la Vérité et donc pas de Vérité du tout. Mais la Vérité est, pour le Discours sceptique, par définition *exclusive*, car il est lui-même un Discours *théorique* et donc *exclusif*... La Vérité étant censée devoir être exclusive (de l'Erreur qui la contre-dit) et le Discours (en tant que tel ou pris dans son ensemble) ne pouvant pas exclure la contradiction (entre ce que l'on dit et ce qui le contre-dit), il s'ensuit que le Discours ne peut pas être « exclusivement » vrai et le vrai ne peut pas être discursif (au sens du Discours exclusif). Pour le Sceptique, la Vérité et l'Erreur sont censées devoir s'exclure mutuellement, mais il ne peut pas exclure lui-même l'une ou l'autre seulement; c'est pourquoi il doit ou bien re-dire l'une ou l'autre (en se contre-disant alors soi-même), ou bien ne re-dire ni l'une ni l'autre (en ne disant ainsi rien du tout).

Or, la Philosophie renonce précisément à l'*exclusivité* de la Vérité (par rapport à l'Erreur). En admettant, avec le Scepticisme, qu'il n'y a aucun moyen discursif d'exclure du Discours l'une seulement des deux thèses contraires qu'il implique nécessairement, la Philosophie doit renoncer au caractère vrai du Discours théorique ou exclusif, voire au caractère exclusif du Vrai (discursif). Or, en dépassant ainsi le Discours théorique en général, la Philosophie dépasse en particulier la modalité sceptique de celui-ci (et donc aussi la modalité dogmatique qui sup-pose cette dernière, de même que la modalité axiomatique qui la pré-suppose, du moins en fait et pour nous).

Cependant, pour nous et en fait, le Vrai n'est discursif qu'en tant que Discours uni-total, qui est le seul discours véritable ou vrai (dans la mesure où il ne se contre-dit pas lui-même, ce qu'il ne fait qu'en se temporalisant). Or, ce Discours est non plus Philosophie, mais Système du Savoir ou Sagesse discursive. Les discours proprement philosophiques sont les éléments-constitutifs de ce Discours uni-total. Si l'on ne pose que l'un d'eux « à

l'exclusion » de tous les autres, ce qui est ainsi posé est contredit par ce qui est de ce fait exclu, et inversement. On retrouve ainsi des « vérités » et des « erreurs » *exclusives* au sein même de la Philosophie, où se re-produira par conséquent la dialectique du Discours théorique.

C'est cette transposition de la dialectique théorique dans la Philosophie qui nous permettra de mieux comprendre le triple rôle d'Héraclite.

Supposons que la Thèse parménidienne soit une « thèse » non pas philosophique ou synthétique, mais théorique ou exclusive, dans la mode axiomatique. La négation de *cette* thèse serait alors une anti-thèse également axiomatique. Autrement dit, dans la mesure où l'on a mésinterprété la Thèse *philosophique* parménidienne dans le sens d'une *Théorie* axiomatique (d'ailleurs thétique ou « positive », voire théologique), l'Anti-thèse *philosophique* héraclitéenne a pu être elle aussi mésinterprétée dans le sens d'une *Théorie* également axiomatique (d'ailleurs antithétique ou « négative », voire scientifique ou « scientiste ») [ce qui ouvre le chemin à une *Théorie* axiomatique parathétique ou « neutre », voire moraliste]. Chez le Tiers intellectuel, la contradiction entre ces deux *Théories* (axiomatiques) contraires peut engendrer une *Théorie* sceptique (formaliste, relativiste ou nihiliste). Étant donné que cette contradiction (théorique) ne se manifeste à l'origine que dans et par l'Anti-thèse héraclitéenne (mésinterprétée), le Scepticisme en cause peut se réclamer (à tort, d'ailleurs) d'Héraclite. Or, ce Scepticisme *théorique* peut engendrer une *Théorie* dogmatique (en tant que « compromis » parathétique entre les *Théories* axiomatique et sceptique). Dans la mesure où l'Intellectuel dogmatique se réclame (à tort) de la Thèse parménidienne (qu'il mésinterprète dans le sens d'une *Théorie* axiomatique thétique ou théologique), il peut se compter (à tort) parmi les « Éléates ». Au contraire, s'il se réclame de l'Anti-thèse héraclitéenne (mésinterprétée dans le sens d'une *Théorie* axiomatique antithétique ou scientifique), il peut se compter parmi les « Héraclitéens ». [S'il se réclame à la fois de la Thèse et de l'Anti-thèse mésinterprétées, il sera un Moraliste dogmatique, qui recherche un « compromis » entre les pseudo-éléates théologiques et les pseudo-héraclitéens scientifiques.]

D'une manière générale, le Théoricien axiomatique n'admet comme « critère de Vérité » que la « cohérence » du Discours, tandis que le Théoricien sceptique, tout en admettant ce seul « critère », nie la possibilité pour le Discours de s'y conformer. Par contre, le Théoricien dogmatique, tout en voyant dans ce « critère », la condition *nécessaire* de la Vérité (exclusive), ne le considère plus comme une condition *suffisante*, mais lui ajoute

celui de l' « adéquation » [quitte à abandonner complètement le premier « critère », s'il est obligé de choisir entre les deux].

Or, si nous pouvons appeler « a-philosophiques » les Théories (axiomatiques, dogmatiques et sceptiques) qui sont chronologiquement antérieures à la Philosophie, nous devons appeler « pseudo-philosophiques » celles qui lui sont chronologiquement postérieures, dans la mesure où ces Théories sont en fait et pour nous des mésinterprétations du discours authentiquement philosophique, sans que les Théoriciens eux-mêmes s'en rendent compte. S'ils le font, ils opposent leurs propres théories aux philosophies en cause et nous pouvons alors appeler ces théories « anti-philosophiques ». [En fait, les théories axiomatiques post-philosophiques sont généralement seulement pseudo-philosophiques, tandis que les Théories dogmatiques sont souvent anti-philosophiques, les Théories sceptiques l'étant presque toujours].

Quoi qu'il en soit, Héraclite lui-même n'a certainement pas mésinterprété la Thèse parménidienne dans le sens d'une *théorie* (axiomatique), ni encore moins sa propre Anti-thèse. Il les a comprises toutes les deux telles qu'elles sont en fait et pour nous, c'est-à-dire comme des *philosophies* « contraires ». Or, en tant que philosophe, Héraclite a parlé (aussi) de son propre discours. Il a donc parlé de sa propre « thèse » philosophique comme de l'Anti-thèse qui contre-dit la Thèse de la Philosophie. Mais s'il avait dit (à tort) que la « thèse » qu'il contre-dit (dans et par sa propre « thèse contraire ») se contre-dit elle-même, il aurait parlé en Théoricien (axiomatique) et non en Philosophe. En tant que philosophe, Héraclite devait donc dire que sa propre « thèse » (philosophique) est l'Anti-thèse qui contre-dit la Thèse parfaitement « cohérente » de la Philosophie. Or parler ainsi, c'est parler en Sceptique. Ainsi, Héraclite est à la fois un philosophe « authentique », dans la mesure où il oppose à la Thèse parménidienne sa propre Anti-thèse, et un philosophe « sceptique » (« relativiste »), dans la mesure où il dit que ces deux « thèses contraires » sont « cohérentes » toutes les deux. [Si Héraclite avait parlé en Sceptique formaliste, en « formalisant » ou « symbolisant » les deux « thèses », ou en Sceptique nihiliste, en affirmant leur caractère « in-cohérent », il aurait renoncé au Discours proprement dit et donc simplement re-dit la Thèse parménidienne]. Si Héraclite devait *choisir*, dans ces conditions, entre sa propre « thèse » et celle de Parménide, il aurait dû faire appel au « critère » *non*-discursif de l'« adéquation ». Autrement dit, il aurait dû « dogmatiser » sa propre Philosophie [d'ailleurs dans le sens d'une Philosophie « dogmatisée » (c'est-à-dire d'une *Para*-philosophie) à base d'Expérimen-

tation et donc de caractère « scientifique » ou « scientiste », vu que cette Philosophie est *anti-thétique*], en admettant le « critère » (sinon unique, du moins « décisif ») de l' « adéquation ».

Il n'y a pas de doute que les « Para-philosophes » se réclamant d'Héraclite aient procédé à une telle « dogmatisation » de la philosophie de celui-ci. Mais il n'y a pas de doute non plus qu'Héraclite lui-même a été un philosophe authentique. Seulement, comme toute Philosophie authentique, la sienne impliquait un élément-constitutif « dogmatique », en plus des éléments-constitutifs « axiomatique » et « sceptique » signalés ci-dessus.

Cet élément-constitutif « dogmatique » de toute Philosophie authentique consiste à dire que le Discours philosophique (ou synthétique) est non seulement « cohérent » (dans la mesure où il est aussi « pratique », en s'adressant à tous ou à personne), mais encore « adéquat » (dans la mesure où il est aussi « théorique », en parlant *de tout* ou en ne parlant *de rien*). [L' « adéquation » du Discours (philosophique) au Monde où il est émis et absorbé est « montrée » par son *maintien* « indéfini » dans ce Monde *dont* il parle (aussi). En d'autres termes, la « monstration » de l' « adéquation » du Discours philosophique (ou, plus exactement, du Système du Savoir) est le maintien indéfini de l'Univers qui implique ce Discours.]

Voyons ce que cet élément-constitutif « dogmatique » signifie dans le cas de la Philosophie héraclitéenne. La Thèse parménidienne *affirmait* (« axiomatiquement ») que le Discours est défini ou « fini »; elle *constatait* (« sceptiquement ») que tout ce que l'on dit (d'une façon « cohérente ») peut être contre-dit (d'une façon tout aussi cohérente) et donc discursivement annulé; elle *concluait* que l'uni-totalité (dé-finie) du Discours équivalait au Silence, qui était de ce fait seul à pouvoir se maintenir indéfiniment dans l'identité avec soi-même, en étant ainsi « défini » comme le « Vrai ». A première vue, cette Thèse authentiquement philosophique pourrait être « dogmatisée » et transformée en Para-philosophie (para-éléatique) en appliquant le critère de l' « adéquation » et en disant que le Discours (vrai) est défini parce que le Monde *dont* il parle est « fini ». Mais, pour Parménide, le Discours (dé-finie) est contradictoire et il n'est donc nullement « vrai » : on ne peut pas dire, par conséquent, qu'il est « adéquat », et il n'y a donc pas de Para-philosophie éléatique affirmant que le Monde (dont on parle) est « fini ». On ne peut affirmer que le Monde (dont on parle) est « fini » qu'en se basant « exclusivement » sur l'Expérience non discursive (ici religieuse, voire théologique ou « révélée »). Cette affirmation sera donc une *Théorie* dogmatique ou un Dog-

matisme *théorique* (théologique) et non une (Para-) philosophie. Ce Dogmatisme peut d'ailleurs prendre une allure *pseudo-philosophique* (pseudo-éléatique), si l'on dit qu'en disant du Monde « fini » tout ce qu'on peut en dire de « défini », on finira par contre-dire tout ce que l'on en a dit. [Si on voulait à tout prix « dogmatiser » la philosophie éléatique, il faudrait admettre l'« adéquation » non pas du Discours, mais du Silence, qui est seul à être « vrai ». Mais ce qui est « adéquat » au Silence est Néant pur, et le Silence n'est « adéquat » que s'il n'y a rien du tout (dont on puisse parler). La « dogmatisation » de l'Éléatisme donnerait ainsi l'« acosmisme » que Hegel attribue à Spinoza. Mais ce serait abuser du langage, car l'« adéquation » suppose que l'on *parle* en parlant *de* quelque chose (ou de tout) et non que l'on ne parle de rien du tout en se taisant.]

On ne peut dire ni que Parménide « tait » quelque chose que l'on aurait pu dire, ni qu'il « parle » de quelque chose en se taisant. On pourrait croire à première vue que c'est en se taisant qu'il « révèle » son silence ou « en parle ». Mais, en fait, il « révèle » son silence de Sage en *en parlant* dans sa philosophie (en tant que philosophe) et il ne « tait » rien puisqu'il prétend avoir dit *tout* ce qu'on peut dire. Et puisqu'il dit aussi qu'on se contre-dit nécessairement dès qu'on a tout dit, il parle non pas en Sceptique, mais en Philosophe. Le Silence parménidien étant le résultat *nécessaire et définitif* du Discours (pouvant donc se maintenir indéfiniment dans l'identité avec soi-même), il est « défini » comme le Vrai. Or, l'existence dans le Vrai étant par définition la Sagesse, l'amour de celle-ci qu'est la Philosophie n'est pas « insensé » : cette dernière est « possible », puis qu'elle est une Sagesse « en puissance » qui « s'actualise » en tant que Silence « total ». Seulement, si la puissance de la Sagesse parménidienne est discursive, son acte est censé être silencieux (le Sage ne *parlant* de son propre silence que dans la mesure où il *contre-dit tout* ce que l'on dit, y compris ce qu'il *dit* lui-même).

Telle est la Thèse philosophique de Parménide. En elle, la Philosophie parle d'elle-même comme du Discours uni-total dé-fini ou « fini », qui s'annule lui-même en se contre-disant et en se transformant ainsi en Silence « total » ou définitif. Et c'est cette Thèse qu'Héraclite contre-dit.

Héraclite nie la « thèse » du caractère dé-fini ou « fini » du Discours en *affirmant* (« axiomatiquement ») son caractère « infini » ou in-défini. Lui aussi *constate* en outre (« sceptiquement ») que l'on peut contre-dire (d'une façon « cohérente ») tout ce qui a été dit (d'une façon également « cohérente »).

Et il en *conclut* que le Discours n'est ni total ni un, puis qu'après avoir contre-dit tout ce que l'on avait dit on peut encore dire autre chose. Or, en introduisant le critère de l' « adéquation », on peut dogmatiser cette Philosophie héraclitéenne authentique, en disant que le Monde dont parle le Discours (vrai) est tout aussi « contradictoire » et « infini » que ce Discours lui-même. On dira alors que la (Para-)philosophie (para-)héraclitéenne est « vraie » *parce que* son développement discursif « indéfini » est « adéquat » au Monde « infini » dont elle parle, partout où elle en parle et pendant tout le temps qu'elle le fait. Et il n'y a pas de doute que cette Para-philosophie para-héraclitéenne a été effectivement développée. Mais rien ne dit qu'elle le fut par Héraclite lui-même.

Sans doute, Héraclite semble avoir admis le « critère (transcendant) de l'adéquation » (que Parménide semble avoir délibérément « ignoré »), en affirmant que les sens (contra-dictaires) de ce qu'il dit « coïncident » avec les essences (« contraires ») de ce dont il parle. Toutefois, pour lui, la Philosophie est censée se montrer (discursivement) comme « vraie » en fonction du seul « critère (immanent) de la cohérence ». Mais, à dire vrai, le critère immanent est, chez Héraclite, celui de l'*in*-cohérence. C'est donc abuser du langage que de dire que le Discours héraclitéen est « vrai », ou que le « Vrai » est discursif pour Héraclite. Car, en fait et pour nous, rien n'est « vrai » pour et dans Héraclite.

En effet, par définition, le Vrai discursif est le Discours unitotal qui se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même. Or, si le Discours héraclitéen se *maintient* indéfiniment, il n'est nulle part ni jamais *un* et *total*, vu qu'il est partout et toujours *différent* et donc jamais *identique* nulle part. On ne peut pas dire sérieusement que l'amour héraclitéen de la Sagesse (discursive) est « sensé », vu que cette soi-disant « Sagesse » n'est identique à elle-même que dans la mesure où elle est un Discours « contradictoire » et « indéfini », c'est-à-dire un « infini » *Bavardage*. On pourrait dire, à la rigueur, que la Sagesse héraclitéenne est « possible », étant donné qu'elle « s'actualise » en tant que Philosophie. Mais étant donné que la Philosophie qui est l' « acte » de la « puissance » qu'est la prétendue Sagesse héraclitéenne, n'est rien d'autre qu'un bavardage indéfini, il est plus naturel de dire qu'en se réduisant à un tel bavardage, la philosophie héraclitéenne montre l' « impossibilité » de la Sophia et par cela même sa propre « impossibilité » en tant que Philo-sophie. Et c'est précisément ce que disent les « Héraclitéens », du moins en tant que « Scientistes » ou Dogmatiques scientifiques anti-philosophiques.

Pourtant, Héraclite lui-même fut un Philosophe authentique, puisque, tout comme Parménide, il a parlé de son propre discours (en en disant lui-même ce que nous en avons dit en le re-disant). Parménide et Héraclite affirmaient tous les deux la « possibilité » de la Philosophie, car ils admettaient l' « actualité » de la Sagesse. Seulement, si la Sagesse (qui est, par définition, l' « acte » de la Philosophie ou la Philosophie « en acte ») est, pour Parménide, le *Silence* « total », elle n'est, pour Héraclite, qu' « infini » *Bavardage*. Si donc Parménide et Héraclite avaient raison de dire de la Sagesse ce qu'ils en ont dit, nous aurions dû en conclure à l'impossibilité de toute Philosophie (les leurs y comprises). Mais le fait est qu'ils ont eu tous les deux tort de le dire. Et c'est Hegel qui nous l'a dit, en disant qu'ils avaient raison et tort tous les deux.

Parménide avait raison de dire que le Discours était dé-fini, mais il avait tort d'en exclure le Temps ou de l'exclure du Temps, voire de l' « éterniser » (en y *maintenant* ainsi la « contradiction »). Héraclite avait raison de temporaliser le Discours, mais il avait tort de considérer le Temps (discursif ou historique) comme in-défini ou « infini ». Et c'est en temporalisant le Discours dans et par le Temps (historique) « fini » et dé-fini que Hegel a trans-formé la Philosophie en Système du Savoir ou Sagesse discursive.

Or, dans la mesure où la Philosophie hégélienne recherchait la Sagesse *discursive*, elle put être appelée « héraclitéenne » (plutôt que parménidienne). Mais elle ne devient Sagesse discursive que dans la mesure où elle est *achevée* (dans la Durée-étendue), tout comme fut *achevée* la Philosophie parménidienne, mais en se rendant elle-même (discursivement) compte du fait qu'elle s'est développée *dans le temps*.

On peut dire, si l'on veut, que Hegel est « parménidien », ou qu'il n'a pu transformer en Système du Savoir le Discours philosophique que dans la mesure où celui-ci a été un Discours « fini » ou « défini » et donc « parménidien ». Mais il vaut mieux dire que Hegel est « héraclitéen », car il n'a pu trans-former le Discours « parménidien » en Système du Savoir qu'en le *temporalisant* (ce qui lui a permis de re-dire *toutes* les contradictions sans se contredire soi-même), c'est-à-dire en le trans-formant en Discours « héraclitéen », voire en *achevant* le Discours philosophique qu'Héraclite avait *commencé* de développer (tandis que Parménide a cru [à tort] pouvoir énoncer ce Discours « instantanément » [ce qui n'est en fait possible qu'à condition de le « symboliser », en le trans-formant en un « Système d'axiomes » pseudo-discursif (« mathématique »)].

N'ayant pas *achevé* la Philosophie, Héraclite ne pouvait pas

la transformer en Système du Savoir, ni donc rendre compte de cette transformation. Il a été « grand » parce qu'il s'est le premier rendu compte du *développement* dans le Temps du Discours en tant que tel. Mais n'en voyant pas la fin, il ne put en parler que comme d'un *développement* « indéfini » sans but ni terme, c'est-à-dire comme d'un Bavardage « infini ». On ne peut qu'admirer le fait qu'il ne désespéra pas de la Philosophie et qu'ayant « découvert » le Bavardage il ne s'y soit pas livré lui-même, en parlant (en Rhéteur ou « Sophiste ») « sans fin » de n'importe quoi, quitte à contre-dire tout ce que disent les autres, mais se contenta de ne parler (en Philosophe) que du Discours en tant que tel, en disant, à tort d'ailleurs, mais d'une façon définie, que le Discours est « infini ».

Quoi qu'il en soit d'Héraclite lui-même, tout le Scientisme relativiste et nominaliste anti-philosophique remonte, en fait et pour nous, à l'Anti-thèse héraclitéenne de la Philosophie. Et si nous admettons que cette Anti-thèse fut énoncée pour la première fois, dans toute sa rigueur et connexion, par Héraclite, nous rendrons compte du fait que celui-ci apparaît à la postérité comme l'un des Grands de la philosophie, sans que les philosophes « au sens étroit » s'en soient jamais réclamés autrement que pour le « réfuter », tout en « tenant compte » de ce qu'il dit ou, plutôt, contre-dit. Si Parménide est le « père » du « Silence mystique », voire du « symbolisme » mathématique ou mathématisant, tandis qu'Héraclite est à l'origine de la Rhétorique ou de la « Sophistique », voire du « bavardage » scientifique; si donc l'un se situe en deçà ou au-delà de la Philosophie proprement dite, par définition discursive, tandis que l'autre se place en quelque sorte à côté d'elle, il n'en reste pas moins qu'en faisant *parler* les Éléates et en les *contre-disant*, les Héraclitéens ont inauguré le *discours* philosophique qui s'est achevé dans et par le Système du Savoir hégélien. Rien qu'à ce titre, Héraclite est un « précurseur » de la Sagesse discursive qui a droit à autant de respect et d'admiration que le témoin silencieux, mais stimulant, voire « catalytique » de l'Histoire de la Philosophie et de son achèvement par le Système du Savoir, qu'a été et reste encore son adversaire Parménide.

Sans doute est-il très difficile de savoir si Héraclite lui-même s'est rendu compte de tout ceci mieux que ne l'avait fait Parménide. En tout cas, il n'y a rien dans les fragments d'Héraclite qui nous *oblige* à les interpréter dans le sens de fragments d'un développement discursif complet et correct de l'Anti-thèse de la Philosophie. Mais rien non plus ne *s'oppose* à une telle interprétation, qui fut d'ailleurs celle que Platon donna à l'œuvre qu'il a pu lire en entier. —

Quoi qu'il en soit, c'est dans le sens « antithétique » que j'essaierai maintenant d'interpréter ce qui a été transmis jusqu'à nous du grand œuvre héraclitéen.

« De tous ceux dont j'ai entendu les discours, il n'en est pas un seul qui soit arrivé à reconnaître que la Sagesse est quelque chose de *séparé* de tout » (*ib.*, 108; trad. Diels-Burnet, Heidel traduisant autrement).

Nous ne saurons probablement jamais si Héraclite a « entendu » ou non le discours de Parménide. Mais nous savons que le reproche héraclitéen s'applique surtout et avant tout à l'Éléatisme. Car nous avons vu que, pour Parménide, la « Pensée » coïncide avec l'« Être » (qu'est l'Éternité-qui-est ou l'Un-tout-seul-immobile) à tel point qu'elle n'en diffère pas du tout, étant tout aussi muette ou silencieuse que lui. Par contre, Héraclite insiste tout particulièrement sur le fait (en soulignant qu'il est le seul à le connaître) que la Sagesse (à laquelle aspire, par définition, la Philosophie) est une entité « séparée », c'est-à-dire irréductiblement différente ou distincte de *tout*. Or, si la Sagesse veut éviter le risque de se distinguer d'elle-même en cessant ainsi d'être ce qu'elle « est », c'est-à-dire sage, elle ne peut se différencier qu'en se distinguant de tout ce qui « n'est pas » elle. Autrement dit, la Sagesse ne peut être ce qu'elle « est » qu'en se « séparant » de tout ce qui *est* au sens parménidien et courant du terme *être*. Cependant, Parménide commence par dire qu'une seule et même chose peut *être* et être *conçue* ou *pensée* et il finit par affirmer que la soi-disant « Pensée » n'est, pour lui ou pour le Sage, rien d'autre ni de plus que l'Être, qui est ainsi lui-même cette « seule et même chose » dont il parlait au début. Mais Héraclite le contre-dit en ce point précis et dit dès le début et re-dit, voire « affirme » que la « Pensée » et l'« Être » font *deux*, de sorte que la « Pensée » qui est ou peut être Sagesse, est tout autre chose que l'« Être » ou le Tout-ce-qui-est.

En fait et pour nous, ce qui se « sépare », voire se distingue ou se différencie de la *totalité* de ce qui *est*, c'est-à-dire de l'Être en tant que tel, n'est pas Néant pur qu'à condition d'être le Sens du *Discours* (voire celui de la *notion* Ê T R E). Par conséquent, du moins pour nous et en fait, la Sagesse qui est censée être « séparée » de *tout* ce qui est, est nécessairement *discursive* et non silencieuse. D'après nous, la Sagesse « séparée » d'Héraclite devrait être pour lui non pas Silence, mais Discours.

Or, c'est ce que la Sagesse semble effectivement avoir été pour le Sage d'Éphèse. En effet, si, tout comme Parménide, Héraclite s'efface en tant qu'individu humain en chair et en os devant (ou derrière) la Sagesse dont il se réclame, ce n'est pas

à la contemplation silencieuse qu'il fait appel lui-même et qu'il renvoie les autres, mais au Discours; en précisant bien qu'il s'agit non plus d'un « discours » divin, mais du sien propre, c'est-à-dire d'un discours au sens propre et fort, voire courant du mot : « Si vous avez entendu [en comprenant] non pas moi, mais mon discours (logos), il est sage de [le] re-dire [en disant] que tout est un » (*ib.*, 50).

Du moment qu'Héraclite nous présente le Discours qu'est, d'après lui, la Sagesse comme étant *son propre* discours, il nous dit implicitement qu'il s'agit d'un discours « ordinaire », c'est-à-dire d'un *sens* (qui *signifie* ou qui « est » en tant que « pensé », voire *conçu*) lié (arbitrairement) à un morphème (qui *est*, sans *signifier* quoi que ce soit lui-même). Mais il le dit aussi explicitement : « Le Maître qui possède l'oracle de Delphes n'étaie rien (*legei*) [aux yeux de tout le monde] et ne dissimule rien [à la vue de tous], mais indique-par-un-signé [qu'il faut *comprendre* en interprétant son *sens*] » (*ib.*, 93). Or, ce « signe » qui transmet le Savoir qu'est la Sagesse, est quelque chose de « sensible », d'existant-empiriquement, c'est-à-dire un *morphème* au sens propre : « La Sibylle, qui *crie* avec une bouche délirante des sons sans attraits, sans fards et sans onction (atteint par sa *voix* au-delà de mille années) grâce au Dieu [qui parle en elle] » (*ib.*, 92). Même en laissant provisoirement de côté le « millénaire », constatons que la valeur du discours tient uniquement à son sens et n'a rien à voir avec le morphème qui peut être dénué de toute valeur quelle qu'elle soit, autre que « signifiante ». Aussi bien le lien entre le sens (qui a une valeur ou qui est tout au moins censé en avoir) et le morphème quel qu'il soit (qui n'a aucune valeur propre) est « arbitraire » en ce sens qu'il ne suffit pas d'être en présence d'un morphème pour comprendre ce que celui-ci signifie : « Les yeux et les oreilles sont des mauvais témoins pour les hommes, s'ils ont des âmes *barbares* [c'est-à-dire incapables de lier un *sens* adéquat aux morphèmes qu'ils perçoivent] » (*ib.*, 107). Et c'est pourquoi « ils (les fous) ne le (le discours) comprennent pas même quand ils l'ont entendu; ils sont ainsi comme des sourds... » (*ib.*, 34).

Or, si le lien entre le sens et le morphème est *arbitraire*, si un sens donné peut être lié à un morphème quelconque, n'importe quoi peut être morphème d'une notion dont un discours peut développer le sens. Aussi, tout ce qui nous est « révélé » par les « sens », voire tout ce qui *est* au sens courant du mot, c'est-à-dire le Cosmos au sens héraclitéen du terme, peut être le morphème d'une Notion développable en Discours. Mais s'il en est ainsi, on peut dire inversement que le sens du Discours

s'incarne dans le morphème qu'est le Cosmos. Et puisque celui-ci, étant tout, n'est que ce qu'il est et ne peut être autre, le lien entre le sens du Discours et ce morphème est bi-univoque et indissoluble, de sorte que l'Univers (ou le Monde-où-l'on-parle), où le Sens (de ce que l'on dit) s'incarne dans le Cosmos (dont on parle), est non pas Notion proprement dite, mais *Signe*. Signe qui incarne le Sens qu'est Apollon et qui peut être, entre autres, un cri de la Sibylle, qui n'est qu'un son vide de sens pour ceux qui ne savent pas le comprendre en l'interprétant, tout comme sont vides de sens les choses « sensibles » pour les « insensés » incapables de les interpréter en vue de les comprendre. « Quoique ce [*mien*] Discours est toujours [et partout, c'est-à-dire nécessairement] valable¹⁴, les hommes sont incapables de [le] comprendre, ni avant de l'avoir entendu [de *moi*] ni dès qu'ils l'ont entendu; tout se passe d'après ce discours, et pourtant les hommes se comportent comme des inexpérimentés dès qu'ils s'essayent à la parole et à des actes tels que *je* les raconte, en distinguant chaque chose d'après sa nature et en *disant* comment elle se comporte; mais les autres hommes ne savent pas ce qu'ils font à l'état de veille, de même qu'ils oublient [ce qui se passe] pendant leur sommeil » (*ib.*, 1).

Rien d'étonnant à cela, d'ailleurs. Car si tout ce qui *est* change partout et toujours, comme Héraclite l'admet lui-même (cf. *ib.*, 6, 12, 91, 126, etc.), il n'est pas facile de comprendre que les morphèmes « sensibles » multiples et variés ne sont, dans leur ensemble, que les Signes incarnant un seul et même Sens, qui est, entre autres, celui du discours héraclitéen. Il le faut bien, pourtant. Car si le Sens variait en fonction des morphèmes, il ne serait pas un *Sens* proprement dit; il n'y aurait alors pas de *Discours* du tout, ni partant de Sagesse (par définition discursive). En effet, il n'y a *discours* que là où il y a un sens *commun* à tous, bien que le morphème (par exemple un morphème parlé ou écrit) auquel le rattache l'un est autre que celui auquel le rattachent les autres (par exemple des morphèmes entendus ou lus) : « la pensée-raisonnable [au sens de : non *folle*] est *commune* à tous » (*ib.*, 113). En tout cas, la Sagesse ne peut être qu'un discours qui vaut pour tout le monde (c'est-à-dire pour tous ceux qui l'absorbent [en le comprenant]) et non seulement pour celui qui l'émet. Car dans le cas contraire on n'aurait que des « vaines paroles » d'un fou ou d'un rêveur, dénuées de « sens commun » : « Si l'on veut *parler* avec intelligence, on doit s'armer de ce qui est *commun* à tous... » (*ib.*, 114); « Ainsi, nous devons suivre le *commun*, mais (bien que le *discours* est *commun* [mots suspectés par Burnet]), la

plupart vivent comme si chacun avait une pensée-raisonnable qui lui soit *propre* » (*ib.*, 2).

En résumé, la Sagesse que recherche Héraclite est un *Discours*, qui a ceci de « particulier » qu'il est *commun* à tous ceux qui le comprennent (en l'émettant ou en l'absorbant), tandis que les hommes « communs » ont chacun un discours qui n'est qu'à lui et qui est de ce fait « insensé » ou dénué de « sens commun », de sorte que personne n'y comprend rien en l'absorbant, de même que ne comprennent rien à rien tous ceux qui les émettent. Par contre, le discours du Sage, du moment qu'il est *compris*, a partout et toujours un seul et même sens, qui dit bien ce qu'il dit.

Mais que dit-il? Eh bien, le Discours de la Sagesse héraclitienne dit ce qui *est* et il dit *tout* ce qui est, tel que c'est. Nous pouvons donc dire que, pour Héraclite, les *sens* (arbitrairement) liés aux morphèmes du discours du Sage « se rapportent » aux *essences* des objets dont ce discours parle et qui lui « correspondent » en quelque sorte point par point. Car le Sage parle en « distinguant ou divisant chaque chose selon sa nature et montrant comment elle est en réalité » (*ib.*, 1). On peut donc dire aussi que le Sage dit la « Vérité » et que c'est en cela que réside sa « vertu » : « penser-raisonnablement est la vertu la plus grande et la Sagesse consiste à *dire* (legein) la Vérité et à agir en se conformant à ce que la Nature dit [à ceux pour qui les corps des choses sont les morphèmes de signes, les sens desquels peuvent aussi être liés, par le Sage, à des morphèmes verbaux de façon à former un discours véritable et véridique] » (*ib.*, 112; ce fragment est suspecté par Burnet d'être d'origine stoïcienne).

Et nous voilà, à première vue, en pleine Para-thèse (d'allure stoïcienne, que ni Platon ni Aristote ne désavoueraient d'ailleurs) : le Discours « vrai » a un sens « éternel », qui se rapporte à des essences elles aussi « éternelles » (soit en elles-mêmes seulement, soit dans et par leur « retour éternel » dans les objets qui les « incarnent »), et le Sage n'est sage (ou « vertueux ») qu'en re-disant ce Discours éternel dans le Monde temporel où il vit. Or, ceci est censé n'avoir rien à voir avec Héraclite, ni, en tout cas, avec l'Anti-thèse de la Philosophie.

Nous devons donc essayer d'interpréter dans un sens « anti-thétique » ce que dit Héraclite en parlant du Discours qui est celui du Sage et donc aussi le sien, puisqu'il prétend de toute évidence à la Sagesse (discursive).

Puisque cette Sagesse, en tant que *Discours* ou Sens *discursif*, est « séparée » de Tout-ce-qui-est (cf. *ib.*, 108) et puisque le Discours qu'elle est censée être est conforme à la Nature ou au Cosmos, c'est-à-dire au Tout-qui-est, on peut commencer par

prendre ce qu'Héraclite dit de ce Tout, afin de comprendre ce qu'il dit du Discours qui en parle.

Tout d'abord, Héraclite dit qu'il y a un Tout et que ce Tout est *commun à tous*, tout comme le Discours qui s'y « rapporte » : « Ceux qui *veillent* ont un Cosmos *commun* (mais ceux qui *dorment* s'en détournent chacun dans [ce-qui-lui-est-propre]) » (*ib.*, 89). Or, les hommes « communs », qui n'ont que des « opinions personnelles », passent leur vie à somnoler (cf. *ib.*, 1, 7-9). Ainsi, ce qui n'est pas commun, n'a pas non plus de *sens* commun et il n'est pas sage d'en parler, car on ne peut alors rien dire qui soit *vrai* ou *véritable*. Être sage, parler avec raison, c'est dire *vrai*; et on ne peut le faire qu'en parlant de « ce Cosmos, qui est le *même* pour tous... » (*ib.*, 30, 1-2).

Ceci encore est très « parathétique » d'allure. D'autant plus que « ce Cosmos, qui est le même pour tous, n'a été créé par aucun dieu ni par aucun homme, mais il a *toujours été* et *est* et *sera* [toujours]... » (*ib.*, 30, 2-3). Seulement voilà : ce Cosmos a toujours été, est et sera toujours (s'entend, bien entendu : partout) : « *Feu* toujours *vivant*, qui *s'allume* avec mesure et *s'éteint* avec mesure » (*ib.*, 30, 3-4).

Laissons provisoirement de côté la « mesure » (*metra*) et retenons seulement que tout est *feu*. Il est évident qu'Héraclite n'a pas voulu dire que toutes les choses sont effectivement faites de flammes. Son « Feu » n'est qu'une « image » du Tout dont il parle : c'est le « morphème » du « signe » qui nous signifie ce que ce Tout-qui-est « est ». « Toutes choses sont un échange pour le Feu et le Feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises » (*ib.*, 90).

Or, si tout est Feu et si le Feu est tout, c'est que tout est transformation ininterrompue, changement incessant et mouvement perpétuel. Car l'« essence » même du Feu est « mouvante » en elle-même ou en tant que telle. Ce ne serait pas grave, ce serait parménidien, voire parathétique, si Héraclite se contentait de dire que tout se transforme tôt ou tard en quelque chose et que ce Quelquechose se transforme temporairement en tout ce que l'on veut. Sans doute, Parménide n'aurait pas dit ce que dit Héraclite, à savoir que « Dieu est jour *ET* nuit, hiver *ET* été, guerre *ET* paix, abondance *ET* famine; mais il prend des formes variées comme le Feu, quand il est mélangé d'aromates et *nommé* suivant le parfum de chacun d'eux » (*ib.*, 67). Mais, après tout, l'Un-tout-seul-immobile parménidien est quand même *nommé* Lumière *ET* Ténèbres tout en « étant » *un* en lui-même et *unique* en son genre. Ce qui est grave, c'est que, chez Héraclite, l'Un qui « est » ou qui « devient » tout, est *Feu* et que c'est uniquement en tant que

Feu que tout est un. Ce n'est pas grave non plus, ni nouveau, que « les transformations du Feu sont, en tout premier lieu, mer; et [que] la moitié de la mer est terre, la moitié vent tourbillonnant » (*ib.*, 31). Ni que, étant toutes des transformations d'autre chose qu'elles, les choses se transforment elles-mêmes les unes dans les autres : « le feu vit la mort de la terre et l'air celle du feu; l'eau vit la mort de l'air et la terre celle de l'eau [?; E → T → F → A →] » (*ib.*, 76). Ce qui est grave, voire révolutionnaire, c'est non seulement que tout se transforme en Feu (celui-ci restant partout et toujours ce qu'il est), mais encore que tout « est » Feu précisément parce que ce Feu « est » tout ce qui se *transforme*. En bref, le Feu héraclitéen n'a rien à voir avec les « Principes » de ses « prédécesseurs », parce que ce Feu, loin de rester partout et toujours *identique* à lui-même, n'est ce qu'il « est » que dans la mesure où il n'est rien du tout, mais *change* perpétuellement de *matière et de forme*.

Sans doute, Héraclite a dit peut-être que « le Feu jugera et condamnera toutes choses » (*ib.*, 66), tout comme l'Un parménidien juge et condamne le Multiple. Seulement le Feu héraclitéen le fera non pas dans son être identique à lui-même (ou « immobile »), mais par et dans son « approche » (*ib.*), c'est-à-dire son *mouvement*. Loin d'être l'homogène Un-tout-seul-*immobile*, « il se disperse et se rassemble, il avance et se retire » (*ib.*, 91). Et dans la mesure où le Feu est Repos, « il se repose par le *changement* » (*ib.*, 84). Il n'est jamais le même nulle part et c'est précisément pourquoi il est ce qu'il « est », à savoir Feu. D'ailleurs, « c'est une fatigue de travailler pour les mêmes maîtres et d'être gouverné par eux » (*ib.*, 84). Et « même la bière se *décompose* si elle n'est pas *remuée* » (*ib.*, 125). C'est pourquoi le Tout-qui-est-un ou l'Un-qui-est-tout est, pour Héraclite, ce célèbre « Fleuve héraclitéen » qui terrorisa Platon (du moins à en croire Aristote) et tant d'autres après lui, parce que « celui qui descend dans les mêmes courants reçoit toujours une eau *autre* » (*ib.*, 12).

Terrorisé ou non, Platon a cru pouvoir trouver des perches tendues de *l'extérieur*, qui lui permettraient de s'immobiliser « éternellement » dans le fleuve héraclitéen en s'y accrochant. Quant à Aristote, il a cru découvrir dans ce même fleuve des tourbillons permanents et il s'est résigné à tourner « éternellement » sur place en se confiant à eux. Mais à en juger d'après ce que nous en savons, Héraclite lui-même n'admettait aucun tourbillon dans son fleuve et celui-ci n'avait d'après lui aucun rivage, où des arbres puissent pousser en étendant au-dessus des flots leurs branches protectrices en guise de perches salutaires.

Mais alors, que peut bien être, pour Héraclite, le Discours (vrai) qui est Savoir ou Sagesse? Par définition, le Discours n'est « vrai » ou « véritable », il n'est Savoir « absolu » et non pas « vaine » Opinion, il n'est l'« enseignement » de la Sagesse et non le « bavardage » de la Folie, qu'à condition de se *maintenir* indéfiniment tel quel, c'est-à-dire en tant que Discours, au lieu de s'annuler discursivement tôt ou tard, en contredisant lui-même *tout* ce qu'il avait dit. Autrement dit, [d'après le critère de la cohérence] le Discours doit être *un* « en lui-même » et *unique* « en son genre », et [d'après le critère de l'adéquation] ce dont il parle (« en vérité ») doit l'être également.

