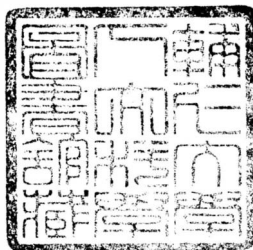


175
B394

JEAN BEAUFRET

DIALOGUE AVEC HEIDEGGER

PHILOSOPHIE GRECQUE



輔仁大學圖書館 (文)



W117803A

ARGUMENTS

56

LES ÉDITIONS DE MINUIT

贈 趙鶴如神公
書

1520289

© 1973 LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy — 75006 Paris
Tous droits réservés pour tous pays

NOTE SUR LES ABREVIATIONS

Parmi les œuvres de Heidegger, citées d'après les éditions allemandes :

Sein und Zeit, 1927, (*Etre et temps*), S. Z.

Holzwege, 1950, (*Chemins...*), Hzw.

Kant und das Problem der Metaphysik, éd. 1951, (*Kant et le problème de la métaphysique*), K. M.

Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den « Humanismus » (1947), P. L. et Brief.

Einführung in die Metaphysik, 1953, (*Introduction à la métaphysique*), E. M.

Vorträge und Aufsätze, 1954, (*Essais et conférences*), V. u. A.

Was heisst Denken ?, 1954, (*Qu'appelle-t-on penser ?*), W. D. ?

Der Satz vom Grund, 1957, (*Le principe de raison*), S. G.

Identität und Differenz, 1957, (*Identité et différence*), I. D.

Unterwegs zur Sprache, 1959, U. z. S.

Nietzsche, 1961, N.

Zur Sache des Denkens, 1969, Z. S. D.

définissiez, pour les Allemands et les Français, la double « condition » d'une entente réciproque, c'est-à-dire d'un débat authentique, dans les termes suivants : *Der lange Wille zum Aufeinanderhören und der verhaltene Mut zur eigenen Bestimmung*¹. Cette volonté *patiente* d'entendre la parole d'un autre n'alla pas, bien sûr, sans quelques impatiences de la part de Leibniz qui parle parfois de Descartes en des termes que beaucoup de Français persistent à trouver injustes. S'en irriter est ne pas vouloir entendre que l'autre nom de $\Delta\lambda\chi\eta$ est $\Upsilon\epsilon\rho\iota\varsigma$, et que les périodes où le présent est sans tempêtes ne sont, dit Hegel, que *leere Blätter*. Mais Leibniz lui-même a su mieux que personne, s'élevant au-dessus du vulgaire, caractériser comme il se doit son propre débat avec Descartes dont on l'accusait de « vouloir ruiner la réputation »². Il écrivait à Philippi en 1680 : « Quand je parle à des gens entêtés de l'École, qui traitent Descartes avec mépris, je rehausse l'éclat de ses qualités, mais, quand j'ai affaire à un cartésien trop zélé, je me trouve obligé de changer de note »³. Car imiter, répéter et « paraphraser » un maître n'est pas « la véritable manière de suivre les grands hommes et de prendre part à leur gloire sans rien leur dérober »⁴. Ainsi vous êtes-vous toujours comporté envers votre maître Husserl, à qui *Sein und Zeit* qui lui est dédié est un bien plus grand et plus durable hommage que les écrits de tant d'« husserliens » trop zélés.

En quoi cependant la pensée de Leibniz, si elle est, dans son rapport à Descartes, *langer Wille zum Hören*, est-elle aussi *verhaltener Mut zur eigenen Bestimmung*? Vous ne le dites pas explicitement, vous contentant de rappeler que Leibniz était aussi allemand que Descartes français. Nietzsche parlera bien ici de la *geschmeidige Stärke* de Leibniz qui lui permet de vivre « entre des contrastes ». Mais parler ainsi nous laisse encore sur notre faim. Où est la « destination propre » de Leibniz comme allemand? Elle est, dites-vous dans *Nietzsche, ein Fragezeichen*⁵. Hölderlin l'avait dit en une autre parole que vous nous avez appris à entendre :

Aber der Schatz, das Deutsche, der unter des heiligen Friedens Bogen liegt, er ist Jungen und Alten gespart.

Vous ajoutez cependant, à la même page de *Nietzsche*, à propos de l'énigme évoquée : « Une seule chose est sûre : l'histoire

1. « La volonté patiente de s'entendre l'un l'autre et le sens résolu, mais aussi contenu, de la destination propre à chacun. »

2. Gerhardt, *Phil.*, IV, 342.

3. *Ibid.*, pp. 286-287.

4. *Ibid.*, p. 309.

5. N., I, 124.

nous demandera des comptes si nous ne comprenons pas. » Qu'il me soit permis de dire aussi des Français ce que vous dites des Allemands. Leur destination propre leur est non moins périlleusement énigmatique. Mais — vous le dites aussi —, « à aucun peuple de l'histoire, sa vérité n'est jamais tombée du ciel »⁶.

Peut-être est-ce souvent de l'écoute de l'autre que chacun en apprend le plus sur lui-même. Non seulement parce que c'est là que chacun fait l'épreuve d'une étrange impossibilité, celle de s'identifier à l'autre tout à fait, mais parce que la façon dont un autre me voit m'éclaire souvent sur moi-même au-delà de ce que je puis savoir de moi par moi-même, car ce qui m'est devenu habituel peut paraître à l'autre insolite. C'est par une note des *Beobachtungen* de 1764 que j'ai appris de Kant ce que pouvait avoir d'insolite la société française du XVIII^e siècle : « D'après le goût français, on ne dit pas : est-ce que Monsieur est à la maison ? mais : Madame est-elle à la maison ? Madame est à sa toilette. Madame a des vapeurs... Bref, c'est exclusivement de Madame que s'occupent toutes les conversations et c'est Madame qui est au centre de tous les divertissements. » Ce que Madame de Staël (encore Madame) écrivit de l'Allemagne a non moins pu frapper les lecteurs allemands. Et lorsqu'en 1955 vous êtes venu en France pour la première fois, quelques paroles de vous ont contribué à me révéler Paris, comme quelques-uns de mes étonnements, à Fribourg, à Messkirch, à Todtnauberg, ont pu peut-être vous aider à voir quelque chose de votre propre pays. Mais sortir du *Gewöhnliches* n'éclaire pas encore le *Wohnen*, bien que celui-ci soit le secret de celui-là⁷.

Plus essentielle fut parfois, au cours de nos entretiens, tandis qu'ils me faisaient apparaître, en philosophie comme en poésie, l'être même de la langue allemande, ce qui lui est *Wert und Ehre*, disait Hofmannsthal, votre découverte, dans le français, d'un certain bonheur de dénomination dont il vous arrivait de vous émerveiller. Je me souviens qu'en 1947, à Todtnauberg, comme je vous disais que le français *concerné* pourrait peut-être répondre à l'allemand *ereignet* au sens où vous l'entendez, vous m'avez dit : *Ein schönes Wort, denn es sagt zugleich : getroffen, aufgerührt, umschlossen*. Et, huit ans plus tard, pendant la décade de Cerisy, vous exhortiez vos auditeurs français à entendre leur propre langue en soulignant que le français *représentation* était aussi riche de sens que l'allemand *Vorstellung*, bien qu'il recelât en lui une tout autre richesse, vibrant qu'il est de la parenté secrète de

6. *Ibid.*, p. 37.