Bien entendu, Héraclite le reconnaît lui-même explicitement puisqu'il dit qu'il « est sage » de dire que « tout est *un* », en re-disant ainsi (partout et toujours) *un seul et même* discours qui est aussi le sien (cf. *ib.*, 50). Mais quel est l'Un dont parle ce discours, lui-même censé être un?

Tout est *un* parce que l'Un qui est *tout* n'est autre chose que Feu. Ce Feu, c'est certainement en tant que Soleil (et Foudre) qu'il se révèle aux hommes (et au Sage) à son état le plus pur. Or, « le Soleil est *chaque jour nouveau* » (*ib.*, 6).

Si nous nous fions à Platon (cf. entre autres *Rép.*, 498, a-b), nous devons comprendre ce « mot » en ce sens que le Soleil disparaît complètement ou s'annihile dès qu'il cesse de « paraître ». Sans doute se crée-t-il « chaque jour » pour re-apparaître. Mais ce qui compte « vraiment » pour Héraclite (du moins d'après Platon, que nous n'avons aucune raison de ne pas suivre), ce n'est pas le fait que c'est « un » *Soleil* qui re-apparaît et se re-crée « chaque jour », mais le fait que c'est « chaque jour » quelque chose de *nouveau*. Le Soleil présent n'est pas seulement différent des Soleils passés et futurs en ce sens qu'il *est*, tandis que ceux-ci ne sont déjà *plus* ou ne sont pas *encore*. Il en diffère encore « matériellement » et « formellement », c'est-à-dire en ce sens que, tout en étant un autre *Soleil*, il est un *autre* Soleil tout autant dans son *être* que dans son *apparition* (dont parlent les hommes et le Sage). Mais le dire, c'est dire que l'un de ces « Soleils » une fois anéanti, il pourrait être remplacé par un « Soleil » *différent* des autres « Soleils », même au point d'être *autre chose* qu'un « Soleil », de sorte que celui-ci ne serait pas *remplacé* « en vérité » (par un autre Soleil) et qu'il faudrait dire soit qu'il est ou peut être « remplacé » par n'importe quoi, soit qu'il n'est *remplacé* par rien (qui lui soit ne serait-ce que « semblable »). En d'autres termes, le re-nouveau perpétuel héraclitéen du « Soleil », voire du Feu, c'est-à-dire de tout ou du Tout, est, en fait et pour nous, soit un « article de foi »

(*belief*) humesque, soit, à la rigueur, un « hasard transcendantal » kantien.

Bien entendu, ce n'est pas uniquement à propos du « Soleil » et ce n'est pas seulement « chaque jour » que cette « foi » est mise à l'épreuve et confirmée « par hasard ». La tradition nous dit que déjà Cratyle a précisé les dires de son maître en re-disant d'après lui (peut-être dans et par une paraphrase) que ceci se produit *partout* et *toujours* au sens de : à chaque *instant* (cf. Arist., *Mét.*, 1010^a, 10-15).

Mais pour qu'il en soit ainsi, pour que tout ce qui *est* diffère ou se distingue au sens propre et fort de ce terme de tout ce qui a *été* ou *sera*, il faut qu'à chaque instant le Quelquechose *s'oppose* à Autrechose d'une façon *irréductible* ou lui soit *contraire*. Ainsi, lorsqu'on voudra « intégrer » (selon le temps) en une chose étendue et durable un Quelquechose instantané quelconque, c'est-à-dire n'importe quoi ou tout ce qu'on voudra, voire le Tout en tant que tel, il faudra dire que ce Tout et que tout est partout et toujours « à la fois » ce quelquechose *et* l'autrechose qui en diffère au point de lui être *contraire*. « Dieu [c'est-à-dire l'Un-qui-est-tout ou plutôt le Tout-qui-est-un] est Jour ET Nuit, Hiver ET Été, Guerre ET Paix, Abondance ET Famine... » (*ib.*, 67).

Ce n'est, d'ailleurs, qu'à ce prix qu'on peut *parler* de Quelquechose ou de quoi que ce soit, c'est-à-dire de tout ou du Tout. Car, en pré-disant ce que re-dira Platon (cf. *Théét.*, 176, a-177, b), Héraclite nous dit que « s'il n'y avait pas eu autrechose [à savoir l'Injustice], ils [les hommes] ne connaîtraient pas le *nom* de Diké [c'est-à-dire de la Justice] » (*ib.*, 23). Et il le re-dit à propos de tout, en disant par exemple qu'« il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir [à la fois] *tout* ce qu'ils désirent [en étant exemptés de ce qu'ils ne désirent pas]; c'est la Maladie qui rend la Santé agréable [et perceptible, voire dénommable], le Mal-le Bien, la Faim-la Satiété, la Fatigue-le Repos » (*ib.*, 110, 111). Car, d'une manière générale, « c'est l'*opposé* qui est bon pour nous [tant pour le corps que pour l'âme] » (*ib.*, 8). Mais il y a plus. Car si tout n'était pas (par impossible) aussi le *contraire* de soi-même, non seulement on ne pourrait *parler* de rien, mais il n'y *aurait* rien [dont on puisse *parler* et donc, pour Héraclite, il n'y aurait *rien du tout*]. C'est pourquoi « Homère avait tort de dire : puisse le *désaccord* s'éteindre entre les dieux et les hommes; il ne voyait pas qu'il priaît pour la *destruction* du Cosmos; car si sa prière était [par impossible] exaucée, *toutes choses périraient* » (*ib.*, 12, A, 22).

Pourtant, pour que le Discours soit sage, pour que la Sagesse soit discursive, il faut que le discours du Sage héraclitéen soit

commun à tous ceux qui le comprennent (en l'entendant ou en le re-disant). Or pour que le Discours puisse être *commun* à tous, tout ce qui *est* (et dont on parle) doit l'être également, et il y a donc un *commun* en tout et dans le Tout (qui est, d'ailleurs, cette « communauté » elle-même). Autrement dit, la « pensée » (discursive) du Sage est tout aussi « commune » qu'est « commun » le Monde dont parle ce Sage en parlant de ce que tout le monde y a « en commun » (cf. *ib.*, 12, B, 2, 30, 89 et 113). Seulement voilà. Ce Quelquechose de *commun* qui est commun à *tout* et à *tous*, est pour Héraclite le *contraire* ou l'*opposition*-irréductible, voire le *conflit* perpétuel ou la *guerre* inlassable de tous et de tout contre tout et contre tous, y compris soi-même. Car « il faut savoir que c'est nécessairement la *Guerre* (*polemos*) qui est ce-qu'il-y-a-de-commun-à-tout et que la Justice (Diké) est la *Querelle* et que *tout* est engendré par la Querelle et la Nécessité » (*ib.*, 80). En effet, « la *Guerre* est le Père de *toutes* choses et le Roi de *toutes* choses : des uns il fait des Dieux [ou des Non-hommes], des autres des hommes [ou des Non-dieux], de quelques-uns des Esclaves [ou des Non-libres], de quelques-uns des Libres [ou des Non-esclaves] » (*ib.*, 53).

En fait et pour nous, d'après Héraclite, tout est donc le *contraire* de soi-même et *s'oppose* à soi-même d'une façon irréductible. Aussi bien quelque chose ne peut être une *seule et même* chose que dans la mesure où les Contraires ne font *qu'un* et où, par conséquent, l'opposition est liaison et le conflit harmonie, la Guerre incessante étant ainsi une perpétuelle Paix. Et c'est ce que dit, en effet, Héraclite : « Les hommes [vulgaires] ne savent pas [ce que sait le Sage, à savoir] que ce qui varie [même au sens fort, c'est-à-dire même en devenant son *contraire* et en *s'opposant* ainsi à soi-même] est *d'accord* avec soi; il y a une *harmonie* des tensions *opposées*, comme celles de l'arc et de la lyre » (*ib.*, 51). Or, « l'harmonie cachée [aux vulgaires, c'est-à-dire celle des *contraires* ou des *opposées*] vaut mieux que l'harmonie ouverte [et accessible aux yeux de tous, qui est celle des *semblables*] » (*ib.*, 54). Aussi bien Héraclite méprise-t-il Hésiode, « qui ne connaissait que le Jour et la Nuit [vu qu'il les opposait d'une façon *irréductible*, tandis qu'en fait et pour le Sage] ils ne font *qu'un* » (*ib.*, 57). Car, en fait et pour le Sage, tout comme « pour Dieu, *toutes* choses sont justes et bonnes et droites, tandis que les hommes [vulgaires] tiennent *certaines* choses pour mauvaises et *certaines* pour droites » (*ib.*, 102). « Et c'est *la même chose* en nous, ce qui est vivant [ou non mort] et ce qui est mort [ou non vivant], ce qui est éveillé [ou non endormi] et ce qui dort [ou est non éveillé]... » (*ib.*, 88).

Par conséquent, nous pouvons résumer tout ce qu'Héraclite a dit de tout et du Tout en re-disant ce qu'il a dit pour le résumer lui-même : « Les Liaisons [ou les Couples (synapsies)] sont : le Tout et le Non-tout, Ce-qui-est-réuni et Ce-qui-est-désuni, l'Harmonieux et le Discordant; et de tout- l'Un et de l'Un-tout » (*ib.*, 10).

Nous ne devons peut-être pas paraphraser ce passage d'Héraclite en disant avec Schelling que l'*Absolu* (héraclitéen) est l'identité de l'*Identité* et de la *Non-Identité* (bien que lui aussi « lie » non seulement ce qui est réuni, mais aussi ce qui ne l'est pas). Et nous ne devons pas relever, avec Platon, que le Couple (Dyas) est « à la fois » *entier* (ou *un*) et non entier (voire fractionné et donc séparé au moins *en deux*, de façon à être « moitié » ou *deux* « moitiés »). Mais nous ne pouvons pas ne pas re-dire ce qu'a dit ce même Platon en parlant d'Héraclite, à savoir que, d'après celui-ci, l'Être dont il parle (et dont parlait aussi Parménide) et ce qu'il en dit est (contrairement à ce que c'était pour les Éléates) non pas *Un* mais *Deux*, et que ce *Deux* est *in-défini* vu que *Deux* est tout parce que tout se dé-double « indéfiniment », de façon à ce que toute chose soit à la fois elle-même et *autre-chose*, c'est-à-dire *tout* (ce qu'elle n'est pas).

Or, en le re-disant d'après Héraclite, Platon nous dit (cf. les deux dernières « hypohèses » du *Parm.*, qui re-disent respectivement Eudoxe et Aristote, mais qui sont censées n'être que des paraphrases, voire des « conséquences » des dires héraclitéens) que, pour celui-ci, *parler* ne pouvait ou ne devrait signifier autre chose que dire *n'importe quoi*, en disant chaque fois *le contraire*.

Reste à savoir si Héraclite l'avait ou l'aurait dit lui-même, en pré-disant ainsi ce qu'a dit Platon en le re-disant et ce que nous devons re-dire nous-mêmes.

Sans doute, Héraclite ne nous le dit explicitement dans aucun des fragments parvenus jusqu'à nous. Mais ceci n'empêche pas que ces mêmes fragments re-disent pour nous, du moins implicitement, ce qu'ils avaient dit à Platon, qui les lisait dans l'ensemble de l'œuvre héraclitéenne.

Or, ces fragments nous disent, d'une part, qu'il n'y aurait rien et que l'on ne pourrait parler de rien si chaque chose n'était que quelque chose, sans jamais être nulle part autre chose, voire son propre contraire, et si le Tout n'était « à la fois » ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. En particulier, on ne pourrait pas *parler* de la Justice s'il n'y avait pas d'Injustice ou, plus exactement, si la Justice elle-même n'était pas « aussi » Injustice (cf. *ib.*, 23). Mais il nous dit par ailleurs que « le Bien et le Mal

sont tout un » (*ib.*, 58), que le Jour et la Nuit ne font qu'un (cf. *ib.*, 57), que pour Dieu toutes les choses sont justes, y compris les injustes (cf. *ib.*, 102). Cependant, les choses dont parle le Sage sont pour lui ce qu'elles sont « en réalité » ou pour Dieu. Ne peut-il donc parler *ni* du Juste *ni* de l'Injuste, *ni* du Jour *ni* de la Nuit, *ni* de quoi que ce soit d'autre, puisque tout serait le même et ne ferait qu'un? Mais il ne pourrait alors plus parler du tout et devrait se taire, comme le Sage parménidien. Or, pour Héraclite, la Sagesse est *Discours* et, ce qui plus est, c'est ce *Discours* du Sage qui dirige le Tout. Car « toutes choses se passent conformément à ce Discours » (*ib.*, I). Et « la Sagesse est une seule chose : connaître les sentences discursives (gnomi) qui dirigent tout à travers tout » (*ib.*, 41). Or, « c'est la Foudre [c'est-à-dire le Feu qu'est Zeus] qui dirige le cours de toutes choses » (*ib.*, 64). Et le Dieu le fait *en parlant*, puisqu'en parlant par la bouche de la Sibylle, il dit ce qui vaut « au-delà de mille années » (*ib.*, 92), pour ne pas dire partout et toujours.

Ceci étant, on ne peut « concilier » tout ce que dit Héraclite qu'en disant que, pour lui, on peut parler partout et toujours, sans jamais être nulle part réduit au silence du fait qu'on aura tôt ou tard contre-dit *tout* ce que l'on aurait dit. Or, par ailleurs, on ne peut parler que de ce qui est contraire et donc seulement en disant aussi le contraire de ce que l'on dit. Par conséquent, on ne contre-dit jamais nulle part *tout* ce qu'on a dit [auparavant], uniquement parce qu'on ne le dit nulle part ni jamais, ayant partout et toujours encore quelque chose à dire [et donc jamais rien à re-dire]. En d'autres termes, la Sagesse héraclitéenne n'est discursive que parce que le Discours héraclitéen est un discours *sans fin*, dont le sens est tout aussi indéfini et « indéfinissable » qu'est in-fini le Tout dont il parle sans cesse et qui est incessamment contraire ou opposé à ce que l'on en dit, parce qu'il est à chaque instant nouveau et autre, au point d'être son propre opposé ou contraire. Si la Vérité discursive est l'adéquation de ce que l'on dit (ou « pense ») à ce qui est, il faut ajouter sans cesse à chaque discours « fini » un discours nouveau et autre, pour parler du même Tout, qui est lui-même autre et nouveau à chaque instant.

Pour le re-dire en un langage semi-moderne et pseudo-schellingien, on peut dire que, pour Héraclite, l'Absolu est la Relativité elle-même ou en tant que telle. Ou, en plus simple, que seul le *changement* est *permanent* dans le Monde où l'on vit et dont on parle, ainsi que dans ce qu'on dit en en parlant (comme il se doit). Et j'ai montré, en introduisant ce que j'allais dire en re-disant les philosophes du passé, y compris Héraclite, qu'il n'y a rien de « contradictoire » lorsqu'on dit que le chan-

gement est *permanent* ou qu'il est *seul* à l'être. Car en le disant, on dit (du moins implicitement) qu'on ne peut dire « vrai » et parler « vraiment » ou « véritablement », qu'en parlant *sans cesse* et en disant chaque fois autre chose que ce que l'on a dit. Mais s'il est impossible de dire *tout*, il est par cela même impossible de *tout* contre-dire. On aura beau, par la contradiction, réduire au silence tout ce qui a été dit, il y aura toujours et partout autre chose encore à dire, quitte à le contre-dire pour ne pas devoir le re-dire et pour pouvoir partout et toujours dire de l'inédit.

Si tout ce dont on parle est effectivement (comme Parménide l'a vu et montré à Héraclite) son propre *contraire*, du moins « dans son ensemble » ou « à la longue », il *faut* contre-dire (tôt ou tard) tout ce qu'on en dit. Et si l'on ne veut pas être de ce fait *définitivement* réduit au silence parménédien, il *faut*, à la suite d'Héraclite, commencer un discours *nouveau*, en disant *autre chose* de la chose dont on a parlé. Or, il n'y a là non seulement aucun mal, mais c'est même une nécessité, si cette chose est « entre-temps » devenue *elle-même* une chose *autre*. Ainsi par ex., « l'arc (*biós*) est appelé *Vie* (*biós*), mais son œuvre est *Mort* [c'est-à-dire Non-vie] » (*ib.*, 38). Il faudra donc l'appeler « Mort », après l'avoir appelé « Vie ». Mais lorsqu'on aura dit de lui qu'il est « à la fois » *Vie et Non-vie*, ou *Mort et Non-mort*, on n'aura rien *dit* du tout et il faudra se taire tant qu'on n'aura pas *autre chose* à dire de lui. Or, si « entre-temps » l'arc cesse d'être un arc et devient autre chose (par exemple un morceau de bois cassé ou pourri), on pourra continuer, voire recommencer d'en parler en disant autre chose.

Sans doute, « dans la Circonférence, le Commencement [ou l'Origine, voire le Principe (arche)] et la Fin [ou la Limite, voire le Terme ou le But (peras)] sont *communs* » (*ib.*, 103). Mais tout dépend de ce qu'« est » ce Cercle. S'il est *un* en lui-même et *unique* en son genre, comme le voulait Parménide, on ne peut certainement pas se *mouvoir* en lui. Dans ce cas, le Commencement coïncide non seulement avec la Fin, mais encore avec tout ce qui se situe entre les deux. Et ceci pour la simple raison qu'étant « vraiment » *un* en lui-même, il se réduit lui-même à un seul et même Point, qui est à la fois Origine et But, n'étant ainsi qu'un unique Principe. Dans ce cas, le prétendu « parcours » du soi-disant « Cercle » ne donne que l'illusion d'un « mouvement ». Si l'on croit s'élever en remontant son côté droit (ou gauche), il faut bien redescendre son côté « opposé » (gauche ou droit) et « à la fin du compte » on n'a pas bougé du point qu'on a occupé « à l'origine ». Ainsi, le développement discursif du côté A est annulé par celui du côté Non-A

et se réduit « en fin de compte » au Silence d'avant le « commencement ». Si par contre, comme le voudra Platon, les Cercles sont *multiples*, ou *différent* entre eux par les « mesures » de leurs rayons respectifs, mais en ayant tous *en commun* le même « rapport » entre le rayon et la périphérie, on pourra les parcourir tous *discursivement*, en revenant chaque fois au point de départ et en disant de chacun d'eux autre chose que ce que l'on dit des autres, tout en disant chaque fois aussi la même chose, à savoir que c'est du Cercle que l'on dit tout ce qu'on a dit. De même, il s'agit, comme le voudra Aristote, non pas de Cercles, par ailleurs « identiques » et « homogènes » qui ne diffèrent les uns des autres que par leurs rayons, mais de « Cercles » différents selon leur « matière » ou leur « forme » plus ou moins parfaitement circulaire, voire par les variétés de leurs circonférences, on pourra les parcourir en *parlant* d'eux, de même qu'on parcourt discursivement le « cycle éternel » qui va de la Poule à la Poule en passant par ses œufs. On pourra alors re-dire indéfiniment tout ce qu'on en aura dit une fois pour toutes. Enfin, comme Hegel le verra le premier, on pourra aussi indéfiniment re-dire tout ce qu'on aura *dit* d'un Cycle unique qu'on ne peut parcourir qu'une seule fois, si la Fin *discursive* y *remplace* l'Origine qui ne l'était pas, mais qui le sera désormais dans la mesure même où l'on en parlera et re-parlera sans fin assignable « à l'avance ».

Mais aucun de ces « Cercles » n'est celui qu'avait en vue Héraclite. Dans son Cercle, le Commencement et la Fin sont deux « contraires » qui « s'opposent » d'une façon « irréductible », comme un A s'oppose à son contraire Non-A. Pour lui, comme pour Parménide, la « confusion » du Commencement avec la Fin dans le Cercle équivaut à leur annihilation mutuelle et donc à la réduction au silence du discours qui en parle, en disant du Cercle que chacun de ses points est « à la fois » Commencement *et* Fin. Si, à l'encontre de Parménide, Héraclite prétend pouvoir *parler* « sans fin » ou in-définiment du Cercle en question, c'est que ce cercle lui-même est censé être un *autre* cercle au moment où s'achève son parcours discursif, en revenant au point où il a commencé. Autrement dit, le « mouvement » ne se limite pas au *parcours* (discursif ou réel) du Cercle, mais affecte également le *cercle* (réel) parcouru (discursivement et réellement). C'est pour suivre ce mouvement « perpétuel » du Cercle dont on parle qu'il faut parler « sans cesse », tout en soutenant qu'on ne pourra jamais : ni se *taire* parce qu'on en aura *tout* dit, ni *re-dire* ce qu'on en aura dit parce qu'on n'aura plus rien d'*autre* à en dire.

D'une manière générale, « nous descendons *et* ne descendons

pas dans les mêmes fleuves : nous les sommes et nous ne les sommes pas » (*ib.*, 49, a). Autrement dit, le « cycle » du Monde où nous vivons (en parlant) et les « cycles » de nos propres vies (discursives) sont chacun « à la fois » le même « cycle » et un « cycle » différent. Un fleuve « est » un seul et même fleuve, mais ce qu'il est, c'est-à-dire l'eau qui le « constitue », se « meut » et « change » sans cesse, étant autre à chaque instant. Si donc on parle de l'eau de ces fleuves, c'est-à-dire de ce qu'ils sont (y compris celui qu'on est soi-même), on peut et on doit en parler et re-parler sans cesse, en disant d'eux autre chose chaque fois qu'on en parlera ou re-parlera. Mais si l'on veut parler d'eux en tant que fleuves, ou du Fleuve en tant que tel qu'« est » chacun d'eux, on pourra et devra en dire partout et toujours la même chose : à savoir qu'ils « sont » des Fleuves qui sont autre chose à chaque instant. Or, c'est du Fleuve héraclitéen que parle le Sage, tandis que les vulgaires parlent de ses eaux.

Or, le dire, c'est « affirmer », en fait et pour nous, comme déjà pour Platon, que tout ce qu'on dit (ou « pense »), ou peut dire (ou « penser »), est tout aussi temporel que ce dont on parle, et donc que tout ce qui est ou peut être. C'est ce caractère temporel et lui seul qui est commun à la fois à tout ce qui est et à tout ce que l'on dit (ou « pense ») et donc aussi à ce qu'on dit et à ce dont on parle. Or, depuis Parménide, ce « commun », c'est-à-dire la « seule et même chose » qui peut à la fois être et être conçue (discursivement, du moins pour Héraclite), n'est pour la Philosophie rien d'autre ni de moins que le Concept en tant que tel. Et c'est précisément ce Concept qui est, pour Héraclite, temporel ou le Temporel qui est compris en tant que tel. Ainsi, le Concept n'est plus, pour lui, l'Éternité parménidienne et il n'est pas encore, pour la Philosophie « antithétique », le parathétique Éternel d'un Platon, d'un Aristote ou d'un Kant, ni partant le Temps lui-même, révélé discursivement par Hegel.

Mais si le Concept lui-même ne peut être que temporel, étant autre chaque fois qu'il est en tant qu'Essence des objets et qu'il est conçu en tant que Sens des discours, c'est qu'il n'y a pas de Concept du tout : tout est d'une façon temporaire et tout ce qu'on en dit ne vaut ou ne se maintient que temporairement. Le seul discours qui se maintient et vaut partout et toujours, voire « nécessairement », est le Discours héraclitéen qui le dit ou l'« affirme », en niant ce qu'affirmait Parménide en parlant pour se taire définitivement.

Comme tout philosophe digne de ce nom, Héraclite a pu dire : « je me suis cherché [discursivement] moi-même [en tant que parlant] » (*ib.*, 101). Mais il s'est arrêté de chercher dès qu'il a trouvé le Fleuve héraclitéen, qui est censé ne s'arrêter jamais

nulle part. Sans doute, il n'a été satisfait ni par les ébats dans le fleuve de la vie, ni par les débats dans le torrent de paroles qu'il avait trouvé. C'est en *parlant* de ces ébats existentiels et de ces débats discursifs, les siens propres *y compris*, qu'il a cru pouvoir obtenir la Satisfaction apaisante qu'est censée procurer la Sagesse. Mais *sa* Sagesse a consisté dans la reconnaissance (discursive) du prétendu fait qu'il n'y a pas de Concept du tout, mais qu'il y a seulement des discours sans commencement ni fin, où l'on peut indéfiniment dire n'importe quoi sans jamais se re-dire et en contre-disant tout ce que disent les autres, même si l'on ne peut pas non plus dire quoi que ce soit qui ne soit pas contredit tôt ou tard, à moins de se borner à re-dire sans fin qu'il en est partout et toujours, c'est-à-dire « nécessairement », ainsi et pas autrement.

En fait et pour nous, on ne se contre-dit pas soi-même en disant qu'il n'y a pas de Concept proprement dit et que tout ce qu'on dit est, de ce fait, tout aussi *temporel* ou *temporaire* que l'est ce dont on parle en parlant ainsi. On ne se contredirait en le disant que si l'on disait qu'il est aussi possible de dire *autre chose* encore, sans être contre-dit nulle part ni jamais. Mais rien dans les fragments parvenus jusqu'à nous ne nous autorise à dire qu'Héraclite l'ait dit (en se contre-disant). Il semble qu'au contraire il a pris soin de ne pas le dire (précisément pour ne pas se contre-dire).

En se cherchant soi-même, Héraclite a cru trouver que « c'est *la même chose* en nous [et donc aussi en lui], ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux » (*ib.*, 88). D'une manière générale, « les Mortels sont immortels et les Immortels mortels » (*ib.*, 62).

Or, en fait et pour nous et sans doute pour Héraclite lui-même, la Jeunesse et la Vieillesse, la Veille et le Sommeil, voire la Vie et la Mort, ne sont « une seule et même chose », en nous comme ailleurs, que dans la mesure où ces choses sont toutes « temporelles » au sens de *temporaires*. Et le dire, c'est « affirmer » que tout *ce dont* on parle est tout aussi « passager » ou « relatif », voire « puéril » ou « vain », qu'est relatif et passager, voire vain et puéril, tout ce qu'on en *dit*; sauf si l'on dit aussi que tout *est* effectivement « puéril » tant qu'on ne *dit* pas explicitement que c'est « puéril » (dans quel cas toute cette puérole vanité est aussi Sagesse perpétuelle ou absolue). Or, c'est bien ce qu'Héraclite semble dire « en définitive », en se résumant ou en re-disant tout ce qu'il a dit : « Le Temps [en tant qu'ensemble de tout ce qui est *temporel* au sens de *temporaire*] est un *enfant* qui *joue* aux dames [auxquelles on peut indéfiniment re-jouer en variant le jeu indéfiniment]; la puissance

royale [et la vie active tout entière] est celle d'un *enfant* [qui joue à l'homme d'action] » (*ib.*, 52). D'une manière générale, « l'homme est appelé par Dieu *petit enfant*, tout comme un enfant par un homme » (*ib.*, 79).

Or, Dieu appelle l'homme « un enfant » parce qu'il le compare à lui-même : « l'homme le plus sage, comparé à Dieu, est un *singe*, de même que le plus beau singe est laid, comparé à l'homme » (*ib.*, 83, 82). Il semble donc (d'après ce fragment, d'ailleurs mal attesté) qu'il y a un Absolu divin et une *divine* Sagesse qui échappent à l'emprise du temps et qui permettent d'établir une hiérarchie de valeurs fixes dans le temporel lui-même. « Le comportement (ethos) de l'Homme ne comporte aucun savoir-raisonnable (*gnomas*); mais le *divin* en a » (*ib.*, 78). Et il semble ainsi qu'Héraclite contre-dit lui-même tout ce qu'il a dit. Mais rien de ses dires ne nous empêche de dire que ce n'est là qu'une *semblance* de contradiction.

Car « l'Un [-qui-est-tout ou le Tout-qui-est-un, qui est] le seul [à être le vrai] Sage [ou la Sagesse véritable] ne veut pas et veut [à la fois] être appelé du nom de *Zeus* » (*ib.*, 32). Ce qui, ou bien ne veut rien dire du tout, ou signifie que même la Sagesse discursive, c'est-à-dire le Discours uni-total d'Héraclite qui parle de *tout* ce dont on parle, ainsi que de tout ce qu'on en dit et de ce qu'il en dit, n'est pas « nécessairement », c'est-à-dire partout et toujours, re-dit tel qu'il a été une fois dit, mais peut être contre-dit en disant autre chose ou en disant la même chose autrement. Car : ou bien le morphème ZEUS a partout et toujours un seul et même sens, qui est celui de la notion UN-QUI-EST-TOUT ou de la notion « équivalente » TOUT-QUI-EST-UN, et alors on dit autre chose de tout ce dont on parle en appelant ce Tout d'un autre nom; ou bien n'importe quel sens peut être lié à ce morphème, et il est alors enfantin et puéril de s'en offusquer ou même d'avoir le moindre doute à son égard. Et ceci vaut tout autant pour ceux qui appellent « Zeus » quoi que ce soit, que pour ce qu'on appellerait ou n'appellerait pas ainsi.

Or, ce qui vaut pour l'Un qui est *tout*, vaut aussi pour *tout* ce qui est, ce Tout étant un du seul fait d'être. C'est pourquoi on peut dire « en particulier » que « le Bien et le Mal » ne font qu'un et sont une seule et même chose (cf. *ib.*, 58). Car de même qu'on peut dire qu'un médecin fait *bien* de faire *mal* ou fait *du bien* en faisant *du mal*, on peut dire « bien » partout où l'on pourrait dire « mal », ou faire du *mal* en parlant *bien*, voire mal parler en appelant « bien » ce qui s'appelle « mal ».

Quoi qu'il en soit, si Dieu lui-même n'est pas sûr du nom qu'il faut lui donner, c'est que vraiment *tout* est *relatif* « en vérité »

et que *toutes* les questions sont des « questions de mots » qui n'admettent que des réponses temporaires, en fonction du temps et des lieux, voire de l'Histoire indéfinie de la Société qui parle sans cesse. Car en fait et pour nous, comme déjà pour Platon, l'identification discursive du Mal avec le Bien ne peut se faire que dans et par un discours qui identifie aussi (du moins implicitement) le Vrai et le Faux. Sans doute, dans aucun des fragments parvenus jusqu'à nous Héraclite ne dit *explicitement* que le Vrai et le Faux eux-aussi ne font qu'un, ni même que la Vérité (qui est censée *exclure* l'Erreur) et l'Erreur (qui est censée être le *contraire* de la Vérité) ne sont qu'une seule et même chose (discursive). Mais tous ces fragments le disent *implicitement*, car ils parlent ou bien des « vérités » et des « erreurs » qui *s'excluent* mutuellement de façon telle qu'il est impossible d'en *supprimer* aucune au seul profit des autres, ou bien du Savoir qui n'exclut certes rien du tout, mais qui n'implique tout que comme des contraires (« vrais » ou « faux ») qui *s'excluent* les uns les autres¹⁵. Et à en croire Platon, toutes ces implications héraclitéennes n'ont pas attendu très longtemps pour être explicitées soit par des Sophistes plus ou moins « héraclitiques », soit par des Néo-héraclitéens plus ou moins « socratiques » (ou « mégariques »).

Or, lorsqu'on a explicité le *Relativisme* socio-historiciste impliqué dans l'œuvre d'Héraclite, c'est sous la forme du *Nominalisme* qu'on l'a fait. Ce Nominalisme se trouve lui aussi implicitement dans les fragments de cette œuvre que nous connaissons. Car si l'on peut tout aussi bien dire quelque chose qu'autre chose, y compris le contraire de ce qu'on dit, c'est que rien de ce que l'on dit n'est « déterminé » par ce dont on parle, l'Être et le Discours se transformant sans cesse tous les deux, mais « indépendamment » l'un de l'autre. Sans doute, Héraclite nous dit que tout se passe conformément à son Discours (cf. *ib.*, 1). Mais tout ce que dit ce Discours héraclitéen, c'est que tout se passe comme bon lui semble, n'ayant pour obligation que le fait de *passer* ou d'être *temporel*, en n'étant que *temporaire*. Par contre, tous ceux qui disent *autre chose* encore, en se contre-disant les uns les autres du fait que chacun prétend ne dire qu'une seule chose à l'exclusion de toutes les autres, sont tous renvoyés dos à dos par Héraclite et les Héraclitéens. Autrement dit, tout ce que l'on dit ainsi n'est que *parole* ou ensemble de *mots*, qui n'ont en fait de sens que celui qu'on leur donne, dans la mesure où ils en ont un. —

Ainsi, l'Anti-thèse héraclitéenne de la Philosophie se résume en un Relativisme radical et universel, ou si l'on veut « absolu », qui équivaut au Scepticisme philosophique en ce sens qu'il

répond par la négative à la question philosophique de savoir s'il y a un Concept et ce qu'est le Concept qui se révèle en tant que sens de la notion *CONCEPT*, discursivement développable en le Discours uni-total qu'est le Système du Savoir ou la Sagesse discursive que recherche la Philosophie proprement dite. En d'autres termes, Héraclite est un philosophe authentique dans la mesure où il parle aussi de ce qu'il dit lui-même, en parlant par cela même du Concept. Mais il n'en parle que pour le nier, en disant que tout ce qu'on a dit, ce que l'on dit et ce qu'on dira, est seulement *temporaire* et se re-nouvelle « indéfiniment ». Ou bien encore, il ne parle « en philosophe » (au sens large) que pour dire que la Philosophie (au sens étroit) est *impossible*, vu que le Concept un et unique que recherche celle-ci « n'existe » simplement pas.

Or, les philosophes au sens étroit, c'est-à-dire ceux des philosophes (au sens large) qui affirment la *possibilité* de la Philosophie (par définition *discursive*), mais nient son *actualité* en tant que Sagesse (discursive), ont dit partout et toujours que les tenants de l'Anti-thèse philosophique « se contredisent dans les termes » dans la mesure même où ils *parlent* (de même, d'ailleurs, que les tenants de la Thèse qu'ils contre-disent). Mais en fait et pour nous, une telle « critique immanente » ou « réfutation de l'intérieur » de la Philosophie « antithétique » repose sur un mal-entendu ou une mé-compréhension de la Thèse et de l'Anti-thèse philosophiques authentiques, voire parménidienne et héraclitéenne respectivement. Étant donné que les « critiques » en question s'opposent à la Thèse et à l'Anti-thèse sans proposer la Syn-thèse de la Philosophie (tout en la pré-supposant en fait et pour nous autres hégéliens), ils sont des adeptes de la Para-thèse. Aussi bien ont-ils tous tendance à més-interpréter la Thèse et l'Anti-thèse authentiques dans le sens de cette dernière. Or, celle-ci est effectivement « contradictoire dans les termes », ne serait-ce qu'en raison du fait que toute parathèse donnée peut être contre-dite par la parathèse « contraire ». Ainsi, la « critique » parathétique en question n'est « immanente » qu'en ce sens qu'en croyant « critiquer » et « réfuter » la Thèse ou l'Anti-thèse, elle ne « critique » et ne « réfute », en fait et pour nous, que la Para-thèse elle-même.

En ce qui concerne la Thèse parménidienne, nous avons vu qu'elle ne se *contre-dit* nullement elle-même, pour la simple raison qu'elle ne *dit* rien du tout. Or, il n'est nullement « contradictoire dans les termes » de *dire* qu'il vaut mieux se *taire* définitivement, parce que dans la mesure même où l'on *parle*, on ne peut jamais *dire* nulle part quoi que ce soit qui ne soit pas *contre-dit* quelque part tôt ou tard.

Il nous faut voir maintenant que l'Anti-thèse héraclitéenne n'est pas « contradictoire » elle non plus. Or, il est évident qu'on ne se contredit pas dans les termes lorsqu'on dit, en re-disant Héraclite, qu'on peut parler *indéfiniment*, bien qu'en *parlant on contre-dit* nécessairement (tôt ou tard quelque part) tout ce qu'on a dit auparavant. Car il suffit d'ajouter qu'on peut, après avoir contre-dit tout ce qu'on avait dit, *dire encore autre chose*, quitte à le contre-dire à son tour après l'avoir dit; etc.

À première vue, on pourrait « objecter » qu'un tel discours « sans fin » ne peut avoir qu'un sens « infini » qui, étant de ce fait in-défini ou non définissable, n'est pas un *sens* proprement dit du tout; de sorte que le discours qui se développe indéfiniment n'est pas un *discours* « vrai » ou « véritable ». Mais en regardant cette « objection » de plus près, on voit qu'elle ne « réfute » rien. Pour la simple raison qu'il n'y a rien à « réfuter » dans le discours antithétique en cause, qui est de ce fait « irréfutable ». Car il suffit que les tenants de l'Anti-thèse acceptent ce qu'on leur propose pour que ce qu'on leur oppose ne les « réfute » plus. En effet, leurs « critiques » parathétiques leur proposent d'admettre que le soi-disant « discours » in-fini ou in-défini dont ils parlent n'est en fait qu'un bruit dénué de toute espèce de *sens* proprement dit. Or, il semble qu'Héraclite l'accepte, puisque, pour lui, l'homme n'est qu'un « petit enfant » (cf. *ib.*, 79) et que par conséquent le langage humain n'est que le gazouillis d'un nourrisson. Par ailleurs, du moins dans la mesure où il parle en philosophe authentique, Héraclite parle aussi de son propre discours lorsqu'il parle des « discours humains ». Et puisqu'il dit que l'homme le plus sage (c'est-à-dire l'homme qu'il prétend être lui-même) est « un singe » (cf. *ib.*, 23), il semble admettre que ce qu'il dit lui-même n'est qu'un hurlement bestial (pour parler des discours héraclitéens à peu près comme le fit Platon).

Quoi qu'il en soit pour Héraclite lui-même, le fait est que si un Héraclitéen admet que le « Discours » en général, et donc le sien en particulier, n'est qu'un cri animal, voire un chant d'oiseau, il n'y a plus aucun moyen de le contre-dire, ni de le « réfuter » en lui disant qu'il se contre-dit lui-même dans la mesure même où il *dit* ce qu'il dit. Car on ne contre-dit ni un nourrisson qui gazouille ni une bête qui hurle; et l'oiseau ne se contre-dit nullement lui-même en chantant. Le débit verbal de l'Héraclitéen authentique ou « conséquent », voire « radical » ou vraiment « antithétique », est tout aussi « irréfutable » qu'un singe hurleur, un bébé qui charme ou agace, ou un mélodieux oiseau. Et si le propre « discours » de l'Héraclitéen est

« irréfutable ») parce qu'il n'a *pour lui* aucun sens, le discours par lequel son « critique » voudrait le « réfuter » ne le « réfute » pas parce que, *pour lui*, ce discours « critique » n'a pas de sens lui non plus, n'étant *pour lui* qu'un « comportement » (behaviour) sonore, enfantin ou simiesque.

Sans doute, à en juger d'après les fragments de son œuvre, Héraclite lui-même ne semble pas être allé dans cette direction « défensive » aussi loin que certains de ses « successeurs » modernes. Mais on raconte que déjà l'héraclitéen Cratyle évitait tout « comportement » sonore, en se contentant d'étendre son index vers ce qu'il voulait, ou tout au moins semblait « vouloir » du point de vue de ses observateurs (cf. Aristote, *Mét.*, 1010 ^a, 10-14). Par ailleurs, au dire de Platon (cf. *Crat.*, 383^{a-b}), ce même Cratyle affirmait qu'il y avait un lien « naturel » entre les morphèmes des mots et leur sens, c'est-à-dire un lien qui ne dépend pas de l'« arbitraire » humain. Or, si l'établissement d'un lien *indissoluble* entre le sens d'une notion et l'un de ses morphèmes (réels ou seulement possibles) transforme celui-ci en morphème d'un *signe* (qui, par définition, n'est pas développable en discours proprement dit), la transformation en *signes* de toutes les notions annule le Discours en tant que tel, puisque par définition, il n'y a de *discours* proprement dit que là, où il y a un lien *arbitraire* entre deux quelquechoses qui sont irréductibles l'un à l'autre et dont l'un est alors morphème et l'autre *sens* au sens propre du mot. Ainsi, pour l'héraclitéen Cratyle, le soi-disant « discours » humain n'est rien d'autre ni de plus que ce qu'est, en fait et pour nous, par exemple le « langage » des abeilles, où chaque geste est *nécessairement* lié à un seul et même « sens » (qui, d'ailleurs, n'est un *sens* proprement dit que pour et par l'observateur humain qui *parle* de ce prétendu « langage »).

Sans doute, nous ne savons pas si ces vues de Cratyle étaient pré-vues par Héraclite lui-même. Pourtant, le fragment qui dit que « l'arc (bíos) est appelé *vie* (bíos) mais son œuvre est *mort* » (*ib.*, 38) semble plaider en ce sens. En tout cas, on comprendrait alors mieux l'intérêt que le « Sage unique » qu'est l'Un-qui-est-tout porte, d'après Héraclite (cf. *ib.*, 32), au nom « Zeus » (un nom propre étant, par définition, une *notion* dégénérée en *signe*, puisque le sens du nom propre ne peut pas être dissocié de son morphème).

Or, le « nominalisme » héraclitéen ou cratyléen permet de présenter l'Anti-thèse de la Philosophie sous la forme d'un Relativisme para-discursif d'allure très « moderne ». Si chaque « signe » verbal humain a une « signification naturelle » qui lui est propre, si ces « signes » sont des « objets naturels » comme

sont « naturels » tous les autres objets et si, enfin, il y a des « relations » entre tous les « objets » quels qu'ils soient, il y a aussi des « relations » entre les objets autres que les « signes » et les « significations » des « signes ». Alors, certaines « relations » entre certains « objets » et certaines « significations » pourraient être « vraies », tandis que certaines autres « relations » seraient « fausses ». Et rien n'empêcherait de formuler les « lois » qui régissent ces « relations » vraies et fausses, ces « lois » pouvant être, par exemple, celles du « hasard ».

Une telle « formulation » des « lois » en cause ne serait « contradictoire » que si elle se prétendait être *discursive*. Mais, fort heureusement pour l'Anti-thèse, rien ne dit qu'il faut dire qu'une telle « formulation » se *dit*. Car elle peut fort bien être une « formule » mathématique, qui (par définition) ne *signifie* rien du tout au sens *discursif* du terme. En effet, si le « changement » ou « mouvement » universel et perpétuel qu'est le Tout-qui-est-un héraclitéen est « dirigé » par la « Loi » perpétuelle et universelle, voire une et unique, qu'est la Foudre (= Zeus) d'Héraclite (cf. *ib.*, 64) ou l'Un-qui-est-tout (= Feu), cette « Loi » peut être la « formule », ou l'« algorithme », voire la « fonction » :

$$F(z, i) = 0 \quad (i = 1, 2... \infty).$$

Or, si l'on veut transformer cette « formule » (mathématique) en discours (doué de *sens*), il faut dire que le « signe » 0 « signifie » l'absence d'un *sens* quel qu'il soit, tandis que le « signe » = « signifie » que le « signe » à sa gauche a exactement le même sens que le « signe » à sa droite, c'est-à-dire précisément aucun. Ou bien, si l'on préfère, on peut aussi admettre que le « signe » de droite « signifie » par exemple « Zeus », quitte à ajouter, avec Héraclite (cf. *ib.*, 32), qu'il doit alors « signifier » aussi « Non-Zeus » [tout comme dans la Physique contemporaine « quantique » une « formule » mathématique n'admet une « interprétation » discursive (ou, plus exactement, para-discursive) qu'à condition de dire que ce dont elle « parle » a à la fois la « signification » de *Corpuscule* et de *Non-corpuscule* ou *Onde*, voire de *Onde* et de *Non-onde* ou *Corpuscule*].

Sans doute, ici encore les Héraclitéens modernes semblent avoir dépassé d'assez loin Héraclite lui-même. Cependant, si celui-ci nous parle de « la *pensée-raisonnable* par laquelle toutes choses sont *dirigées* » (cf. *ib.*, 41), il a soin de « préciser » qu'il s'agit d'un universel et perpétuel « dirigisme » de la *mesure*. « Ce Cosmos [= Tout-qui-est-un], le même pour tous [et pour tout]... a toujours été, il est et sera toujours Feu perpétuellement-vivant [= Un-qui-est-tout], s'allumant d'après les *mesures*

et s'éteignant d'après les *mesures* » (*ib.*, 30). En particulier, « le Soleil [= Feu] ne dépassera pas ses *mesures* : autrement, les Érinyes, servantes de la Justice (Diké), le découvriront » (*ib.*, 94). Et Dieu seul sait ce qui pourrait alors se produire...

Quoi qu'il en soit, la vision héraclitéenne du Monde s'exprime en fin de compte et en dernière analyse non pas dans et par une véritable *Cosmo-logie*, mais en tant qu'une *Cosmo-métrie* au sens précis du terme. La « pensée-raisonnable » qui « dirige » le Cosmos est non pas *discursive*, mais *mesurée* et *mesurante*, voire « métrique ». Le *Logos* qu'ont en vue Héraclite et ses émules est non pas Discours, mais *Rapport de grandeurs*, exprimable numériquement. En tout cas, c'est à ce « Logos » que s'est réduit le soi-disant « Discours » héraclitéen pour (et peut-être par) Platon (en tant qu'auteur ironique du *Timée*).

Effectivement, le débit du Fleuve d'Héraclite peut se *mesurer* par n milliers ou milliards de « tonnes » par an, par jour ou par seconde, de même que son Feu peut se *mesurer* en « calories ». Or, une « tonne » ou une « calorie » ou toute autre *mesure* quelle qu'elle soit, n'ont aucun sens, vu qu'aucune d'elles n'est un *sens* (dé-fini ou « définissable ») puisque, par définition, chacune est censée pouvoir être la mesure de *n'importe quoi*, tout en pouvant avoir elle-même n'importe quelle « expression numérique », selon l'« unité » qu'on choisit arbitrairement.

Sans doute, la « mesure » d'Héraclite « dirige » le Monde en fonctionnant en tant que fonction des « Érinyes », qui sont elles-mêmes des fonctionnaires de la « Diké ». Et nous pouvons, bien entendu, interpréter *discursivement* ce dernier « signe » de la Mesure en disant qu'il « signifie » pour nous ce que signifie la *notion* JUSTICE. Mais si nous ne voulons pas trahir Héraclite (cf. *ib.*, 23, 58, etc.), nous devons ajouter que ce même « signe » doit également « signifier » IN-JUSTICE ou ne rien *signifier* du tout, ce qui revient d'ailleurs exactement au même. Et c'est pourquoi il vaut mieux suivre Platon et se contenter d'écrire :

$$DIKE \equiv \Delta = F(z_i) = 0 \quad (i = 1, 2, 3, \dots, \infty).$$

Autrement dit, au lieu de suivre Cratyle en transformant en authentiques *signes* les pseudo-notions héraclitéennes et en rejoignant ainsi la moderne Psycho-métrie « behavioriste », on peut tout aussi bien, ou beaucoup mieux encore, les transformer, à la suite des émules de « Timée », en *symboles* mathématiques qu'utilise la contemporaine Cosmo-métrie « quantitative », après avoir réduit à la seule *mesure* le *sens* de tout ce dont on peut par ailleurs *parler*, de façon à ne plus pouvoir *parler* de quoi que ce soit sans se *contre-dire*.

En résumé et en bref :

Si les tenants de la Thèse de la Philosophie se résignent au silence pour pouvoir vivre la Sagesse silencieuse, les partisans de l'Anti-thèse philosophique sont prêts à renoncer à toute Sagesse quelle qu'elle soit afin de pouvoir vivre en parlant sans fin, c'est-à-dire sans but, mais aussi sans terme.

Ainsi, d'un certain point de vue, l'Anti-thèse de la Philosophie est plus « philosophique » que la Thèse, parce qu'elle ne renonce pas au Discours en tant que tel. Mais d'un autre point de vue, la Thèse philosophique est plus « philosophique » que l'Anti-thèse, vu qu'elle maintient l'« idéal » de la Sagesse (comprise en tant qu'attitude existentielle permanente et définitive dans son identité avec elle-même) auquel renonce celle-ci. Mais aucune d'elles ne peut « réaliser » la Sagesse discursive qu'est la Syn-thèse de la Philosophie ou le Système du Savoir hégélien : l'une parce qu'elle ne s'arrête pas de parler, l'autre parce qu'elle ne *parle* pas du tout.

Or, la Philosophie proprement dite ou au sens étroit est la recherche (discursive) de la Sagesse « idéale » qu'il s'agit de « réaliser » *discursivement*. Autrement dit, le philosophe au sens étroit *parle*. Mais il ne parle ni pour pouvoir se *taire* « définitivement », ni pour pouvoir parler « indéfiniment ». Il ne parle qu'*en vue* de pouvoir re-dire (indéfiniment) tout ce qu'il aura dit lorsqu'il pourra enfin dire, sans se contre-dire, *tout ce que dire se peut*. Ainsi, l'attitude « existentielle » du Philosophe proprement dit est une sorte de *compromis* entre le sublime Silence parménidien et le puéril bavardage qu'est l'océan de paroles où se déverse le discours-fleuve d'Héraclite, du moins dans la mesure où il dépasse la « mesure » et veut vraiment être « sans fin »¹⁶.

Ce « compromis » discursif est d'abord tenté par les tenants de la Para-thèse, mais c'est seulement le promoteur de la Syn-thèse qui le réussit. Et cette réussite « compromet » la Philosophie en ce sens qu'elle la transforme en la Sagesse qu'est le Discours effectivement *achevé*. Quant au « compromis » parathétique, il est lui aussi « compromettant » pour la Philosophie, puisqu'il n'aboutit pas à la « suppression dialectique » de la contradiction entre la Thèse et l'Anti-thèse et empêche ainsi le Discours philosophique d'arriver à sa fin, qui est le Système du Savoir qui ne contre-dit plus rien tout en ne se contre-disant pas soi-même. Mais si la Philosophie *est* ce qu'elle « est » seulement dans la mesure où elle n'« est » pas encore ce qu'elle *sera* en tant que Sagesse, la Para-thèse est seule à pouvoir être appelée « Philosophie » au sens étroit, mais précis et propre de ce mot.

Or, cette Philosophie parathétique essaye de ré-unir la Thèse

et l'Anti-thèse qui se sont et qui sont opposées l'une à l'autre d'une façon *irréductible*. C'est précisément pourquoi elle échoue dans ses entreprises, du moins dans la mesure où elle est ce qu'elle « est », à savoir *Para-thèse* philosophique ou *Philosophie* proprement dite.

C'est de cette Philosophie parathétique que nous devons bientôt nous occuper, en re-disant ce qu'elle a à nous dire. Mais il nous faut voir d'abord ce qu'ont été les *ébauches* de la Parathèse philosophique qui furent esquissées avant l'avènement des deux grandes philosophies parathétiques de l'Antiquité, développées respectivement par Platon et Aristote.

c) *Les ébauches de la Parathèse*

Entre Parménide et Héraclite, d'une part, et les « socratiques » Platon et Aristote de l'autre, la Tradition ne retient que trois noms de philosophes (« présocratiques ») dignes de ce nom (Épicharme étant classé parmi les poètes, Diogène d'Apollonie considéré comme « épigone » et Leucippe restant pour nous un simple nom) : Anaxagore, Empédocle, Démocrite.

La suite indiquée des trois noms correspond aux âges traditionnels de ces hommes. Toutefois, un obscur texte d'Aristote (*Met.*, 984^a, 12) pourrait suggérer qu'Anaxagore suppose les écrits d'Empédocle. L'interprétation est cependant peu sûre. Par contre, les fragments conservés semblent indiquer que la philosophie d'allure parathétique de ce dernier a un caractère plutôt antithétique, tandis que celle du premier accuse des traits plutôt thétiques.

Par ailleurs, Platon se moque ouvertement d'Empédocle et le présente comme un adepte d'Héraclite, mais comme quelqu'un de plus « mou » que celui-ci et d'enclin au compromis (cf. *Soph.*, 242, d-e). Par contre, s'il se moque aussi d'Anaxagore en tournant en ridicule sa téléologie (cf. *Phédon.*, 97, d-e), il semble admettre sérieusement la valeur de la notion anaxagoréenne du *Nous* et l'idée d'une « cause universelle raisonnable » (cf. *ib.*, 97, b-d), tout en reprochant à Anaxagore de l'avoir énoncée sans s'en servir et de ne s'intéresser qu'aux choses aussi futiles que la cosmologie et l'astronomie (cf. *ib.*, 98, b-99, d)¹⁷. En outre, il n'est pas impossible qu'en indiquant dans le *Parménide* que « Céphale »-Platon arrive à Athènes de « notre Clazomène » (cf. *Parm.*, 126, a), Platon ait voulu ranger Anaxagore dans la lignée qui va de Xénophane et Parménide à Socrate et à lui-même (par opposition de la lignée qui va de Homère et Héraclite à Protagoras et de là à l'École de Mégare et au

Néo-héraclitéisme des savants contemporains tels que Théodore, Théétète et Eudoxe, le jeune Aristote s'érigeant en porte-parole philosophique de ceux-ci; cf. notamment le *Théétète*).

Quant à Aristote, il semble, d'une manière générale, être assez réservé en ce qui concerne Anaxagore (cf. *Met.*, 985^a, 18) qu'il range, par ailleurs, parmi les para-platoniciens (cf. *Met.*, 989^b, 5 et 20; 991^a, 16) mais qu'il rapproche aussi d'Héraclite (*ib.*, 1063^b, 25), en reconnaissant ainsi le caractère pré-parathétique de l'Anaxagorisme. Pourtant, Aristote distingue Anaxagore parmi tous les autres pré-socratiques, au point de dire qu'il y fait figure d'un homme sobre entouré d'ivrognes (cf. *Met.*, 984^b, 17).

Cette distinction est, d'ailleurs, justifiée par Aristote par le fait qu'Anaxagore fut le premier (peut-être à la suite d'Hermotime de Clazomènes) à introduire dans la Philosophie la notion de cause finale. Mais Aristote lui reproche de l'avoir fait d'une façon tout à fait insuffisante et il estime que la téléologie a été appliquée d'une façon « plus consistante » par Empédocle (cf. *ib.*, 985^a, 19 et 1000^a, 25), tandis qu'il ne semble pas avoir fait grand cas des explications téléologiques d'un Diogène d'Apollonie.

Par ailleurs, l'analyse des fragments m'incite à croire qu'Anaxagore esquisse une ébauche de la Parathèse thétique, tandis qu'Empédocle propose une ébauche de la Parathèse antithétique. Or, s'il en est ainsi, il est plus naturel de parler d'abord d'Anaxagore et ensuite d'Empédocle (bien que certains fragments d'Anaxagore semblent contenir une polémique avec Empédocle). En tout cas, personne ne conteste que Démocrite est postérieur aux deux du point de vue chronologique (bien que Zeller estime qu'Anaxagore connaissait et critiquait Leucippe, dont l'historicité est d'ailleurs contestée). On peut donc parler de l'Atomisme en dernier lieu.

α) *Anaxagore et l'ébauche de la Parathèse thétique*

Quoi qu'en aient pu dire Platon et Aristote, Anaxagore est sans nul doute un philosophe authentique en ce sens qu'il a parlé non seulement de tout [ce dont parlait la Science (de son temps)], mais encore de ce qu'il en disait lui-même. En d'autres termes, il a (aussi) parlé du Concept en tant que tel. Et l'on peut dire qu'il en a parlé d'une façon plus explicite encore que celle dont en parlèrent Héraclite (qui le « niait ») et même Parménide (qui l'« affirmait »).

Il est d'ailleurs probable que c'est précisément le désir « parathétique » de « concilier » Parménide avec Héraclite qui

a permis à Anaxagore de mieux dégager le sens de la notion du Concept. Sans doute, tout comme Empédocle, Anaxagore n'est qu'un « éclectique », qui se contente d'« additionner » la Thèse et l'Anti-thèse de la Philosophie, sans chercher à élaborer une Philosophie para-thétique proprement dite (ni, encore moins, la Syn-thèse de la Philosophie). Mais cette simple « addition » pré-figure le Système complet de la Philosophie qui sera élaboré par Platon ¹⁸.

Les Systèmes de Parménide et d'Héraclite sont encore incomplets. Le Système de Parménide est, si l'on veut, « a-cosmique » (au sens de l'acosmisme que Hegel attribue à l'éléate Spinoza), tandis que celui d'Héraclite est « a-thée ». Ce qui veut dire, pour nous, que Parménide s'est en fait contenté de développer la seule Onto-logie, tandis qu'Héraclite se bornait au développement de la seule Phénoméno-logie.

<i>Parménide</i> : ● « On » (= Théos) [I.....I] [Cosmos aisthétos]	<i>Héraclite</i> : [●] [Théos] .. " .. Cosmos aisthétos.
--	--

En additionnant ces deux schémas à un étage, Anaxagore obtient un schéma à deux étages :

● « Nous » (= Théos)
 [—————] [Cosmos noétos]
 I.....I
 Cosmos aisthétos

L'Être-donné, et donc le Concept (= Nous), sont ainsi nettement distingués de l'Existence-empirique (= Cosmos aisthétos). Mais il est encore confondu avec la Réalité-objective (= Cosmos noétos). D'où, à la fois, le progrès dans le développement de la notion du Concept par rapport à Parménide et à Héraclite, et son insuffisance par rapport à Platon et à Aristote (la « matérialité » du *Nous* d'Anaxagore).

Or, les deux étages du Système d'Anaxagore laissent une place pour l'étage intermédiaire, qui sera « découvert » par Démocrite et que Platon introduira dans le Système anaxagoréen (cf. le « *notre* Clazomène » du début du *Parm.*). Ainsi, ce Système (en tant qu'addition « éclectique » des Systèmes de Parménide et d'Héraclite) préfigure le Système (platonicien) complet de la Philosophie :

Onto-logie :	●	Théos	
Energo-logie :	●	●	Cosmos noétos
Phénoméno-logie :	●	●	Cosmos aisthétos (Hyle).

Quoi qu'il en soit, le *Nous* d'Anaxagore est pour nous le Concept, même si, pour lui, il s'agissait encore de quelque chose de « matériel », bien que de très « fin » et de très « pur ». Ce qui compte, c'est que *cette* « matière » était nettement distinguée par lui de tout le reste. Elle n'était « matérielle » que parce qu'il la distinguait tout aussi nettement du Discours proprement dit (sinon peut-être de son Sens, compris comme « Pensée »).

C'est ce qui ressort très clairement dans deux célèbres fragments consacrés au *Nous*. « Dans tout [c'est-à-dire dans chaque quelquechose qui *est*] est contenue une partie [plus ou moins grande] de tout [c'est-à-dire de chaque autre chose qui *est*], à l'exception du *Nous*; dans certaines choses le *Nous* est cependant contenu » (Diels, 46, B, 11). « Tout ce qui est autre [chose que le *Nous*] a part à tout; mais le *Nous* est illimité et autocratique et il n'est mélangé à aucune chose, mais est unique, autonome et pour soi;... car il est le plus fin et le plus pur et il a une connaissance-raisonnable de tout, ainsi que la plus grande puissance; le *Nous* a une puissance sur tout ce qui a une âme, que ce soit grand ou petit; c'est ainsi qu'il a aussi une puissance sur l'ensemble de Ce-qui-se-meut-en-cercle [c'est-à-dire sur le Cosmos], de sorte qu'il est l'origine du mouvement circulaire » (*ib.*, 12).

Qu'il soit « matériel » ou non pour Anaxagore, le *Nous* est sans nul doute, en fait et pour nous, le Concept en tant que tel. En effet, Anaxagore le distingue, d'une part, de tout ce qui *est*, c'est-à-dire tant de chaque objet pris séparément que de leur ensemble qu'est le Cosmos. D'autre part, il dit que le *Nous* « s'incarne » dans certains objets en tant que « pensée ». Par ailleurs, le *Nous* est censé « déterminer » tant la « structure » spatiale du Cosmos que son « évolution » temporelle. Nous pouvons donc dire que le *Nous* dont parle Anaxagore est en fait le Concept en tant que tel, qui « s'incarne » ou « existe-empiriquement », d'une part, en tant que « Loi » ou *Essence* du Cosmos dont on parle et, d'autre part, en tant que *Sens* du Discours (qui n'est pas nécessairement humain seulement) qui parle de ce Cosmos.

Or, en parlant du *Nous* en tant que tel, Anaxagore re-dit à peu près tout ce que Parménide avait dit en parlant de l'Un-tout-seul qu'était pour lui le Concept. Le Concept-*Nous* d'Anaxagore est censé être *un* en lui-même et *unique* en son

genre pour exactement les mêmes raisons pour lesquelles était *unique* et *un* le Concept-Être parménidien (cf. *ib.*, 5 et 6). On constate donc, dans la philosophie d'Anaxagore, une nette prédominance de la Thèse parménidienne de la Philosophie.

Toutefois, il ne s'agit que d'une *prédominance* et il est hors de doute que, dans son ensemble, la philosophie anaxagoréenne est un système « éclectique » qui peut être considéré comme une ébauche de la Para-thèse philosophique *thétique*. En effet, d'une part, le Nous est non pas « limité » comme l'Être parménidien, mais « illimité », voire in-fini ou « indéfini » comme l'Un-qui-est de Mélissos, c'est-à-dire le [pseudo] Concept-Discours des Héraclitéens. D'autre part, le fragment cité (*ib.*, 12, 12-13) ne nous dit pas clairement si, en parlant du Nous, Anaxagore pré-dit déjà le Moteur-immobile de la *Métaphysique* d'Aristote ou seulement le Moteur-mû-circulairement du *Peri philosophias* de ce dernier. Quoi qu'il en soit, même si le Nous est censé être l'Un-tout-seul-immobile, il est certainement non pas l'Éternité parménidienne, mais l'Éternel-mouvant, qui n'est peut-être pas tellement autre chose que l'Éternel-mouvement du [pseudo] Concept-Logos héraclitéen. Quoi qu'il en soit, le Nous d'Anaxagore est, tout comme l'Un-qui-est de Mélissos, non plus l'Éternité thétique de Parménide, mais déjà l'Éternel parathétique qu'auront en vue Platon, Aristote et Kant.

En effet, « ce mouvement-circulaire [qui a le Nous pour « principe » au sens de « début » ou *commencement*] a d'abord *commencé* en un certain petit point; mais il s'étend *maintenant* plus loin et il s'étendra plus loin encore; et tout ce qui se mélangeait alors et se séparait et se distinguait mutuellement, tout était *connu* du Nous; et le Nous ordonna tout, tel que tout *devait être* dans l'*Avenir* et tel que tout *a été* [dans le Passé] (en ce qui concerne ce qui n'existe pas maintenant) et tel que tout *est* [dans le Présent qui est le nôtre]...; mais rien n'est complètement séparé ni distingué d'autre chose, excepté le Nous; mais *tout* le Nous est *pareil*, tant le plus grand [qui est l'Essence ou la « Loi » de l'Objet uni-total qu'est le Cosmos] que le plus petit [qui est le sens d'une notion « particulière »], mais, par ailleurs, rien n'est pareil à rien... » (*ib.*, 12, 13-18 et 24-27).

Ainsi, bien que le Nous soit *un* en lui-même et *unique* en son genre, il est censé être « à la fois » *Grand-et-petit* (tout comme le sera le *Non-concept* de Platon, qui est censé être *Deux* (tout en étant indéfini : *aoristos Dyas*) et « en même temps » sinon Mouvement (héraclitéen), du moins Principe ou Origine de celui-ci et pré-vision de tout ce qui se meut ou change avec le temps. Sans doute, le Nous est partout ce qu'il a toujours été

et ce qu'il *sera* toujours. Il n'est donc lui-même ni le Temporel ni même Mouvement, Changement ou Temps en tant que tels. Mais il n'est pas non plus l'Éternité qui est un Présent sans Passé ni Avenir. Même sa Présence est partout et toujours « pareille » ou *la même* : il n'est présent dans le Présent qu'après avoir été présent dans le Passé et avant d'être présent dans l'Avenir. Autrement dit, le Nous anaxagoréen est l'Éternel parathétique, mais non l'Éternité thétique. « Le Nous, qui est *toujours*, est, en vérité, aussi *maintenant*, là où est tout ce qui est autre : *dans* la Masse environnante [non encore différenciée], et *dans* ce qui s'y est uni [après en avoir été séparé] et *dans* ce qui est [présentement] séparé d'elle » (*ib.*, 14). Ainsi, le Nous est *éternellement* présent en tant que *l'éternel* de tout ce qui change, mais il n'est pas *l'Éternité* au sens propre du mot.

Cet Éternel-Concept ou ce Concept-éternel est-il « en relation » (comme le dira bientôt Platon) avec l'Éternité qui « est » le « Principe » ou l'Origine du Mouvement-circulaire de tout ce qui *est* (existe-empiriquement) dans la Durée-étendue, ce Principe étant « au-delà » de cette Étendue et « en dehors » de cette Durée? Est-il (comme le dira Aristote un peu plus tard) « en relation » avec l'Éternité qui « est » le Mouvement-éternel de l'Éternel-revenant qui *est* le Cosmos dans sa durée-étendue « cyclique »? Ou bien le Nous « éternel » est-il (comme le dira beaucoup plus tard Kant), « en relation » avec le « Temps » en tant que tel, où le Présent s'intercale entre le Passé et l'Avenir, même s'il ne s'y présente rien du tout?

Les fragments que nous possédons ne permettent pas de trancher et d'attribuer à Anaxagore l'une des trois réponses possibles plutôt que les autres. Mais l'ensemble des fragments donne l'impression que leur auteur était (comme tous les Éclectiques) un philosophe « de deuxième rang », qui se contredit implicitement non seulement dans la mesure où la Parathèse en tant que telle est « contradictoire dans les termes », mais encore du fait qu'il tolère des contradictions explicites entre les éléments thétiques (parménidiens) et antithétiques (héraclitéens) de son système « éclectique », où les éléments thétiques prédominent, d'ailleurs, nettement.

Quoi qu'il en soit, dans toute Para-thèse philosophique les éléments parménidiens (prédominants ou non) co-existent avec les éléments héraclitéens. C'est aussi le cas de la philosophie « éclectique » d'Anaxagore. « Car dans le Petit il n'y a pas de plus petit, mais il y a toujours un plus petit encore; car il est impossible que ce qui *est* cesse d'*être*; mais dans le Grand aussi il y a toujours un encore plus grand et le Grand est exactement aussi nombreux que le Petit; mais chaque chose est en elle-même

à la fois grande et petite » (*ib.*, 3). Et le Nous en tant que tel est lui aussi à la fois grand et petit (cf. *ib.*, 12, 26-27), étant ainsi son propre Contraire.

Or, comme Platon semble l'avoir vu le premier, ce qui est Grand-et-petit est ce qu'il n' « est » pas et n'est pas ce qu'il « est », étant ainsi Deux en soi-même et de ce fait « infini » au sens d'in-défini, voire d' « indéfinissable » (dans et par un discours fini en lui-même). Autrement dit, le Nous d'Anaxagore, tout en étant l'Être parménidien *un* en lui-même et *unique* en son genre, est aussi le Discours héraclitéen sans commencement ni fin, voire sans but ni terme. Ou bien encore, le Concept-Nous anaxagoréen est censé être « à la fois » l'Éternité (thétique) et le Temporel (anti-thétique). Or, on ne peut le dire du Concept (en disant qu'il est l'Éternel) qu'en se contre-disant soit dans une [para-]philosophie éclectique, soit dans une Parathèse philosophique.

Sans doute, comme d'autres après lui, Anaxagore essaye-t-il de réconcilier l'inconciliable en développant ou, plutôt, en ébauchant une Téléo-logie. Il nous dit que le Nous, qui est le Principe du Temporel en tant que son Commencement, est aussi sa Fin, ou son Principe en tant que son But et Terme. Mais (comme le remarquent Platon et Aristote) la Téléo-logie d'Anaxagore n'est en fait et pour nous qu'une Causalité, qui « rapporte » le développement perpétuel du Discours sans fin à l'écoulement perpétuel du Tout « objectif » sans limites qui « correspond » à l'écoulement discursif du « Sujet » parlant.

On pourrait cependant attribuer à Anaxagore un rôle très important dans l'histoire de la Philosophie si l'on interprète ses fragments de façon à y trouver la première ébauche d'une Phénoméno-logie authentique, nettement distinguée de l'Ontologie (sans d'ailleurs être liée à celle-ci par une Énergo-logie, qu'on ne trouve guère avant Démocrite). En fait et pour nous, l'Être-donné dont parle l'Ontologie est caractérisé par une structure constituée par des éléments *identiques* entre eux et *non structurés*, tandis que l'Existence-empirique (phénoménale) est constituée de « Monades », c'est-à-dire d'éléments qui *diffèrent* les uns des autres et dont chacun a une *structure* qui lui est propre, l'Existence-empirique étant ainsi un tout (ou une unité) de parties *structurées*, voire une Uni-totalité. Or, le Nous d'Anaxagore se distingue essentiellement ou spécifiquement de la « Matière » ou des « homéomères » par le fait qu'il est seul à être absolument *homogène*, tandis que le Tout non spirituel ou « matériel » est un ensemble (indéfini ou infini) d'homéomères, dont chacun a une structure « qualitative », voire « organique », étant d'ailleurs indéfiniment « divisible ». Les « éléments » appa-

remment « homogènes » ne sont en fait que des « mélanges ». Par ailleurs, toute entité implique des « parcelles » de toutes les autres. On peut donc dire que, pour Anaxagore, l'Existence-empirique (le Cosmos) est constitué de « Monades » ou d'éléments *structurés* (chaque élément-constitutif étant structuré à son tour, et ainsi de suite « à l'infini »), tous différents les uns des autres. Mais la Monade-type est pour Anaxagore (comme plus tard pour Aristote et Leibniz) l'Organisme vivant. Quoi qu'il en soit, la description discursive du Monde phénoménal prend, chez Anaxagore, l'allure d'une authentique Phénoménologie. Et il est possible que c'est cette première élaboration d'une telle Phénoménologie en regard d'une Ontologie authentique (d'allure parménidienne) qui a permis à Démocrite de situer entre elles deux une Énergo-logie parlant d'une Réalité-objective constituée par des éléments *différents* entre eux (comme les homéomères), mais *sans structure* propre (à l'encontre de ceux-ci). Par ailleurs, Anaxagore fut peut-être le premier à ébaucher une Onto-graphie, en assimilant [à tort] l'Être-donné dont traite l'Ontologie à une « Monade » du type de celles dont parle la Phénoménologie. Pour nous, l'Être-monadique est généralement appelé « Dieu » et l'Ontographie est alors une Théologie. Or, le Nous d'Anaxagore, à la fois unique ou un et créateur ou ordonnateur omniscient du Monde, auteur et garant de la beauté et de la valeur de celui-ci, ressemble déjà d'assez près à ce que sera plus tard le « Dieu » de la Théologie mono-théiste proprement dite.

En résumé, la *philosophie* d'Anaxagore (sa « théologie » mise à part) n'a pour nous qu'une valeur « historique » au sens péjoratif de ce mot, si l'on fait abstraction de sa possible « découverte » de la Phénoménologie). C'est une philosophie éclectique (« thétique ») qui est tout au plus une ébauche avortée de la Para-thèse thétique que développera peu après Platon (chez qui la Phénoménologie « anaxagoréenne », développée plus tard par Aristote, ne jouera d'ailleurs qu'un petit rôle). Nous n'avons donc pas à nous y arrêter davantage. Nous pouvons passer immédiatement à l'ébauche de la Para-thèse antithétique qu'est la philosophie éclectique d'Empédocle, que nous dépasserons d'ailleurs tout aussi rapidement.

β) Empédocle et l'ébauche éclectique de la Parathèse antithétique

A en juger d'après les fragments qui nous sont parvenus, la valeur philosophique d'Empédocle semble être inférieure même à celle d'Anaxagore. En tout cas, nous ne sommes pas choqués

par les railleries de Platon (cf. notamment *Soph.*, 242, a) et l'éloge (d'ailleurs tout relatif) d'Aristote (cf. *Met.*, 985^a-22 et 1000^a 25) nous paraît plutôt immérité. D'ailleurs, la tradition semble avoir placé Empédocle nettement au-dessous d'Anaxagore, sans parler de Parménide, ni d'Héraclite.

Plus exactement, on peut se demander si Empédocle a été un philosophe au sens propre (« large » ou « étroit ») du mot. Autrement dit, on peut se demander si Empédocle a parlé et voulu parler (aussi) de ce qu'il disait lui-même, s'il a voulu et pu parler pour répondre à la question de savoir ce qu'« est » le Concept en tant que tel et s'il *est* ou non.

Sans doute, le début du *Poème* d'Empédocle imite consciemment et volontairement celui du *Poème* parménidien. Mais Empédocle n'imite Parménide que pour souligner la différence irréductible entre leurs œuvres. Ainsi, c'est la Déesse qui enseigne la Vérité à Parménide. Mais c'est Empédocle lui-même qui l'enseigne à un certain Pausanias (qui passait pour son amant, d'ailleurs) (cf. Diels, 21, B, I). Certes, Empédocle fait lui aussi appel aux Dieux (au pluriel!) et à la Muse (au singulier!) (cf. *ib.*, 1, 1-3) et il va jusqu'à dire à Pausanias que celui-ci, en l'écoutant, a entendu la voix de Dieu (cf. *ib.*, 23, 11). Mais il ne demande aux Dieux que d'éloigner de lui les *erreurs* des hommes ordinaires (cf. *ib.*, 4, 1) et il demande à la Muse de ne pas l'*égarer* en l'élevant *au-dessus de la terre* et en lui permettant ainsi de s'imaginer savoir plus qu'un homme ne saurait le faire et de croire à tort qu'il siège sur « les hauteurs de la Sagesse » (cf. *ib.*, 4, 3-8). Or, les *erreurs* des hommes communs consistent dans l'*illusion* d'avoir trouvé le Tout quand, en fait, ils ne peuvent voir que des choses *particulières*, par définition *temporelles* au sens de temporaires. Ainsi, la grande erreur dont Empédocle voudrait être préservé avec l'aide des Dieux, n'est rien d'autre que ce qu'est pour lui l'erreur de base de *Parménide*. Aussi bien s'agit-il pour lui avant tout : « en marchant [comme Parménide] de sommet en sommet, ne pas parcourir jusqu'à la fin une *seule* Voie seulement [comme le fit ce même Parménide] » (*ib.*, 24).

Par conséquent, il n'y a pas pour Empédocle ce quelque-chose qui est *un* en lui-même et *unique* en son genre, étant *tout* ce qui peut à la fois être et être conçu (ne serait-ce qu'en silence) et qui est en fait et pour nous, comme déjà pour Parménide, le Concept en tant que tel. Il semble donc que, pour nous, Empédocle ait en fait « nié » le Concept, à l'instar d'Héraclite, en ce sens tout au moins que pour lui aussi tout ce qui *est*, en pouvant aussi être conçu, n'est par définition que le Temporel en tant qu'ensemble de tout ce qui est temporaire. Mais s'il en

était ainsi, Empédocle ne ferait que re-dire Héraclite. Or, en fait, il re-dit aussi Parménide. Et il se contre-dit à tel point en les re-disant tous les deux que nous avons l'impression qu'il ne comprenait pas exactement ce qu'ils disaient et ne savait pas qu'ils parlaient *du Concept*. Dans ce cas, il ne parlerait lui-même du Concept qu'« inconsciemment », voire seulement d'une façon « implicite » et ne serait donc pas un philosophe proprement dit.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de doute pour nous qu'Empédocle re-dit en fait Parménide, sans toutefois re-dire *tout* ce que celui-ci avait dit; et il le fait en re-disant *aussi* une *partie* de ce que disait Héraclite. Il s'en rendait d'ailleurs compte lui-même, ainsi que ses contemporains. Et c'est probablement pour se défendre contre les reproches de re-dites, voire de « plagiat », qu'il a dit (en provoquant la moquerie de Platon; cf. *Gorg.*, 498, e) que « ce qui est juste peut bien être dit même deux fois » (*ib.*, 25).

En effet, n'est-ce pas re-dire Parménide que de dire : « Les fous! Leur pensée est courte, car ils s'imaginent que ce qui n'*était* pas auparavant *vient* à l'existence ou que quelque chose peut périr et être entièrement détruit; car comme il ne se peut que quelque chose naisse de ce qui n'existe en aucune manière, il est de même impossible et inouï que ce qui *est* puisse périr; car il sera *toujours* en quelque lieu qu'on le place [c'est-à-dire *partout*]; et dans le Tout, il n'y a rien de vide et rien de trop plein; dans le Tout il n'y a rien de vide; d'où, par conséquent, pourrait venir quelque chose qui l'augmente » (*ib.*, 11-14). Pourtant, même si l'on fait abstraction de la « conséquence » douteuse contenue dans le dernier membre de phrase et des autres petites « imperfections », ce n'est pas du tout ce que dit Parménide. Car Empédocle parle non pas de l'Un-tout-seul, ni de l'Un-qui-est-tout, ni même du Tout-qui-est-un, mais d'un ensemble de choses particulières, multiples et variées et paraissant passagères. Aussi bien se contre-dit-il lui-même lorsqu'il dit, d'une part, que rien de ce qui *est* [en constituant dans son ensemble le Tout qu'est le Cosmos] ne peut ni naître ni périr et, d'autre part, affirme que « nous autres mortels ne sommes rien du tout *avant* d'avoir été composés, et *après* être dissous » (*ib.*, 15, 4). Mais cette « contradiction » ne relève que de l'imprécision générale du discours d'Empédocle. Ce qui est plus symptomatique et plus grave, c'est qu'il prétend explicitement pouvoir « reconcilier » Parménide avec Héraclite (qu'il ne nomme d'ailleurs pas) dans et par un système « éclectique » qu'il veut « équilibré » ou « synthétique », mais qui est en fait antithétique, c'est-à-dire à prédominance héraclitéenne. Or, cette prétendue « synthèse » d'Empédocle est une véritable

monstruosité du point de vue philosophique. Pourtant, c'est par elle qu'il a surtout agi (notamment sur Aristote) et il y a donc intérêt à s'y arrêter quelque peu.