7. *W.D?*, p. 59 et *S.Z.*, p. 259.

l'être et du temps. Je me souviens aussi qu'un jour, devant une traduction allemande de Baudelaire dont vous me demandiez ce que j'en pensais, je vous répondis : « Tout est très exact et sans doute très bon, il n'y manque qu'une chose : le rapport à la langue française. » Car c'est de vous aussi que nous l'avons appris : une langue n'est pas système de signes, elle est rapport au monde. Non par l'interposition entre les choses et nous d'un monde de la langue, comme le voulait Humboldt, mais par l'ouverture du monde lui-même, tel qu'à son tour il ouvre chaque chose, disait Baudelaire, « à l'éclatante vérité de son harmonie native. » C'est ainsi que le même monde et les mêmes choses, à l'appel d'une langue ou d'une autre, paraissent nativement, mêmes et autres à la fois, ce rapport du même et de l'autre excluant aussi bien la réduction à l'identique que la nomenclature des différences, en faveur d'un plus haut secret de la mondialité du monde et de la choséité de la chose. Peut-être Aristote l'avait-il pressenti, si la parole la plus essentielle d'Aristote est : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

Dans votre texte de 1937, il est cependant moins question de ce qu'ont de propre, chacun dans sa demeure, les deux « peuples voisins » — si voisins, disait, en écho à César, Tacite, qu'ils ne sont séparés que *Rheno flumine* — que de l'origine commune que recèle leur voisinage. Non pas l'Europe, comme on dit aujourd'hui. Mais ce qui dans l'Europe demeure encore en retrait, l'énigme qu'elle est à elle-même, ce « je ne sais quel mystère de civilisation » vers lequel elle s'achemine, disait Balzac dans un texte peu connu, découvert par E. R. Curtius qui en instruisit Merleau-Ponty à qui je dois de pouvoir vous le transmettre. Merveille du voisinage !

L'énigme européenne, porteuse de tant de guerres, c'est à vous qu'il fut réservé de la dire, autrement que pour l'*expliquer*, laissant cela aux historiens et aux sociologues, mais pour la *penser* jusqu'au point d'interrogation qu'elle est à elle-même, celui que vous nommez parfois *griechischer Ansatz*. Ce fut là l'occasion de l'une des méprises les plus durables sur le sens de votre pensée. Heidegger, dit-on un peu partout, c'est l'homme des Grecs. Il prétend ranimer la philosophie en la renouvelant de l'antique. Aux yeux de certains Français, ce prétendu philhellénisme ne serait même que l'alibi d'un « germanisme » inavoué, et qui se trahirait par une non moins prétendue hostilité au latin, aussi essentiel pourtant que le grec à l'« équilibre européen », dont la merveille serait de tout harmoniser, grec, latin et le reste, dans un cosmopolitisme sans frontières. On vous rappelle alors à Leibniz écrivant à des Billettes : « Pourvu qu'il se fasse quelque chose de conséquence, je suis indifférent que cela se fasse en Allemagne ou en France, car je souhaite le bien du genre humain ; je

suis non pas φιλέλλην ou φιλορωμαῖος, mais φιλόανθρωπος »⁸.

La « philanthropie » leibnizienne, telle qu'elle se déploie combattivement parmi nous dans le cadre métaphysique de la querelle « De Dieu ou de l'homme, qui des deux l'emporte sur l'autre ? », n'est certes pas pour vous le fond de la question. Dès 1947, la *Lettre sur l'humanisme* montrait à sa façon que la prétendue *alternative* n'était en réalité qu'un *dilemme* et que la tâche de la pensée était autrement radicale :

*Car sans l'être où il s'est déployé en un dire
Point ne trouvera le penser.*

Il faut donc en venir à la question de l'être, celle dont l'ouverture fut l'apport exclusif des Grecs. C'est ainsi que, suivant à la trace Hölderlin, vous vous demandez plus méditativement en quoi les Grecs et leur énigme nous sont « indispensables », s'il y va pour nous, non pas seulement de la bataille des « humanismes », mais du *freier Gebrauch des Eigenen*⁹.

Les Grecs ne nous sont pas, comme ont pourtant paru le croire de très grands, Racine peut-être, Goethe parfois, des « classiques » dont nous aurions à tenter d'égaliser le « naturel » en nous réglant sur eux. Encore moins des « primitifs », au feu de qui nous pourrions peut-être encore nous renflammer, au sens où Darius Milhaud, mettant en musique des traductions de Paul Claudel, avait cru devoir faire ressortir, dans les *Choéphores* d'Eschyle, un côté « cannibale ». Les Grecs, en tant qu'ils furent ceux à qui l'être s'ouvrit en clairière dans l'étant, nous sont bien plutôt des *initiateurs*, mais de telle sorte que l'initiative grecque n'est en elle-même que la première époque d'un retrait qui est à son tour le trait fondamental de toute une histoire, la nôtre. Retrait de l'être ? Voilà qui sonne bizarrement. La parole-maîtresse de la pensée des Grecs, le « mot » ἀλήθεια, n'est-ce pas pourtant en ce sens qu'il fait signe ? Dans *Sein und Zeit*, il n'était encore entendu que comme *privativer Ausdruck* (p. 222). Mais, en 1942, quelques pages de vous sur Platon nous exhortaient déjà à ce que vous nommiez : mettre en bonne place le « positif » dans l'essence « privative » de l'ἀλήθεια¹⁰. Car c'est seulement, disiez-vous en 1943, au soir du monde grec et dans l'optique des grammairiens que l'initiale prend son sens privatif. Le « mot » ἀ-λήθεια, ne dit donc pas tout uniment le triomphe du jour, au sens où, écrit le poète,

Le jour sort de la nuit comme d'une victoire.

8. Gerhardt, *Phil.*, VII, 456.

9. Hölderlin, 1^{re} lettre à Böhlendorf.

10. Heidegger, *P. L.*, p. 51.

Il dit bien plutôt un conflit (*Streit*) plus essentiel que tout combat (*Kampf*). Le conflit qu'est ἀλήθεια, c'est lui qui vibre encore au cœur de la Dialectique transcendente dans le *Widerstreit* qui est le propre de la Raison, si différent de son usage simplement polémique — celui qui fait dire à Kant de deux contradicteurs, avec son sens si juste de la langue : *Sie haben gut kämpfen* (*Critique de la raison pure*, A 756, B 784). Un tel affrontement n'aboutit jamais à aucun triomphe. Nous sommes aujourd'hui les hommes du « combat », les « champions » de la bonne cause, autrement dit les hommes du ressentiment. Nous avons perdu le sens grec du conflit, celui qui, dites-vous, libère l'un et l'autre de ceux qu'il rassemble en les opposant : *in die Selbstbehauptung ihres Wesens*¹¹. En 1937, c'était à un tel conflit que vous exhortiez Allemands et Français. Ils ont été jetés dans l'atrocité d'un combat sans conflit. Peut-être n'en sont-ils aujourd'hui préservés que par ce que vous appelez *eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde*¹². Cette *mise en ordre* que présentait Nietzsche¹³ et que diffuse partout la métaphysique arrivée à son terme tandis qu'elle réduit l'homme à la figure de la « bête de travail » n'est pas la paix de l'essentiel, mais l'équivoque de l'extrême déclin¹⁴.

C'est pourtant de vous que nous le savons : l'ère vindicative des combats devenus planétaires, ceux dans lesquels, pacifiquement ou non, s'affrontent les hommes en vue de la domination de la terre, qu'il s'agisse des guerres nationales ou du *Klassenkampf*, dont une foi récente attend la « société sans classes » comme « forme absolue pour le développement des forces productives »¹⁵, nous laisse encore à la surface d'une histoire secrète dont l'histoire visible n'est que le premier plan. Ce dont l'homme est « le Là » lui réserve peut-être un tout autre destin que celui pour lequel il s'affaire aveuglément de toutes parts. Peut-être même cet autre destin est-il celui que ne cesse de lui préserver, en deçà de ce que Montaigne nommait le « tintamarre de tant de cervelles philosophiques », une tout autre parole que la philosophie, telle qu'aujourd'hui elle s'abandonne impudemment au « lâchez-tout ! » de l'entreprise scientifique, à moins qu'elle ne s'aménage le refuge dérisoire d'une religiosité sans foi, à savoir la parole poétique dont vous dites, à propos de Trakl, qu'elle est « plus ancienne parce que plus songeuse, plus songeuse parce que plus paisible, plus paisible parce que

11. *Hzw.*, p. 38.

12. *V. u. A.*, p. 83.

13. *Werke*, éd. Kröner, XIII, § 401.

14. *S. Z.* § 37.

15. Marx, *Das Kapital*, Dietz Verlag, III, 293.

plus pacifiante »¹⁶. Un tel destin ne sera pas la fin du conflit, celui que Hölderlin nomme dans *Empédocle* « le conflit des Amants », mais la fin peut-être du conflit comme combat.

Dans le deuxième tome de votre *Nietzsche*, dont la traduction en français, semble-t-il, peut attendre¹⁷, vous évoquez énigmatiquement sous le nom de *Grundstellung* la possibilité, pour l'homme d'Occident, d'un tout autre site que celui que lui définit jusqu'ici sa situation métaphysique. Laissez-moi répéter sans commentaires vos propres paroles : « La situation fondamentale dans laquelle s'achève l'ère de la métaphysique occidentale entre à son tour dans un conflit tout autre. Un tel conflit n'est plus le combat pour la domination sur l'étant... Il est le débat entre la puissance de l'étant et la vérité de l'être. Préparer ce débat est le but le plus lointain de la méditation ici entreprise »¹⁸.

Comment ne pas penser alors au « but précurseur » qu'était, pour *Sein und Zeit*, l'interprétation de l'être dans l'horizon du temps ? Comment ne pas pressentir, dans le but précurseur que vous vous définissiez alors à partir d'une méditation d'Aristote, l'annonce déjà du but le plus lointain, si tout le sens de *Sein und Zeit* est de dire le *Là* dont chacun de nous est l'homme, avant d'être l'homme d'un parti, d'une église, d'une nation, d'un métier, gardien qu'il est d'une proximité plus originelle que celle qui résulte du raccourcissement technique de toutes les distances ? C'est vers cette proximité que, sans nullement changer de place, vous vous acheminez depuis plus de quarante ans, non pas, dites-vous, « avec la prétention de l'esprit prophétique », mais dans la lumière peut-être « d'une aube encore hésitante »¹⁹. A une telle proximité appartiennent non seulement les deux « peuples voisins » que nomme *Wege zur Aussprache*, ceux qui sortent de la parole grecque, mais, en dépassement de la parole grecque, même les peuples les plus lointains et qu'il nous est pourtant destiné d'apprendre à rencontrer en leur lointain, car disiez-vous un jour à la *Hölderlin Gesellschaft* réunie à Munich, il n'est aujourd'hui plus possible au *Là* de demeurer « dans son isolement occidental ». Mais comment un dialogue peut-il s'ouvrir, « de maison à maison »²⁰, avec ceux qui habitent une tout autre maison que la nôtre ? Comment nous dépayser jusqu'à eux si nous ne sommes pas préalablement devenus capables de nous dépayser jusqu'à nous-mêmes, jusqu'à la provenance dont nous sommes essentiellement ? Si tu prétends entendre l'autre, sache d'abord devenir qui tu es. Γένοι' οἷός ἐστι μαθών²¹. Tel

16. U. z. S., p. 55.

17. Cette traduction devait paraître en 1971.

18. N., II, 262.

19. S. G., p. 171.

20. U. z. S., p. 90.

21. *Werde der du bist*, traduit Nietzsche.

est le secret qui porte le dialogue de Leibniz avec Descartes. Tel fut le chemin de Hölderlin et celui de Cézanne. Tel est dès l'origine le vôtre.

Pour en revenir aux deux « peuples voisins », qu'il me soit maintenant permis de noter un secret de leur voisinage. Vous parliez en 1937 de Descartes et de Leibniz, montrant en quoi toute la pensée de Leibniz est, dans son fond, son débat avec Descartes. C'est par ce débat seulement que Leibniz est devenu lui-même. Peut-être faut-il ici renverser le rapport et se demander si et comment Descartes aurait pu devenir celui qu'il est sans la méditation résolument critique de Leibniz. A Descartes se rattachent, avant Leibniz, outre le retournement pascalien qui, comme tout *anti*, adhère essentiellement à ce qu'il contredit, Malebranche et Spinoza. Ni l'un ni l'autre ne sont pleinement d'accord avec Descartes, mais c'est de Descartes qu'ils tiennent, sous le nom de *Méthode*, la « ligne de faite spirituelle » (Nietzsche) de leurs philosophies. Ils ne diffèrent de Descartes — disait en 1915 Maurice Blondel, dont, lors de votre premier séjour à Aix, vous avez voulu saluer la mémoire — que par une *intuition* (le mot était alors à la mode) ou plutôt, disait-il avec plus de prudence, par une *intention*. L'intention de Malebranche, « philosophe chrétien », est toute augustinienne. Celle de Spinoza regarde à une théologie bien différente. Mais, sous la différence des intentions théologiques, l'ontologie demeure, dans son fonds et pour l'essentiel, cartésienne. Avec Leibniz au contraire perce une expérience originale de l'être même. C'est de là seulement que, commençant en philosophe, il finit en théologien. Dès lors s'allume un *conflit* essentiel là où Malebranche et Spinoza s'étaient bornés à *combattre* Descartes sur certains points. Et c'est sur la base d'un tel conflit que Descartes est transmis à Kant, puis à Hegel, Hegel disant enfin au monde entier qui est Descartes, à savoir « un héros ». Les Français ont ainsi, bon gré mal gré, reçu d'Allemagne une mesure inconnue de Descartes à laquelle il leur a bien fallu se résigner. C'est non moins d'Allemagne qu'est réfléchie jusqu'à Valéry cette « Vue de Descartes » qu'en 1937 il propose au congrès où vous étiez absent. Il la reçoit, non pas de Hegel, mais de Nietzsche. Non de ce que Nietzsche avait dit de Descartes, qui est fort peu de chose. Mais du pressentiment que c'est dans la lumière de Nietzsche que Descartes apparaît comme celui qu'il est. Sans parler de Cézanne que j'appris à connaître à Berlin, peut-être ne serait-il pas excessif de dire que certains au moins des Français ne sont devenus pleinement eux-mêmes qu'à partir d'un séjour en domaine allemand.