La parathèse qu'ébauche l'éclectisme d'Empédocle est « classique » et bien connue. Empédocle veut *concilier* la « Sphère » parménidienne avec le « Fleuve » qu'Héraclite lui *opposait*. « Classiquement » une parathèse devrait *partiellement* affirmer les deux thèses contraires, en ne niant aucune, sinon *en partie* : tout ce dont on parle ou, si l'on préfère, le Tout dont on parle (et qui est pour Empédocle le Cosmos et non le Concept) est « à la fois » *en partie* « Fleuve » et *en partie* « Sphère ». Seulement, la contradiction parathétique serait alors trop apparente, puisque, d'après la Thèse parménidienne, il n'y a que l'Un-tout-seul, tandis que, d'après l'Anti-thèse héraclitienne, *tout* est « fluide » *seulement*. C'est pourquoi Empédocle a recours à une solution en apparence synthétique, en remplaçant la *co-existence* dans l'Étendue de deux choses « contraires » qui s'y limiteraient *spatialement* l'une l'autre, par une *succession* dans la Durée, où l'une suc-céderait à l'autre (en se limitant *temporellement* ou temporairement) de façon à ce que chacune puisse être illimitée dans son étendue pendant toute sa durée. Seulement, cette solution « éclectique » n'a rien à voir avec la Syn-thèse hégélienne. Car la « succession » étant ici *cyclique* (voire « rythmique »), il y a différence de cycles *identiques* et donc *spatialité* et non *temporalité* proprement dite. En d'autres termes il s'agit non pas d'une *Durée-étendue*, mais d'un *Espace* à quatre « dimensions », la quatrième étant pseudo-temporelle. Or, dans cet *Espace* quadridimensionnel, le Cosmos dont parle Empédocle est effectivement « parathétique », en ce sens qu'il est « à la fois » *partiellement* « Sphère » ou « Non-fleuve » et *partiellement* « Fleuve » ou « Non-sphère ». Mais, de toute évidence, si la « Sphère » parménidienne authentique a, si l'on veut, une « limite » (ou dé-finition) [pseudo-]spatiale, elle n'est certainement pas, étant l'Éternité, un Quelquechose qui puisse avoir une *présence* dans un Présent *différent* du Passé et de l'Avenir; ne serait-ce qu'en raison du fait que ce Quelquechose en est absolument *absent*. Par contre, rien n'empêche le « Fleuve » héraclitien de constituer « pour un temps » (dont on pourrait même déterminer la « mesure » de façon à ce que ce « temps » ne soit qu'un « instant ») une concrétion « sphérique », où l'un des « principes contraires » masquerait « temporairement » l'autre, de façon à ce qu'on ne puisse y distinguer rien du tout (de même que, pour Empédocle, l'Amour qui masque la Haine empêche de distinguer les quatre « éléments », qui restent néanmoins opposés les uns aux autres et donc irréductibles). Ce qui

contre-dit, cependant, Héraclite, c'est le « retour éternel », voire le caractère purement *spatial*, du phénomène en question. Car là, où il y a Tourbillon, il n'y a pas d'écoulement au sens propre et héraclitéen du mot, c'est-à-dire d'écoulement où ce qui s'écoule disparaît à jamais, ce qui coule étant alimenté par une source dont jaillissent des eaux toujours nouvelles.

Sans doute, en parlant de sa « Sphère », Empédocle a en vue le Cosmos, voire l'Univers ou le Monde-où-l'on-parle, et non le Concept en tant que tel. Sa « Sphère » est vraiment « matérielle » au sens de *corporelle* et ceci au point qu'il croit utile d'insister que le Cosmos dans son état sphérique n'a ni pieds, ni genoux, ni organes génitaux [ce que Platon re-dira ironiquement pour se moquer du Cosmos sphérique de Timée-Eudoxe, qui impressionna Aristote au point qu'il a cru devoir louer le précurseur présocratique du grand savant « platonisant » (cf. *Tim.*, 33, b-d)]. Mais si nous interprétons ce qu'Empédocle en dit en croyant re-dire Parménide, nous devons dire qu'il parle en fait de ce dont parlait ce dernier, à savoir, du Concept lui-même. Or, le caractère parathétique de cette soi-disant re-dite nous apparaîtra alors clairement, car nous verrons que d'après ces dires, le Concept « sphérique » est l'Éternel et non l'Éternité. Non seulement parce qu'il est *illimité* (spatialement) comme l'Un-qui-est ou l'Être-un de Mélissos (cf. Diels, 21, B, 28) [ce qui veut dire qu'il s'étend et dure par conséquent au moins en ce sens qu'il est partout présent « en même temps », c'est-à-dire dans un Présent qui se distingue du Passé et de l'Avenir], mais encore et surtout parce qu'il a une *limite* (temporelle) « naturelle » ou « nécessaire » (en ce sens qu'elle est *partout et toujours* la même). Car l'Amour (« sphérique » ou « parménidien ») et la Haine (« fluide » ou « héraclitéenne ») ont chacun « son temps », de sorte que le Passé de la « Sphère amoureuse » est le même que son avenir, tout en étant *différent* de son Présent (cf. *ib.*, 30). Par conséquent, le Concept dont Empédocle parle sans le savoir n'est pas l'Éternité. Et il n'est l'Éternel que dans la mesure où le Passé de son passé et l'Avenir de son avenir sont les mêmes que le Présent de sa propre présence. Autrement dit, le « Concept »-Cosmos d'Empédocle est l'Éternel qui n'est éternel que dans et par sa « relation » avec l'Éternité qu'« est » le Retour-éternel (déjà aristotélien) de toutes choses et qui est alors la durée-étendue de celles-ci.

Empédocle s'en rend, d'ailleurs, parfaitement compte lui-même, du moins en ce qui concerne son *Cosmos* ou le Tout dont il parle et qui est *tout* ce dont il parle. En tout cas, il le dit explicitement à maintes reprises. « Car de même qu'ils [à savoir l'Amour thétique et la Haine antithétique] étaient *auparavant*,

ils le *seront* [dans l'avenir] et je crois (*sic!*) que l'Éternité *infinie* ne sera *jamais* enlevée à ces deux » (*ib.*, 16). « Et ce *changement perpétuel* ne cesse *jamais*; tantôt tout se réunit en l'Un dans l'Amour, tantôt les choses particulières se séparent à *nouveau* dans la Haine de l'opposition; ainsi, pour autant que l'Un naît des Plusieurs et que Plusieurs naissent à nouveau du morcellement de l'Un, il y a naissance et la vie des choses ne reste pas inchangée [ou : ne *dure* pas]; mais, pour autant qu'elles ne cessent *jamais* d'échanger leurs places, dans *cette* mesure elles *restent* pendant [tout] le *Cycle* des [Dieux] *inébranlables* en permanence » (*ib.*, 17, 6-13). « Il n'y a que ces [quatre Éléments et ces deux Principes] et dans la mesure où ils s'interpénètrent naît tantôt ceci, tantôt cela et *toujours* du *semblable* jusqu'à l'éternité » (*ib.*, 17, 34-35). « Ils [c'est-à-dire les quatre Éléments et les deux Principes] dominent *alternativement* dans la révolution du Cycle et ils passent les uns dans les autres selon le *tour* qui leur a été assigné » (*ib.*, 26, 1-2).

Il est inutile d'insister davantage. Car il est clair d'ores et déjà que si Empédocle a l'intention (« éclectique ») avouée et évidente de « concilier » la Thèse parménidienne avec l'Anti-thèse d'Héraclite, c'est cette dernière qu'il re-dit bien plus que la première. C'est pourquoi il ne réussit à les re-dire tant soit peu toutes les deux (dans son système éclectique) qu'en prédisant ce que dira Aristote (dans sa Para-thèse antithétique) : à savoir, qu'on ne peut et ne doit parler que de ce qui est *éternel* en ce sens que ce que l'on en dit se re-produit partout et toujours dans la durée-étendue de l'Existence-empirique, de sorte que tout ce qu'on en dit peut être toujours et partout re-dit.

Cette pré-diction d'Aristote par Empédocle va, d'ailleurs, assez loin. Par exemple, Aristote n'aurait-il pas pu dire lui-même ce qu'avait dit Empédocle au début de son *Poème*, en parlant du Savoir en général et de la « Vérité » discursive? En effet, voici ce qu'il en dit : « Ainsi, chacun d'eux [c'est-à-dire des hommes ordinaires] ne croit qu'à ce qu'il a rencontré au cours de ses errements multiples; et pourtant, chacun se vante d'avoir trouvé le Tout [« parménidien »]; à tel point est-ce impossible pour les hommes de le voir ou de l'entendre ou de le saisir par l'esprit [quoi qu'en dise Parménide]; mais toi au moins [c'est-à-dire l'ami-amant Pausanias] tu dois néanmoins l'apprendre [de la bouche d'Empédocle], puisque tu es venu jusqu'ici [c'est-à-dire jusqu'à Empédocle] en t'écartant [des sentiers battus]; pas plus cependant que ce qui est à la portée de la connaissance mortelle » (*ib.*, 2, 5-9); « non, contemple exactement *chaque* chose particulière avec *chaque* sens, dans

la mesure où elle se présente *clairement*... et ne refuse la confiance à aucune des autres parties de ton *corps* par lesquelles il y a un accès à la *pensée*, mais ne *pense* chaque chose particulière que dans la mesure où elle se présente *clairement* [par les *sens*] » (*ib.*, 4, 9 et 12-13).

Sans doute, Empédocle attaque ici l'Éternité qu'est le Concept-Un « transcendant » de Parménide. Mais Aristote ne parlera pas autrement lorsqu'il critiquera la « transcendance » de l'Éternel-Multiple (ou : -Structuré) qu'est le Concept platonicien en tant que « Cosmos noëtos ». Or, nous avons vu par ailleurs que l'anti-éléatisme d'Empédocle a une allure nettement héraclitéenne. Et c'est à vrai dire là que réside le seul intérêt de son *Poème* du point de vue de l'histoire de la Philosophie. En remontant jusqu'aux sources, voire analogies empédocléennes de la philosophie parathétique d'Aristote, on voit plus clairement que si l'on ne considérait que cette dernière, à quel point Platon a bien vu les choses lorsqu'il affirmait (notamment dans le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique*) que l'Aristotélisme (inspiré par la Science de son temps, telle qu'elle fut incarnée dans Eudoxe) avait pour origine lointaine (si l'on fait abstraction des « vues » d'Homère et d'Hésiode) l'Anti-thèse héraclitéenne de la Thèse de Parménide.

L'Analogie entre Aristote et Empédocle est, d'ailleurs, presque complète en ce sens que ni l'un ni l'autre n'exploite à fond l'idée héraclitéenne de la *Mesure* dans un sens *quantitatif* ou « mathématique » (comme l'ont fait, déjà de leur temps, probablement Théétète et certainement Eudoxe et ses émules). Sans doute Empédocle parle d'un « contrat-juré » qui détermine à tout jamais le « temps » ou la durée du Cycle cosmique (cf. *ib.*, 30). Mais, tout comme Aristote, il n'essaye même pas de *mesurer* la « Grande Année » (comme certains ont tenté de le faire, si l'on en croit le *Timée*). Ce « Cycle » est, pour Empédocle, une « loi » certes *universelle*, mais foncièrement *qualitative*, tout comme seront qualitatives les « lois cycliques » d'Aristote, « déterminées » en dernière analyse par la révolution du « Premier Ciel ». Aussi bien les deux recherchent-ils leurs « lois » bien plus dans le domaine de la Vie et de l'Histoire que dans le domaine purement « corporel », où les Savants proprement dits tenteront bientôt d'établir des « rapports » *mesurables* ¹⁹.

Quoi qu'il en soit, il semble que le principal, voire le seul « mérite » philosophique du système éclectique (« antithétique ») d'Empédocle réside dans le fait qu'il a été peut-être le premier à chercher l'Éternel « conceptuel » (qui « stabilise » le Discours en tant que « Vérité ») non pas *en dehors* ou « au-delà » du Fleuve

héraclitéen (en ancrant, comme le fait Platon, cet Éternel discursif dans l'Éternité silencieuse de l'« Au-delà parménéidien »), mais *dans* ce Fleuve lui-même, en le faisant couler « en rond » et en y découvrant des « tourbillons » de nature cartésienne, qu'Aristote y verra lui aussi. Il semble en tout cas qu'Héraclite ait développé correctement l'Anti-thèse de la Philosophie du moins en ce sens que le Temporel n'avait pour lui ni commencement ni fin, étant partout et toujours *nouveau*, au lieu de se re-produire cycliquement de façon à être toujours et partout, voire nécessairement ou « éternellement », le même, ne « devenant » ainsi que ce qu'il « est » *de toute éternité*. Sans doute, Héraclite semble admettre le « Cycle » qui transforme la Terre en Feu, le Feu en Air, l'Air en Eau et l'Eau en Terre, etc. : ($\overline{C \rightarrow T \rightarrow F \rightarrow A \rightarrow E}$) (cf. *ib.*, 12, B, 76); et Empédocle ne fait que le re-dire en parlant du : « Cycle » ($\overline{C \rightarrow A \rightarrow E \rightarrow T \rightarrow F}$) (cf. *ib.*, 21, B, 115, 9-11). Mais le fragment en question d'Héraclite est obscur, mutilé et douteux, tandis que, d'une manière générale, il n'y a pas de trace, chez lui, du « Retour éternel » (l'« Incendie cosmique » étant de toute évidence une mésinterprétation stoïcienne). On peut donc admettre que même si Héraclite avait entrevu l'impasse de la Para-thèse antithétique, il ne s'y est délibérément pas engagé, en préférant développer l'Anti-thèse proprement dite. Par contre, si le fragment en cause d'Empédocle appartient à son *Poème* « religieux », tout ce que nous savons du *Poème* « scientifique » nous montre que la notion du « Cycle » parathétique est à la base même de tout ce qu'il y dit.

Somme toute, s'il est possible que ce soit Empédocle qui a fait la grande découverte du « Retour éternel » ou de l'Éternel « cyclique » qu'est censée être l'Éternité *dans* le « Temps » (c'est-à-dire dans la Durée-étendue de l'Existence-empirique) chère à Aristote, il est sûr et certain qu'il n'a ni su ni voulu l'exposer lui-même philosophiquement ou scientifiquement. Il semble avoir été trop impressionné par le Fleuve héraclitéen et par le Discours-fleuve pré-dit par Héraclite, pour essayer, comme le fera Aristote, de construire quoi que ce soit de « définitif », de « stable » ou d'« éternel », voire de vraiment *vrai*, sur la base permanente, mais mobile des « tourbillons » qu'il y avait aperçus. Aussi bien semble-t-il s'être résigné (d'ailleurs assez facilement) à un « Relativisme » sceptique, qui prendra bientôt, chez les Sophistes néo-héraclitéens, une allure « sociologique » ou « historiciste ». En tout cas, il nous prévient dès le début de son *Poème* « scientifique » qu'on n'y trouvera, à dire vrai, que des « hypothèses » aussi peu « certaines » que celles dont

Platon se moquera dans le *Timée* (cf. surtout *ib.*, 2 et 4). Sans doute dit-il à son ami-amant : « Toutefois, c'est toujours le fait des esprits bas de se méfier de l'esprit-fort; mais toi, apprends comme l'ordonnent les révélations de *notre* [au sens de : *ma*] Muse, après que *son* discours sera passé à travers le tamis de *ta* connaissance » (*ib.*, 5). Mais on est bien loin de la « Déesse » de Parménide. La « Muse » d'Empédocle n'est qu'un masque littéraire (et peut-être une parodie) qui cache à peine son propre visage et il est tout près d'admettre que ce qu'il va dire puisse être contre-dit. En tout cas, il nous prévient que tout ce qu'il va nous dire ne sera qu'*humain*, pour ne pas dire « trop humain » (cf. *ib.*, 2, 9). Et il ne s'en fait pas outre mesure.

Pourtant, son ambition (plutôt grande) est loin d'être satisfaite par un « Relativisme » sceptique désabusé, qui lui permet seulement de ne pas être « pire qu'un autre ». Il voudrait aussi être « le meilleur de tous ». Seulement, ce n'est pas dans et par la Philosophie qu'il veut l'être : il lui suffit ici de contre-dire Parménide et de « détrôner » sa Sagesse (cf. *ib.*, 4, 8). Ni en tant que Savant « physicien », car il ne semble pas vouloir à tout prix promulguer une Science « originale » et se contente aisément d'un « éclectisme » scientifique qui frise le plagiat. Ce n'est pas non plus un rôle dans l'État qui le tente, ni la « sagesse » qui serait reconnue en récompense d'une rigide « moralité ». Empédocle veut être grand entre les Grands (et se dit l'être) en tant que Prophète « religieux » (cf. *ib.*, 112), en « imitant » peut-être Xénophane. Et là, en dépit de son attaque haineuse de Parménide, il semble prêt à admettre qu'il y a des choses « à garder dans ton cœur muet » (*ib.*, 3).

Seulement voilà ! Cet appel au silence xénophano-parménéidien se trouve dans son *Poème* « scientifique », adressé à un jeune homme dont le père fut peut-être très avisé et sage (cf. *ib.*, 1), mais qui passait lui-même pour être son « mignon ».

C'est dire qu'Empédocle n'était « en vérité » ni Prophète ni Sage, mais un habile dilettante et un « devin » plus ou moins charlatanesque, qui semble d'ailleurs avoir mal fini (et autrement encore que comme héros d'une célèbre poésie en prose allemande). En tout cas, il ne semble pas avoir vu ce qu'était la Question du Concept et s'il a entrevu l'Éternité-dans-le-temps qu'est le Concept *éternel* de la Para-thèse antithétique, il faudra attendre Aristote pour voir cette parathèse de la Philosophie développée d'une façon philosophiquement complète et correcte.

Mais avant de re-dire Aristote, nous devons encore parler de ce qui s'est dit entre-temps et, en premier lieu, par Démocrite.

γ) Démocrite et les prémisses de la Parathèse synthétique

S'il a été relativement facile de situer Anaxagore et Empédocle dans le Schéma dialectique de l'histoire de la Philosophie, le cas de Démocrite est beaucoup plus complexe. Il est même complexe à ce point que nous ne saurons probablement jamais d'une façon précise si Démocrite a été un philosophe ou non.

D'une part, l'influence de Démocrite *en dehors* de la Philosophie proprement dite a été énorme et seule l'influence exercée par Platon et Aristote (pour ne pas parler d'un Hegel encore trop récent) peut se comparer à la sienne, tout en étant bien moindre du point de vue « quantitatif ». Car le fait est que de nos jours tout le monde ou à peu près est en train de re-dire l'essentiel de ce que Démocrite semble avoir dit le premier. Mais, d'autre part, Démocrite n'a laissé pour ainsi dire aucune trace dans la Philosophie proprement dite (car Épicure n'a remis en vogue son atomisme que pour compléter un « style de vie » qui était le sien, et ceci ne l'empêcha ni d'affirmer que Démocrite lui-même était tout aussi « fou » que tous les autres soi-disant philosophes, ni d'ignorer délibérément tout ce qu'il y aurait pu avoir de philosophique dans les dires de ce dernier).

Ce qui est inquiétant au premier chef du point de vue de la valeur philosophique de Démocrite, c'est que Platon ne le signale à notre attention que par un silence méprisant et à peu près complet. Or, Platon n'a nullement été indifférent aux dires philosophiques de ses « prédécesseurs ». Il n'est pas exclu qu'il a sincèrement admiré Parménide et il est certain qu'il attaque Héraclite avec âpreté, en l'accusant d'être à l'origine de toute la « Sophistique », c'est-à-dire du Relativisme empiriste et socio-historiciste, voire nominaliste qui trouva son porte-parole en Aristote. Platon se moqua ouvertement, en les nommant, de Thalès (cf. *Théét.*, 174, a-b), d'Empédocle (cf. par exemple *Soph.*, 242, c) et d'Anaxagore (tout en reconnaissant peut-être une valeur relative à ce dernier; cf. *Phédon*, 97, b, sq.). De plus, il attaque violemment, en les désignant par leurs noms, tous les célèbres Sophistes contemporains de Socrate, ainsi que Cratyle et certains savants contemporains fameux, tels que Théodore et Théétète (cf. *Th.*, *Soph.* et *Pol.*). Sans doute, pour des raisons qui nous échappent, il préfère taire les noms d'Aristote et d'Eudoxe, ainsi que de beaucoup d'autres de ses contemporains (y compris le fameux Antisthène). Mais il consacra des dialogues entiers à leur « réfutation » (notamment *Phèdre*, *Euth.*, *Crat.*, *Parm.*, *Théét.*, *Soph.*, *Pol.*, *Tim.*, *Critias* et *Phlèbe*). Or,

en ce qui concerne Démocrite, il se contente de le persifler en le confondant avec la masse des partisans « savants » de la Nécessité (« causale ») et ne l'évoque en particulier (toujours sans le nommer) que pour tourner en ridicule le rôle qu'il fait jouer à la « petitesse » de ses atomes (cf. par exemple *Tim.*, 56, b-c) et, peut-être, aussi au « tamis » cosmique (cf. *ib.*, 52, e-53, a). Tout ceci nous incite donc à conclure que la prétendue « philosophie » de Démocrite était moins que rien aux yeux d'un juge aussi attentif et compétent que Platon.

Certes, Aristote parle de Démocrite à maintes reprises. Mais il se réfère presque exclusivement aux théories « scientifiques » de ce dernier et néglige pratiquement tout ce que celui-ci aurait pu dire de la Philosophie proprement dite. Ici encore on aurait donc tendance à supposer soit que Démocrite n'en a rien dit du tout, soit que ce qu'il en a dit n'a aucune valeur philosophique.

Cette impression est, d'ailleurs, confirmée par le fait que la tradition ne nous a rien conservé des œuvres de Démocrite qui soit vraiment digne d'être appelé philosophique. Et ceci ni directement ni même indirectement. Les seuls fragments probablement authentiques qui sont parvenus jusqu'à nous constituent un ensemble de « réflexions morales » dont la banalité, pour ne pas dire médiocrité, n'est atteinte que dans certains écrits « moraux » des Stoïciens de deuxième classe.

Quoi qu'il en soit, le matériel doxographique dont nous disposons permet, dans une certaine mesure, de se faire une idée de ce qu'a dû être la soi-disant « philosophie » de Démocrite. Deux témoins compétents, absolument dignes de foi (Aristote et Théophraste), nous en disent entre autres ceci : « Quant à la Pensée, il dit *seulement* qu'elle se produit quand l'âme se trouve dans un tempérament bien proportionné : si l'on devient très froid ou très chaud, il y a dérangement de pensée; les anciens aussi pensaient justement que c'est à quelque cause de ce genre qu'est dû le dérangement d'esprit; il devient par là manifeste qu'il attribue la Pensée au tempérament, ce qui pourrait paraître raisonnable chez quelqu'un qui dit que l'âme est corporelle... (Théophr., *De sensu*, 58); mais il semble avoir *suivi* sur ce sujet des auteurs qui regardent la Pensée comme étant *entièrement* produite par le changement, ce qui est une *très vieille* opinion; en effet, tous les anciens *poètes et sages*, expliquent la Pensée par la disposition corporelle... » (*ib.*, 72) « Démocrite soutient que l'Âme et l'Esprit sont *absolument* identiques, car le Vrai c'est ce qui apparaît [aux sens]; et c'est pourquoi [d'après lui], *Homère* avait raison de dire que Hector gisait la pensée égarée; *il n'emploie donc pas l'Esprit comme une faculté pour atteindre*

la Vérité [discursive], mais affirme que l'Ame [sensible ou animale] et l'Esprit [discursif et spécifiquement humain, voire « divin »] sont la *même chose* » (*De An.*, 404^e, 27 sq). Et c'est tout, pour la « Pensée ».

Or, c'est évidemment très très peu de chose et on est très très loin de la Question parménido-héraclitéenne du Concept. Ce qui veut dire qu'on est à mille lieues de la Philosophie authentique.

Par ailleurs (si l'on veut faire foi à ce que nous en dit Sextus Empiricus), on trouve chez Démocrite un « Relativisme » sceptique de bon aloi, couvrant tout ce qui n'est pas, à ses yeux, la Science proprement dite, à savoir « atomiste » : « Dans son ouvrage *Sur les formes*, Démocrite dit : l'homme doit apprendre par cette règle qu'il est loin de la *réalité*; et ensuite : ce discours aussi montre qu'en réalité nous ne savons rien de rien, mais que *l'opinion de chacun* repose sur l'afflux [des émanations atomiques des choses, qui entrent en inter-action avec les atomes appropriés de ce qu'on appelle l'Ame]; dans l'ouvrage intitulé *Confirmations* [qui contient un examen complémentaire de ce qui a été étudié dans les ouvrages précédents de Démocrite], Démocrite dit : nous ne connaissons en réalité *rien de certain*, mais seulement ce qui *change* selon la disposition de notre corps et selon ce qui pénètre en lui ou ce qui lui résiste; il dit encore : il a été souvent démontré qu'en réalité nous ne *savons pas ce que chaque chose est* ou ce qu'elle *n'est pas* » (Sextus Emp., *Adv. math.*; apud Diels, 55, B, 6-10).

Or, si des sentences de ce genre pouvaient choquer profondément les contemporains « bien-pensants » de Démocrite (notamment lorsqu'il s'agissait de transformer en « simulacres » atomiques les divinités traditionnelles) ou enthousiasmer la jeunesse « pervertie » par les Sophistes, elles ne peuvent que laisser indifférents tous ceux qui connaissent tant soit peu l'attitude dite « philosophique » des hommes de science du siècle dernier. Sans doute, si l'on croit Diogène Laërte (cf. IX, 72), Démocrite a eu aussi accès à des hauteurs autrement élevées, voire à des profondeurs autrement profondes, puisqu'il est censé avoir dit que « en réalité nous ne *savons rien*, car la Vérité est enfouie dans l'Abîme » (*ib.*, 117). Mais depuis que le poétique enfant de Newton a pris plaisir à jouer avec du sable au bord de l'océan métaphysique de nos ignorances, tout Savant qui se respecte (du Bois-Reymond y compris) se paye une fois au moins dans sa vie le luxe de s'élever ou de descendre à la suite de Démocrite dans la Métaphysique plus ou moins poétisée, sans que l'histoire de la Philosophie les compte pour autant parmi les philosophes.

D'une manière générale, tout ce que nous savons de Démocrite nous fait croire qu'il a été un typique « savant » au sens moderne du terme et il est fort possible qu'il fut le premier à l'avoir été. Par ailleurs, il semble avoir recherché en dilettante ce fameux savoir « encyclopédique » teinté d'une soi-disant « philosophie » cher aux Sophistes, auquel prétendait un peu avant lui un Empédocle et que semble avoir réalisé peu après (et peut-être avec encore plus de « brio ») un Eudoxe, au grand scandale de Platon (cf. *Phil.*, 62, a-d), mais avec l'accord admiratif d'Aristote (cf. *Eth. Nic.*, 1094^b, 23, 39).

Seulement voilà. Si Empédocle et les Sophistes « encyclopédiques » ne sont que des « curiosités historiques » et si Eudoxe n'a agi dans l'Histoire que par son astronomie (d'ailleurs remarquable uniquement par sa relative précision purement technique), la Physique de Démocrite a non seulement marqué une « révolution » sans précédents dans l'histoire des sciences, mais elle sert aujourd'hui de base et de cadre à tout ce qui est maintenant considéré (à juste titre, semble-t-il) comme une physique « scientifique » ou « mathématique » vraiment digne de ce nom. Car il importe peu de savoir si les fameux « corps platoniciens » du *Timée* ne sont qu'une parodie loufoque des « atomes » de Démocrite inventée de toutes pièces par Platon, ou une « théorie physique » sérieusement avancée par Eudoxe (en collaboration probable avec Théétète, mais sans l'accord d'Aristote, qui n'a d'ailleurs, rien fait pour nous faire voir que Platon tout au moins ne la prenait pas au sérieux). Ce qui importe, c'est que ce ne sont pas les Idées platoniciennes (transformées d'abord en Nombres et ensuite en Triangles et agglomérées finalement en « corps parfaits »), qui ont été utilisées par la théorie physique « quantitative » de la Réalité-objective, lorsque celle-ci fut reprise (au xvi^e siècle) là même, où Aristote l'avait arrêtée au profit d'une description « qualitative » des « phénomènes sensibles », mais bien au contraire (après quelques tâtonnements qui durèrent jusqu'au début de notre siècle) les malheureux « atomes » de Démocrite qu'Aristote s'applique à « réfuter », après les moqueries dédaigneuses de Platon. En tout cas, nous sommes tous fermement convaincus aujourd'hui que la Réalité-objective est constituée non pas par des « solides » géométriques « réguliers » et « parfaits », mais par le mouvement plus ou moins « désordonné » de « petits corpuscules indivisibles », de « formes » (*schema*) diverses (bien que peu « précises »), rangés dans un « ordre » (*taxis*) et ayant des « positions » (*thesis*) (cf. *Arist.*, *Met.*, 985^b, 4-19). On objectera peut-être que la Physique de Démocrite n'était pas « mathématique ». Mais tel n'était pas l'avis d'Aristote qui, pourtant, s'y connaissait. Car, d'après

lui : « eux [c'est-à-dire « Leucippe » et Démocrite] aussi [c'est-à-dire tout comme les « Pythagoriciens » au nombre desquels Aristote rangeait Platon lui-même, ainsi que « Timée »] considéreraient, en un certain sens, toutes choses comme étant *nombres* ou composées de *nombres*; et bien qu'ils ne le montrent pas clairement, c'est cela pourtant qu'ils veulent dire » (*De coelo*, 303^a, 10 sq.). Sans doute n'était-ce pas dit « clairement ». Mais après 25 siècles de réflexion, les physiciens ont quand même fini par le comprendre.

Quoi qu'il en soit, ne croit-on pas entendre parler un « physicien moderne » lorsqu'on lit (dans Sextus Empiricus) que « dans son ouvrage intitulé *Canon*, Démocrite dit textuellement : il y a deux formes de connaissance, la véritable et l'*obscur*; à cette dernière appartiennent la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher; mais la connaissance véritable se distingue d'elle *radicalement*; en montrant ensuite la supériorité de la connaissance véritable sur la connaissance obscure, il poursuit en disant : quand la connaissance obscure ne peut plus, dans le domaine de *l'infinie petitesse*, ni voir, ni entendre, ni sentir, ni goûter, ni toucher et que la recherche exige de la *précision*, alors intervient la connaissance véritable, qui possède un *instrument* plus *subtil* » (Diels, 55, B, 11)? Sans doute, la « précision » en question n'est-elle peut-être pas encore celle de la *mesure* et l'« instrument subtil » en cause n'est encore que le *discours* qui *parle* de la Réalité-objective qu'étudie la Physique « scientifique ». Cependant, ici aussi les modernes « instruments de précision » ne font que remplacer (avantageusement) la « connaissance véritable » que Démocrite avait déjà en vue, mais dont il ne savait pas encore qu'elle devait et pouvait être *non discursive*. En tout cas, on nous rapporte (Dionysos *apud* Eusèbe) que « Démocrite disait qu'il aimerait mieux trouver une seule *explication causale* que devenir roi des Perses » (*ib.*, 118). Et rien ne dit qu'il ne se serait pas contenté d'une « explication causale » non discursive, qui se présenterait à lui sous la forme d'une « fonction mathématique ». —

Je voudrais résumer tout ce qui précède en disant qu'à mon avis Démocrite est l'un des plus grands *Physiciens* de l'histoire, mais qu'il n'a été ni un bon ni un mauvais philosophe, pour la simple et suffisante raison qu'il n'a pas été un Philosophe du tout. Mais je ne veux nullement dire par là qu'il n'a joué aucun rôle dans l'histoire de la Philosophie. Car un homme peut parfaitement jouer un rôle dans cette histoire, même s'il n'en fait pas lui-même partie.

En fait (et pour des raisons qui ne pourront être exposées que dans le Système du Savoir lui-même), les hommes qui ont

« influencé » la Philosophie sans avoir été eux-mêmes des philosophes furent soit des Religieux ou des *Théologiens* (tels que Xénophane, pour ne pas parler dès maintenant de saint Paul), soit des Savants au sens propre de ce mot, c'est-à-dire des *Physiciens* au sens large (appelés parfois « astronomes »). En ce qui concerne les *Théologiens*, leur rôle philosophique (en quelque sorte inconscient et involontaire) consistait essentiellement à attirer de temps en temps l'attention de la Philosophie sur la présence dans l'Univers du « phénomène » *sui generis* qu'est *l'existence humaine* « individuelle » et « libre », voire « historique », que les philosophes laissés à eux-mêmes « ignorent » trop facilement, même s'ils ne vont pas jusqu'à la « nier » purement et simplement. Quant aux *Physiciens*, ils remplissent le même rôle en ce qui concerne l'« aspect » également *sui generis* de l'Univers (voire du Cosmos-dont-on-parle dans le Monde-où-l'on-parle) qu'est la *Réalité-objective*, par opposition tant à l'Être-donné qu'à l'Existence-empirique « phénoménale ». Or, Démocrite semble avoir été le premier à dé-couvrir entièrement cet « aspect » de l'Univers et à le montrer complètement aux Philosophes.

Sans doute, le sens de la notion **RÉALITÉ-OBJECTIVE** est probablement le sens le moins bien « défini » de tous ceux que la Philosophie s'est efforcée de dé-finir. Il faut attendre Kant pour trouver une « définition » philosophiquement correcte de cette notion et encore cette définition est-elle, même chez lui, seulement implicite. Son explicitation par Hegel comporte encore d'importants « flottements » et, depuis, le sens de cette notion n'a fait que « s'obscurcir ». Bien entendu, c'est dans l'Exposé du Système du Savoir et non dans la présente Introduction qu'on peut essayer de la tirer au clair. Cependant, il faut bien en parler d'une façon quelconque, ne serait-ce qu'approchée et provisoire, si l'on veut faire voir ce que le grand physicien qu'était Démocrite signifie pour l'histoire de la Philosophie.

En fait et pour nous, l'Être-dont-on-parle ou l'Être-donné est la Tri-unité de l'Être, du Non-être (= Néant) et de leur Différence, celle-ci étant le Concept en tant que tel (ou la Spatio-temporalité). Par conséquent, pour nous, la Philosophie a parlé implicitement de l'Être-donné dès son origine même et elle en parle explicitement ou pour elle-même depuis Parménide au moins. En parlant de l'Être-donné, la Philosophie le distingue nettement, en tant qu'« aspect » de l'Univers, de cet autre « aspect » de celui-ci qu'est l'Existence-empirique, dont la durée-étendue se « révèle » (à et par l'Homme qui en *parle*) en tant que Phénomène. Mais, au départ, la Philosophie « ignorait » (plus ou moins complètement) l'« aspect intermé-

diaire » qui est constitué par l'ensemble de la Réalité-objective dans l'Espace-temps. Sans doute, déjà l'Eau de Thalès, que celui-ci distingue nettement de l'eau « phénoménale », ainsi que de tous les « phénomènes » quels qu'ils soient, est *pour nous* non pas l'Être-donné, mais la Réalité-objective (prise et comprise en tant que « Matière »). Mais *pour lui*, c'est de l'Être-donné (et peut-être du Concept en tant que tel) qu'il s'agissait. En tout cas, Thalès n'opposait son Être-Eau ou son Eau-concept qu'à l'Existence-empirique, sans intercaler entre eux une Réalité-objective *sui generis*. Quant à Anaximandre, Aristote ne s'est sans doute pas trompé en disant que son *Il-limité* était en fait la « Matière » objectivement-réelle, sous-jacente aux « individualités » sensibles de l'Existence-empirique. Mais pour Anaximandre lui-même (comme pour Anaximène, voire pour ses émules attardés du genre Hippon de Samos) tout ce dont il parlait se répartissait entre le « véritable » Être-donné (qu'il disait être il-limité) et l'Existence-empirique purement « illusoire ». Il semble que, d'une manière générale, la Réalité-objective ne fut ni niée ni affirmée avant Parménide, mais simplement « ignorée ». Or, si Parménide la « nia » incontestablement, on ne peut pas dire qu'il le fit explicitement ou « en connaissance de cause ». Car personne avant lui ne l'avait « affirmée » et si l'on peut découvrir quelque chose sans l'avoir cherché, on ne peut certainement pas appeler « découverte » l'affirmation (implicite) selon laquelle ce que l'on ne *cherche* même pas encore ne saurait jamais être trouvé nulle part. Or, d'après Parménide, il n'y a effectivement pas de place pour une Réalité-objective entre l'Un-tout-seul, qui se contente d'*être* (silencieusement) et d'être « conçu » (dans et par le Silence), et le Tout de l'existence-empirique, où les phénomènes « contraires » se « neutralisent » deux à deux au point de s'annuler ou de s'anéantir complètement. Et il n'en va, en fait, pas autrement pour Héraclite : entre, d'une part, l'Être-Feu-perpétuel qu'« est » et qui *est* le Concept-discours in-fini et, d'autre part, le Fleuve phénoménal sans commencement ni fin de l'Existence-empirique, il n'y a rien d'*objectif* qui soit vraiment *réel*, c'est-à-dire réel au point de pouvoir être réellement *mesuré*, et ceci quoi qu'en dise Héraclite lui-même. Enfin, Anaxagore et sa suite (y compris les retardataires tels que Diogène d'Apollonie ou Archilaos d'Athènes) ont tout au plus entrevu la Réalité-objective, sans jamais en parler explicitement, ni dire, ne serait-ce qu'implicitement, ce qu'elle est en tant que distincte de l'Existence-empirique et de l'Être-donné. Sans doute, ici encore Aristote a vu juste en disant qu'en fait les *homéomères* d'Anaxagore sont la « Matière » objectivement-

réelle, sous-jacente aux « individus sensibles » qui constituent dans leur ensemble l'Existence-empirique, et opposée à l'ensemble des « Formes » qu'est le Nous-Concept ou l'Être-Esprit. Mais Aristote n'a pu le dire que parce qu'il avait la possibilité de re-dire les dires de Démocrite. Tandis qu'Anaxagore et tous ceux qui semblent avoir « ignoré » ce qu'avait dit Démocrite, continuaient à parler uniquement soit de l'Être-donné ou du Concept en tant que tel, soit de l'existence-empirique « subjective » des Phénomènes.

Sans doute, les dires soi-disant « philosophiques » d'Empédocle étaient tout différents sous ce rapport. En ignorant totalement le Concept, mais en croyant néanmoins parler de l'Être-donné dont parlèrent Parménide et Héraclite qu'il ne comprenait pas, il émettait des discours « scientifiques » ou « physiques » qui, pour nous, ne devraient « se rapporter » en fait qu'à la Réalité-objective qui leur « correspond ». Mais Empédocle lui-même ne se rendait nullement compte qu'il aurait dû parler de la Réalité-objective, car il l' « ignorait » tout autant que ses « prédécesseurs ». Et ce qui est plus grave, ce qu'il en disait « se rapportait » en fait non pas à la Réalité-objective, mais à l'Existence-empirique, qui « correspondait » à ce qu'il en disait tout au plus comme les « éléments » chimiques » correspondent à ce qu'en dit la Chimie « phénoménale », mais non comme une « apparition subjective » (mesurable) de ce qui est *objectif* dans sa *réalité* même.

C'est en le comparant à Empédocle qu'on peut montrer au mieux le rôle philosophique qu'a joué Démocrite en tant que grand et authentique Physicien. Il semble que Démocrite « ignore » tout autant qu'Empédocle ce qu'est le Concept, ne serait-ce qu'en tant qu'hypothèse ou question. Il n'était donc pas, lui non plus, un philosophe proprement dit; et il se méprenait étrangement lorsqu'il essayait de « critiquer » Parménide (ainsi qu'Héraclite) en croyant parler de la même chose qu'eux, c'est-à-dire de l'Être-donné compris comme Concept-qui-est. Il le croyait [à tort] pour la même « raison » qu'Empédocle, à savoir à cause du fait que ce dont il parlait était censé se distinguer radicalement de l'Existence-empirique phénoménale et parce que, pour lui comme pour ses « prédécesseurs », tout ce qui n'était pas Phénomène ne pouvait être qu'Être-donné. Mais si en croyant [à tort] parler de l'Être, Empédocle parlait en fait de l'Existence (« chimique »), Démocrite disait de ce dont il parlait, en croyant [à tort] parler de l'Être, l'essentiel de ce qu'on re-dit après lui dès que l'on veut *parler* de la Réalité-objective, distincte à la fois de l'Existence-empirique et de l'Être-donné.

C'est ainsi que, sans s'en rendre compte lui-même, Démocrite découvrit la Réalité-objective à la Philosophie, qui ne voyait avant lui que l'Être-donné dans sa distinction du Phénomène. Sans doute, l'Univers du physicien Démocrite n'avait que deux étages, tout comme celui des philosophes avant lui. Mais si les philosophes pré-démocritéens s'évertuaient [sans succès possible] à élever un *deuxième* étage sur le rez-de-chaussée, sans se préoccuper outre mesure de la « médiation » qu'est le bel-étage (de peur, peut-être, que leur « deuxième » ne soit alors l'entresol que doit normalement être l'étage intercalé entre le rez-de-chaussée terre à terre et la méta-physique du « deuxième » qui est le « premier *au-dessus* de l'entre-sol »), les physiciens post-démocritéens se contentent jusqu'à nos jours d'un immeuble à un seul étage construit à même le rez-de-chaussée, étage qu'ils affectent d'appeler « bel » et de croire habitable (malgré le bruit assourdissant de la rue) et où ils s'obstinent à vouloir loger ce qu'ils croient être la « philosophie », du moins dans la mesure où ils ne veulent pas déloger complètement celle-ci, en constatant (on ne sait trop comment) qu'elle est irrémédiablement méta-physique.