Lentement a paru naître en vous la pensée que le rapport peut-être de votre propre pensée avec la France et les Français était

chose essentielle — plus essentielle sans doute que d'autres rencontres européennes ou mondiales. La merveille fût ici que quelques-uns d'un peuple apparemment frivole se soient mis au travail pour mieux entendre une parole qui dès l'abord leur paraissait bien étrangère. Certains s'en étonnent encore, qui ne sont pas toujours de vos amis. Ce qu'un petit nombre apportait dans sa tentative d'écoute n'était pourtant pas un besoin d'exotisme, mais tout simplement « la singularité d'être français », comme disait un jour l'un de mes plus vieux et plus chers amis, qui n'a cependant jamais trop bien compris ni pourquoi ni comment *Sein und Zeit* avait bien pu devenir mon livre de lecture. Les plus pressés avaient cru trouver de votre côté des « nouveautés philosophiques ». D'autres étaient allés déjà plus loin que la curiosité. Vous n'étiez pas pour eux un philosophe. Encore moins un professeur. Mais peut-être un simple maître d'école qui, dans le livre de la Philosophie, leur aurait pour la première fois enseigné à rassembler des lettres, à former des syllabes, à épeler enfin des mots. Ils sont alors entrés dans la longueur des années d'apprentissage. Par-là, aucun d'entre eux ne ressemble en quoi que ce soit à Leibniz lecteur de Descartes. Aucun conflit encore ne commence à poindre au niveau de l'essentiel. C'est bien plutôt vous qui, l'an dernier au séminaire du Thor, nous disiez à propos de Hegel — c'était le 5 septembre — que toute pensée authentique comportait une limitation essentielle. C'est seulement, ajoutiez-vous, quand on voit les limites qu'on voit le grand penseur. Et, vous tournant alors vers nous tous : « Quand vous verrez mes limites, vous m'aurez compris. Je ne puis les voir. »

Peut-être, songions-nous, est-ce un signe des temps qu'une pensée de pointe, inapparente à la plupart, ait pu cependant prendre tant d'avance en se disant, en se laissant se dire, non comme Hegel, devant le « mauvais infini » seulement, mais devant le *μετά* de la métaphysique elle-même, que la tâche de la pensée lui demeure encore inconnue : *indem über dies Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird* (*W. d. Logik*, édition du Jubilé, I, 164). De plus téméraires ont cru pouvoir ici vous imputer à contresens une entreprise de « dépassement de la métaphysique », même si vous précisez aussitôt qu'une telle locution n'est jamais employée par vous qu'« auxiliairement » (*V. u. A.*, p. 71). Ce n'est pas en effet vers un tel « dépassement », mais en sens inverse, vers ce que vous nommez le *Schritt zurück aus der Metaphysik*, le pas qui rétrocede de la métaphysique en s'en dégaugeant que, dès le départ, vous faites signe. Un tel retrait n'est à son tour possible que le regard posé sur ce que Hölderlin nomme : *das Geringe* — nous pourrions dire en français : le presque-rien. Mais l'attention au *μικρόν* est ici tout

le contraire de ce que Platon repoussait sous le nom de *micrologie*. Dans le « presque rien », ce par quoi nous sommes « concernés » (*ereignet*) n'est pas l'amointrissement du *Kleines*, mais l'étincellement du *Kleinod*, du *κόσμος*, du joyau, dont les prouesses du monde de la technique moderne sont certes le retrait, mais non l'abolition.

Qu'il soit de l'essence du joyau, où l'on entend vibrer à la fois le latin *jocari* et peut-être *gaudium*, le jeu et peut-être la joie de l'être, de pouvoir devenir la « moindre des choses », celle qui se dérobe dans l'inapparence de l'insignifiant, c'est l'affaire de l'être, non la nôtre. *Rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait*. Mais le joyau inapparent que la tâche de la pensée est de sauver en le pensant, peut-être nous est-il avant tout la langue que chacun de nous parle sans y penser. A nous donc de tenter d'appréhender notre propre langue, d'entendre ce qu'elle nous dit, de la parler comme elle parle. Voilà, si le destin est que votre propre chemin passe par la France, ce que quelques Français ont appris de Heidegger.

C'est pourquoi, au terme de ma réponse à votre lettre de 1937, celle où vous nommiez en Leibniz dans son rapport à Descartes « l'un des plus allemands des penseurs de l'Allemagne », qu'il me soit permis en retour de donner la parole au plus français peut-être des poètes français, celui dont la grandeur, aux yeux mêmes des Français, demeure encore inapparente, parce qu'elle recèle peut-être le *joyau* de la poésie française. Son nom est Jean de la Fontaine. Au cinquième livre des *Fables*, il en est une, la seizième, qui a pour titre « Le Serpent et la Lime ». On pourrait lui donner pour sous-titre : « Heidegger et la critique. » La voici sans nul commentaire.

On conte qu'un Serpent, voisin d'un Horloger
 (C'étoit pour l'Horloger un mauvais voisinage),
 Entra dans sa boutique, et cherchant à manger,
 N'y rencontra pour tout potage
 Qu'une Lime d'acier qu'il se mit à ronger.
 Cette Lime lui dit, sans se mettre en colère :
 « Pauvre ignorant ! et que prétends-tu faire ?
 Tu te prends à plus dur que toi.
 Petit Serpent à tête folle,
 Plutôt que d'emporter de moi
 Seulement le quart d'une obole,
 Tu te romprois toutes les dents.
 Je ne crains que celles du temps. »

Ceci s'adresse à vous, esprits du dernier ordre
 Qui, n'étant bons à rien, cherchez sur tout à mordre.
 Vous vous tourmentez vainement.
 Croyez-vous que vos dents impriment leurs outrages
 Sur tant de beaux ouvrages ?
 Ils sont pour vous d'airain, d'acier, de diamant.

LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE

Le titre ainsi proposé abrite une question. Nous nous interrogeons sur la naissance possible de la philosophie. Mais tout de suite, une autre question se pose : notre première question ne serait-elle pas une pseudo-question, comme celles de l'origine du langage ou de l'inégalité parmi les hommes ? La philosophie en effet a-t-elle vraiment une naissance ? Ou, comme le langage et peut-être l'inégalité, n'est-elle pas toujours déjà là, si loin que l'on remonte, et même un peu partout ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas des choses qui sont sans origine ? Et la philosophie ne serait-elle pas l'une d'elles ?

Si évidemment on nomme philosophie l'art de développer sur n'importe quel sujet des idées plus ou moins générales et généralement contradictoires entre elles, comme on en trouve dans les proverbes qui nous apprennent à la fois que l'habit ne fait pas le moine et que la plume fait l'oiseau, il est à présumer que la philosophie est aussi vieille que le monde, et que, depuis qu'il y a des hommes et qui pensent ou qui parlent, c'est immémorialement qu'ils ont dû commencer à philosopher. Mais si la philosophie n'est pas tout uniment l'exercice de la pensée, si elle est, comme le dira Hegel, une manière très particulière de penser, alors les choses pourraient bien en aller autrement. Il se pourrait que les hommes aient pensé, et même avec ampleur et profondeur, sans cependant avoir encore été des philosophes.

Cette deuxième possibilité, c'est elle qui passe au premier plan, dès que nous sommes attentifs au mot philosophie. Il est, dans notre langue, la transposition directe et littérale d'un mot grec. Cela n'a au premier abord rien d'original. La plupart des mots français viennent du grec ou du latin, ou du grec à travers le latin qui a lui-même beaucoup emprunté au grec. Mais ce qu'il y a ici de curieux, c'est que ce n'est pas seulement dans notre

langue, mais dans toutes les langues que la philosophie s'appelle philosophie. Non pas seulement en anglais ou en allemand, en italien et en espagnol, mais tout aussi bien en russe, en arabe et sans doute en chinois. Et d'autre part même en grec, le mot φιλοσοφία n'a pas toujours existé. Précédé de l'adjectif φιλόσοφος que l'on trouve dans Héraclite vers le début du v^e siècle, et du verbe φιλοσοφείν — on le trouve dans Hérodote, c'est-à-dire dans l'autre moitié du même siècle, il ne fait son entrée dans la langue qu'avec Platon, c'est-à-dire au iv^e siècle. A cette époque, l'*Illiade* et l'*Odyssée* doivent bien avoir déjà cinq siècles. On a bien parlé et pensé dans l'intervalle, sans cependant philosopher. La philosophie, qu'il baptise comme telle, Platon la présente d'ailleurs comme une nouveauté originale. La chose se passe à la fin du *Phèdre*, où, sans prétendre à une σοφία, qui serait plutôt le partage des dieux que des hommes, les hommes apparaissent cependant capables de φιλοσοφία, c'est-à-dire capables sinon de posséder ce que dit le mot σοφία du moins de s'appliquer à en acquérir quelque chose si les dieux le permettent, et sans pour autant devenir leur égal.