Autrement dit, la Science au sens étroit, ou la Physique proprement dite (ou dite « mathématique »), s'occupe exclusivement, depuis Démocrite [en faisant abstraction de son éclipse temporaire par la Phénoméno-graphie que sont les « sciences naturelles » ou aristotéliennes], de la Réalité-objective [dont elle *parle* de moins en moins, pour la *mesurer* de mieux en mieux, c'est-à-dire de façon de plus en plus *précise*], en ne se pré-occupant des Phénomènes qu'en vue de les « sauver » à sa façon, là où c'est tant soit peu possible. Quant à la Philosophie, elle doit désormais, depuis Démocrite et grâce à lui, rendre discursivement compte non seulement de l'Être-donné (dans et par l'Onto-logie [« médiatisée » par l'Onto-métrie que sont les Mathématiques « pures »]) et de l'Existence-empirique (dans et par la Phénoméno-logie [« médiatisée » par la Phénoméno-graphie et la Phénoméno-métrie que sont les « Sciences naturelles »]), mais encore de l'aspect intermédiaire de l'Univers (où et dont elle parle) qu'est la Réalité-objective (dans et par l'Énergo-logie [« médiatisée » par l'Énergo-graphie qu'est la Physique « mécaniste » ou « classique » et par l'Énergo-métrie qu'est la Physique proprement dite ou « quantique », voire « atomique », pour ne pas dire « démocritéenne »]).

Autrement dit, le physicien Démocrite n'a pu découvrir la Réalité-objective à la Philosophie que parce qu'il n'était pas philosophe lui-même. Il semble que la « contemplation » ou la « vision » (*theoria*) de la Lumière aveuglante de l'Être, qui

éblouit le « visionnaire » philosophique même lorsqu'il ne regarde que son reflet « phénoménal » sur l'Existence-empirique, empêche les philosophes de voir l'« éther » diaphane qui transmet cette Lumière et sans lequel il n'y aurait ni Phénomènes ni Lumière elle-même. Seuls les physiciens aveugles (ou munis de lunettes opaques) aperçoivent cet intermédiaire éthéré, bien qu'ils ne le *voient* pas, vu que, sans la Lumière, l'Éther n'est que Ténèbres (qui éteignent les phénomènes lumineux, en enveloppant non seulement l'Être lui-même, mais encore son Existence, qui n'est alors « empirique » que dans la mesure où elle se révèle « à tâtons »). Mais en observant les physiciens, les philosophes se rendent discursivement compte de ce qu'est la Réalité-objective à laquelle ceux-ci ont affaire et ils la voient alors à la fois « à la lumière » directe de l'Être-donné et à la lumière réfléchie de l'Existence-empirique que sont les Phénomènes. Cette « vision » ou « contemplation » leur permet d'en faire une « Théorie » discursive, qui *parle* de ce que *mesurent* les physiciens. Et dans la mesure où ceux-ci en *parlent* eux aussi, ils disent parfois d'elle ce que les philosophes n'auront qu'à re-dire dans l'ensemble de la Philosophie en le re-disant entre une Onto-logie (que les physiciens ignorent effectivement) et une Phénoméno-logie (que les physiciens feignent d'ignorer), et sous le nom de « Méta-physique », que je propose de rebaptiser « Énergo-logie ».

Or, le premier Savant physicien qui a dit de la Réalité-objective (qu'il prenait d'ailleurs pour l'Être-donné) des choses que la Philosophie a pu ensuite re-dire et que re-dit encore le Système du Savoir hégélien, a été semble-t-il Démocrite (si nous faisons abstraction de l'énigmatique Leucippe qui nous est à peu près inconnu). Et c'est uniquement pour cette raison que nous devons parler de lui ici même.

La tradition semble avoir admis que Démocrite (ou, si l'on veut, Leucippe) a été un « auditeur » (cf. Diels, 54, A, 5), un « élève » (cf. *ib.*, 24) ou un « compagnon » (cf. *ib.*, 10) de Zénon d'Élée. Cette allégation ne serait certes pas de nature à surprendre Platon, qui ne voyait lui-même en Zénon qu'un faux-frère ou demi-traitre de l'Éléatisme (cf. *Parm.*, 128, a-c), dont l'éristique peut certes être utilisée pour montrer l'incohérence de tout discours qui nie la Transcendance quelle qu'elle soit, mais peut également servir à étayer n'importe quel « relativisme immanentiste » néo-héraclitéen. Mais le même Platon refuserait absolument de rapprocher Démocrite, même de très loin, avec Xénophane et Parménide, comme ont voulu le faire certains historiens modernes (par exemple Burnet). Quoi qu'il en soit, Théophraste qui s'y connaissait, semble avoir insisté

sur l'opposition irréductible entre ces deux courants de pensée. Il dit en effet ceci (*apud* Simpl., *In Phys.*, 28, 4) : « Leucippe [= Démocrite]... après s'être adonné à la philosophie dans la société de Parménide, ne suivait pas le même chemin que celui-ci et Xénophane au sujet de l'Être, mais s'engagea, à ce qu'il paraît, dans une voie tout à fait opposée » (Diels, 54, A, 8). Sans doute peut-on souligner dans cette phrase le *à ce qu'il paraît* (comme le fait Burnet), en en déduisant que Théophraste lui-même n'admettait pas cette « opposition », qui serait purement apparente. Mais il faudrait dire alors qu'il se méprenait étrangement sur Démocrite ou sur Parménide, voire sur les deux à la fois, ce qui est quand même peu probable. Car le fait est que, comme je l'ai déjà dit, les deux ne pouvaient pas dire « au fond » la même chose, vu qu'ils parlaient de choses « essentiellement » différentes, l'un ayant en vue l'Être-donné, tandis que l'autre se référait à la Réalité-objective.

Mais on peut se rendre facilement compte de la confusion, si confusion il y a, sinon chez Théophraste, du moins chez des historiens antiques et modernes moins compétents que celui-ci en philosophie. En effet (à en croire Diog. L.), d'après Démocrite, « les Principes de toutes choses sont les Atomes et le Vide, tout le reste n'est qu'opinion » (Diels, 55, A, 1). Par ailleurs (d'après Aristote), « il [Démocrite] pense que ces substances [c'est-à-dire les Atomes]... échappent à nos sens » (*ib.*, 37). Or, pour Parménide (ainsi que probablement pour Zénon, sinon pour Xénophane), le Supra-sensible qui peut faire l'objet d'un Savoir [silencieux] essentiellement différent de l'Opinion [discursive et à base « sensible »], n'est rien d'autre que l'Être-donné pris et compris comme l'Un-tout-seul. Si donc on identifie [à tort] les « substances supra-sensibles » des Atomistes avec le Supra-sensible des Éléates, on est naturellement amené à dire que Démocrite a simplement « morcelé » l'Être-un de Parménide, en mettant en mouvement les « débris » de son Un-qui-est, qui, tout en étant multiples et mobiles, auraient néanmoins, pris chacun pour soi, la « même nature » que l'Un-tout-seul-immobile parménidien.

Mais le fait est que cette identification de la Réalité-objective « atomique » avec l'Être qu'a en vue Parménide n'est nullement justifiée, en dépit de certaines apparences.

En effet (d'après Simplicius), Démocrite « pense que ces substances [c'est-à-dire les Atomes] sont tellement petites qu'elles échappent à nos sens; [mais il croit pouvoir « déduire » de ce qu'il faut dire des choses sensibles pour ne pas se contre-dire, qu'] elles possèdent les formes, les figures et les grandeurs les plus variées » (*ib.*, 37). Autrement dit, à moins de supposer

qu'un Grec « ancien » plein de bon sens et au courant des direse éléatiques pouvait avoir la naïveté de croire (comme le firent plus tard certains Barbares plus ou moins « modernes » et même postérieurs à Kant) que ce qui revêt des « formes » et des « figures » diverses aux « dimensions » variées, diffère « essentiellement » de tout ce qui est « sensible », nous devons reconnaître que Démocrite n'opposait pas ses Atomes d'une façon « radicale » aux menus objets du Monde où nous vivons. L'idée qu'un microscope supra-électronique nous ferait voir un beau jour ces « formes » (incolores) ne le choquerait donc nullement. Aussi bien devons-nous re-dire ce qu'il en dit en disant que ce sont des objets *infra-sensibles en fait*, mais non « en principe ». On pourrait dire, il est vrai, que si les « substances » de Démocrite sont « insensibles » parce que [« relativement »] *trop petites*, l'Espace qui les contient « échappe à nos sens » parce que [« relativement »] *trop grand*, c'est-à-dire à cause de ses « dimensions » in-finies ou il-limitées, sans parler du fait qu'il n'a même pas de « figure » ou de « forme », étant parfaitement *vide*. Mais l'Espace dont parle Démocrite est-il, d'après lui, vraiment « insensible » au point d'être *tout autre chose* que le « sensible » qui y est contenu? On peut légitimement en douter. Et on peut se demander si, pour Démocrite, l'Infini-*vide* ou le *Vide-infini* qui est cet Espace n'est pas aussi le Temps « *incrée* » ou « *éternel* » (cf. Arist. et Simpl.; *apud : ib.*, 71), et si, pour lui, ces deux entités « objectives » et « réelles » n'existent pas empiriquement toutes les deux en tant qu'« apparences » de l'Étendue et de la Durée « sensibles ». Car pour Démocrite (d'après Sextus Emp.), « le Temps [*incrée* ou *éternel*] est une apparence qui se présente [aux sens] sous l'aspect du jour et de la nuit » (*ib.*, 72). Quoi qu'il en soit, les [« relativement »] *trop petit* et *trop grand* démocritéens n'ont rien de commun avec l'« Au-delà du « sensible » et le Tout-autre-chose que le « phénoménal » qu'est l'Être-un ou l'Un-qui-est éléatique. Car si dans un cas on a affaire à quelque chose *d'infra-*, ou à la rigueur de *supra-sensible*, c'est quand même de quelque chose de *-sensible* qu'il s'agit, tandis que dans l'autre cas c'est bel et bien du Transcendant en tant que tel qu'on nous parle [même si l'on nous dit qu'on ne peut pas *dire* ce que c'est]. En d'autres termes, la Réalité-objective que sont les Atomes et l'Espace [voire aussi le Temps] de Démocrite est bien plus « proche » de ou « apparentée » à l'Existence-empirique « phénoménale » ou « sensible » que ne l'est l'Être-donné qu'est l'Un-qui-est parménidien.

C'est ce qui apparaît clairement lorsqu'on considère le rôle que joue chez et pour Parménide et Démocrite ce qui est

pour eux autre chose que les phénomènes « sensibles » proprement dits. Si l'on se réfère à Aristote (cf. *De gen.*, 324^b, 35 ss), qui était bien placé pour parler de ce dont il s'agit, les deux attitudes en cause étaient radicalement opposées ou « contraires ». En effet, si les Éléates parlaient [et on peut souligner le mot *parlaient*] de l'Être-donné, c'est uniquement pour dire [ce mot pouvant être souligné lui aussi] que les « apparences sensibles » n'avaient aucune « réalité objective » et n'étaient pas au sens propre et fort de ce mot, n' « étant » que des « illusions » qui s'annulaient les unes les autres, les Atomistes ne parlaient [et ici encore ce mot pourrait être souligné] de ce qui n'est pas « sensible » [en fait] que pour pouvoir affirmer [discursivement] qu'il y avait à la base des « phénomènes » (ou « derrière » eux) une *réalité objective*, qui les « sauvait » en ce sens qu'on pouvait parler [*sic*] d'eux sans se contre-dire, à condition de les réduire aux mouvements des atomes « matériels » (de formes et de dimensions variées) dans l'Espace-temps « vide », ou de les déduire de ces atomes. Le ton même de l'exposé d'Aristote montre clairement qu'il s'agit là d'une différence d'attitude qui va du tout au tout. Car voici ce qu'Aristote dit en toutes lettres : « Allant *au-delà* de la Perception et la *dédaignant*, dans la pensée que nous devons nous en tenir au Raisonnement, ils [c'est-à-dire les Éléates] disent que le Tout est un et immuable..., ceci donc est l'opinion qu'ils expriment sur la Vérité et telles sont les raisons qui les conduisent à penser ainsi; or, pour autant que les *arguments* [discursifs] valent, cette conclusion semble suivre; mais si nous en appelons aux *faits* [sensibles], soutenir pareille opinion paraît *folie*; il n'est pas un fou hors du sens à ce point que le feu et la glace lui semblent n'être qu'une seule chose...; Leucippe, cependant, pensait qu'il avait une *Théorie* [discursive] en harmonie avec la *perception sensible* et ne supprimait ni la naissance, ni la destruction, ni le mouvement, ni la multiplicité des choses; il faisait cette *concession à l'expérience* [sensible, qui « révèle » le Monde en tant que Phénomène]... » (*De gen.*, 325, a). Aristote ajoute que « Empédocle devait nécessairement dire à peu près ce que dit Leucippe [à propos de la Génération et de la Corruption et donc de la « Physique » dans son ensemble] » (*ib.*, 325, b).

En effet, si Démocrite « prolonge la pensée » de quelqu'un, c'est de la Théorie « chimique » d'Empédocle qu'il s'agit et certainement pas de l'Onto-logie des Éléates. Sauf qu'Empédocle se contente d'esquisser une *Phénoméno-graphie* [la *Phénoméno-métrie*, qui *mesure* l'Existence-empirique (qui se « révèle » en tant que Phénomène), ne semblait pas l'avoir intéressé] qui trouve son « complément » naturel dans la *Phénoméno-logie* philo-

sophique des autres Pré-socratiques, tandis que Démocrite projette une *Énergométrie* [qui, d'ailleurs, reste chez lui à l'état de projet « implicite », puisqu'il n'explicite lui-même qu'une *Énergographie*] qui exige en fait de « complément » philosophique une *Énergologie* qu'aucune philosophie n'avait encore explicitée en tant que telle et qui ne sera explicitée que dans la mesure où les philosophes essayeront de rendre compte (discursivement) de la Physique proprement dite, fondée par les Atomistes en tant qu'*Énergographie et -métrie*.

Quant à Aristote lui-même, il taxe de « folie » la tentative de Parménide de construire le « deuxième étage » philosophique qu'est l'Ontologie non seulement sans concevoir ne serait-ce que la place d'un « bel-étage » méta-physique ou énergologique, mais encore en s'appliquant à démolir même le rez-de-chaussée » de la Phénoménologie. Et, sans doute, cette tentative est-elle « folle », si c'est vraiment l'Ontologie que les Éléates avaient en vue, c'est-à-dire le discours qui parle de l'Être en tant que tel en *disant* ce qu'il « est ». Car Platon a montré que le soi-disant « Être » qui est censé *s'anéantir* en tant qu'Existence-empirique et n'avoir aucune *réalité objective*, se réduisant de ce fait à l'Un-tout-seul-immobile, n'est pour nous que *Néant*, vu que ceux qui prétendent n'avoir affaire qu'à lui ne peuvent rien en *dire* et ne sont pleinement et définitivement satisfaits que dans et par le Silence absolu (ou, éventuellement, « ludique »). Mais rien ne dit qu'un Xénophane, ou même un Parménide, voulaient *parler* à tout prix. Or, s'ils voulaient *se taire*, il n'y aurait aucune « raison » (discursive) de les appeler des « fous ».

Quoi qu'il en soit (et quoi qu'il en ait dit à ses heures « mystiques »), Aristote (tout comme, d'ailleurs, Platon) était un philosophe authentique et ne pouvait donc se satisfaire qu'en *parlant*. Il avait donc raison de condamner la réduction parméniennne de la Philosophie au silence, par la réduction de celle-ci à la seule Onto-« logie » (qui ne peut être, en fait, qu'un Onto-silence ou un Silence-qui-est). Aussi bien comprend-on aisément qu'il rangeait Leucippe-Démocrite parmi des hommes « normaux », c'est-à-dire faisant usage du don de la parole (sans annuler ce qu'ils disent en le contre-disant), qu'il opposait en bloc aux « fous » éléatiques qui se réduisaient eux-mêmes au silence, en prétendant y réduire aussi tous les autres. On comprend aussi qu'il ne taxait pas de « folle » l'entreprise démocritéenne qui consistait à vouloir construire un édifice à deux étages seulement, où le premier et « bel » étage (d'ailleurs « physique » et non « méta-physique ») avait pour base solide un « rez-de-chaussée » (d'ailleurs purement « scientifique » lui aussi),

qu'il consolidait à son tour en pesant sur lui. Mais quant à lui, en tant que philosophe, Aristote ne renonçait nullement à la « superstructure » ontologique que Parménide avait en vue (mais qu'il laissait s'effondrer du fait même qu'il essayait de la construire « dans le ciel », c'est-à-dire sans « infrastructure » appropriée). Si Aristote a appris du physicien Démocrite qu'il y a une Réalité-objective « à la base » de l'Existence-empirique dont on *parle* et qui se « révèle » en tant qu'ensemble des Phénomènes (sensibles), il n'a pas oublié pour autant les dires de ses maîtres en philosophie, selon lesquels il y avait « au-dessus » ou « au-delà » des Phénomènes l'Être-donné ou le Concept-qui-est, qu'il se gardait bien de confondre avec la Réalité-objective démocritéenne. Par ailleurs, Aristote ne se contentait pas non plus ni des Phénoméno-graphie et -métrie d'Empédocle et de ses émules plus « scientifiques » (que Platon appelait « Pythodore ») et qui étaient représentés à cette époque par Eudoxe, appelé par Platon « Timée », et les savants du même type), ni des Énergo-graphie et -métrie de Démocrite et de ses continuateurs (en supposant qu'il en a eu et que l'ébauche d'une « physique mathématique » qui se trouve dans le *Timée* n'a pas été inventée de toutes pièces par Platon, en vue de « réfuter » par l'absurde ou par la bouffonnerie la Physique inaugurée par Démocrite, mais reflète des tentatives entreprises sérieusement par des Eudoxe quelconques). De même qu'Aristote a élaboré (en s'inspirant des Sciences naturelles de son temps) une véritable Phénoméno-logie philosophique, il s'essaye aussi (avec moins de succès, il est vrai) à une philosophique Énergo-logie (inspirée par la première ébauche de la Physique proprement dite que l'on doit à Démocrite). Ce qui lui permit de *parler* du Concept ou de l'Être-donné dans une Onto-logie authentique (inspirée en partie par les Mathématiques « pures » de son temps) qui tenait le « juste milieu » entre le Silence parménidien et le bavardage in-défini des discours sans queue ni tête des émules sophistiqués d'Héraclite.

Quoi qu'il en soit pour Aristote, il est évident que pour Démocrite (comme pour toute Physique proprement dite quelle qu'elle soit, la nôtre y comprise) le Monde où nous vivons [en y parlant] a *deux* étages et deux étages *seulement*. Le « rez-de-chaussée » est constitué par l'ensemble des « phénomènes », c'est-à-dire par l'Existence-empirique que « perçoivent » les hommes en tant qu'êtres *vivants* et dont ils parlent dans un langage où les sens, d'ailleurs *conventionnels* (*sic*), des mots « se rapportent » aux phénomènes (sensibles) qui leur « correspondent ». Mais les hommes se contre-disent partout et toujours en parlant *ce* langage. S'ils veulent éviter la contra-

diction (« sophistique » ou « héraclitienne », voire « relativiste » ou « sceptique »), ils doivent quitter le « rez-de-chaussée » phénoménal. Or, ils peuvent le faire parce qu'il y a, en fait, un « bel-étage » où il est possible, d'après Démocrite [qui se *trompe* en ce point], de *parler* sans se *contre-dire* et en *re-disant* l' « essentiel » de tout ce qui se dit et se contre-dit au « rez-de-chaussée » dans le langage « conventionnel ». Sans doute n'a-t-on affaire au « bel-étage » qu'aux Atomes et au Vide, qui n'ont pas d'existence-empirique ou « subjective », voire « phénoménale », puisqu'ils sont rigoureusement « imperceptibles ». Mais on y a néanmoins affaire à Quelquechose et non à rien du tout, ce Quelquechose étant par définition « objectif » (au sens de : « non subjectif »). Or, si l'on « réduit » aux Atomes et au Vide non seulement *ce dont* parlent les hommes dans leur langage « conventionnel » (nécessairement contra-dictoire) en le « percevant » en leur qualité d'êtres vivants, mais encore ces *hommes* vivants et parlants *eux-mêmes*, on a affaire à ce qui « correspond » *en réalité* non seulement à *ce dont* ils parlent *en vérité* (c'est-à-dire *en fait*, mais non *pour eux* ou *d'après eux*), mais encore à eux-mêmes en général et, en particulier, à eux en tant qu'émettant des discours (« conventionnels ») qu'ils croient à tort « se rapporter » à une Réalité-objective « correspondante », mais qui ne « se rapportent » *en vérité* qu'à l'Existence-empirique purement « phénoménale » ou « subjective », celle-ci n'étant en réalité (ou « *objectivement parlant* ») qu'une inter-action [silencieuse] des Atomes dans le Vide. Par conséquent, en montant au « bel-étage », on n'oublie pas le langage « conventionnel » ou « phénoménal » qu'on parle au « rez-de-chaussée ». Sans doute, on n'y utilise que le [pseudo-]langage [« algorithmique »] du Vide et des Atomes. Mais on est capable de le traduire en langage terre à terre des hommes « d'en bas », de même qu'on peut traduire les discours de ceux-ci en la « langue » des Atomes. Autrement dit, on peut descendre du bel-étage au rez-de-chaussée parce qu'on ne peut y monter qu'à partir de celui-ci. Mais lorsqu'on y re-descend, on sait que les discours (« conventionnels ») qu'on y émet et absorbe « se rapportent » *en vérité* non pas seulement à l'Existence-empirique (« phénoménale » ou « subjective ») « correspondante », mais encore à Quelquechose *d'autre*, qui leur « correspond » *en réalité* (ou « objectivement ») et qui est précisément la *réalité* « objective » ou « véritable » de cette Existence elle-même (ainsi que des discours « conventionnels » qui s'y « rapportent »). Et l'on sait par cela même que c'est seulement dans la mesure où les discours « conventionnels » se rapportent *en vérité* à ce qui leur correspond *en réalité*, qu'ils constituent la *Vérité*

(discursive), au moins en ce sens qu'ils ne se contre-disent pas.

Sans doute, le Système du Savoir nous montre (en le démontrant) qu'en fait il n'en est pas ainsi. Car si le Cosmos où nous vivons était vraiment la bâtisse à deux étages qu'imagina Démocrite et qui est celle des Physiciens proprement dits, il ne serait pas l'Univers ou un Monde-où-l'on-parle, c'est-à-dire où des sens sont liés à des morphèmes *arbitrairement* ou « par convention ». Pour la simple raison qu'il ne peut y avoir de « convention » entre des Atomes dans le Vide, ni encore moins entre des soi-disant « phénomènes » qui seraient *seulement* « subjectifs » ou *pures* « illusions ». Du point de vue philosophique (ou discursif), cette bâtisse démocritéenne à deux étages avec un rez-de-chaussée *illusoire* est donc tout aussi « folle » (quoi qu'en dise Aristote) que la demeure éléatique à trois étages, avec un bel-étage et un rez-de-chaussée *inexistants*. Mais il n'y a pas de doute que c'est dans un « bel » étage situé sous le toit imperméable, mais reposant sur une base purement illusoire, que Démocrite croyait pouvoir *vivre* dans et *parler* de son Vide rempli d'Atomes.

C'est en tout cas ce qui ressort clairement d'un résumé, certes tardif, mais apparemment correct, de sa doctrine (Galen, *apud.*, Hipp., 1, 2), où il est dit ce qui suit :

« Convention que la couleur, convention que le doux, convention que l'amer; en réalité il n'y a que des Atomes et du Vide, dit Démocrite, qui pense que c'est dans la réunion des Atomes [dans le Vide] que toutes les qualités sensibles naissent, en quelque sorte, pour nous qui les percevons. Car, dans la Nature, il n'y a ni blanc, ni noir, ni jaune, ni rouge, ni amer, ni doux. Le terme par convention (νόμος) signifie pour lui la même chose que selon la valeur conventionnelle (νομιστή) et par rapport à nous (προς ἡμᾶς), mais non pas selon la nature des choses elles-mêmes, qu'il désigne par le terme en réalité (ἐτεῆ) (à côté de ἐτεόν, qui signifie en vérité). C'EST LUI QUI A CRÉÉ CE TERME (ἐτεῆ). Le sens général de ce langage est le suivant. On suppose qu'il existe dans les hommes quelque chose qui est blanc, noir, doux, amer et toutes les autres qualités du même genre, mais que, en vérité [ou : en réalité] tout ce qui existe est constitué de Quelquechose (δέν) et de Rien (μηδέν). Il poursuit en appelant les Atomes δέν et le Vide μηδέν » (Diels, 55, A, 49).

Quel physicien moderne se refuserait-il à re-dire, du moins en tant que Physicien, ces dires de Démocrite? Et si ces dires nous donnent beaucoup à redire, au moins y trouvons-nous la notion de Réalité-objective (qu'ont en vue les Physiciens) et le terme même dont je me sers pour la désigner dans ma phrase du Système du Savoir hégélien.

Mais, bien entendu, ce n'est pas la terminologie qui compte. Ce qui compte vraiment, du point de vue philosophique et historique, c'est que Démocrite a effectivement en vue (et probablement le premier) ce dont ont parlé les philosophes qui développeront le sens de la notion (énergo-logique) pour laquelle j'ai choisi dans le présent ouvrage le morphème RÉALITÉ-OBJECTIVE.

C'est ce qu'il me reste à montrer, en re-parlant à mon tour des dires de Démocrite qui nous ont été re-dits par la tradition. —

En fait et pour nous, la Réalité-objective (dont parle l'Énergo-logie) s'intercale en quelque sorte entre l'Être-donné (dont parle l'Onto-logie) et l'Existence-empirique (dont parle la Phénoméno-logie) et elle se distingue nettement tant de l'une que de l'autre. L'Être-donné (comme l'a très bien vu Parménide) est parfaitement « continu » ou « homogène » en lui-même et on peut donc dire qu'il n'a pas de *structure* proprement dite, tous ses éléments-constitutifs étant *identiques* entre eux, même dans la mesure où ils se distinguent [spatialement] les uns des autres (ce qui leur permet de s'identifier [temporellement ou temporairement] en tant que différents). Par contre (comme Anaxagore semble l'avoir entre-vu en parlant des « homéomères »), l'Existence-empirique est franchement *structurée* partout et toujours, non seulement en ce sens que tous ses éléments-constitutifs (phénoménaux) diffèrent entre eux (comme le soulignera Leibniz, avec insistance), mais encore parce que chacun de ces éléments (phénoménaux) a une *structure* (phénoménale) propre (les « derniers » éléments-constitutifs, qui sont *sans* structure, étant *objectivement-réels* sans exister-empiriquement en tant que *phénomènes*). Quant à la Réalité-objective, elle est, d'une part, *structurée* au sens propre, tout comme l'Existence-empirique, c'est-à-dire en ce sens que certains de ses éléments-constitutifs diffèrent (d'une façon « irréductible ») de certains autres, et, d'autre part, elle est constituée par des éléments dénués de structure *propre*, tout comme les « éléments » (identiques) qui constituent l'Être-donné (les « composés » de ces éléments étant non plus *objectivement-réels*, mais seulement « empiriques », en tant que durée-étendue de l'*existence* des « phénomènes »). Par ailleurs, l'Être-donné est *un* en lui-même (sinon comme l'Un-tout-seul, du moins en tant que Tri-unité ou « Trinité »), tandis que l'Existence-empirique est essentiellement *multiple* (en tant que *pluralité* de « Monades » ou d'unités *structurées* en elles-mêmes). Par contre, la Réalité-objective est irréductiblement *double* (en tant que Deux ou « Dyade ») en ce sens qu'elle *s'oppose* à elle-même comme A au Non-A, sans que pour autant la négation

la réduit au *néant*, c'est-à-dire de façon à ce que le Non-A soit, au même titre que le A, un Quelquechose (qui *est*) et non pas rien du tout ou Néant pur. Par conséquent, c'est en quelque sorte « à l'intérieur » de l'Être-donné (voire dans la Spatio-temporalité qui *est* et qu' « est » le Concept) que la Réalité-objective se *structure* en elle-même, en s'opposant à elle-même d'une façon *irréductible* ou « objectivement-réelle » (dans l'Espace-temps ou en tant qu'Espace-temps, sans avoir pour autant une durée-étendue proprement dite, ou des *hic et nunc* multiples et variés par leurs structures propres, se distinguant des étendues structurées passées ou à venir). Mais si les deux « extrêmes » (pour parler avec Aristote) *sont* au même titre, à savoir en tant que Quelquechose (et non rien du tout), ils ne sont *réels* que dans la mesure où ils *s'opposent* d'une façon *irréductible* l'un à l'autre, c'est-à-dire comme s'opposent le A et le Non-A; et l'opposition-irréductible qu' « est » leur *réalité* « est » *objective* seulement dans la mesure où les « termes contraires » (ou plutôt : « contradictoires », pour parler avec Platon) diffèrent non seulement *l'un de l'autre* (en ne se distinguant que dans et par leur *différence mutuelle*), mais encore en eux-mêmes. Or, si le A est *un* en lui-même, le Non-A est *double* en soi, puisque le Non- qu'il implique est *autre chose* que le A qui est également impliqué en lui (l'opposition entre A et Non-A étant *irréductible* précisément parce que le Non- ne se « réduit » pas à l'A et ne peut donc pas en être « déduit ».) Par conséquent, si la Réalité-objective est Deux ou Dyade, l'un seulement des deux peut être *un* en lui-même (ou homogène, voire continu) tandis que l'autre doit être lui-même double en lui-même, voire *multiple*, au sens de la « Dyade indéfinie » de Platon). Seulement, puisque les éléments-constitutifs de la Réalité-objective n'ont pas de structure propre, le constituant double ou multiple n'est pas une unité (puisque celle-ci serait alors structurée en elle-même), mais reste irréductiblement multiple ou double, étant ainsi une multitude de doublets. Et puisque aucun des éléments irréductibles de ce constituant double et multiple n'a de structure propre, ils ne peuvent s'opposer les uns aux autres que comme l'A s'oppose au Non-A. On aura donc, en définitive, une Réalité-objective ou un Quelquechose qui *est* ce qu' « est » A et qui s'oppose d'une façon irréductible à un Quelquechose qui est Autrechose et qui *est* ce qu' « est » Non-A (ou ce que A n' « est » *pas*), cet Autrechose étant une Multiplicité, où des éléments-constitutifs irréductibles (ou « indivisibles », puisque sans structure propre objectivement-réelle) s'opposent d'une façon irréductible les uns aux autres comme des B à des Non-B (tout en s'opposant tous ensemble et chacun séparément à l'A,

dans la mesure où ils sont Non-A). Or, si l'A et les Non-A, qui sont B ou Non-B, sont *objectivement-réels* en tant qu'irréductiblement-opposés, leurs oppositions irréductibles sont *objectivement-réelles* elles aussi. C'est pourquoi on peut dire que ces oppositions sont des *inter-actions* entre des éléments dont la réalité-objective « égale » ou « commune » (distincte à la fois de leur être-donné et de leur existence-empirique) se traduit par le fait que l'*action* exercée par chacun d'eux est rigoureusement identique à la *ré-action* de l'ensemble de ceux qui la subissent, l'Inter-action en tant que telle (ou en tant qu'ensemble des inter-actions « partielles ») n'étant d'ailleurs que ce qu'elle « est » en tant qu'objectivement-réelle, c'est-à-dire seule et même, voire unique et une, dans la mesure où elle est seulement ce qu'elle « est ».

Telle est donc, en fait et pour nous, la Réalité-objective en tant que distinguée à la fois de l'Être-donné et de l'Existence-empirique. Or, les fragments de Démocrite et la tradition doxographique nous permettent de constater que c'est aussi, à peu de chose près, ce qu'elle fut pour les premiers physiciens atomistes.

Sans doute, Démocrite n'intercale pas la Réalité-objective entre l'Être-donné et l'Existence-empirique. Car c'est de l'Être-donné (dont parle Parménide) qu'il croit lui-même parler. Mais en fait et pour nous, c'est bien à cette Réalité-objective que se rapportent ses dires, qui la distinguent nettement de l'Existence-empirique (dont parlait, en fait, Empédocle, tout en croyant lui aussi parler de l'Être-donné). Nous avons déjà vu, en effet, que Démocrite distinguait ce dont il parlait « en vérité » ou ce qui est « en réalité » de ce qu'« est » l'Existence-empirique dont parlent les discours « conventionnels » des hommes « vulgaires », exactement de la même façon dont les Physiciens proprement dits, les « modernes » y compris, en distinguent ce qui est pour eux (du moins en tant que Physiciens) à la fois « objectif » et « réel ». Il ne nous reste donc qu'à montrer que ce que Démocrite dit de cette Réalité-objective elle-même, pré-dit l'essentiel de ce qu'en dira (en re-disant Démocrite d'une façon plus ou moins inconsciente) l'Énergologie hégélienne (moins, bien entendu, ce que celle-ci dit des *relations* de la Réalité avec l'Être et l'Existence).

Tout d'abord, Démocrite affirme (explicitement), d'une part, que la Réalité-objective est *structurée* en elle-même en ce sens qu'elle est constituée par des éléments qui se distinguent « objectivement », parce qu'ils sont « réellement » *séparés* les uns des autres en s'opposant d'une façon irréductible et, d'autre part, il dit (du moins implicitement) que les éléments objectivement-réels ou irréductiblement-opposés en cause n'ont aucune *struc-*

ture propre. Le caractère *structuré* du Réel « atomique » est trop évident pour qu'il vaille la peine de citer à ce propos Démocrite. Mais il faut insister sur le caractère non structuré des *éléments* démocritéens. Or, il est évident que l'élément qu'il appelle le « Vide » n'a et ne peut avoir aucune structure qui lui soit propre : ce « Vide » est tout aussi « homogène » ou « continu », voire *un* en lui-même, que l'Être-un parménéidien. Quant à l'élément qui est l'ensemble des « Atomes », il ne semble pas avoir, d'après Démocrite, de structure d'ensemble, de façon à être un Tout proprement dit, c'est-à-dire pris et compris comme un Ensemble-structuré *un* et *unique*. C'est en tout cas ce que semble comprendre Aristote lorsqu'il dit que : « Démocrite, qui néglige de parler de la cause *finale*, ramène à la *nécessité* [c'est-à-dire aux inter-actions, dans le Vide, entre les différents Atomes « séparés »] toutes les opérations de la Nature [au lieu de considérer la Nature comme un seul Tout, qui évolue en tant que tel] » (Diels, 55, A, 66). Aristote ajoute : « Il y en a qui regardent [comme Démocrite] le *hasard* [à savoir la rencontre « fortuite » d'éléments qui sont « séparés » au point d'être « indépendants » les uns des autres, au lieu de constituer un seul et même Tout] comme cause de ce Ciel et de *tous* les [*autres*] Mondes [distincts ou séparés de celui-ci, voire « indépendants » de lui]; c'est du *hasard*, en effet, que proviendraient le Tourbillon et le Mouvement qui ont produit la ségrégation et établi l'ordre dans le Monde; ceci est bien étonnant... » (*ib.*, 69). Cette même impression d'une « multiplicité » sans « unité » se maintient jusqu'à Cicéron, qui souligne que « Démocrite dit qu'il y a une *infinité* de Mondes, parmi lesquels certains sont non *semblables* entre eux, mais de tout point et parfaitement *pareils*, ne présentant *aucune* différence » (*ib.*, 81). Quoi qu'il en soit, et quoi qu'en dise Démocrite lui-même, les Atomes qui constituent cet « ensemble » sans unité formé de « Mondes » multiples, n'ont eux-mêmes aucune structure propre ou « interne ». Sans doute, Démocrite les distingue (aussi) d'après leurs « configuration » ou « formes » et il leur attribue des « dimensions » (spatiales). Mais ce n'est là qu'une gaucherie de l'expression (qui se maintient, d'ailleurs, jusque dans la Physique contemporaine), dont il ne faudrait pas profiter pour ne pas tenir compte de ce que Démocrite dit clairement par ailleurs. Car (d'après Simplicius) Démocrite insistait tout particulièrement sur le fait que l'in-divisibilité des Atomes a pour cause non seulement leur inaltérabilité, « mais aussi la *petitesse* [« absolue » ou « objective », voire « réelle »] et la *non-possession de parties* » (*ib.*, 54, A, 13). Or, nier l'existence de *parties*, n'est-ce pas nier radicalement par cela même toute *structure* quelle qu'elle soit, ne serait-ce que

purement spatiale [ce qui est, bien entendu, incompatible avec la notion « populaire » d'atomes à formes variées et munis de « crochets » ou d'autres formations « partielles »]? C'est d'ailleurs « pour cela qu'Aristote les réfuta » (*ib.*). Il est curieux de noter qu'Épicure, qui était tout ce que l'on veut sauf un Physicien, n'y a rien compris et, bien qu'il « sympathisât avec la doctrine de Leucippe et Démocrite concernant les corps primordiaux [« irréductibles »], il laissa à ces corps leur inaltérabilité, mais leur ôta la propriété de ne pas contenir de parties » (*ib.*), en leur enlevant du même coup (sans s'en apercevoir, il est vrai) leur *réalité-objective* et en les transformant de ce fait en des petites « choses » particulièrement « dures » et « solides » qui durent et s'étendent dans l'Existence-empirique en tant que « phénomènes invisibles » (*sic*). Par contre, Démocrite voyait très bien que la *réalité-objective* de ses Atomes tenait précisément à l'absence de toute structure « interne » quelle qu'elle soit, même purement spatiale ou « quantitative » et partant « qualitative » (y compris la structure « temporelle » que serait leur « altérabilité »). C'est ce qu'a en vue Aristote, lorsqu'il dit que « bien qu'ils [les Atomes] se distinguaient par leurs formes [spatiales], leur *nature* [« qualitative »], disaient-ils [à savoir Leucippe et Démocrite], est *une*, comme si chaque élément *séparé* était d'or [pur, c'est-à-dire qualitativement homogène] » (*ib.*, 19). En résumé, les Atomes démocritéens, qui sont objectivement-réels parce qu'inaltérables, ne sont inaltérables que parce qu'indivisibles réellement ou objectivement, pour la seule et suffisante raison qu'ils sont privés de toute *structure*, au point de ne pas même avoir de *parties* [aucun d'eux n'étant donc un Tout au sens propre du terme, le « Tout » dont ils feraient eux-mêmes *partie* n'étant pas objectivement-réel, sinon comme simple « multitude » sans structure d'« unités » non structurées]²⁰.

Par ailleurs, la *Réalité-objective* est en fait caractérisée, pour nous, par sa *dualité* irréductible, qui l'oppose à elle-même comme A s'oppose au Non-A, le Non-A étant néanmoins tout aussi objectivement-réel que le A. Or, c'est bien ce que dit aussi Démocrite, du moins d'après Aristote, qui nous rapporte ce qui suit : « Leucippe et son compagnon Démocrite disaient que le Plein et le Vide sont les [*deux seuls*] éléments primordiaux [objectivement réels et irréductibles l'un à l'autre]; ils affirmaient que l'un est l'Être, l'autre *Non-être*, c'est-à-dire que le Plein et le Solide constituent l'Être, le Vide et le Raréfié le *Non-être*; c'est pourquoi ils soutenaient que l'Être *n'est pas plus réel* que le Non-être, parce que le Vide *n'est pas moins réel* que le Corps » (*ib.*, 6). Pourtant, l'opposition entre le Vide et

les Atomes est poussée par Démocrite « à l'extrême », puisqu'on (Galien) nous dit que celui-ci « poursuivait en appelant les Atomes *quelque chose* ($\delta\acute{\epsilon}\nu$) et le Vide rien ($\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$) » (*ib.*, 55, A, 49).