Mais que dit le mot σοφία ? On le traduit ordinairement par *sagesse*, ce qui permet de traduire φιλοσοφία par *amour de la sagesse*. Nous voilà bien avancés, ou plutôt nous avons avancé de la Grèce jusqu'à Rome. Ce sont en effet les Romains, non les Grecs, qui ont opposé *sagesse* et *science*, l'unité des deux se retrouvant d'ailleurs dans le verbe *savoir* qui, bien que de la même famille que *sagesse*, signifie aussi la possession de la science. Quand on dit par exemple aujourd'hui un savant, c'est à un homme de science que l'on pense, et non pas à un sage. En réalité les Grecs sont très étrangers à la distinction de la *science* et de la *sagesse*, qu'une manie bien moderne est parfois d'opposer l'une à l'autre comme la *théorie* à la *pratique*. Rien n'est plus antigrec que cette opposition. La théorie, au sens grec, n'est nullement opposée à la pratique ou, comme on dit en reprenant de l'allemand de Marx un mot qui n'y était qu'un décalque du grec, à la *praxis*. Autrement dit, les Grecs n'étaient nullement les hommes de la théorie contre la praxis, mais bien plutôt ceux pour qui la théorie était la plus haute praxis — la théorie ne signifiant pas pour eux qu'ils étaient cantonnés dans des occupations « purement théoriques », mais qu'ils avaient vraiment en vue, et comme leur faisant face, ce qui était proprement en question ou ce à quoi ils avaient *affaire*. θεωρεῖν, dans leur langue, c'était la manière la plus haute d'être au fait, d'avoir ainsi les yeux fixés sur l'essentiel, et nullement de se réfugier dans le monde des spéculations — mot latin et non grec — pour échapper aux dures nécessités de la pratique. Autrement allez comprendre que, pour Platon, l'homme libre avait non pas *une*,

mais *deux* occupations essentielles : la philosophie *et* la politique, telle qu'elle sera, pour Marx, le sommet même de la praxis ! Et que le même Platon ait pu donner à son dialogue philosophique le plus long et le plus soutenu le titre de *Politique*, latinisé en français sous le nom de *République*.

Mais alors, pour Platon, le philosophe est essentiellement un politicien ? Bien sûr ; et quel politicien : un vrai communiste ! Il ne s'agit sans doute pas encore, comme pour Marx, de la socialisation des instruments de production, mais de la relégation de la production en bas de l'échelle, où elle fonctionne cependant socialement grâce à la pression du supérieur sur l'inférieur, c'est-à-dire du politique sur l'économique, d'où résultera que, si le sol n'est pas cultivé en commun, il l'est cependant dans la pensée que le lot attribué à chacun lui est commun avec l'Etat tout entier, ce qui suppose que les producteurs soient à l'abri aussi bien de la richesse que de la pauvreté. Mais, au-dessus de ce niveau, tout devient expressément commun, même les femmes, aussi bien chez les gardiens de l'Etat que, plus haut encore, chez ceux qui, hommes et femmes (car Platon est aussi féministe à ses heures), sélectionnés dans toutes les classes en vue du savoir, c'est-à-dire en vue de la philosophie, consacreront à tour de rôle leur peine aux affaires politiques et prendront successivement la barre dans la seule vue du bien public, non comme on reçoit un honneur, mais comme on s'acquitte d'une tâche, un des aspects essentiels de cette tâche étant, pour les gouvernants, le choix et la formation de leurs successeurs. Tel était le fameux *Etat* de Platon, dont la structure inusitée fera dire à Aristote de son maître qu'il le fait penser à quelqu'un qui confondrait à tous coups « symphonie et unisson, rythme et pas cadencé ». Mais enfin, pour Platon, comme le disait très bien M. Léon Robin au temps de mes études « être philosophe ou être homme d'Etat, c'est tout un ».

Il est donc clair que pour les Grecs aucune barrière ne vient séparer la théorie de la pratique. Si le privilège des dieux est d'être exempts de la seconde, chez les hommes en revanche, de l'une à l'autre, le courant ne cesse de passer, et ceci à tous les niveaux. Mais le propre de la pratique humaine est de s'établir à un niveau *théorique* dont est bien heureusement préservée la nature animale. C'est pourquoi, disait Sophocle :

*Si multiple est partout ce qui répand le trouble
Rien de plus étonnant que l'homme ne se dresse.*

Cette percée de l'homme dans le monde est-elle cependant spécifiquement grecque ? L'homme n'y a-t-il pas percé un peu partout, avant la Grèce et en dehors d'elle ? Ou faut-il dire qu'il a *autrement* et peut-être *mieux* percé en Grèce que partout

ailleurs ? C'était la pensée de Hegel, dans le contraste qu'il établissait, au cours de ses leçons sur l'*Esthétique*, entre la Grèce et l'Égypte, où la percée de l'homme n'avait encore donné lieu qu'à l'apparition de l'*énigme*, symbolisée par le *Sphinx*. Dans le mythe grec au contraire, ajoute-t-il, le Sphinx est lui-même interprété comme le monstre posant des énigmes :

...on sait la question énigmatique qu'il avait posée : quel est l'animal qui marche le matin sur quatre pattes, à midi sur deux, et sur trois le soir. Œdipe trouva le mot de cette énigme en disant que c'était l'homme, et précipita le Sphinx au bas du rocher.

A la réponse d'Œdipe, fait écho le *connais-toi*, que Socrate, bien plus tard, lisait méditativement sur l'inscription de Delphes. Ce n'était pas, à son sens, un conseil, mais un salut, ἀντί τοῦ χαῖρε, « à la place du simple bonjour ». Au lieu de : « porte-toi bien » le dieu dit de plus haut : « sache te connaître » et par-là « deviens qui tu es » à savoir un homme. Mais qu'est-ce qu'être un homme ? Comment devenir tel ? Un homme, c'était, par exemple, aux yeux de Platon, Périclès, dont la parole savait si bien « prendre de la hauteur » dans son « libre envol » sans cependant se perdre dans les nuages. C'était non moins, par opposition à Lysias, Isocrate. Mais pourquoi ? Parce que, explique Socrate à Phèdre dans le dialogue qui porte ce nom, « il y a, de nature, comme une sorte de *philosophie* dans la pensée d'un tel homme ». Si l'homme est homme, c'est donc par cette énigmatique « philosophie ». La question : qu'est-ce que l'homme ? nous renvoie donc à la question : qu'est-ce que la philosophie ? L'homme ne *perce* vraiment comme homme que par la *percée*, en lui, de la philosophie !

Qu'est-ce donc que la philosophie, qui fait ainsi aux yeux d'un Grec du IV^e siècle, l'humanité même de l'homme ? Avons-nous une définition de la *parole* philosophique, car il s'agit bien d'une parole, celle qui sait si bien, nous l'avons vu, s'élever au-dessus du terre à terre et prendre de la hauteur sans cependant se perdre dans les nuages ? En avons-nous une définition proprement grecque ? Oui. Mais cette définition, nous la tenons moins de Platon que de son disciple Aristote. Il y a, dit-il, un certain savoir — disons une certaine optique — qui, *d'ensemble*, prend en vue l'étant par où il est. Être capable d'une telle optique, c'est être philosophe. Mais comment entendre cette définition si sobre de la philosophie : « d'ensemble, prendre en vue l'étant par où il est » ? *D'ensemble*, — en grec καθόλου, d'où vient notre mot catholique. *L'étant* : cet emploi du participe présent est, en français, aussi inusuel qu'il est fréquent au contraire en allemand : *das Seiende* — ou en anglais : *a being*. *L'étant*, c'est

n'importe quoi qui est — une montagne ou un animal, cette montagne-ci, chacun de nous, un fleuve ou un caillou, l'obélisque de la Concorde, etc. Mais il s'agit de le prendre en vue *par où* il est. Ici nous restons en suspens. Comment en effet le prendre en vue autrement ? Que peut faire d'autre l'étant que d'être ? Prendre en vue l'étant, n'est-ce pas, de toute nécessité, le prendre en vue *par où il est* ? La chose, à vrai dire, n'est pas si simple. On peut en effet être face à l'étant ou aux prises avec lui sans nécessairement le prendre en vue par où il est. L'étant, on peut en effet le manger ou le boire, s'asseoir dessus, s'habiller avec, se loger dedans, le décrire ou le raconter, et même entendre de lui, si on le prend à un niveau suffisant, le salut éternel de son âme. Mais est-ce pour autant le prendre en vue *par où* il est ? Autrement dit, l'aborder selon la dimension de son être ? Ou, au contraire, un tel abordage de l'étant ne suppose-t-il pas beaucoup plus de recul devant lui ? Ne suppose-t-il pas qu'on le laisse d'abord à lui-même, de telle sorte qu'il apparaisse *lui*, en ce qu'il est et comme il est, la parole ayant alors pour tâche de nommer, dit Aristote, « ce que lui était être », avant même qu'il se soit concrétisé devant nous en telle ou telle figure familière : cet homme, ce chien, ce livre, cette maison, cet arbre ? Autrement dit, dans la Grèce du v^e siècle, s'est produit un pivotement.

Notre question n'est plus celle d'un certain étant comme montagne, comme maison, comme arbre, au sens où nous avons à gravir une montagne, où il nous revient d'habiter une maison, où nous nous affairons à planter un arbre. Elle est celle, au contraire, de la montagne, de la maison, de l'arbre comme étant, pour ne plus prendre en vue que ceci, à savoir ce qui se tient en retrait dans le mot étant, qu'il s'agisse de la montagne, de l'arbre ou de la maison.

Ainsi parlait, il y a quelques années, Heidegger, l'essentiel étant de bien voir qu'*étant* n'est plus ici une *qualité* que l'on puisse englober dans une définition de la maison, comme quand on dit par exemple qu'une maison est une *construction* que l'on peut occuper bourgeoisement, ou qu'un arbre est un *végétal* comportant des racines, un tronc et des branches. Sans doute, toute construction n'est pas maison, tout végétal n'est pas arbre ; construction et végétal, c'est quelque chose de plus général qu'arbre ou que maison. Mais *être* est encore au-delà de ce qui n'est que général. Où donc réside l'être ? Ni au premier plan de ce qui est, comme quand je dis : cet arbre est en fleur, ni à l'arrière-plan comme quand je dis : c'est un pommier. Mais dans la proximité beaucoup plus insolite dans laquelle l'arbre apparaît devant moi pour simplement s'y laisser voir comme celui qu'il est. En

d'autres termes, la question ne s'interroge ici ni sur un *premier plan*, ni sur un *arrière-plan* mais sur le *plan* lui-même, qui porte aussi bien l'un que l'autre sans s'identifier pourtant à aucun des deux, et, qui, de ce fait demeure en retrait aussi bien de l'un que de l'autre.

Voilà, dira-t-on peut-être, trop de subtilités. Or c'est précisément de ces subtilités que les Grecs se sont avisés de faire une question fondamentale, et c'est le déploiement de cette question qu'ils ont nommé philosophie. Ils ne se sont laissé provoquer aux questions que sous la puissance et l'urgence d'une question unique, à savoir la question de l'être. C'est ce qui, bien avant Platon et Aristote, éclate déjà dans la parole de ceux que l'érudition moderne a nommés, non sans quelque dédain, Présocratiques, au sens où l'on dit Précolombiens, Préréphaélites ou Préhominien. Autant dire, bien sûr, que Ronsard est un prémalherbien et Victor Hugo un prémallarméen. Qui n'est pas, relativement à quelque autre, dans la situation que dit le préfixe *Pré-*? Le tout est évidemment de savoir si ce *Pré-* n'est qu'un *pas encore*, s'il est le *Pré-* d'un primitivisme encore fruste, ou au contraire celui du précurseur, autrement dit de l'initiateur qui ouvre la voie avec une soudaineté et une désinvolture à jamais dépassante, bien que provisoirement méconnue par ceux qui lui font suite. Après tout, Aristote lui-même n'était pas loin de traiter de *Présocratiques* ceux qui le précédèrent, lorsqu'il les présentait comme n'ayant fait encore, dit-il, que « balbutier ». Mais enfin, Aristote lui-même n'est peut-être pas clairvoyant sur ce point. Tout cela ne revient nullement à dire que ce qui est avant est normalement plus parfait que ce qui vient ensuite et qui n'en serait que la décadence, comme il est parfois de mode de le dire, mais que, dans l'usage que l'on fait des notions antagonistes de *progrès* et de *décadence*, peut-être faudrait-il apporter un peu plus de circonspection qu'il n'est de coutume de le faire.

Pour revenir aux *Présocratiques* qui ne sont nullement des primitifs dans le domaine de la pensée, je vous proposerais que nous lisions ensemble le fragment 18 d'Héraclite. On peut le traduire ainsi :

Qui pour lui-même n'espère pas l'inespéré, il ne trouvera pas : c'est introuvable autant qu'inaccessible.

Trouvables et accessibles ne sont jamais en effet que les qualités que présente l'étant, soit en premier plan, soit en arrière-plan. Introuvable au contraire est le plan qui les porte aussi bien l'un que l'autre. Il faut donc que l'espérance ou l'attente se porte au-delà de ce à quoi on peut s'attendre, quelque circonspect que l'on soit, pour qu'advienne l'Inattendu, le *est* lui-même qui règne secrètement dans toute présence de l'étant. Mais comment nom-

mer ce dont nous sommes ainsi plus profondément *visités* que par le fait que tel étant se présente comme tel ou tel ? Cette porte-ci, par exemple, comme ouverte ou fermée, ou cet homme que voici comme bienvenu ou importun ? Son « inattendu », Héraclite le nomme à vrai dire de *plusieurs* manières dont l'une est le mot grec *κόσμος*. Il dit par exemple :

Ce cosmos que je dis, en tant qu'il est le même pour tous, aucun des dieux pas plus qu'aucun des hommes ne l'a produit, mais, toujours il était déjà, lui qui est et sera, feu sans cesse vivant, il s'allume et s'éteint en gardant la mesure. (fragment 30.)