Reste à voir si Démocrite maintenait la dualité foncière de la Réalité-objective en tant que telle aussi dans son élément-constitutif qu'est le Non-vide ou le Plein atomisé, en y opposant d'une façon irréductible des Atomes qui sont B à ceux qui sont Non-B et rien d'autre que ça. Qu'il y ait, d'après lui, une opposition-irréductible entre les Atomes, c'est ce qui résulte nettement du fait que, pour lui (d'après Aristote), « aucun des éléments primordiaux ne tire son *origine* d'un *autre* élément » (*ib.*, 41), chacun étant d'ailleurs « inaltérable ». Mais y a-t-il entre eux une véritable *opposition*, ou seulement des plus ou moins grandes « différences » ou « distinctions »? Il semble à première vue qu'il n'y a que des différences, puisque chaque Atome pris en lui-même ne peut se distinguer des autres que par sa « forme », qui, à en croire Aristote, peut être anguleuse, droite, ronde, etc. Mais le même Aristote semble se douter de ce qu'il en est « en vérité », puisqu'il dit que ces différences ou distinctions sont « des genres de *contraires* » (*ib.*, 45) [ce qui, chez lui, ne veut pas dire, il est vrai, que ce sont des « contradictoires »]. En tout cas, en fait et pour nous, les soi-disant « formes » qui sont censées être *sans aucunes parties* et n'avoir donc aucune *structure*, ne peuvent se distinguer les unes des autres qu'en s'excluant mutuellement ou en « différant du tout au tout », c'est-à-dire précisément comme un B quelconque diffère du Non-B, en l'excluant complètement dans et par une opposition irréductible. Si Démocrite était « conséquent » avec lui-même, tout en voulant donner des noms à ces opposés « contraires » ou « contradictoires », il ne pourrait pas faire autre chose que ce que font les Physiciens encore de nos jours, en distinguant des éléments *positifs* et *négatifs*, quitte à dire qu'il s'agit dans les deux cas d'« *électricité* » ou d'autre chose du même genre, qui serait d'ailleurs tout aussi « indéfinissable » en elle-même (et complètement « insensible » en dehors de son « opposition » interne en tant que + ou —).

La « forme » ($\sigma\chi\acute{\eta}\mu\alpha$) des Atomes mise à part, Démocrite distingue encore, d'une part, la « position » ($\delta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$) de chacun d'eux et, d'autre part, leur « ordre » ($\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) (d'après Aristote, cf. *ib.*, 54, A, 6). On pourrait comprendre les textes en ce sens que les Atomistes parlaient de la « position » d'un seul atome isolé par rapport à un espace « absolu », en distinguant par exemple la « position » verticale Δ de la « position » horizontale \triangleleft d'un atome unique. Mais rien ne prouve qu'une telle interprétation « naïve » soit correcte. Il semble que Démocrite

parle plutôt d'un Tourbillon atomique que d'une « chute » (verticale) des atomes (bien qu'il les considère comme « pesants ») (d'après Aristote, cf. *ib.*, 55, A, 69 et 60). On pourrait donc admettre que, pour lui, la « position » d'un atome est non pas « absolue », mais « relative », étant prise et comprise par rapport aux autres atomes ou, tout au moins, à un autre atome : $\Delta \triangleleft$. Quoi qu'il en soit, déjà Platon a reconnu que la notion de l'orientation ou de la « position » dans l'espace *vide* (infini ou sphérique) n'avait aucun sens (cf. *Tim.*, 63 a; la critique de Platon y est dirigée contre la théorie eudoxienne ou aristotélicienne et rien ne dit qu'il vise aussi Démocrite). Nous pouvons donc dire qu'en fait, sinon pour Démocrite lui-même, l'Atomisme situe les Atomes dans un Vide au sens fort de ce mot, où la « position » d'un atome ne peut être déterminée que par rapport aux autres atomes, de sorte que la notion de « position » s'apparente à celle de l'« ordre », celui-ci étant, bien entendu, l'arrangement (spatial) des atomes individuels à l'intérieur d'un ensemble atomique ²¹.

Somme toute, en plus de la différence « intrinsèque » ou « qualitative » (le Positif et le Négatif) entre les Atomes, qu'il appelle « forme », Démocrite admet que l'ensemble de ceux-ci se situe dans le Vide, c'est-à-dire dans l'Espace objectivement-réel, dans un certain « ordre », où chaque atome occupe une certaine « position » par rapport à tous les autres. Autrement dit, l'Atomisme démocritéen voit la Réalité-objective spatiale ou l'Espace objectivement-réel exactement comme le fait la Physique atomique contemporaine.

Or, ce qui vaut pour l'Espace, vaut aussi pour l'Espace-temps des Atomistes. D'après Aristote : « ils disent que [le Temps] est *incrée* et c'est par là que Démocrite démontre qu'il est impossible que *tout* soit créé, puisque le Temps ne l'est pas » (*ib.*, 55, A, 71). Pour Démocrite, la Réalité-objective a, en plus de ses trois « dimensions » spatiales, une quatrième « dimension » dite temporelle, co-ordonnée (« co-éternelle ») aux trois autres. Or, si la Réalité-objective est « à la fois » le Vide et le Non-vide, c'est-à-dire le Plein, et si ce Plein, constitué par des Pleins dont certains s'opposent à d'autres comme des A à des Non-A, se situe *dans* le Vide qui est non pas Espace seulement, mais Espace-temps, les Pleins qualitativement distincts ont non seulement un « ordre » et des « positions », mais sont encore « mobiles » en ce sens que leurs « ordres » et leurs « positions » *peuvent changer*. Mais [comme le dira un peu plus tard Aristote et comme a fort bien pu le dire déjà Démocrite] une « possibilité » qui ne se réalise jamais nulle part est en fait une « impossibilité ». Si donc la Réalité-objective est in-finie en

tant qu'Espace et Temps, le Mouvement (des Atomes omniprésents et co-temporels au Temps) est non seulement « possible », mais encore « actuel » ou « effectif ». Et puisque les Atomes sont « inaltérables » (vu qu'ils sont « indivisibles », n'ayant pas de « parties »), leur Changement ou Mouvement ne peut être qu'un déplacement temporel ou temporaire dans l'espace (c'est-à-dire un ré-arrangement de leurs « positions » respectives). Or, d'après Aristote, les Atomistes disent effectivement « que le Mouvement s'effectue grâce au Vide; les mêmes affirment, en effet, que le Mouvement de la Nature est un mouvement dans l'espace (*ib.*, 58). La Réalité-objective est donc, pour Démocrite, ce qu'elle est pour la Physique d'aujourd'hui : un Espace-temps in-fini et « vide », qui est objectivement-réel parce que des entités irréductibles à lui s'y opposent entre elles d'une façon tout aussi irréductible, bien que chacune d'elles peut à un moment donné occuper (temporairement) n'importe quelle des places occupées (temporairement) par les autres à un moment quelconque, ce ré-arrangement des entités irréductibles étant leur déplacement temporel dans l'espace qu'ils n'occupent pas aux deux moments en question.

Or, d'après Aristote, ces ré-arrangements des Atomes, voire leurs mouvements, s'effectuent *au hasard* d'après Démocrite (cf. *ib.*, 69), tout comme c'est le cas d'après les Atomistes qui sont nos contemporains. Mais d'après le même Aristote et de même que ces Physiiciens modernes, « Démocrite, qui néglige de parler de la cause *finale*, ramène à la *Nécessité* toutes les opérations de la Nature » (*ib.*, 66); et « au sujet de l'essence de la *Nécessité*, Démocrite dit [d'après Aétius, I, 26, 2] qu'elle consiste dans la *résistance* [c'est-à-dire dans l'opposition-irréductible], le *mouvement* et le *choc* de la Matière » (*ib.*). En d'autres termes, le mouvement « au hasard » dans l'Espace-temps est objectivement-réel dans la mesure où il est ce que la Physique appelle (depuis Newton) une « inter-action » entre les Atomes « inaltérables » [voire entre eux et le Vide, c'est-à-dire l'Espace-temps objectivement-réel], où l'« action » est égale à la « ré-action », vu que (d'après Démocrite et les Modernes) « c'est la même chose qui agit et qui pâtit, car il n'est pas possible que les choses [foncièrement] *hétérogènes* et *différent* [essentiellement, c'est-à-dire quant à leur *réalité-objective*] les unes des autres s'*influent mutuellement* » (Aristote, *ib.*, 63).

Ainsi, la Réalité-objective se ramène à une Opposition-irréductible, qui est spatio-temporelle en ce sens qu'elle est « mouvante » ou « dynamique », étant une Inter-action dans et par la *Résistance* réciproque. Et (pour Démocrite, comme plus tard pour Hegel et Maine de Biran, parmi d'autres), c'est

dans et par cette Résistance, voire *en tant que* celle-ci, que la Réalité-objective se révèle aussi comme phénomène dans la durée-étendue de l'Existence-empirique, qui implique aussi l'existence humaine qui parle de sa vie animale ou consciente. En effet, Démocrite dit (d'après Sextus Empiricus) : « Nous ne connaissons en réalité rien de certain, mais *seulement* ce qui *change* selon la disposition de notre corps et selon ce qui *pénètre* en lui ou ce qui lui *résiste* » (*ib.*, 9).

Tout ceci est donc bien « moderne » et même tout à fait « contemporain ». D'une part (d'après Leucippe, cité par Aétius, I, 25, 4) : « rien n'arrive à l'existence sans *cause*, mais *tout* a une raison *déterminée* et est dû à la *Nécessité* » (*ib.*, 54, B, 2). D'autre part (d'après Démocrite interprété par Aristote), *tout* est et se fait *au hasard*. D'où il s'ensuit que (pour Leucippe et Démocrite, d'après Aristote, *De coelo*, III, 2) « les événements accidentels sont [tous] fondés en raison » (*ib.*, 54, A, 15). Ce qui équivaut à dire (comme les Physiciens le disaient hier encore et semblent devoir le re-dire très bientôt à nouveau) que si le Hasard est la Loi de la « Nature » objectivement-réelle, la Réalité-objective n'est assujettie « en vérité » qu'à la seule « Loi du Hasard », c'est-à-dire à une Loi *statistique*. Par ailleurs, cette Loi est, comme il se doit, « rationnelle » en ce sens qu'elle est absolument « déterminée » ou « univoque », voire « nécessaire », parce que co-étendue à l'Espace et co-temporelle aux Temps réels et objectifs. Il n'y a rien « au-delà » de cette Loi, parce qu'il n'y a rien « au-dehors » de la Réalité-objective, qui se situe dans sa totalité dans l'Espace-temps en question. C'est pourquoi, bien qu'Aristote estime qu'« il ne faut pas, en général, approuver l'opinion selon laquelle une cause est suffisante parce qu'il en est *toujours* [et *partout*] ainsi ou parce que cela se passe *toujours* [et *partout*] de la même manière, c'est à cela que Démocrite ramène [toutes] les causes de la Nature, en soutenant que les choses *d'autrefois* se sont passées *de même* [que maintenant et dans l'avenir]; il ne juge pas convenable de rechercher le principe [non spatio-temporel] de ce qui existe *éternellement* [partout, dans l'Espace-temps « vide », où les Atomes s'opposent d'une façon irréductible dans une interaction objectivement-réelle] » (*ib.*, 55, A, 65)²².

Telle est donc, d'après Démocrite, la Réalité-objective; et je peux résumer tout ce qui précède en disant que, pour nous, elle est déjà pour lui ce qu'elle est, en fait, pour la Physique atomique contemporaine.

Sans doute ne sait-il pas encore que la « Loi » qui « détermine » d'une façon « univoque », dans sa totalité spatio-temporelle, la « structure » de l'Espace-temps objectivement-

réel est « rationnelle » sans être *discursive*, n'étant qu'une « fonction » purement *mathématique* de « grandeurs » *mesurables*, dénuées en tant que telles de tout *sens* (toute tentative de traduire cette Fonction-loi, d'ailleurs « statistique », en *discours* proprement dit aboutissant nécessairement à la contradiction). Mais si ce n'est qu'hier que la Physique s'en est rendu compte (bien que Galilée semble s'en être déjà douté), tout ce que celle-ci peut *dire* de la Réalité-objective qu'elle *mesure* ne fait que re-dire ce qu'en a dit Démocrite (qui ne la *mesurait* d'ailleurs pas) et ne contre-dit rien de ce qu'il en a dit.

Il en va de même pour ce qui concerne les dires démocritéens relatifs à la relation qui est censée subsister entre la Réalité-objective (que *mesure* la Physique) et l'Existence-empirique dont les hommes *parlent* en la « percevant ». Car ici encore tout ce qu'on en a dit depuis se ramène à des re-dites des dires de Démocrite sur la « résistance » phénoménale (qui est, pour les Modernes, la « perception » de l'inter-action entre la réalité-objective *mesurée* et les « instruments » objectivement-réels qui la *mesurent*).

Or, si l'on veut raccorder à la Réalité-objective l'ensemble des Phénomènes, dont chacun est réduit à la « perception » d'une *résistance*, il faut tout ramener à la Physiologie. C'est ce à quoi s'appliquent [en vain, d'ailleurs] déjà depuis plus de trois siècles les Sciences naturelles, qui sont censées couvrir l'ensemble de la Durée-étendue existant-empiriquement, la durée-étendue de l'Histoire humaine y comprise. Pour ce faire, l'Histoire est ramenée [sans succès] à la sociologie, qui se réduit [en principe, mais non en fait] à une Psychologie, censée être [mais n'étant pas] purement « physiologique », voire « biologique », c'est-à-dire « en dernière analyse » chimique. C'est cette Chimie qu'on espère ramener à la Physique proprement dite, dont on prétend encore parfois qu'elle peut aussi *parler* de la Réalité-objective qu'elle *mesure*. Mais, en fait et pour nous, cette Physique met seulement « en équation » dénuée de *sens* discursif des grandeurs *mesurables* qui en sont dénuées également.

Quant à Démocrite, il s'engage résolument dans la même voie. Et s'il n'y fait que quelques pas, il les fait d'un pied ferme et juste, du point de vue « scientifique ». Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler sa vraiment très brillante « théorie » psychosociologique de la Religion, où le raccord avec la Physique atomique se fait grâce aux « phantômes » objectivement-réels que perçoivent des hommes chez qui le milieu social a engendré un complexe de culpabilité qu'ils appellent « sentiment du péché », en en déduisant discursivement des théologies religieuses. —

Si, après avoir interprété dans leur ensemble toutes les doc-

trines que la tradition attribue à Démocrite (sans le distinguer de Leucippe), on essaye de déterminer la place qu'occupe l'Atomisme antique dans le Schéma hégélien de l'histoire de la Philosophie, on peut dire à peu près ce qui suit.

Dans la mesure où il y a eu, avant Démocrite, une Science proprement dite (telle que, par exemple, la Médecine), distincte de la Philosophie authentique, elle s'est exclusivement occupée de l'Existence-empirique, se réduisant essentiellement à une Phénoméno-graphie (accompagnée de quelques tentatives métriques). Quant à la Philosophie pré-démocritéenne, elle se borna à contempler, « au-delà » des Phénomènes, le seul Être-donné, en « ignorant » (involontairement) la Réalité-objective en tant que telle. Cette Philosophie parlait avant tout de l'Être-donné lui-même, voire du Concept-qui-est (ou : -qui-n'est-pas). Mais en « rapportant » les Phénomènes à cet Être-conçu, elle *parlait* aussi, au sens propre, de l'Existence-empirique, dans une Phénoméno-logie proprement dite.

Le motif du passage philosophique du Phénomène à l'Être-donné semble avoir résidé dans le fait qu'en parlant exclusivement des phénomènes en tant que tels, on était partout et toujours amené tôt ou tard à contre-dire quelque part tout ce qu'on en avait dit. Ceci tant parce qu'on a été forcé d'en dire *ici* le contraire de ce qu'on en dit *ailleurs* (les hommes qui sont *ailleurs* étant différents de celui qui est *ici*) que parce qu'on ne pouvait pas s'empêcher d'en dire *maintenant* le contraire de ce qu'on avait dit *auparavant*, sans être sûr qu'on n'en dira pas autre chose encore dans *l'avenir*. Il n'y avait ainsi aucun moyen de dire, sans se contre-dire, que les phénomènes constituaient (en tant que tels ou en tant que « révélations » de ce qui existe-empiriquement comme « perceptible » sans être partout et toujours « perçu » effectivement) une seule et même entité toujours et partout identique à elle-même, dont on pourrait parler indéfiniment en re-disant toujours et partout la même chose, c'est-à-dire en re-disant chaque fois ce qu'on a dit une fois. Pour les philosophes pré-démocritéens, une telle Entité une et unique, sans laquelle la notion même du Discours *vrai* ou du Vrai-discursif n'avait aucun sens, ne pouvait être aperçue ou « postulée » qu'*au-delà* de l'Existence-empirique, qui se révélait telle quelle ou « immédiatement » dans et par les phénomènes « sensibles » auxquels « se rapportaient » les discours humains « naïfs » ou « immédiats ». Mais cet Au-delà de l'existence-empirique des Phénomènes était, pour eux, d'emblée l'Être-donné, pris et compris comme l'ensemble *un* et *unique* de tout ce qui est *commun* à *tout* ce dont on parle.

Quant à Démocrite, il semble être parti de la même consta-

tation du caractère contra-dictoire des discours qui se rapportent aux phénomènes qui leur correspondent. Pour lui aussi la Vérité (discursive?) était un « postulat » et il se rendait (discursivement?) compte qu'elle devait, pour être indéfiniment re-disable (ou plutôt re-productible), se rapporter à une Entité « permanente », qui lui correspondrait en se situant *au-delà* de l'Existence-empirique multiple et variée (dans sa durée-étendue) qui se révélait « immédiatement » en tant que Phénomène. Seulement, c'est non plus dans l'Être-donné, mais dans la Réalité-objective qu'il crut avoir découvert l'Entité permanente (« postulée ») en question. Autrement dit, il avait admis que celle-ci ne devait être ni *une* ni *trine*, mais pouvait être *double*, à condition de l'être d'une façon *irréductible*, en *s'opposant* partout et toujours (et de la « même façon ») elle-même à elle-même « à l'intérieur » d'elle-même, bien que « au-delà » de l'Existence-empirique, où chaque chose est *une* (tout en étant *multiple*, au sens de « structurée »), mais ne *reste pas* telle partout et toujours. C'est en « rapportant » les phénomènes à cette Réalité-objective (double) et non à l'Être-donné (admis par ses prédécesseurs comme *un*, mais révélé après lui comme *trine*) qu'il croyait pouvoir en parler (?) sans se contre-dire et en pouvant indéfiniment re-dire ce qu'il en aura dit.

En fait et pour nous, on ne peut pas *parler* au sens propre de la Réalité-objective non « recouverte » par l'Être-donné ou le Concept-qui-est : on ne peut que la *mesurer* et « mettre en équations » les résultats de ces mesures. On ne peut pas *parler* non plus de l'Existence-empirique basée sur la *seule* Réalité-objective. On ne peut que la re-présenter dans et par des « images » graphiques ou verbales, par et dans une Phénoméno-graphie, transformable (par la Mesure) en une Phénoméno-métrie susceptible de « se raccorder » à l'Énergo-métrie qu'est la « révélation » non discursive de la Réalité-objective dans et par la Physique proprement dite ou « atomique ».

Sans doute, ce n'est qu'à partir du xvi^e siècle qu'on commença à se rendre compte de ce caractère « ineffable » de la Réalité-objective *isolée* ou « rapportée » à la *seule* Existence-empirique. Mais la tendance à l'Énergo-métrie, voire au remplacement de la Phénoméno-logie par une Phénoméno-graphie transformable en Phénoméno-métrie (« raccordable » à l'Énergo-métrie en cause) se manifeste déjà clairement, du moins pour nous, dans les dires mêmes de Démocrite.

Quant à la Philosophie, c'est non pas directement ou « immédiatement », mais par l'entre-mise ou la « médiation » du Physicien atomiste que fut Démocrite qu'elle semble avoir aperçu pour la première fois une Réalité-objective intercalée entre

l'Être-donné et l'Existence-empirique dont elle se contentait de parler jusque-là. Sous peine de cesser, en fait et pour nous, de parler philosophiquement, les philosophes ne pouvaient pas, à la suite de Démocrite, renoncer à leurs dires concernant le Concept ou l'Être-donné. Mais, également sous peine de cesser d'être des philosophes en renonçant à re-dire *tout* ce qu'on peut dire sans se contre-dire, ils ne pouvaient pas non plus ne pas re-dire ce que Démocrite a pu *dire* (sans se contre-dire) de la Réalité-objective découverte par lui. Autrement dit, si tous ceux qui parlent de (ou, plutôt, ont affaire à) la seule Existence-empirique « fondée » exclusivement sur l'Au-delà objectivement-réel, sont des Savants (au sens large; ou des Physiciens proprement dits, dans la mesure où ils « ignorent » le Phénomène en tant que tel) et non des Philosophes véritables, les philosophes qui ne parlent que de l'Être-donné se « manifestant » ou se « révélant » seulement en tant que Phénomène qui existe-empiriquement dans la Durée-étendue, sont tous des philosophes « pré-démocritéens », voire pré-socratiques, indépendamment du *hic et nunc* de l'émission de leurs discours philosophiques. D'ailleurs, tous les grands philosophes postérieurs à Démocrite, Platon y compris, ont parlé à la fois non seulement de l'Être-donné et de l'Existence-empirique dont parlèrent (en les distinguant) les Pré-socratiques, mais encore de la Réalité-objective découverte (aussi pour eux) par la Physique démocritéenne.

Ainsi, bien que Démocrite lui-même n'a probablement émis aucun discours proprement philosophique, c'est grâce à lui que le Discours philosophique authentique a pu être complété et achevé, du moins « virtuellement », voire en tant que *cadre* « systématique » encore à moitié vide, mais où une place fut réservée pour l'Énergo-logie en tant que « trait d'union » entre l'Onto-logie et la Phénoméno-logie, les *trois -logies* formant l'*unité* (trine) de la « Logique » ou du Discours (Logos) pris dans son *ensemble*, ensemble ne serait-ce que « virtuel » ou « implicite ».

La Philosophie a mis des siècles pour achever l'élaboration de son « Système » en vue de sa transformation en Système du Savoir hégélien. Et le fait est que c'est l'élaboration de l'Énergo-logie qui s'est surtout fait attendre, en freinant par son retard l'avance des deux autres *-logies*. Ce qui tient essentiellement au fait que la Philosophie a dû attendre les progrès décisifs de l'Énergo-métrie qu'est la Physique, pour pouvoir elle-même *parler* d'une façon correcte et adéquate de la Réalité-objective, « raccordée » tant à l'Existence-empirique qu'à l'Être-donné [dans et par le

Concept qui existe-empiriquement dans la Durée-étendue en tant qu'ensemble « cohérent » des discours humains ou « historiques »].

Or, le fait est que le Système du Savoir qu'est la Syn-thèse philosophique ne pouvait être développé qu'après l'achèvement de la Para-thèse de la Philosophie, c'est-à-dire après sa réduction au silence. Mais cette réduction au silence de la Para-thèse philosophique, voire de la Philosophie en tant que telle (c'est-à-dire en tant qu'encore distincte de la Sagesse discursive), suppose à son tour le développement de la Para-thèse *synthétique* (effectué par Kant). Quant à cette « synthèse » parathétique elle-même, elle implique essentiellement un complet développement (discursif) de l'Énergo-logie [car c'est seulement en « rapportant » le Phénomène à l'Existence-empirique qui lui « correspond » tout en se « raccordant » à l'Être-donné *par l'inter-médiaire* de la Réalité-objective, que Kant a pu mettre le Concept (qui était encore censé être « éternel ») en relation non pas avec l'Éternité (hors du Temps ou dans le Temps) mais déjà avec le Temps, voire l'Espace-temps objectivement-réel].

Or, le fait est que la Philosophie n'a pu développer sa propre « synthèse » parathétique (en développant complètement l'Énergo-logie) qu'après avoir été mise en présence de l'élaboration de l'Énergo-métrie (et -graphie) par la Physique « moderne », inaugurée par Galilée et achevée par Newton [qu'Einstein n'a pu d'ailleurs par-achever que tout récemment]. C'est ainsi que l'histoire de la Science a déterminé l'histoire de la Philosophie, bien que cette Science elle-même n'en fasse pas vraiment partie. Or, cette Science a été, selon toute probabilité, engendrée par Démocrite. En tout cas, tout ce qu'elle *dira* a été déjà *dit* par lui. Et l'on peut dire, par conséquent, que c'est Démocrite que la Philosophie a re-dit en développant l'Énergo-logie philosophique au sens propre, c'est-à-dire en re-disant les dires démocritéens, sans pour autant cesser de parler de l'Être-donné lui-même, en plus de ce qu'elle disait dans la Phénoméno-logie (en transformant en discours proprement dit les « images » graphiques ou verbales produites par la Phénoméno-graphie scientifique et mesurées par la Science en tant que Phénoméno-métrie).

En résumé et en bref : bien que Démocrite n'a pas élaboré lui-même une Énergo-logie proprement dite, il a établi les « prémisses » (scientifiques ou physiques) de celle-ci; et puisqu'une Énergo-logie correctement développée est la condition *sine qua non* de la Parathèse synthétique de la Philosophie (développée par Kant), on peut dire que c'est lui encore qui en a établi les *prémisses*. Mais à l'intérieur même de la Philoso-

phie, la Parathèse synthétique sup-pose les Parathèses thétique (de Platon) et anti-thétique (d'Aristote). Et c'est donc de ces deux dernières Parathèses qu'on doit parler avant de parler de la première ²³.

III. *Les philosophies parathétiques*

En principe, la Para-thèse de la Philosophie (du moins dans ses formes thétique et anti-thétique) pouvait être développée « immédiatement » après qu'aient été énoncées la Thèse et l'Anti-thèse. Mais, en fait, une assez longue durée s'intercale entre le couple anti-thétique Parménide-Héraclite et le tandem parathétique Platon-Aristote. Il faut donc se demander ce qui s'est passé « entre-temps » dans l'histoire de la Philosophie.

A première vue on est tenté de dire qu'il ne s'y est rien passé du tout. Ce qui revient à affirmer que Platon et Aristote auraient pu élaborer leurs systèmes philosophiques respectifs après avoir pris connaissance de ceux de Parménide et d'Héraclite, même si aucun discours philosophique n'avait été émis par personne entre-temps. Ou bien encore, cela signifie que si la Para-thèse de la Philosophie n'a pas été énoncée plus tôt, c'est uniquement parce qu'il n'y a pas eu, avant Platon et Aristote, de « génies philosophiques » capables de le faire. Autrement dit, si Anaxagore n'a su proposer qu'une ébauche de la Para-thèse thétique et si Empédocle a juste entrevu la Para-thèse antithétique c'est parce que le premier n'a pas été un Platon et le second un Aristote. Si chacun d'eux avait le « génie » de son homologue, le Platonisme s'appellerait Anaxagorisme et l'Aristotélisme — Empédoclisme. En tout cas, l'un et l'autre auraient pu être élaborés « immédiatement » après l'énoncé de la Thèse et de l'Anti-thèse par les deux philosophes « de génie » qu'étaient Parménide et Héraclite.

Certes, on a bien l'impression que ces deux philosophes du lointain passé sont tout à fait « à la hauteur » de Platon et d'Aristote, tandis que tous ceux qui se sont produits dans l'entre-temps ne se comparent pas, même de loin, à ces « quatre Grands » de la Philosophie. Néanmoins, la solution proposée n'est nullement satisfaisante pour l'esprit. Ne serait-ce qu'en raison du fait qu'elle fait surgir les « génies » par couples de contemporains, en laissant complètement dépourvues des durées historiques relativement longues. La bizarrerie de la situation s'accroît encore lorsqu'on avance dans le temps et constate qu'il a fallu attendre l'avènement de Kant pour rencontrer dans l'histoire de la Philosophie une Parathèse synthétique vraiment valable, tandis qu'en principe, elle aurait pu être élaborée

par n'importe quel disciple d'Aristote connaissant bien son Platon. Faut-il vraiment admettre que la Philosophie a totalement manqué de « génies » entre Aristote et Kant? Et ceci en sachant que le sixième et dernier « Grand » de la Philosophie est à peine postérieur à ce dernier?

Tout en admettant la prééminence absolue des six « Grands », il est incontestablement plus naturel de supposer que l'inégalité accentuée des durées respectives des différentes étapes de l'Histoire trouve aussi une « explication » autre que l'explication psycho-physiologique, qui opère avec la notion de « génie ». On peut en effet admettre que les « génies » individuels « en puissance » naissent conformément aux lois du « hasard », en se répartissant dans la durée-étendue de l'Histoire d'une façon à peu près uniforme, mais que leurs « actualisations », par définition discursives, dépendent des conditions sociales ou historiques, qui exigent une durée plus ou moins longue pour se constituer d'une façon tant soit peu étendue. En particulier, l'actualisation d'un « génie » *philosophique* dans et par un « grand » système de philosophie peut exiger des conditions sociales qui dépendent d'un processus *historique* au sens large du mot, sans qu'interviennent dans ce dernier des philosophes au sens strict.

*

Or, en ce qui concerne la Para-thèse de la Philosophie, il n'y a pas de doute qu'un processus socio-historique de grandes intensité et rapidité s'est produit en Grèce antique, entre l'époque de Parménide-Héraclite et celle de Platon-Aristote. Il est donc naturel d'admettre que c'est ce processus même qui a « retardé », ou, si l'on préfère, « rendu possible » l'élaboration adéquate et complète à peu près simultanée de la Para-thèse thétique par Platon et de la Para-thèse antithétique par son élève Aristote.

La tradition platonicienne attribue à Socrate la « découverte » de la Para-thèse philosophique, qui est un fait et pour nous le développement de la notion du Concept « défini » comme l'Éternel. Cette même tradition parle de quatre *Écoles socratiques* contemporaines de Platon. Enfin, si la tradition platonicienne oppose Socrate (mais non pas nécessairement les Écoles socratiques) aux Sophistes, une autre tradition semble (à en juger par Aristophane) l'avoir rangé parmi ces derniers. De toute façon, tous sont d'accord pour intercaler entre les Pré-socratiques proprement dits et le couple Platon-Aristote, un ensemble triadique : Sophistes-Socrate-Écoles socratiques.

A dire vrai, nous savons fort peu de chose de cet ensemble « intermédiaire ». Rien ne nous empêche cependant de continuer à voir dans Socrate le « père » de la Para-thèse de la Philosophie. Mais, dans ce cas, on ne voit plus très bien quel pouvait être le rôle philosophique des Sophistes et des Écoles socratiques. Aussi bien pouvons-nous supposer qu'ils n'en eurent aucun.

Toutefois, le Schéma dialectique du Discours en tant que tel permet d'ordonner en un ensemble cohérent tout ce que nous savons par ailleurs des hommes que l'on fait généralement figurer dans les *Histoires de la philosophie antique*, en tant que « précurseurs », « adversaires » ou « émules » de Socrate. Avant de « classer » ces hommes à mon tour, j'indiquerai donc les « lieux » qu'ils sont susceptibles d'occuper dans le Schéma dialectique du Discours.

La co-existence de la Thèse et de l'Anti-thèse de la Philosophie « rend possible » l'existence de la Para-thèse philosophique (représentée par Platon, Aristote et Kant). Mais elle permet aussi une transformation des Théories *a*-philosophiques (axiomatiques, sceptiques ou dogmatiques) en des Théories *anti*-philosophiques ou *pseudo*-philosophiques, au contact desquelles les thèses philosophiques contraires peuvent elles-mêmes dégénérer en *Para*-philosophie. Plus exactement, dès l'avènement de la Thèse et de l'Anti-thèse philosophiques, le Scepticisme peut s'attaquer non seulement aux Théories axiomatiques contraires, mais encore à la Philosophie elle-même. Sans doute, la réaction authentiquement *philosophique* à la co-existence de la Thèse et de l'Anti-thèse de la Philosophie engendre la Para-thèse philosophique proprement dite (qui débute comme « addition » éclectique et s'achève par sa transformation en Syn-thèse). Mais l'expérience montre que les Théoriciens non philosophes ou les Intellectuels proprement dits peuvent *mé-comprendre* les thèses philosophiques authentiques, en les prenant pour des « axiomes » théoriques. Pour nous, les « Thèses » philosophiques ainsi mésinterprétées sont en fait des Théories (axiomatiques) non philosophiques. Car si les Philosophes parlaient (aussi) de ce qu'ils disaient eux-mêmes, les Intellectuels qui les re-disent omettent de parler de leurs propres redites et même des direx qu'ils ont re-dits. Néanmoins, pour les Intellectuels eux-mêmes, leurs direx ont une allure « philosophique », vu qu'il s'agit de re-dites de ce qu'ont dit les Philosophes. C'est pourquoi nous pouvons qualifier ces redites de *pseudo*-philosophiques.

En principe, les Théories *pseudo*-philosophiques peuvent co-exister tant avec les Philosophies authentiques qu'avec les Théories proprement dites ou *a*-philosophiques. Mais, en fait, elles se confondent primitivement avec les unes ou avec les

autres, dans quel cas elles s'y substituent. Lorsqu'une Théorie pseudo-philosophique se confond avec une Théorie a-philosophique, elle prend généralement conscience de sa *différence* avec la Philosophie authentique et s'y *oppose* par conséquent (comme une prétendue « tradition » à une « innovation »). Dans ce cas, nous pouvons les appeler « Théories *anti*-philosophiques ». Nous parlerons au contraire de « Théorie *pseudo*-philosophiques » au sens étroit et propre dans les cas où la Théorie prétend être philosophique et s'oppose à la Théorie a-philosophique correspondante (comme le « progressif » au « retardataire »). Pratiquement, une Théorie anti-philosophique cherche à se substituer à une Théorie proprement dite ou a-philosophique (qu'elle prétend « rénover » et « améliorer »), tandis qu'une Théorie pseudo-philosophique essaye de prendre la place d'une Philosophie authentique (qu'elle prétend « améliorer » et « rénover »).

Par ailleurs, certains « philosophes » peuvent eux-mêmes chercher à « théorétiser » la Philosophie, soit pour se défendre contre les attaques des Anti-philosophes, soit pour se rapprocher des A-philosophes. Ils développent alors des *para*-philosophies, qu'il est d'ailleurs très difficile de distinguer des théories *pseudo*-philosophiques.

En principe, ces phénomènes peuvent se produire à toutes les « étapes » du Discours philosophique. On peut développer des Théories *anti*-philosophiques ou *pseudo*-philosophiques tant axiomatiques que sceptiques ou dogmatiques. De même, il peut y avoir des Para-philosophies dogmatiques, sceptiques ou axiomatiques. Et si les Théories anti- ou pseudo-philosophiques sont inconsciemment soit théologiques, soit scientifiques, soit morales, les Para-philosophies peuvent elles aussi se rapprocher plus ou moins de la Morale, de la Science ou de la Théologie.

En fait, cependant, les Théories *axiomatiques* ont tendance à rester indéfiniment ce qu'elles ont été à leur origine, à savoir a-philosophiques. Au contraire, les Théories *sceptiques* se transforment facilement en Théories *anti*-philosophiques (qui se substituent généralement en Théories sceptiques anti-axiomatiques primitives). Quant aux Théories *dogmatiques*, elles finissent tôt ou tard par devenir *pseudo*-philosophiques (en ne devenant *anti*-philosophiques que dans la mesure où elles prétendent se substituer aux Théories dogmatiques originaires, qui sont a-philosophiques). Enfin, les Para-philosophies ne sont pour ainsi dire jamais axiomatiques; étant rarement sceptiques, elles sont presque toujours dogmatiques. Ainsi, pratiquement, la *Para*-philosophie est une Philosophie *dogmatisée*.

Si nous nous référons maintenant à l'époque qui nous occupe, nous y trouvons des représentants de toutes les possi-

bilités discursives mentionnées ci-dessus, tant *anti-* ou *pseudo-*philosophiques que *para-*philosophiques. Et nous pouvons y situer, si nous le voulons bien, le philosophe authentique (parathétique) qu'est censé avoir été Socrate, du moins au yeux de Platon.

La tradition parle de *Sophistes* « éléatiques » et « héraclitéens ». Or il semble que dans les deux cas il s'agit non pas de tenants authentiques de la Thèse ou de l'Anti-thèse de la Philosophie, mais d'Intellectuels « teintés de philosophie », aux yeux desquels Parménide et Héraclite étaient les auteurs de *Théories*, qui seraient pour nous non pas philosophiques, mais axiomatiques.

Nous ne savons pas exactement quels étaient les Sophistes pseudo-éléatiques et pseudo-héraclitéens, ni même s'il y en a eu en fait. Mais il semble qu'il ne pouvait s'agir que de *Théories* axiomatiques *pseudo-*philosophiques et non *anti-*philosophiques. Car, d'une manière générale, loin de s'identifier à la Tradition, les Sophistes s'y opposaient violemment, en présentant leur propre théorie (pseudo-philosophique) comme un radical « progrès », d'ailleurs « révolutionnaire ».

Beaucoup mieux attesté est le Scepticisme sophistique, qui semble avoir parcouru les trois « stades » du Formalisme (*Théories* « linguistiques » et « logiques » de certains sophistes), du Relativisme (Protagoras) et du Nihilisme (Cratyle). Il s'agissait, sans aucun doute, de Scepticisme *théorique* (a-philosophique), dirigé contre des théories (théologiques, scientifiques et surtout morales) axiomatiques (a-philosophiques). Mais il semble qu'il y a eu aussi un début de Scepticisme *anti-*philosophique, voire *pseudo-*philosophique. En effet, la co-existence de l'Éléatisme et de l'Héraclitéisme « sophistiqués » (« axiomatisés ») devait engendrer une réaction sceptique anti-philosophique, dans la mesure où l'on tirait argument de la contradiction entre ces deux thèses pour les réduire au silence toutes les deux, en prétendant ainsi annuler discursivement la Philosophie en tant que telle. Mais ce scepticisme sophistique *nihiliste*, ouvertement anti-philosophique, semble avoir coexisté avec un Scepticisme sophistique *relativiste* d'ailleurs pseudo-philosophique, qui présentait les « thèses contraires » pseudo-philosophiques (ou axiomatisées) comme « également vraies », au sens de « également fausses ». (Par contre, rien n'indique qu'il y a eu un Scepticisme *formaliste* anti-philosophique ou pseudo-philosophique).

Le Scepticisme sophistique *anti* ou *pseudo-*philosophique devait engendrer un Dogmatisme teinté de philosophie, qui pouvait soit essayer de se substituer au Dogmatisme a-philosophique pré-sophistique, soit s'opposer à lui.

Il se peut que le « Pythagorisme » fut une Théorie dog-

matique théologique *pseudo*-philosophique qui s'opposait (en tant que « réforme ») à la Théologie dogmatique théologique *a*-philosophique que fut l' « Orphisme » (en tant que « réponse » aux critiques sceptiques *a*-philosophiques dirigées contre la Théorie axiomatique théologique *a*-philosophique d'un Hésiode). On peut admettre également que Démocrite élaborait sa Théorie dogmatique scientifique *pseudo*-philosophique en opposition à la Théorie dogmatique scientifique *a*-philosophique de ses prédécesseurs (que nous connaissons mal, pour ne pas dire pas du tout). Enfin, il est probable que des Intellectuels groupés autour de Périclès cherchaient une Théorie dogmatique morale *pseudo*-philosophique, opposée à la Théorie dogmatique morale *a*-philosophique de l'époque pré-sophistique et susceptible de s'y substituer. Mais ici encore nous ne savons presque rien.

Quant aux « Sophistes » proprement dits, du moins à en croire Platon, ils élaboraient des Théories plutôt *anti*-philosophiques que *pseudo*-philosophiques au sens étroit du mot. Quoi qu'il en soit, ils ne semblent pas avoir élaboré des Théories dogmatiques *scientifiques* proprement dites. Par contre, ils ont certainement développé des Théories dogmatiques *théologiques*. Mais ce sont les Théories dogmatiques *morales* qui furent le domaine principal de leur activité. Il faut dire cependant que si les Théories théologiques et morales des Sophistes étaient *anti*-philosophiques pour Platon, il semble qu'elles étaient « philosophiques » pour certains de leurs auteurs, ce qui nous inciterait à les appeler *pseudo*-philosophiques. Mais, encore une fois, nous les connaissons trop mal pour pouvoir les classer correctement.

Il ne semble pas, cependant, que les Sophistes proprement dits aient développé une Para-philosophie au sens propre du terme. Pourtant, une Philosophie dogmatisée a certainement existé à la même époque « socratique ». Mais avant d'en parler, je voudrais analyser brièvement la Théorie sophistique la mieux connue, à savoir celle de *Protagoras*.

Si l'on prend à la lettre ce qui est dit de Protagoras dans le *Théétète* (161, a -168, c), on constate que Platon range Protagoras parmi les « Héraclitéens » (au sens large). En effet, Platon met dans la bouche de Protagoras le résumé suivant de sa doctrine : « tout se meut » ; « ce qui semble à chacun est, comme tel, *réel*, à l'*individu* comme à la Cité » (*Th.*, 168, b). Or, si tout *se meut*, c'est que tout ce dont on parle devient *différent* de ce qu'il a été dit être ; il devient, à la limite, le *contraire*. On dit d'une chose qui est A qu'elle est A et c'est « vrai » ; puis cette chose devient (Non-A =)B et il est alors « faux » de dire

qu'elle est A; mais il est « vrai » de dire qu'elle est B (= Non-A); il serait cependant « faux » de dire de la chose qui est (encore) A, qu'elle est (déjà) B. Ainsi, il est tout aussi « vrai » d'affirmer que la chose dont on parle est A que de le nier en affirmant qu'elle est Non-A ou B. Si l'on définit la Vérité par la « cohérence » du discours, il faut alors admettre qu'il est tout aussi « cohérent » d'affirmer A que de le nier en affirmant Non-A. Et si l'on définit la Vérité par « l'adéquation » de ce que l'on dit à ce dont on parle, il faut admettre que ce dont on parle est tout autant A que Non-A. Sans doute, dire que quelque chose est A ϵ T Non-A, c'est se contre-dire et donc annuler discursivement tout ce que l'on a dit. Or, ne rien dire, c'est ne parler de rien ou dire que ce dont on parle est Rien ou Néant pur : dire de quelque chose que c'est A ϵ T Non-A, c'est dire que ce dont on a ainsi parlé (« en vérité ») n'est (plus) rien du tout. Ainsi, la chose dont on a parlé s'anéantit elle-même dans la mesure même où l'on *annule* tout ce que l'on en dit, en ayant dit « en vérité » qu'elle est A ϵ T Non-A. Tout ce dont on parle s'anéantit tout autant que s'annule le discours qui en parle (en se contre-disant). Seulement, si *tout* se meut (sans jamais s'arrêter nulle part), la chose qui s'*anéantit* ne fait que céder la place à une chose qui *est* et qui est aussi une *autre* chose, qui n'est \neg I A \neg I Non-A ou B, mais C (en oubliant, comme Héraclite, que Non-B = Non-non-A = A!). Or, par définition, ce qui est C est aussi Non-C ou D; et ainsi de suite, indéfiniment. Ainsi, le Discours se développe sans fin : tout en se contre-disant partout et toujours, il ne s'annule jamais nulle part; et il est « vrai » toujours et partout, tant d'après le critère de la cohérence (de chacun de ses éléments contraires) que d'après celui de l'adéquation (partielle et totale). Ce qui est vrai non seulement de tout discours « individuel » (« positif » ou « négatif »), mais encore du discours « collectif » (« positif » ϵ T « négatif ») et donc de l'ensemble de tous les discours, voire du Discours en tant que tel. Tout ceci est authentiquement héraclitéen. Mais si Héraclite lui-même, en tant que Philosophe, s'est intéressé non pas (seulement) à ce dont on parle, mais (encore) à ce que l'on en dit, c'est-à-dire au Discours en tant que tel, Protagoras (du moins d'après le *Théétète*) ne semble s'intéresser au Discours en tant que tel que pour « justifier » ce que *lui-même* dit de ce dont *il* parle. Protagoras est donc non pas un Philosophe proprement dit (ni même un Para-philosophe), mais un Théoricien ou un Intellectuel au sens propre du mot.

En tant que « Sophiste », Protagoras prétend pouvoir donner à ses élèves une *éducation* « adéquate » (*ib.*, 167, c). Il ne s'intéresse donc, en dernière analyse, qu'au *comportement* humain,

c'est-à-dire à la « Morale » au sens large : il est donc un Moraliste. Dans la mesure où il « enseigne », il parle à quelqu'un (à savoir à ses élèves) et il est alors un Praticien de la Morale ou un Moraliste pratique. Mais dans la mesure où il parle aussi de son « enseignement » (moral) (sans parler toutefois de ce qu'il en dit), il est un Intellectuel, à savoir un Théoricien de la Morale ou un Moraliste théorique.

En tant que *théorique*, le discours moral ou moraliste de Protagoras est, par définition, *exclusif*. En disant du comportement moral qu'il est (ou doit être) A, il *exclut* donc les dires selon lesquels ce même comportement n'est pas A, étant Non-A. Or, comme nous le verrons tout de suite, ses affirmations relatives au comportement moral sont non pas *axiomatiques*, mais *dogmatiques*. Et elles le sont parce qu'il est *sceptique*, par rapport aux affirmations *axiomatiques* : il admet (à la suite d'Héraclite semble-t-il) qu'un axiome donné n'est ni plus ni moins vrai (au sens de la cohérence et de l'adéquation) que l'axiome contraire qui le contredit, « sans que personne ait des opinions fausses » (*ib.*, 167, d).

Protagoras exclut tous les dires moralistes « contraires » aux siens uniquement en fonction de l'*efficacité* exclusive de ces derniers. Or, cette « efficacité » est un critère « expérimental » et donc non discursif. Ceux qui contre-disent les dires (moralistes) de Protagoras peuvent être, selon lui, tout aussi *cohérents* qu'il l'est lui-même. Et ce qu'on dit, en le contre-disant, d'un comportement moral contraire à celui dont il parle, peut être, d'après lui, tout aussi *adéquat*. Il n'y a donc pas de critère *discursif* qui permettrait à Protagoras d'exclure les dires moralistes qui contre-disent les siens. Un tel critère d'exclusion ne peut être trouvé qu'en dehors du Discours et, pour Protagoras, ce critère est l'efficacité. Ceux qui le contre-disent parlent (en principe, d'une façon cohérente et adéquate) de comportements *inefficaces* : lui seul parle (d'une façon cohérente et adéquate) d'un comportement « exclusivement » *efficace*. Si l'on définit la Vérité discursive par la cohérence ou bien par l'adéquation, le discours moraliste de Protagoras n'est, pour lui, ni plus ni moins « vrai » que le discours qui le contre-dit. Mais son discours (exclusif) est seul à avoir une *valeur* (*non-discursive*) d'efficacité : on peut donc le maintenir seul, à l'exclusion de tous les autres. Aussi bien peut-on dire, si l'on veut, que ce discours est seul à être « vrai » ; mais il faut alors ajouter que le critère de cette « vérité » discursive est un critère qui n'est pas discursif. « Pour moi, elles (les opinions) ont plus de *valeur* les unes que les autres ; plus de *vérité*, pas du tout » (*ib.*, 167, b). Or, si le Sage « dit vrai », tandis que le Fou « se trompe », on peut dire « qu'il y a des gens

plus sages les uns que les autres, sans que personne ait des opinions fausses » (*ib.*, 167, d). Et cette sagesse est *discursive*. Seulement elle est non pas philosophique, mais « théorique », parce qu'elle est « exclusive » et parce que le critère de son « exclusivité » est *non discursif*. Ainsi, en fait et pour nous, Protagoras est (même pour lui-même) non pas un sage proprement dit, mais un Intellectuel, plus exactement un Moraliste théorique dogmatique.

Par ailleurs, la Morale théorique dogmatique de Protagoras est foncièrement *païenne*, voire « biologique » et non vraiment « humaine ». Car si l'Efficacité qu'il a en vue est pour lui Vertu, cette Vertu n'est rien d'autre que la Santé, voire le Bonheur que celle-ci procure à celui qui est sain. Aussi bien Protagoras se compare-t-il lui-même (en tant que « Sophiste ») au Médecin (cf. *ib.*, 167 b). « Voici par quoi je définis... le Sage : toutes choses qui, à l'un de nous, apparaissent et sont *mauvaises*, savoir en invertir le sens de façon qu'elles lui apparaissent et lui soient bonnes » (*ib.*, 166, d). Par exemple : le miel est « mauvais » (amer = désagréable) pour le malade et celui-ci dit « vrai » quand il le dit; il est « bon » (doux = agréable) pour l'homme sain et celui-ci dit « vrai » quand il le dit (en contre-disant ce qu'en dit le malade); le « Sage » (= Médecin) « invertit » le sens de façon à ce que le malade (en guérissant) puisse contredire ce qu'il avait dit (en tant que malade), en disant (en tant que sain) que le miel est « bon »; le critère de la « Sagesse » (médicale) est *l'agrément* non discursif, et non le *sens* de ce qu'on dit.

[D'après Platon (cf. *ib.*, 167, c) Protagoras « justifie » son « salaire » par l'« efficacité » de son « enseignement ». Mais on peut dire aussi que ce salaire est le critère de la « vérité » du discours protagorique : le discours de Protagoras est « efficace » parce qu'il lui rapporte un salaire; Protagoras reçoit un salaire parce que le discours qu'il émet est « efficace » en ce sens qu'il rend « heureux », c'est-à-dire « sain », celui qui l'absorbe; or, seul le discours qui rend heureux est « vrai »; et l'homme heureux dit de lui-même ce qu'en dit Protagoras; le salaire touché par celui-ci « montre » donc (sans la dé-montrer discursivement) la « vérité » de ce que dit Protagoras. Et ce qui vaut pour l'individu vaut aussi pour la Cité, voire l'Humanité tout entière. Ce qui serait tout à fait « hégélien », s'il s'agissait non pas de Bonheur (animal), mais de Satisfaction (humaine), c'est-à-dire de Reconnaissance.]

La Théorie moraliste de Protagoras est donc bien *dogmatique* : le ΕΤ-ΕΤ, voire le ΝΙ-ΝΙ sceptique n'est transformé en ΣΟΙΤ-ΣΟΙΤ qu'en fonction d'un appel à l'Expérience silen-

cieuse. Or, ce dogmatisme (moraliste) est pseudo-philosophique. Il est pseudo-philosophique dans la mesure où Protagoras re-dit Héraclite en disant que tout ce que l'on dit peut être partout et toujours contre-dit. Mais il est pseudo-philosophique parce que Protagoras parle non pas du Discours, mais des « choses » et parce qu'il exclut de ce qu'il en dit tout ce qui le contre-dit, en faisant appel, pour pouvoir le faire, au critère non discursif de l'Expérience (morale). La pseudo-philosophie d'allure « héraclitéenne » permet à Protagoras de renoncer à la démonstration de ce qu'il dit, vu qu'il admet d'emblée le caractère cohérent et adéquat de ce qui le contre-dit. Mais sa pseudo-philosophie (dogmatique) lui permet de *montrer* (d'une façon non discursive) la « vérité » de ses dires au sens de leur « efficacité ».

*

D'une manière générale, il ne semble pas que l'on puisse trouver chez les Sophistes proprement dits autre chose que des Théories pseudo-philosophiques. Mais il y a eu à côté d'eux des hommes qui ont développé une

Para-philosophie.

A dire vrai, nous savons fort peu de chose de ces hommes. Mais rien n'empêche de supposer qu'il y a eu jusqu'à l'époque de Socrate des Éléates et des Héraclitéens authentiques, en plus des Intellectuels qui ont mésinterprété les dires philosophiques de Parménide et d'Héraclite dans le sens de Théories (anti- ou pseudo-philosophiques) axiomatiques, sceptiques ou dogmatiques. Toutefois, nous savons trop peu de chose d'un Zénon, d'un Mélissos ou d'un Cratyle pour pouvoir affirmer qu'ils ont été des philosophes au sens propre du terme. Et quant aux autres Éléates ou Héraclitéens, nous n'en connaissons même pas les noms.

Il est cependant probable qu'à la suite des attaques sceptiques (anti-philosophiques), voire sous l'influence des Théories dogmatiques pseudo-philosophiques d'allure parménidiennes ou héraclitéennes, l'Éléatisme et l'Héraclitéisme furent dogmatisés et transformés ainsi en deux para-philosophies anti-thétiques. Il se peut, d'ailleurs, que Mélissos et Cratyle furent des représentants de ces para-philosophies et non pas des philosophes authentiques.

Si l'on admet une co-existence contra-dictoire d'un Éléatisme et d'un Héraclitéisme *dogmatisés*, on peut admettre aussi

l'avènement, plus ou moins précoce, de tentatives (para-philosophiques) de « conciliation » et de « compromis » entre les deux. Or, si le « compromis » entre la Thèse et l'Anti-thèse authentiques de la Philosophie s'effectue dans et par la Para-thèse authentiquement philosophique, la « conciliation » entre deux *para*-philosophies « contraires » se présente comme *Éclectisme* (par définition *para*-philosophique). Tandis que la Para-thèse philosophique procède à une sorte de « fusion » des notions philosophiques fondamentales de la Thèse et de l'Anti-thèse (qu'elle n'utilise d'ailleurs que « partiellement » et d'une façon soit « partielle », au profit de l'une ou de l'autre, soit « équilibrée »), *l'Éclectisme* se contente de leur simple « addition », en situant, par exemple, le « Fleuve » héraclitéen à l'intérieur de la « Sphère » parménidéenne (étendue dans ce cas « à l'infini ») ou à l'extérieur de celle-ci (qui cesse alors d'être uni-totale).

Ici encore l'état de nos connaissances ne nous permet pas de reconstituer ce premier *Éclectisme* *para*-philosophique, qui « additionne » des éléments empruntés directement à la Thèse et à l'Anti-thèse *dogmatisées* de la Philosophie. (Le deuxième *Éclectisme* « additionne » des éléments empruntés aux Para-thèses thétique et anti-thétique *dogmatisées*). Mais l'état des textes n'interdit pas de voir en Empédocle et Anaxagore des représentants de cet *Éclectisme* « pré-socratique » (le premier empruntait *plus* à Héraclite et le second, à Parménide), dont l'existence est en tout cas assurée par la tradition (cf. par exemple Diogène d'Apollonia).

Quoi qu'il en soit, la co-existence de la Thèse et de l'Anti-thèse *dogmatisées*, voire *para*-philosophiques, rend *possible* le développement d'une (première) *Para*-philosophie « *éclectique* ». Et il est *probable* que l'existence de l'*Éclectisme* *para*-philosophique incita les philosophes authentiques à la recherche de la Para-thèse authentique de la Philosophie. En effet, si toute Para-thèse est implicitement contra-dictoire, l'*Éclectisme* explicite (avant la lettre) cette contra-diction sous la forme d'une « contradiction dans les termes », qui ne peut manquer d'être remarquée par un philosophe. Or, en essayant d'éliminer cette « contradiction » explicite, le philosophe doit fatalement s'apercevoir tôt ou tard qu'elle est due à une *dogmatisation* des éléments contra-dictaires en cause. Il essaiera donc de *dédogmatiser* la Philosophie, en retrouvant ainsi sa Thèse et son Anti-thèse authentiques. Et, conscient de leur contra-diction, il s'appliquera à leur « refonte » parathétique, qui est effectivement *possible* à partir d'elles.

Il n'est cependant pas exclu qu'un philosophe puisse se trouver directement en présence de la Thèse et de l'Anti-thèse

de la Philosophie dans leur état « pur » et non dogmatisé et qu'il se rende « immédiatement » compte (dans un stade « sceptique ») du caractère *irréductible* de leur contradiction (en se rendant compte que l'une est tout aussi peu « contradictoire dans les termes » que l'autre). Il procédera alors « spontanément » à la recherche de leur « conciliation » para-thétique, même s'il n'y a pas eu au préalable d'Éclectisme para-philosophique ou s'il ne l'a pas connu lui-même au cas où celui-ci existerait.

En ce qui concerne les origines grecques de la Para-thèse philosophique, il nous est difficile de choisir entre ces deux possibilités. Toutefois, le fait que Platon (dans le *Phédon*) fait assister Socrate (par hasard!) à une lecture de l'ouvrage d'Anaxagore, milite en faveur de la première.

Quoi qu'il en soit, la tradition « socratique » attribue la découverte de la Para-thèse de la Philosophie à

Socrate.

Malheureusement, nous ne savons que peu de chose de l'enseignement *philosophique* de Socrate et le peu que nous en savons n'a pas encore été soumis à une interprétation approfondie.

Socrate est traditionnellement présenté comme le découvreur du « concept », ce mot étant d'ailleurs pris au sens courant de « notion (générale) ». Mais il est évident que l'existence des « notions générales » était connue longtemps avant Socrate et même (chrono-*logiquement*) « avant » le début de la Philosophie, puisque la prise de conscience de la *notion* en tant que telle est impliquée dans le Scepticisme formaliste. Si Socrate ne s'était occupé que des *notions* au sens propre, il n'aurait été qu'un « logicien », c'est-à-dire un Théoricien (formaliste) et non un philosophe. Il aurait été l'un des « Sophistes » et rien d'autre, ce qui serait aussi le cas s'il s'était contenté de développer une *Morale théorique* [en fait *dogmatique*, puisque explicitement fondée sur l'« Expérience intérieure » ou le *Gewissen*].

Mais nous ne pouvons pas non plus admettre que Socrate a découvert le Concept au sens philosophique du mot. Car il aurait alors été le premier Philosophe authentique. Or, si l'attribution de ce rôle à Thalès est douteuse, les écrits de Parménide et d'Héraclite montrent clairement qu'eux au moins ont déjà développé des Philosophies authentiques.

Si nous admettons que Socrate a effectivement joué le rôle décisif dans l'histoire de la Philosophie que lui attribue la tradition « socratique » (en appelant « présocratiques » tous les philosophes qui n'ont pas subi son influence), nous devons donc admettre qu'il a découvert la notion *parathétique* du Concept, en comprenant celui-ci comme *l'Éternel*.

Bien que nous ne sachions rien de précis de la doctrine socratique du Concept, nous pouvons faire un pas de plus et admettre qu'il s'agissait d'un Éternel mis en relation avec l'Éternité. Car le dire équivaut à affirmer que tout en étant un Philosophe authentique, Socrate fut aussi un authentique païen, qui « ignorait » la Négativité et qui ne voyait donc dans l'Homme et dans l'Histoire qu'une manifestation de la « Nature humaine éternelle » (le philosophe chrétien, nommé Kant, étant le premier à mettre l'Éternel conceptuel en relation avec le Temps).

En tout cas, cette interprétation de Socrate ne contredit pas ce qu'en dit Aristote (cf. *Mét.*, 1078 b-23), qui nous apprend qu'il s'occupait des « définitions » au sens aristotélien du terme [une « définition » aristotélienne étant à la fois l'essence « éternelle » (au sens de « cyclique ») d'un objet et le sens « permanent » d'une notion]. Et elle est en parfait accord avec le désir de Platon de faire remonter à son maître la notion « platonicienne » de l'Idée.

Mais c'est aussi à peu près tout ce que nous pouvons dire du rôle de Socrate dans l'histoire de la Philosophie. Nous ne rencontrons pour la première fois la Parathèse de la Philosophie sous une forme développée que dans les écrits de Platon et d'Aristote. —

C'est dire que les *Écoles socratiques* n'ont pas profité de la découverte *philosophique* de Socrate (ce qui semble, d'ailleurs, ressortir de tout ce qu'en disent Platon et Aristote). A en juger d'après le peu que nous en sachions, ces Écoles groupaient non pas des authentiques philosophes, mais des Intellectuels proprement dits, d'ailleurs Moralistes. Il serait même hasardeux de prétendre que ces Socratiques aient développé des Paraphilosophies, en dogmatissant la philosophie (parathétique) authentique de Socrate. Tout laisse plutôt supposer qu'ils se sont contentés de *Théories* (dogmatiques) pseudo-philosophiques (essentiellement moralistes), qui peuvent être négligées dans la présente Introduction.

Étant donné que les Sophistes et les Socratiques étaient des Moralistes et non des Philosophes, le Schéma dialectique de l'Histoire de la Philosophie n'a aucune place pour eux, tout en assignant une à Socrate, dans la mesure où celui-ci peut être considéré comme l'initiateur des dires philosophiques relatifs au Concept éternel. Or, ce même Schéma prévoit un *triple* développement discursif de la notion (parathétique) de ce Concept, le premier constituant la Parathèse *thétique* de la Philosophie et le second, sa Parathèse *anti-thétique*, tandis que le troisième et dernier se présente comme la Parathèse *synthé-*

tique, où la Thèse et l'Anti-thèse philosophiques sont censées se trouver en équilibre (« statique »).

L'histoire nous apprend que Platon fut le premier à développer discursivement la notion socratique du Concept éternel et qu'il le fit dans le sens de la Parathèse *thétique*, en mettant l'Éternel conceptuel (appelé *Idee*) en relation avec l'Éternité parménidienne, située *hors* du « Temps » ou du « Devenir », voire du « Fleuve » héraclitéen. Peu après, cette même notion socratique fut développée dans le sens de la Parathèse *anti-thétique* par Aristote, qui mit le Concept éternel en relation avec l'Éternité *dans* le « Temps », c'est-à-dire, avec l'Éternité du « retour éternel » sur lui-même du « Fleuve » héraclitéen, où le Devenir est de ce fait devenu « tourbillonnaire » ou « cyclique ». Quant au développement du Concept socratique en Para-thèse *synthétique*, ce n'est que Kant qui l'a effectué d'une façon correcte et complète (pour des raisons dont il sera question plus loin). Mais des ébauches de cette Parathèse apparaissent immédiatement après Aristote et se succèdent jusqu'à la fin de la Philosophie païenne (sans pouvoir se parfaire, en l'absence d'une Théologie trinitaire chrétienne, issue du Monothéisme judéo-musulman, qui a eu besoin de tout le Moyen Age pour s'élaborer, en opposition à l'antique Philosophie du Hénothéisme païen, voire parménido-platonicien, d'origine peut-être xénophanique).

Cela étant, la re-vue de la Philosophie antique parathétique s'articule naturellement en trois sections :

a) La Parathèse thétique de Platon.

b) La Parathèse anti-thétique d'Aristote.

c) Les prodromes païens de la Parathèse synthétique judéo-chrétienne.

NOTES

1, page 190.

Sans doute Adam n'a-t-il pas nommé Dieu lui-même. Le lien du sens au morphème est donc nécessaire dans le (ou les) nom de Dieu (ce nom était par conséquent un *signe* et non une *notion* proprement dite). D'ailleurs, Adam comprenait le langage de Dieu avant d'avoir lui-même nommé les choses. On peut donc dire que, pour l'Homme, le Sens est *nécessairement* lié au Morphème dans le Discours (« sacré », c'est-à-dire en fait hébreu). Mais si l'acte créateur du monde par Dieu est *arbitraire*, la création du langage (par lui) devait l'être également. Le « Logos » co-éternel à Dieu semble être une idée parathétique (en fait stoïco-philonienne) que le Judaïsme pur (implicitement antithétique) ne connaissait pas. Pour le Judaïsme, Dieu a créé *ce qu'il voulait* et l'a appelé *comme il le voulait* (avant ou après la création, peu importe).

2, page 190.

En fait, la Science en tant que telle est l'Anti-thèse de la Thèse qu'est la Théologie « en général ». Mais dans et pour la Théologie chrétienne, qui est une Théologie para-thétique ou morale, c'est la Science qui est la « thèse » que nie (partiellement) la « thèse contraire » religieuse. Les parathèses chrétiennes (morales) thétiques sont donc à prédominance scientifique, tandis que les parathèses antithétiques sont à prédominance religieuse.

3, page 191.

Du moment que Dieu a bien voulu créer l'Homme à son image, c'est dans un corps humain qu'il dut *nécessairement* s'incarner (contrairement à ce qu'affirmèrent, plus ou moins sérieusement, certains théologiens de la fin du Moyen Age, à la suite peut-être d'Origène). Autrement dit, dans la « nature humaine » du Christ, l'essence humaine est liée d'une façon bi-univoque et nécessaire au corps humain. Ce qui fait admettre que ce lien est tout aussi nécessaire dans tous les hommes quels qu'ils soient, étant le même par-

tout et toujours, c'est-à-dire même après la mort et, éventuellement, avant la naissance. Mais le caractère *arbitraire* de l'Incarnation, c'est-à-dire de la présence réelle de l'Esprit dans le Monde, incite à introduire dans l'Homme purement humain un élément « souverain » ou « libre » vis-à-vis de la liaison nécessaire entre l'essence « âme humaine » et le corps « animal humain ». Ainsi, tout en admettant l'anthropologie « laïque » hellène ou scientifique, la Théologie chrétienne affirme « à côté » un anthropo-théisme « magique » qui contre-dit cette anthropologie.

4, page 192.

En l'absence du dogme de l'Incarnation et donc de la Trinité, les théologiens juifs et musulmans ne purent s'opposer à la philosophie (parathétique) païenne qu'en proposant à sa place le seul dogme de la Création. Or, ce dogme affirme le caractère arbitraire de *toutes* les liaisons dont on parle et exclut ainsi la Philosophie en tant que telle, puisqu'il rend impossible de parler du Concept. C'est pourquoi il n'y a jamais eu nulle part de *philosophie* judaïque ou islamique, ne serait-ce que parathétique, mais seulement une *théologie* (mono-théiste). Seul le Christianisme a pu énoncer (par la bouche de Kant) une Parathèse (synthétique) *philosophique*, grâce à l'introduction dans le discours philosophique de l'équivalent du dogme de l'Incarnation. Mais ce n'est qu'au moment où le dogme de la Trinité fut lui aussi introduit (par Hegel) dans le discours philosophique, c'est-à-dire au moment où l'ensemble du discours *théologique* (chrétien) fut transformé en un seul et même discours *philosophique*, que celui-ci se transforme lui-même (de ce fait même) en Système du Savoir hégélien.

5, page 195.

On verra dans l'Exposé du Système du Savoir que le Discours s'introduit dans la durée-étendue de l'Univers d'abord comme parlant à quelqu'un (en vue de la seule efficacité discursive). Ce n'est qu'ensuite que ce Discours élémentaire ou pratique du Praticien ou de l'Homme d'action est transformé, par le Théoricien ou l'Intellectuel, en Discours exclusif ou théorique, qui parle [à quelqu'un] *de* quelque chose [d'autre que le discours qu'il est lui-même] (en fonction de la seule « vérité »). En fait, l'Intellectuel parle *de* l'Univers, c'est-à-dire *du* Monde-où-l'on-parle à quelqu'un, en se posant la question (« théorique ») de savoir ce qu'il faut en dire de ce Monde pour pouvoir en dire (sans se contre-dire) qu'il constitue un Univers où les discours pratiques [d'un des trois types possibles] sont efficaces. C'est de ces discours théoriques de l'Intellectuel que parle la Philosophie (en parlant aussi des discours qui en parlent, y compris le sien). En fait, le Philosophe parle *du* Discours, en se posant la question (« dialectique ») de savoir ce que l'on doit en dire pour pouvoir en parler (sans se contre-dire) comme d'un Discours qui parle de l'Univers où le Discours est efficace, lorsque ce dernier s'adresse à quelqu'un

qui est susceptible de le comprendre. Mais cette précision ne change rien au texte ci-dessus.

6, page 198.

Même si l'on ne veut voir en Anaximandre qu'un « Physicien », il faut reconnaître le rôle capital que sa doctrine a joué dans l'histoire de la Philosophie (sans parler du fait qu'il est pour nous le grand « fondateur » de la Science en tant que telle et de la « Physique théorique » en particulier, Thalès n'étant pour nous qu'un « grand inconnu »). Ce qui compte, de ce point de vue, c'est la façon dont Anaximandre introduit la notion de l'Il-limité ou de l'In-défini dans le Discours théorique, c'est-à-dire dans le discours qui parle *de* quelque chose. Pour lui, toute présence (de ce dont il parle) est un *Présent* (temporel) en ce sens qu'il est « nécessairement », c'est-à-dire « partout et toujours », pré-cédé d'un Passé et suivi d'un Avenir. En d'autres termes, tout en *étant* ce qu'il « est » (dans le présent où il se présente), un Quelquechose (et *tout* Quelquechose) est aussi *Autre-chose* et ceci doublement : d'une part, en tant qu'ayant cessé d'être (en tant que passé) et, d'autre part, comme n'étant pas encore (en tant que futur). D'où l'idée d'un « réservoir » (« matériel » ou non) situé dans l'Avenir, d'où « découle » (en s'en « séparant » : *ekkrinesthai*, *hapokrinestai*) tout ce qui constitue le Présent, pour s'écouler vers le « réservoir » situé dans le Passé. Or, si le premier « réservoir » est sans limites définies, les limites du second doivent être in-définies elles aussi, de sorte que les deux « réservoirs » se confondent en un seul réservoir « infini » (*apeiron*), qui n'est séparé en deux que par la limite, par définition « finie », qu'est le Quelquechose qui se présente à celui qui en parle et dont il faut dire qu'il est unique et un, en l'appelant *Cosmos*. Mais la tradition nous apprend qu'Anaximandre affirme le caractère *il-limité* ou *in-défini* de son Réservoir dé-doublé parce que, pour lui, le *Cosmos* est indéfiniment multiple et varié, sinon en tant que *maintenant* (c'est-à-dire à un moment « ponctuel » ou à un « instant » donné) dans une différenciation *spatiale* (comme l'a très bien montré Zeller), du moins en tant qu'une *durée* (étendue), en se différenciant en une « infinité » de choses *toujours nouvelles*, ou de Mondes toujours *différents*. On pourrait dire que cet amour illimité de la nouveauté est « typique » pour Anaximandre, Thalès s'étant contenté de ce qu'il avait ou voyait, de sorte que l'« Eau » (qui était ce que tout ceci avait en commun) était pour lui contenue dans un « Réservoir » limité ou défini, voire fini. Mais, à dire vrai, nous ne savons rien de Thalès. Ce que nous savons par contre, c'est que l'amour du toujours nouveau se retrouve chez Héraclite. C'est ainsi que ce dernier ne fait que re-dire ce qu'a dit Anaxagore, tout en le re-disant d'une façon authentiquement et explicitement philosophique, c'est-à-dire en parlant du Concept en tant que tel. Pour Héraclite lui aussi, le Monde où il vit change sans cesse, non seulement du fait que changent les choses qui le constituent, mais encore parce qu'il change lui-même en tant que Monde, le Monde présent sombrant dans le passé pour

céder la place à un nouveau Monde futur. D'où l'affirmation, du moins implicite, d'un « Réservoir infini » de « matière » ou d'autre chose encore, où est puisée la variété indéfinie de tout ce dont on parle. Par ailleurs, déjà pour Anaximandre, le Limité (Cosmos) qui se sépare de l'Infini, se dé-double de ce fait même en un couple de Contraires ou d'Opposés (le Chaud et le Froid), qui s'annulent réciproquement *tôt ou tard* (par suite de la Loi de la « Justice » universelle, que l'on appellera plus tard Principes de la Contradiction et du Tiers exclu). Héraclite ne dira rien d'autre. Ce discours d'Héraclite, qui re-dit celui d'Anaximandre, sera repris à son compte par Platon, qui dira lui aussi que le « Réservoir » où est puisé tout ce qui « est » autre que soi-même, ou tout ce qui change et « devient », est in-défini (apeiron), c'est-à-dire inépuisable, et que l'on n'y puise les choses que deux par deux, l'une des deux s'opposant irréductiblement à l'autre et la re foulant *tôt ou tard* de ce fait dans le néant du Passé, après l'avoir fait surgir (par opposition à elle-même) du néant de l'Avenir. Quant au « finitisme » antique, si l'on ne veut pas le faire remonter à Thalès, c'est chez Parménide qu'on le trouvera explicité pour la première fois et c'est de Parménide que l'amour du fini et du défini, voire de la Limite ou de la mesure, passe chez un Aristote. Celui-ci reproche à Platon de s'être laissé séduire sans raison par le raisonnement d'Héraclite (ou d'Anaximandre), qui n'est valable que si l'on veut bien admettre « sans preuve » (ou comme un « article de foi ») le soi-disant « fait » qu'il y a toujours du *nouveau* sous la lune. Car il suffit d'admettre que tout se *répète* depuis toujours dans un Monde spatialement limité, pour n'avoir plus besoin d'Infini d'aucune sorte.

7, page 200.

Les textes sanscrits (soi-disant « magiques ») qui parlent du « retour éternel » sont tardifs et d'origine grecque.

8, page 209.

Qu'on ne dise pas que la notion d'une entité *non spatiale* est trop « abstraite » pour un Parménide. Car admettre que l'Un parménidien est *spatial*, équivaut à prétendre que Parménide n'a pas « remarqué » dans ses dires des « contradictions » qu'un chacun d'entre nous voit au premier coup d'œil. Or, une telle attitude vis-à-vis de Parménide est, à mon avis, inadmissible.

9, page 212.

La notion de l'Instant-sans-durée est bien plus « difficile » que celle du Point-sans-étendue. Pourtant, il n'y a pas de doute que Parménide a explicitement et correctement développé son sens dans son *Poème*. Mais il semble avoir été mal compris en ce point non seulement par ses contemporains et par la tradition (ainsi que, peut-être, par Platon lui-même), mais même par ses « successeurs »

directs. Nous ne savons pas très bien, il est vrai, ce que disait Zénon en la matière. Mais les fragments de Mélissos montrent clairement que, pour lui, l'Un parménidien était non pas l'Éternité elle-même, mais seulement l'Éternel, c'est-à-dire un Quelquechose qui est co-éternel à l'Éternité, voire co-temporel au Temps (où le passé est sans commencement et l'avenir sans fin), ou bien encore quelque chose qui *dure* « éternellement », c'est-à-dire « indéfiniment », en restant la même chose malgré le fait que ce qui *est* est autre chose que ce qui *a été* ou que ce qui *sera* : l'Un « n'est donc pas engendré, mais il *est* pourtant et il *était* toujours et toujours il *sera* : c'est ainsi qu'il n'a ni commencement ni fin, mais est infini » (Diels, 20, B, 2, 1-3). (Voir la note 12 consacrée aux « successeurs immédiats » de Parménide, c'est-à-dire à Zénon et Mélissos.)

10, page 217.

Je pense qu'on ne saura jamais ce que Parménide voulait dire lui-même en écrivant son *Poème*. Mais ce qui compte pour l'histoire de la Philosophie, c'est non pas ce qui se passait dans la tête d'un homme mort depuis longtemps, mais ce qui se trouve dans son œuvre. Ou, plus exactement : ce que ses « successeurs » y ont trouvé. Or, ils y ont trouvé non pas des vulgaires « contradictions », mais seulement des « insuffisances », voire un « radicalisme » excessif. Plus particulièrement, puisque Parménide a agi et agit encore sur sa « postérité » (par le truchement des Néo-platoniciens) à travers Platon, c'est ce que ce dernier a trouvé en lui qui compte du point de vue philosophique et historique. C'est donc à travers le *Parménide* de Platon (plus exactement, à travers la « première hypothèse » qui y est discutée) qu'il nous faut comprendre le *Poème* de Parménide. Mais, bien entendu, il faut se méfier de l'ironie platonicienne et ne pas confondre les « traîtres » et les « parricides » dont parle Platon en les faisant parler avec leurs victimes, qui se taisent en règle générale ou ne parlent qu'« entre les lignes ». Quant à savoir si Platon a vraiment « admiré » Parménide, ce n'est pas facile. (Certains témoignages de respect me paraissent sincères, encore que la mention d'enfants et de héros d'Homère incite à la prudence; cf. *Soph.*, 237 a et *Théét.*, 183 e-184 a). En tout cas, Platon prend au sérieux la « Thèse » parménidienne de l'Un-tout-seul et il ne dit nulle part que Parménide s'est contre-dit en la développant.

11, page 226.

Je dis : il *semble*, parce qu'il y a un curieux fragment, où la Déesse « met en garde » Parménide contre la « première voie », tout autant que contre l'« autre voie », c'est-à-dire la deuxième (cf. *ib.*, 6, 3). S'il fallait prendre ceci à la lettre, Parménide ne devrait dire du Concept qu'est pour lui l'Un-tout-seul-immobile ou l'Éternité, *ni* qu'il est *ni* qu'il n'est pas. Ainsi, la Déesse dirait elle-même explicitement (en pré-disant ce que dira Platon) qu'il ne faut pas (et qu'on ne peut pas) *parler* du tout de l'Un-tout-seul. Quoi qu'il en soit, il

est curieux de noter que d'après l'auteur de *De Mel., Xen. et Gorg.*, Xénophane disait explicitement que l'Un-tout-seul (qu'il appelle « Dieu ») ne doit être dit *ni* « limité » *ni* « illimité » et *ni* « immobile » *ni* « mù » (cf. Aristote, 977 b, 2-20). Toutefois, notre texte de Parménide admet difficilement une interprétation aussi « radicale ».

12, page 234.

Nous ne savons pas, à vrai dire, si Parménide lui-même a énoncé sa « thèse » dans toute sa « rigueur logique » (bien que nous sachions que c'est ainsi qu'elle a été comprise par Platon). Nous savons encore moins si cette Thèse « rigoureuse » a été re-dite plus tard quelque part dans toute sa « pureté » (bien qu'il semble que divers « mystiques » ont été tout prêts à le faire et très près de l'avoir fait). Quant aux « Éléates » proprement dits, nous n'en savons pas grand-chose. En ce qui concerne *Zénon*, Platon se montre très réservé et semble le présenter dans son *Parménide* comme un « traître » de la cause parméniennne. (Mais il se peut qu'il ne pense, en parlant de « Zénon », qu'à Aristote, en tant que « traître » du Platonisme.) Quoi qu'il en soit, le « Zénon » du *Parménide* prétend n'avoir *parlé* que pour contre-dire ceux qui voulaient contre-dire Parménide. Si cette affirmation vaut pour le Zénon historique, celui-ci n'aurait fait que développer discursivement la deuxième Partie du *Poème* de son maître. Il aurait lui aussi montré qu'on est contre-dit dès qu'on dit quoique ce soit, uniquement pour dé-montrer qu'il faut se taire si l'on veut accéder à la Sagesse permanente, voire au Savoir inébranlable ou à la Vérité définitive. Mais si (comme Platon semble le supposer) Zénon *a dit* quelque chose de l'Un qu'est censé être le Concept, en plus de ce que Parménide n'en dit pas, il a prêté le flanc à la contra-diction et a dû se contre-dire lui-même. Quant à nous, nous devons admettre qu'en ce cas Zénon a non pas re-dit (en vue de se taire) la Thèse de la Philosophie, mais ébauché une Para-thèse philosophique. C'est en tout cas ce que semble avoir fait *Mélistos*. Car nous avons de lui un fragment, où il nous dit explicitement que l'Un qu'est censé être le Concept est l'Éternel (qui a toujours été, qui est et qui sera toujours; cf. Diels; 20, B, 2, 1-3) et non l'Éternité elle-même. Mais nous savons trop peu de lui pour pouvoir en parler avec profit. Ce que l'on en sait ne paraît pas très intéressant. Pourtant, Platon semble l'évoquer avec une certaine déférence (bien que nettement moins grande que celle qu'il semble témoigner à Parménide : cf. *Théét.*, 183 e). Par ailleurs, les exploitations *sceptiques* du *Poème* parméniennne sont légion. D'après l'auteur du *De Mel., Xen. et Gorg.*, *Gorgias* semble avoir été le premier à l'exploiter ainsi. Il est d'ailleurs intéressant de noter que ce « sophiste » parle explicitement de l'impossibilité de communiquer la « vérité » à autrui au moyen du discours, même si cette « Vérité » était (par impossible) accessible à quelqu'un. Ceci suffit à montrer que, pour Gorgias, le but recherché est non pas la satisfaction (solitaire) que donne la Sagesse (discursive ou silencieuse), mais celle que procure la reconnaissance par autrui de la valeur des discours qu'on leur

adresse. Comme nous a prévenu Platon, on est donc très éloigné, dans le cas de Gorgias, de l'amour philosophique de la Sagesse quelle qu'elle soit.