Parlant ainsi, que dit au juste Héraclite ? Rien ne nous éloigne plus de sa parole que la traduction courante de *κόσμος* par *monde*. Héraclite nous dirait alors que le Grand Tout du monde est antérieur aux dieux et aux hommes, qui ne seraient eux-mêmes que des détails dans le grand Tout. Mais la traduction de *κόσμος* par *monde*, ou par *univers*, nous porte aux antipodes de la parole d'Héraclite. *Κόσμος* évoque bien plutôt un arrangement, une disposition des choses dont on parle. Non pas cependant n'importe laquelle. Il s'agit d'une disposition grâce à laquelle elles apparaissent au comble de leur éclat. C'est bien pourquoi, dans Homère, le mot signifie *parure*, le propre de la *parure* n'étant pas seulement de briller par elle-même, mais surtout de mettre en valeur celui ou celle qui porte la parure. La parure brille moins pour elle-même que pour autre chose.

*La très chère était nue, et connaissant mon cœur,
Elle n'avait gardé que ses bijoux sonores
Dont le riche attirail lui donnait l'air vainqueur
Qu'ont dans leurs jours heureux les esclaves des Maures*

Ici nous avons, avec la poésie de Baudelaire, le *κόσμος* à l'état pur, qui n'est évidemment pas celui des cosmonautes, mais qui est au plus proche du *κόσμος* d'Héraclite, bien que ce dernier, loin de s'ajouter du dehors à ce qu'il fait paraître au comble de son éclat, lui soit essentiel, au point que, sans lui, plus rien n'apparaîtrait. Mais quel est donc ce joyau primordial qui étincelle en tout et d'où tout étincelle ? Il est l'identité secrète de ce que les esprits faibles s'évertuent au contraire à séparer et à opposer comme incompatibles : « Jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, abondance-disette » (fragment 67). Le joyau, la parure, le *κόσμος*, c'est l'ajointement antagoniste de toutes choses, grâce auquel elles ressemblent secrètement à l'arc, qui ne *propulse* la flèche que par le *retrait* de la corde, ou à la lyre qui ne résonne qu'en vibrant. Même les dieux tiennent de là leur divinité :

Si ce n'était pour Dionysos qu'ils déploient le cortège et qu'ils chantent l'hymne phallique, ils ne pourraient s'y prendre avec plus d'impudeur. Mais ils sont le Même, Hadès et Dionysos, à qui va leur délire quand bat son plein la fête du pressoir. (Fragment 15.)

Ils sont le Même, Hadès et Dionysos — Hadès, le maître de ceux d'en dessous, dit, dans l'Iliade, Homère, qui, le jour du Partage de tout, « a eu pour lot l'ombre brumeuse » (XV, 187 sqq.), et Dionysos, peu connu d'Homère, mais dont les vivants réclament la manifestation, le dieu qui donne la joie de vivre telle que la célèbre le dernier chœur d'Antigone. Ici, l'identité des contrastes culmine en un sommet que taisait encore le fragment que nous lisions tout à l'heure, vu qu'il ne proclamait l'identité que pour le jour-nuit, l'hiver-été, la guerre-paix, l'abondance-disette. Voilà qu'elle est maintenant l'Identité de la vie et de la mort. D'où le fragment 88 :

Même est, là-dedans, ce qui vit et ce qui est mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux ; partout l'un est le virage de l'autre qui une fois là retourne au premier.

Tel est le *plan* fondamental qui, hors de quoi que ce soit qui puisse se concrétiser en un étant, les fait *tous* apparaître et les porte *tous*, avec leurs *premiers plans* et leurs *arrière-plans*. Le *κόσμος* d'Héraclite n'est rien qui puisse être *insularisé* dans l'étant. Il est l'ajointement secret de ce qui ne diffère qu'unitivement, la folie des hommes étant au contraire de séparer les deux côtés de l'Un en ne s'attachant qu'à l'un des deux pour en être aussitôt délogés par l'autre.

*Ainsi vont-ils çà et là,
Sourds qu'ils sont et non moins aveugles, ébahis, races indécises,
Dont le lot est de dire aussi bien : « c'est » que « ce n'est pas »,
« c'est même » et « ce n'est pas du tout même »,
Tous tant qu'ils sont, ils n'avancent jamais qu'en rebroussant
chemin.*

Cette fois, ce n'est plus la parole d'Héraclite, mais celle de Parménide, qu'une tradition plus que bimillénaire oppose à la parole d'Héraclite, mais qui, vers la même époque, bien qu'à l'autre bout du monde grec, lui répond sans le savoir, disant aussi en une autre guise l'unité du même dans l'autre, dont le règne est celui du *κόσμος*.

Le *κόσμος* d'Héraclite et de Parménide qui, avons-nous dit, n'est pas le « grand Tout », mais l'étincellement partout de la merveille d'être ou, si l'on veut, du diadème de l'être, et ceci, dira

Aristote, jusque dans les choses les plus infimes, c'est encore la poésie de Baudelaire qui lui fait écho, lorsqu'enfin Baudelaire écrit :

*Mais les bijoux perdus de l'antique Palmyre
Les métaux inconnus, les perles de la mer,
Montés par votre main ne pourraient pas suffire
A ce beau diadème éblouissant et clair...*

Au cœur du paysage de ce que nous avons nommé l'étant s'ouvre en secret un autre paysage qui est celui de l'être, d'où seulement le premier prend figure. Le paysage de l'être, dans son inapparence, est le κόσμος, le diadème qui ne cesse de transparaître partout, dès que devant nous quoi que ce soit se manifeste comme il est. Toute la pensée d'Héraclite et de Parménide est celle du double paysage dont le plus secret porte le plus manifeste en se déployant en lui, mais à la mesure de la discrétion qui convient au secret de l'inapparent. Heidegger disait un jour :

Quand, dans la jeunesse de l'année, les prairies couvrent de leur vert la campagne, alors, dans l'apparition des vertes prairies, c'est l'être même de la nature qui se déploie, c'est son règne qui étincelle. Mais ce n'est pourtant qu'à travers les prairies verdoyantes que nous portons nos pas, sans que jamais la nature elle-même se produise à nos yeux comme étant la nature. Et même là où nous pressentons l'être de la nature, même là où nous commençons à nous représenter ce que nous pressentons, même si nous nous en faisons un concept, l'être de la nature se maintient à l'abri dans le secret qui lui est propre.

Ces lignes, il les écrivait en écho à un distique d'Angélus Silésius, qu'avant lui célébrèrent, chacun à sa façon, Leibniz et Hegel :

*La rose est sans pourquoi ; elle fleurit d'être en sa fleur,
Insoucieuse d'elle-même, sans demander si on la voit.*

La floraison de la rose qui n'est aucune des roses en fleur, mais d'où seulement chacune advient à ce qu'elle est, et qui, dès lors, nous les donne toutes sans s'identifier à aucune, c'est à quoi savait répondre, à l'aube de notre monde, une pensée plus matinale que la nôtre et qui fut celle des plus matinaux des penseurs de la Grèce. Peut-être est-il permis ici de se demander si leur parole, du fond de l'oubli qui est devenu son séjour, n'a pas dit ce qui était à dire avec plus d'ampleur et de profondeur que n'en peut comporter l'exactitude des sciences, y compris, en l'espèce, celle de la botanique.