13, page 237.

Le célèbre fragment 5 peut donc tout aussi bien être traduit d'après Diels que d'après Burnet. Mais il est, à mon avis, plus naturel de *développer* discursivement la « thèse » de Parménide en parlant du « projet » qu'est le fragment 5 compris dans le sens que lui attribue Burnet (à savoir que le Concept peut « à la fois » être et être conçu ou pensé) et de n'interpréter ce même fragment dans le sens que lui donne Diels (à savoir que la « Pensée » [non discursive ou « silencieuse »] qui « conçoit » le Concept n'est pas autre chose que l'« être » de celui-ci, c'est-à-dire le silencieux Être-éternel que je suis moi-même dans la mesure où je ne dis rien) que pour résumer ce développement. — On peut toutefois se demander si Parménide lui-même n'avait pas voulu parler, comme tant d'autres après (ou d'après) lui, d'un « Discours éternel ». Il me paraît difficile de répondre à cette question d'une façon vraiment satisfaisante. Quoi qu'il en soit, en fait et pour nous, parler d'un discours éternel, c'est se « contredire dans les termes » et parler (pour ne rien dire) d'une sorte de « cercle carré ». Vouloir comprendre le Logos (éternel) de la Théologie chrétienne comme un discours proprement dit, c'est ou bien s'abuser des mots, ou bien se contre-dire. Toutefois, c'est ce Logos chrétien que Hegel fait parler, après l'avoir *temporalisé* (voire « sécularisé »); ce qu'une Théologie ne peut pas faire, puisqu'elle se transformerait de ce fait en *Anthropologie*.

14, page 256.

Je traduis d'après Burnet. Il ne faudrait pas introduire ici la notion *parathétique* du « Discours éternel », en identifiant le « Discours » d'Héraclite avec le *Nous* d'Anaxagore ou avec le *Cosmos noetos* de Platon et des Néo-platoniciens, voire avec le *Logos* stoïcien. Je dirai plus loin pourquoi ce serait mésinterpréter le texte.

15, page 270.

Bien que l'homme moderne n'est pas particulièrement enclin au Silence « mystique », le Silence « absolu » ou définitif auquel aboutit la Thèse de la Philosophie ne le déçoit pas outre mesure. Même un Intellectuel pur se résignerait au silence s'il était sûr que personne d'autre ne parlera, sinon pour se contredire lui-même. Par contre, l'aboutissement de l'Anti-thèse philosophique choque le moderne et le déçoit profondément. A son avis, aucun homme sérieux ne voudrait parler sans fin, c'est-à-dire sans but ni terme et donc, au fond, pour ne rien dire du tout, ou tout au moins en renonçant à dire quoi que ce soit de définitif, voire de « vrai » au sens propre du mot. Sans doute, l'Intellectuel est partout et toujours sensible à la joie

que peut procurer le discours en tant que tel, indépendamment en quelque sorte de son « contenu ». Mais, de nos jours, il est mal vu de parler pour le seul plaisir de le faire et l'on se refuse de voir dans le discours lui-même un but en soi. Peut-être parce que l'on se souvient de trop de discours émis dans le passé, de sorte que la simple possibilité de « faire un discours » n'attire plus par sa nouveauté. Si l'on recherche avidement l'inédit, c'est peut-être parce que le fait de pouvoir *dire* quelque chose, et même de le dire bien, apparaît sinon à la portée de tout le monde, du moins comme assez courant pour être déprécié comme tout ce qui est banal. Mais il ne faut pas oublier qu'il n'en fut pas toujours ainsi. L'extraordinaire valeur attribuée par toute l'Antiquité classique à la rhétorique ne peut pas être niée, même si nous ne la « comprenons » plus. Le fait est que le Rhéteur antique se considérait comme un « sommet ». Toutes les sciences et la philosophie elle-même n'étaient pour lui qu'un répertoire de « lieux communs » pour ses discours, qu'il lui appartenait de développer « convenablement ». Or, le contenu de son discours lui importait peu, de même que la « Vérité » de ce qu'il disait. Aussi bien se plaisait-il de développer tout aussi parfaitement la « thèse contraire » de toute thèse qu'il avait développée. Et ceci ne faisait qu'ajouter à sa gloire. Cette gloire provenait donc uniquement du « bien-dire » et du « savoir parler ». Tout ce que pouvait souhaiter le Rhéteur, c'est de ne jamais manquer de thèmes. Or c'est précisément ce que lui assurait l'Anti-thèse héraclitéenne de la Philosophie : le Fleuve d'Héraclite apportait, sans jamais tarir, de l'eau au moulin de la Rhétorique et le Feu héraclitéen nourrissait sans fin des « discussions » entre les Rhéteurs soutenant des « thèses » contraires. C'est ce que Platon a très bien vu en faisant remonter à Héraclite (et au-delà de lui à « Homère ») toute la gent bien parlante des Rhéteurs sophistiqués de son temps. On ne comprend la colère de Platon et, d'une manière générale, la haine que les philosophes vouaient à la Rhétorique (haine très virulente encore chez un Philon) que si l'on se souvient qu'au temps des Sophistes la découverte du bien parler a littéralement fasciné tout le monde par son attrait de l'encore jamais vu, qui subsista pendant de longs siècles, en dépit de la pléthore des discours interminables où les rhéteurs antiques développaient n'importe quoi avec le seul souci de bien parler et, si possible, de parler mieux que les autres. On peut même dire que toute la philosophie (parathétique) de Platon (et d'Aristote) avait pour but de faire taire les Rhéteurs, en leur disant quelque chose qu'ils ne pourraient plus contre-dire et devraient se contenter de re-dire : — comme bon leur semble, d'ailleurs (du moins d'après Aristote), sinon parfaitement bien (comme semble l'avoir souhaité Platon). Or, pour y arriver, il fallait « réfuter » Héraclite, en faisant tarir le Fleuve héraclitéen et en éteignant son Feu contraire à lui-même. Seulement, ni Platon ni Aristote ne peuvent y parvenir et le Discours rhétorique sans fin, voire sans but ni terme, réapparaît dans la Parathèse synthétique de Kant. Si, de nos jours, personne n'ose reprendre ouvertement l'Anti-thèse héraclitéenne de la Philosophie, qui exalte le caractère « infini » ou in-défini de la controverse

discursive qu'elle prive de ce fait de tout *sens véritable*, on se refuse pourtant obstinément de clore la discussion, en se résignant à redire ce qu'avait dit Hegel. On chante les louanges du « progrès infini » ou « kantien » du Discours dit « scientifique » et on renonce difficilement à parler, même lorsqu'on admet que ce n'est pas la « Vérité » qu'on va dire. Aussi bien a-t-on tort de s'étonner qu'à l'aube de la Rhétorique un Héraclite a pu se satisfaire en croyant découvrir que, même en se contre-disant nécessairement partout et toujours, l'homme ne sera nulle part ni jamais dans l'obligation de se taire ou de se répéter. En fait, tout en étant moins appréciés, les bruyants confins antithétique ou héraclitéens de la Philosophie sont encore aujourd'hui plus peuplés que les régions silencieuses de sa frontière thétique parménidienne.

Encore une fois, je ne veux nullement dire qu'Héraclite n'a été lui-même qu'un Rhéteur ou un Sophiste. Mais le fait est que tous les Sophistes et Rhéteurs peuvent se réclamer de lui et que beaucoup d'entre eux l'ont fait effectivement. Par ailleurs, si Héraclite n'est pas un Sceptique au sens propre du terme, tous les Sceptiques sont plus ou moins « Héraclitéens » ou « zénoniens » (étant entendu que Zénon moins Parménide [ou Xénophane] n'est pas autre chose qu'Héraclite interprété à la façon « sceptique »). Ainsi, Protagoras s'est semble-t-il réclamé d'Héraclite, et il est en tout cas considéré par Platon et par la tradition comme un Héraclitéen; or, d'après Héraclite, il est « vrai » de dire de tout S qu'il est à la fois P et Non-P (ce qui n'est pas « sceptique »); Protagoras modifie généralement ces dires, en disant qu'il est « tout aussi vrai » de dire de tout S qu'il est P que d'affirmer qu'il ne l'est pas, en étant Non-P; et il « spatiale » la situation (en le rendant ainsi « parathétique ») en admettant que l'on peut tout aussi bien dire dans un *hic et nunc* que S est P *seulement* qu'affirmer dans un autre *hic et nunc* que S est Non-P *seulement* (ce qui est déjà un Scepticisme « relativiste »). De même, Cratyle est généralement considéré comme un disciple fidèle d'Héraclite; or, c'est un Sceptique (« nihiliste ») qui réduit tous (y compris soi-même) au silence, en contre-disant tout ce qui a été dit; il se *tait* donc, parce qu'il admet, avec Héraclite, qu'on peut dire de tout S qu'il est tant P que Non-P, sans admettre avec son maître que l'on *parle* lorsque l'on dit que S est P et Non-P ou que S est et n'est pas P. [Gorgias se réclame des Éléates; mais en fait, il re-dit Zénon, sans admettre la conséquence que tire Parménide; il admet, avec Zénon, que l'on peut contre-dire tout ce que l'on dit et que cette contra-diction réduit tout discours au silence; mais il n'attribue pas au Silence la valeur que lui attribuaient Parménide et les Éléates authentiques; il veut continuer à *parler* et la contra-diction n'est ainsi, pour lui, qu'un *jeu* discursif; aussi bien son fameux écrit sur le Néant n'est-il qu'une parodie de Zénon et nous ne savons pas ce qu'était sa doctrine personnelle.] La situation est parfaitement comprise et exprimée par Aénésidème (d'après Sextus Empir.) : le Scepticisme mène à l'Héraclitéisme en ce sens que (dans l'hypothèse de la « coïncidence » de ce que l'on dit « en vérité » avec ce dont on parle ainsi) si l'on peut contre-dire tout ce que l'on dit, on

ne peut dire *vrai* qu'en affirmant que tout ce dont on parle « est » et *est* « à la fois » ce que l'on en dit et le contraire de ce que l'on en dit; or, c'est précisément ce qu'affirme Héraclite, en niant la nécessité du Silence, affirmée par Parménide. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que Platon a vu dans Héraclite le père de la Sophistique et de la Rhétorique : dire, avec Héraclite, que tout S est P et Non-P « à la fois », c'est ne rien dire du tout ou parler pour ne rien dire, voire parler pour le seul plaisir de dire n'importe quoi. Ce jugement de Platon est admis par Aristote, pour qui Héraclite a « nié » le Principe de la contradiction, de sorte qu'il ne pouvait pas dire qu'il dit *vrai*, sans se contre-dire du fait même qu'il le dit (cf. *Met.*, K, 5, *in fine*). Par ailleurs, d'après Aristote, Platon n'a imaginé sa théorie des Idées que pour éviter le Scepticisme d'origine héraclitéenne, qu'il avait eu tort de prendre au sérieux, en admettant à la suite d'Héraclite que tout « phénomène » S est effectivement « à la fois » P ET Non-P [tandis que, d'après Aristote, il ne l'est qu'*en puissance*, étant *en acte* SOIT P, SOIT Non-P]. Enfin, on peut mentionner que déjà pour Héraclite *Philo-sophie* signifiait probablement *Philo-logie* (c'est-à-dire amour non pas de la Sagesse discursive du Discours *vrai*, mais du Discours en tant que tel et quel que soit le sens de celui-ci (cf. Diels, 1, 12, B, 35); en tout cas, la substitution de la Philo-logie (Polymathis) à la Philosophie est expressément exigée par Ératosthène (cf. Suétone, *De gram.*, 10) et il n'est pas impossible de faire remonter les « sources » de celui-ci jusqu'à Héraclite.

16, page 276.

Le Savoir *silencieux* de Parménide est *absolu* en ce sens qu'il *exclut* à la fois la Vérité (discursive) et l'Erreur (discursive) qui, par définition, s'excluent l'une l'autre. Quant au Savoir *discursif* hégélien, il est *absolu* parce qu'il *implique* à la fois le Vrai et le Faux, dans la mesure où ce dernier a complètement et définitivement *cessé* d'être faux, après l'avoir été un certain temps (qui est, d'ailleurs, un temps *certain* ou « historique »). Par contre, le Savoir *discursif* héraclitéen est *relatif* en ce sens qu'il *implique* à la fois le Vrai et le Faux qui *s'excluent* partout et toujours mutuellement en tant que des vérités et des erreurs discursives, qui changent « tout le temps » de contenu ou de sujet, mais qui se maintiennent indéfiniment dans leur *opposition* réciproque, le Vrai devenant « erroné » du fait même que le Faux devient « véridique ». Enfin, la Para-thèse s'efforce en vain de trouver un Savoir *discursif* qui ne serait pas *relatif* du seul fait qu'il exclurait l'Erreur (discursive) au profit de la seule Vérité (discursive), l'ensemble des « vérités » étant censé être la « révélation » (discursive) du Vrai (ou du Bien), qui soi-disant *exclut* le Faux (ou le Mal) tout en continuant à s'y *opposer* partout et toujours, ou s'*oppose* à lui tout en prétendant l'avoir exclu de partout pour toujours.

17, page 277.

Pratiquement, Platon reproche (dans le *Phédon*) à Anaxagore ce qu'il reproche aussi à Eudoxe (dans le *Timée*), qui utilise la théorie platonicienne des Idées (en la défigurant) à la seule fin de bâtir une « cosmologie téléologique » et, si l'on veut, une « physique mathématique ». Or, d'après Platon, le Nous et les Idées (c'est-à-dire le Concept) sont absolument transcendants par rapport à la « matière », et la « téléologie » n'a de sens et de valeur que si elle a un contenu *moral*.

18, page 279.

Nos connaissances des Présocratiques sont beaucoup trop fragmentaires pour qu'on puisse assigner à chacun d'eux une place précise dans le Schéma dialectique de l'histoire de la Philosophie. Mais certains fragments, la tradition et l'analogie avec ce qui s'est passé en philosophie après Platon (homologue de Parménide) et Aristote (homologue d'Héraclite) permettraient de voir en Anaxagore et Empédocle non pas des philosophes proprement dits, mais des « Éclectiques », c'est-à-dire des représentants de la « Para-philosophie » ou de la Philosophie « dogmatisée ».

Voici ce que cela signifie.

Par définition, la Thèse et l'Anti-thèse discursives se contre-disent mutuellement, sans être pour autant « contradictoires en elles-mêmes ». Puisque aucune n'est « contradictoire dans les termes », chacune est « irréfutable ». Un Tiers, qui se trouve en présence des deux, peut donc vouloir les maintenir (ou « affirmer ») toutes les deux, en les considérant toutes les deux comme (« exclusivement ») « vraies », voire comme « vraies » *dans leur ensemble*. Si cet « ensemble » (qui est, par définition, le Discours *total*, vu que la Thèse et l'Anti-thèse sont entre elles comme A et Non-A) est *temporalisé*, il s'agit du Système du Savoir hégélien (c'est-à-dire du Discours *uni-total* ou « cohérent »). Mais si la Thèse et l'Anti-thèse sont prises comme « simultanées », voire comme « éternelles » ou non temporelles, leur ensemble est par définition « contradictoire dans les termes » (c'est un Discours *total* qui n'est pas *un*) et il est alors une Para-thèse (qui est *thétique* lorsque prédomine la Thèse, *anti-thétique* lorsque prédomine l'Anti-thèse et *synthétique* lorsque les deux se font équilibre).

Mais, toujours par définition, la Thèse et l'Anti-thèse sont toutes les deux « indémonstrables », puisque chacune est un discours *partiel* (vu que l'une exclut explicitement l'autre), tandis que la démonstration du Discours n'est rien d'autre, que la monstration de sa *totalité* par sa « circularité » (le Discours dé-montré étant le Discours *uni-total* qu'est le Système du Savoir). Or, puisque aucune n'est « démontrable » et puisque chacune « montre » l'autre comme « fausse » en se « montrant » elle-même comme (« exclusivement ») « vraie », le Tiers qui se trouve en présence des deux peut tout aussi bien vouloir les annuler (ou « nier ») ensemble, en les considérant toutes les deux

comme « fausses ». Dans ce cas on a affaire au Scepticisme, qui peut être qualifié de « philosophique » s'il s'applique à la Thèse et à l'Anti-thèse (voire aux Para-thèses thétique et antithétique) de la Philosophie. [Mais il vaut mieux le qualifier de *pseudo*-philosophique, puisque tout Scepticisme parle du Discours comme s'il n'y avait que des Discours *exclusifs* ou théoriques et ignore (voire nie) le Discours dialectique ou philosophique.]

La Para-thèse de la Philosophie pré-suppose le Scepticisme (« philosophique » ou pseudo-philosophique), vu qu'elle se propose en s'y opposant. Mais elle ne le supprime pas, sinon en le posant, vu que le Scepticisme sup-pose le caractère « contradictoire » de tout discours et qu'elle est elle-même « contradictoire » dans ses propres termes. Pour échapper au Scepticisme et pouvoir maintenir leurs discours (partiels) dans leur « vérité » (« exclusive »), les tenants de la Thèse ou de l'Anti-thèse doivent donc recourir à un moyen autre que celui de la transformation parathétique. La Thèse et l'Anti-thèse étant toutes les deux discursivement « indémontrables » et « irréfutables », on peut avoir recours à un « critère » *non* discursif de la « vérité » (exclusive) de l'une d'elles, voire de l'« erreur » de l'autre. C'est ce qui se produit dans le cas du Discours exclusif ou théorique, où l'intervention du Scepticisme provoque l'appel à l'*Expérience* (*religieuse* dans la Théologie, *sensible* dans la Science et *intérieure* [« Conscience morale »] dans la Morale). C'est ainsi que le Discours théorique *sceptique* se transforme en Discours théorique *dogmatique* (d'ailleurs triple). Mais la Philosophie, étant par définition *discursive*, ne peut pas chercher le critère de sa propre « vérité » (exclusive) en dehors du Discours lui-même, voire du discours qu'elle est elle-même. C'est pourquoi elle croit pouvoir trouver un tel critère dans le fait même que le Discours (partiel) qu'elle est elle-même (en tant que Thèse ou Anti-thèse) est à la fois (discursivement) « irréfutable » et « indémontrable ». C'est le critère bien connu de l'*Évidence* (discursive), qui est, dans le Discours dialectique ou philosophique (post-sceptique), l'homologue de ce que le critère de l'*Expérience* (non discursive) est dans le Discours exclusif ou théorique (post-sceptique ou dogmatique). Si une Théorie (dogmatique) sera dite être (exclusivement) « vraie » parce que « conforme » à l'*Expérience* (non-discursive), une Philosophie (dogmatisée) sera censée pouvoir « démontrer » sa « vérité » (exclusive) en se montrant comme le (seul) développement discursif (« cohérent ») d'une notion (philosophique) *évidente*, c'est-à-dire à la fois « irréfutable » (puisque non « contradictoire » en elle-même) et « indémontrable » en ce sens qu'elle *n'a pas besoin* d'être démontrée, parce qu'il suffit de la « voir » ou de la « montrer » (discursivement) pour pouvoir et devoir la maintenir (partout et toujours, c'est-à-dire « nécessairement »). Une telle philosophie, « déduite » (correctement) d'une notion « évidente », peut être appelée une philosophie *dogmatisée* ou une *para*-philosophie. [Une Théorie (dogmatisée) qui se sert de notions philosophiques (para-philosophiques) peut être appelée *pseudo*-philosophique; le critère de sa vérité est non pas l'*évidence* de ses notions, mais sa conformité à l'*expérience*.]

Or si, par définition, une notion « évidente » ne doit pas [et ne peut pas] être dé-montrée par le caractère total (et un) de son développement discursif, mais se pose et s'im-pose en se pro-posant (en se « montrant ») dans son isolement, elle peut être détachée du contexte discursif qu'est la (para-)philosophie qui la développe (« exclusivement »). Sans doute les tenants de la Thèse et de l'Anti-thèse (dogmatisées) n'ont nul besoin, ni nulle envie de le faire. Mais un Tiers qui se trouve en présence des deux et qui est assez « sceptique » pour n'en préférer aucune, mais suffisamment « dogmatique » pour ne pas les rejeter toutes les deux, peut être tenté de faire un choix (« arbitraire ») parmi les notions « évidentes » qu'elles impliquent et combiner ces notions à sa guise, en les développant dans un discours unique (censé [à tort] être *un*, sinon [avec raison] *total*). Le discours de ce Tiers sera alors un discours philosophique dogmatisé ou para-philosophique, d'allure parathétique, qu'on qualifie habituellement d'*éclectique*. Une philosophie dogmatisée n'est pas toujours éclectique, mais toute philosophie éclectique est nécessairement dogmatisée ou para-philosophique. C'est pourquoi on peut admettre qu'en règle générale on commence par dogmatiser les philosophies authentiques et que ce n'est qu'ensuite qu'on combine ces para-philosophies en des systèmes éclectiques. Quant à la Parathèse proprement dite de la Philosophie, elle est une philosophie authentique, c'est-à-dire non dogmatisée. Mais puisqu'elle fusionne elle aussi la Thèse et l'Anti-thèse philosophiques qui, en tant que telles, s'excluent explicitement l'une l'autre, on peut admettre qu'en règle générale toute philosophie parathétique présuppose une paraphilosophie éclectique appropriée.

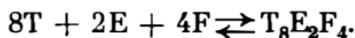
Le développement historique de la Philosophie semble donc avoir suivi le processus suivant. On a d'abord posé la Thèse authentique en lui op-posant « immédiatement » l'authentique Anti-thèse. Ensuite la Thèse et l'Anti-thèse ont été dogmatisées séparément. Puis la Thèse et l'Anti-thèse paraphilosophiques furent combinées dans des paraphilosophies éclectiques, et c'est la dé-dogmatisation ultérieure de ces paraphilosophies qui donne les philosophies authentiques parathétiques (qui furent, d'ailleurs, dogmatisées plus tard à leur tour). Les Éclectismes où prédominent les notions « évidentes » thétiques, donneraient ainsi les philosophies parathétiques thétiques, tandis que les philosophies parathétiques antithétiques résulteraient des Éclectismes où prédominent les notions « évidentes » antithétiques, la Para-thèse synthétique étant le résultat d'une dé-dogmatisation de l'Éclectisme où les deux types de notions « évidentes » se font équilibre. Mais il semble qu'en réalité le processus a été quelque peu différent. Le *premier* Éclectisme (présocratique) a été « thétique » et « antithétique », mais non pas « synthétique » (ou « équilibré »). L'Éclectisme « thétique » a été dé-dogmatisé en Para-thèse thétique (par Platon) et l'Éclectisme « antithétique » en Para-thèse antithétique (par Aristote). Ensuite, chacune de ces deux Para-thèses a été dogmatisée à nouveau et elles ont été ensuite combinées dans un *second* Éclectisme (socratique), cette fois tant « thétique » et « antithétique » que « synthétique »

(ou peut-être d'emblée « synthétique »). C'est ce dernier qui fut dédogmatisé et de ce fait transformé en Para-thèse synthétique (par Kant) [celle-ci ayant été « temporalisée » (par Hegel) et ainsi transformée en Système du Savoir].

Quoi qu'il en soit, la Para-philosophie présocratique nous est très mal connue. Il est très probable, mais nullement certain, qu'il y ait eu en Grèce un Éléatisme et un Héraclitisme purs *dogmatisés* (celui de Cratyle, peut-être). Mais il semble qu'Anaxagore représente le « premier » l'Éclectisme « thétique », tandis que le « premier » Éclectisme « antithétique » est représenté par Empédocle. Quant à l'Éclectisme « synthétique », on n'en trouve aucune trace avant les « Néoplatoniciens ». En tout cas, nous allons voir que Démocrite n'est pas un philosophe du tout, pas même un para-philosophe. C'est un pur Savant (d'ailleurs dogmatique) qui se sert de quelques notions philosophiques (ou plutôt para-philosophiques, puisque dogmatisées) et sa Théorie (scientifique) est donc seulement *pseudo-philosophique*.

19, page 290.

Certains fragments d'Empédocle semblent contredire ce qui vient d'être dit. Par exemple celui-ci : « La Terre, en disposition amoureuse, reçut dans des larges creusets *deux* parts sur *huit* de la brillante Nestis [= Eau] et *quatre* d'Héphaïstos [= Feu]; ainsi furent engendrés les Os blancs... » (Diels, 21, B, 96, 1-3). Sans doute, tout ceci est incontestablement au niveau de la moderne bio-*chimie* proprement dite (dans la mesure où celle-ci n'est pas réduite à la *physique* atomique ou quantique. En effet, nous pouvons paraphraser ce que dit Empédocle en écrivant comme suit la formule chimique de l'Os :



Tout y est, — jusqu'au « creuset » et à l' « affinité » entre T d'une part et E et F de l'autre. Et cette « affinité » est mesurée par des « nombres proportionnels ». Seulement voilà. Empédocle n'avait évidemment aucun moyen de procéder à des mesures effectives. Ses soi-disants « rapports quantitatifs » ne sont en réalité que de la « haute fantaisie », pour ne pas dire de la « fumisterie » pure et simple, qui sied bien plus au charlatan pseudo-religieux qu'il fut effectivement qu'au savant que parfois il prétendait aussi être. Rien d'étonnant donc que pour le Sang et « les autres espèces de Chair » il se contente de dire qu'en eux T « se rencontre avec » E, F et A (Air) « dans des proportions à peu près égales », « soit en prédominance *légère*, soit en quantité *moins grande* » (cf. *ib.*, 98). Ce qui est, évidemment, bien plus « qualitatif » que quantitatif, au sens propre. D'ailleurs, après avoir établi la « formule chimique » de l'Os, Empédocle ajoute : « Ainsi furent engendrés les os blancs, qui sont liés les uns aux autres [dans le squelette] par le ciment de l'Harmonie d'une façon *divinement-belle* » (*ib.*, 96, 3-4). Il a donc hâte de passer de la Chimie à la Biologie, pour y trouver surtout de

l'esthétique. On ne peut donc vraiment pas ranger Empédocle parmi les Savants proprement dits qui essayèrent d'appliquer réellement l'idée héraclitéenne de *mesure*. Cependant, ce dilettante sensible à l'air du temps est un témoin du fait que depuis Héraclite les *métries* étaient à l'ordre du jour. Si Empédocle ne dit lui-même rien de vraiment scientifique, il pré-dit la Science proprement dite et notamment celle des mesures chimiques.

On peut ajouter à cette occasion qu'Empédocle lui-même avait l'esprit si peu scientifique qu'il ne semble même pas avoir vu que les « cycles » dont il parlait pouvaient jouer chez lui (comme plus tard chez Aristote) le rôle que jouent dans les Sciences naturelles modernes les « lois de la nature », ne serait-ce que du point de vue « qualitatif ». Ainsi, tout en énonçant le caractère « cyclique » du Monde, qui tour à tour se condense en une Sphère para-parménidienne et s'éparpille en Monde où nous vivons, Empédocle n'en tire aucun parti vraiment scientifique, parce qu'il admet (bien entendu tout à fait « gratuitement ») que le Grand Cycle ne se re-produit pas nécessairement tel quel, mais varie en quelque sorte au hasard. C'est du moins ce que dit Aristote (en le lui reprochant, évidemment) : « Empédocle dit [sans expliquer pourquoi] que *ce n'est pas constamment* que l'Air se sépare [de la Sphère pour se placer] tout en haut, mais qu'il en est [à cet égard] *comme il plaît à la fortune*; tellement qu'il écrit dans sa Cosmogonie : *il se rencontra* que l'Air s'étendit alors [c'est-à-dire lors de la formation de *notre* Monde à partir de la Sphère] de *cette* façon, mais *souvent* [c'est-à-dire lorsque d'« autres » Mondes se formaient à partir de la « même » Sphère, ce fut] d'un *autre* » (Diels, 21, B, 53). Or, il est évident qu'Empédocle n'avait aucune raison de l'affirmer et qu'il ne le fit pour ainsi dire que pour le plaisir antiscientifique de pouvoir parler d'un « hasard » qui exclut l'idée même de Loi naturelle proprement dite.

20, page 314.

On peut signaler, à cette occasion, que (d'après Aristote) Leucippe et Démocrite « n'ont pas *précisé* quelle est la *forme* de chaque élément [atomique]; ils ont seulement donné une forme *sphérique* au Feu » (Diels, 54, A, 15). Or, ceci n'est ni plus ni moins « contradictoire dans les termes » que l'attribution, par les Physiciens d'hier, d'une « forme sphérique » à des électrons qui sont censés par ailleurs avoir tout aussi peu de *parties* que les atomes démocritéens. La réserve de Démocrite, relevée par Aristote, semble témoigner d'une certaine prise de conscience de la « contradiction » en question et, en tout cas, d'une probité intellectuelle de vrai savant qu'ignorait complètement un Empédocle.

21, page 316.

Ainsi, la notion de « permutation » (qui est à la base de la physique atomique contemporaine) est en parfait accord avec la conception démocritéenne de l'« ordre » des Atomes. En outre, la notion

démocritéenne de « position » est elle aussi maintenue dans la physique contemporaine (en ce qui concerne, tout au moins, les corpuscules avec *spin*). Par ailleurs, rien n'empêche d'admettre qu'en parlant de « position », Démocrite avait aussi en vue le phénomène de symétrie « gauche » et « droite » (qui joue lui aussi un grand rôle dans la Physique contemporaine), voire celui du miroir, qui intriguera beaucoup Kant et qui obsédait déjà Platon (cf. par exemple, *Tim.*, 46, a-c).

22, page 318.

Il est extrêmement instructif de regarder de plus près, à la lumière de la physique contemporaine, le malentendu qui est à la base des reproches qu'Aristote fait à Démocrite. Aristote relève que, pour celui-ci (comme déjà pour Empédocle), les phénomènes « célestes » sont le domaine du Hasard [c'est-à-dire de la Nécessité « démocritéenne » qu'est la Loi statistique de la Physique quantique], tandis que sur terre tout est soumis à la « Causalité » du type aristotélien [qui est, en fait et pour nous, bien plus une Causalité au sens propre qu'une Téléologie proprement dite, bien qu'elle soit autre chose encore que la Légalité « positiviste »]. « Tandis qu'ils affirment que ni l'existence ni la naissance des *êtres vivants* et des *plantes* ne sont dues *au hasard*, mais que la Nature ou l'Esprit ou quelque autre chose [du même genre] en est la *cause* (puisque de chaque semence ne sort pas un produit quelconque, mais de l'une un olivier, de l'autre un homme), ils soutiennent que le Ciel [c'est-à-dire le Monde sidéral] et [donc] ce qu'il y a de plus *divin* dans les choses *visibles*, provient du *hasard* et qu'il ne s'y manifeste pas de *cause* semblable à celle des *êtres vivants* et des *plantes* » (Diels, 55, A, 69). Or, il est évident que tout ceci repose sur un malentendu. Pour ce qui est de l'Existence-empirique phénoménale, Démocrite est d'accord avec Aristote pour y chercher des « causes » à allure « téléologique », c'est-à-dire des « cycles » (« éternels »), ou des Tout-structurés (distincts les uns des autres) qui « évoluent » dans la Durée-étendue de façon à s'y re-produire tels quels partout et toujours. (Sauf que Démocrite semble avoir nié les « exceptions » fortuites et imprévisibles qu'a tolérées Aristote). Aristote et Démocrite ne divergent qu'à partir du moment où ils parlent de ce qui est objectivement-réel dans ces phénomènes, c'est-à-dire dans l'Existence-empirique « percevable » ou « visible ». Pour Aristote, il s'agit de quelque chose de « divin » [que le jeune Aristote croyait être encore « visible »], c'est-à-dire dans une certaine mesure d'anthropomorphe au sens de *discursif* (mais non de « libre » ou d'historique, voire d'individuel au sens propre), tandis que pour Démocrite l'« Invisible » se réduit aux Atomes dans un Vide, où le Hasard = Nécessité règne seul en maître absolu. Or, en fait et pour nous, le « Divin » d'Aristote est l'Être-donné, voire le Concept, mais non la Réalité-objective. Sans doute, à la suite de Démocrite, Aristote distingue-t-il entre l'Existence-empirique et la Réalité-objective. Mais lorsqu'il parle de celle-ci, il la confond sans s'en apercevoir avec celle-là, ce que Démocrite

crite ne fait jamais. Certes, Aristote parle lui aussi, parfois et dans une certaine mesure, de cela même qu'a en vue Démocrite. Mais s'il parle de la Réalité-objective en philosophe, c'est-à-dire en l'intercalant entre l'Être et l'Existence, tandis que Démocrite en parle en Physicien, c'est-à-dire comme de l'infrastructure unique de cette dernière, Démocrite parle néanmoins de la Réalité-objective beaucoup plus correctement (et plus « scientifiquement ») qu'Aristote. Ce cas montre à quel point la Philosophie a eu du mal à parler de la Réalité que mesure la Physique. Ce n'est que de nos jours qu'il est devenu possible d'en parler d'une façon vraiment satisfaisante. [A dire vrai, il ne semble pas que Démocrite lui-même ait déjà découvert la notion énergo-logique fondamentale d'Inter-action. Chez lui, la Physique atomique semble se réduire à une pure *phoronomie*, voire à un rudiment de *dynamique*, dans la mesure où il semble envisager le choc (élastique) des atomes. Or, la véritable Physique ou Énergo-métrie est essentiellement une *Mécanique* physique (« classique » ou « quantique »), fondée sur la notion de Force, voire de l'Énergie ou de l'Action. Autrement dit, la Physique suppose l'Inter-action (objectivement-réelle) en tant que mesurable et elle établit des « relations » non discursives (« mathématiques ») entre les différentes mesures de cette inter-action (où l'action est « égale » à la réaction). Si l'Atomisme démocritéen est purement phoronomique ou « dynamique », il n'est donc pas encore une Physique proprement dite. Mais rien en cet Atomisme ne s'oppose à sa transformation en Mécanique physique. Il suffit, pour le faire, d'y introduire la notion de l'inter-action entre les « atomes », c'est-à-dire entre des entités « irréductibles » parce que dénuées de toute « structure » propre ou interne. Or, cette notion semble avoir été introduite de très bonne heure. En tout cas (d'après Sextus Empiricus, *Adv. math.*, X, 318), Héraclide du Pont admet (contre les Atomistes proprement dits, semble-t-il) que les atomes « pâtissent » et donc *agissent* les uns sur les autres. Cette notion d'inter-action atomique semble provenir des « Néopythagoriciens », c'est-à-dire des savants tels qu'Éudoxe, qui recherchaient une « synthèse » entre l'Atomisme démocritéen et la théorie platonicienne des Idées, celles-ci étant réduites au rôle d'« éléments » cosmologiques (cf. le *Timée*). D'une manière générale, la première ébauche de la Physique proprement dite (mécanique ou mathématique) semble avoir été élaborée par les savants que Platon réunit sous le nom collectif de « Timée » (qu'il semble avoir inventé), en exposant leurs théories dans une sorte de Cosmologie éclectique et probablement « complétée » par lui, qui a à ses propres yeux la valeur d'une « réfutation » ou d'une « réduction à l'absurde ». Toutefois, la Physique, d'ailleurs embryonnaire, du *Timée* ne semble pas avoir été poussée plus avant dans l'Antiquité, de sorte que la Physique moderne reprend la question (au xvi^e siècle) là, où elle se trouvait au temps de Platon. Quant au *Timée*, il a été pris au sérieux dès la mort de Platon; mais il a été interprété et paraphrasé, voire développé dans le sens d'une Téléologie « cosmique » ou « astrale », qui n'a rien à voir avec la Science, ni partant avec la Physique proprement dite].

23, page 324.

La tradition a transmis jusqu'à nous certaines théories de savants ou de philosophes dont je n'ai pas parlé dans le texte même, parce que leurs apports à l'histoire de la Philosophie proprement dite sont pratiquement nuls. En ce qui concerne le médecin *Hippon de Samos*, nous n'en savons pas grand-chose, mais puisque Aristote refuse d'en parler à cause de sa trop grande « naïveté » (cf. *Mét.*, 984-a, 3-4), nous pouvons en faire autant.

Nous ne savons rien d'*Idaios d'Himéra* et fort peu d'*Archilaos d'Athènes*, qu'on nous présente comme un « anaxagoréen ». Mais ce qu'on en sait suffit pour voir qu'il se contentait d'une pseudo-science (d'ailleurs anachronique) et ne comprenait rien à la Philosophie, notamment à ce qui restait encore de la notion du Concept dans la conception anaxagoréenne du *Nous*. Nous sommes beaucoup mieux renseignés sur *Diogène d'Apollonie*, dont l'influence sur les Intellectuels de son temps a dû être considérable (en tout cas, c'est lui aussi que semble viser le persiflage platonicien de la Téléologie dans le *Timée*). Mais sa valeur philosophique semble médiocre, pour ne pas dire nulle. Il s'agit, somme toute, d'une variante appauvrie et assez incohérente d'Anaxagore, c'est-à-dire d'une ébauche (paraphilosophique) de Parathèse thétique, sur laquelle viennent se greffer des éléments de la Parathèse antithétique, tels que la notion téléologique du Cycle que développera Aristote.

PRÉFACE.	9
INTRODUCTION.	11
A. <i>La philosophie en tant que discours possible.</i>	23
B. <i>La philosophie en tant que discours impossible.</i>	33
C. <i>La philosophie en tant que discours effectif.</i>	57
I. Le Schéma dialectique du Discours en tant que tel.	58
II. Le Schéma dialectique chrono-logique de la Philosophie.	91
1. Le Schéma chrono-logique (« logique ») du discours philosophique.	95
Parathèse thétique.	118
Parathèse antithétique.	121
Parathèse synthétique.	126
2. Le Schéma chrono-logique (« chronologique ») de l'Histoire de la philosophie.	138
« Thalès ».	140
Parménide-« Héraclite ».	141
Les « Socratiques ».	142
Hegel.	143
NOTES.	163
SECTION A : L'ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE PENDANT LA PÉRIODE PRÉ-KANTIENNE.	186
1. <i>L'Antiquité et l'achèvement de la philosophie païenne.</i>	195
I. Les origines de la Philosophie.	196
Thalès.	198
Anaximandre.	199
Anaximène.	200
Xénophane.	201
Pythagore.	201
II. Les Philosophies antithétiques.	203
a) La Thèse de Parménide.	206
b) L'Anti-thèse d'Héraclite.	236

c) Les ébauches de la Parathèse.	279
α) Anaxagore et l'ébauche de la Parathèse thétique.	280
β) Empédocle et l'ébauche éclectique de la Parathèse antithétique.	286
γ) Démocrite et les prémisses de la Parathèse.	295
III. Les philosophies parathétiques.	326
Para-philosophie.	335
Socrate.	337
NOTES.	340

DU MÊME AUTEUR



INTRODUCTION A LA LECTURE DE HEGEL

*Cet ouvrage
a été achevé d'imprimer
sur les presses de l'Imprimerie Floch
à Mayenne le 22 mars 1968.
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1968.
N° d'édition : 13330.
(7911)*