Comprenons bien ici l'extraordinaire différence qui sépare la nouvelle parole, celle d'Héraclite et de Parménide, de l'antique

parole qui, bien avant eux, fut celle des poètes, celle surtout de cet initiateur de la parole poétique que fut Homère. Nous pouvons dire que la nouvelle parole s'attache expressément à dire ce à l'intérieur de quoi seulement les poètes voyaient ce qu'ils nommaient, mais sans jamais le dire comme tel. Homère voit bien dans le κόσμος, mais il ne le voit pas comme κόσμος, car le voir comme κόσμος, cela ne commence qu'avec Héraclite ou avec Parménide, à la faveur, disions-nous, d'un *pivotement* tel que le regard ne va plus tout droit, *καταντικρύ*, dira Platon, à ce qui apparaît, mais bien au mode d'apparition de ce qui apparaît. C'est de là que sort toute la philosophie. Elle prend naissance de ce regard fixé sur le mode d'apparaître de l'apparaissant, qu'il détermine d'abord selon la détermination qui convient à un tel mode d'apparaître, c'est-à-dire, au sens grec, à un tel mode d'être, à savoir selon la merveilleuse apesanteur du *verbe*, et non selon la détermination plus massive qui convient à la fixation de l'apparaissant, à savoir celle du *nom*. D'où le goût singulier des penseurs grecs pour ce que les grammairiens nommeront bien plus tard le mode *participe*. Le participe — étant, chantant, vivant, marchant — est en effet un *nom* et un *verbe* à la fois. Mais ce qu'il nomme, c'est à partir du verbe qu'il le nomme. Il s'agit donc d'une dénomination à dominante verbale. En ce sens, l'étant, en grec τὸ ὄν, est moins le *singulier* du pluriel : les étants (τὰ ὄντα) qu'il ne dit, d'un bout à l'autre des étants, la singularité d'être dans ce qu'elle a d'unique. Cette double participation, au nominal et au verbal, de ce qui est à penser, mais avec prédominance du verbal sur le nominal, et qui prend son essor de ce verbe des verbes qu'est le verbe *être*, telle fut peut-être la plus ailée des pensées que formèrent les Grecs. Elle détermine alors une scission de la parole qui est peut-être unique au monde. Jusque-là, la parole pouvait être plus ou moins superficielle ou profonde, chantante ou narrative, approximative ou exacte, novice ou experte, comme elle l'est restée partout où l'humanité est restée elle-même à l'abri du coup d'envoi grec. Elle n'avait pas atteint ce dédoublement auquel elle atteint seulement lorsque les Grecs devinrent ceux à qui la langue fut déliée pour une toute autre parole que celle que parlaient leurs poètes.

Pour mieux nous expliquer, prenons ici un exemple. Nous allons rapprocher deux paroles qui pourtant se firent entendre presque en même temps. La première est celle de Tchouang-tsé, qui fut, dans l'ancienne Chine, l'un des continuateurs de Lao-tsé, et qui vivait à peu près au temps où, en Grèce, vivait Platon. Voici un texte de Tchouang-tsé, tel que j'ai pu en traduire quelque chose, non pas, bien sûr, à partir du chinois, mais sur la base d'une traduction allemande et d'une traduction française. Nous pouvons l'intituler :

L'ARBRE INUTILE

Hui-tsé, s'adressant à Tchouang-tsé, lui dit : « J'ai, dans mon bien, un arbre de grande taille. Son tronc est si noueux et si tordu qu'on ne peut pas le scier correctement. Ses branches sont si voûtées et vont tellement de travers qu'on ne peut pas les travailler d'après le compas et l'équerre. Il est là au bord du chemin, mais aucun charpentier ne le regarde. Telles sont vos paroles, ô maître, grandes et inutilisables, et tout le monde se détourne unanimement de vous. »

Tchouang-tsé dit à son tour : « N'avez-vous jamais vu une martre qui, s'aplatissant, est aux aguets en attendant que quelque chose arrive ? Elle va sautant de place en place et n'a pas peur de sauter trop haut jusqu'à ce qu'elle tombe dans un piège ou se laisse prendre au lacet. Mais il y a encore le yack. Il est aussi grand qu'une nuée d'orage. Il se dresse, considérable. Seulement, il n'est même pas capable d'attraper des souris. Vous avez, dites-vous, un arbre de grande taille et déplorez qu'il ne serve à rien. Pourquoi ne le plantez-vous pas dans une lande déserte ou au beau milieu d'une terre vacante ? Alors vous pourriez rôder oisivement autour ou, n'ayant rien à faire, dormir sous ses branches. Aucune scie, aucune hache ne sont là pour le menacer d'une fin prématurée, et nul ne saurait lui porter dommage.

Que quelque chose ne serve à rien, en quoi faut-il vraiment s'en mettre en peine ? »

Voilà une page qui, à coup sûr, donne à penser, et c'est bien pourquoi, sans doute, elle nous fut transmise. Mais est-ce une page de philosophie ? Ou au contraire, issue de cet autre monde que nous est la Chine, donne-t-elle à penser sans nullement nous inviter à philosopher ? Nous sommes en tout cas très loin de l'entreprise de ce contemporain de notre Chinois que fut Platon, et qui dans le *Sophiste* — c'est le titre du dialogue — après avoir rattaché à l'être, pris, dit-il, comme « faisant le plus escorte à tout », quatre déterminations qui lui font à leur tour escorte, mais en s'opposant deux à deux : la Station et le Mouvement, le Même et l'Autre, cherche à discerner quelles associations ou quelles combinaisons sont possibles entre ces cinq figures. Dès lors s'ouvre panoramiquement tout un jeu de passages et d'impasses, l'un des passages fondamentaux étant que l'être lui-même peut s'entendre avec l'autre jusqu'à se présenter comme autre qu'il n'est, si bien que s'attacher à l'être, c'est être sans cesse exposé au risque de l'erreur. Il n'y a d'erreur possible qu'au pays de l'être, vu qu'il est aussi le pays de l'autre, que ce soit le fragile qui se donne pour solide quand une trop mince couche de glace recouvre la surface de l'eau, ou le chemin qui apparaît comme

viable alors qu'il est obstrué plus loin par un éboulement encore hors de vue. Rien n'est plus grec que cette interprétation de l'erreur. Il est facile de dire avec Descartes que tout est de notre faute et que c'est *nous* qui *nous* trompons. Mais il est plus grec de dire qu'il nous arrive souvent d'être trompés par une ambiguïté qui fait partie de la présence des choses. Est-il bon ? Est-il méchant ? se demande Diderot jusqu'à en faire le titre d'une comédie. Comment le savoir au juste sans sortir de l'indistinction relative qui tient à l'affinité platonicienne de l'être pour l'autre. Autour de nous foisonnent les professionnels de l'infailibilité. Les Grecs, à la naissance de leur pensée, étaient moins arrogants. C'est bien pourquoi, après les catastrophes et même après les crimes, ils étaient généralement plus enclins à plaindre des victimes qu'à distribuer des culpabilités rétrospectives, ce qui ne les rendait d'ailleurs pas plus indulgents. Mais rien ne leur était plus étranger que ce que Nietzsche nommera bien plus tard l'« esprit de ressentiment ».

Cela n'est, bien sûr qu'une parenthèse. L'essentiel est de voir qu'avec Platon, nous sommes dans un tout autre monde que celui d'où nous parvient, pourtant si présente, la parole de Tchouang-tsé. Avant donc de parler de « philosophie chinoise », comme on le fait si couramment, il faudrait peut-être se demander : qu'est-ce au juste que la philosophie ? Il se pourrait même que les pensées de Mao Tsé-toung soient aujourd'hui beaucoup moins *philosophiques* que la pensée de Marx, telle qu'elle est portée par l'interprétation hégélienne, c'est-à-dire *dialectique*, de l'être. Elles n'en sont pas pour autant dénuées de sens, ni même de profondeur. Elles viennent simplement d'un monde où la philosophie, loin d'y avoir pris naissance, a été exportée *très tardivement* sous l'une de ses formes elle-même *tardive*, à savoir sous la forme du matérialisme dialectique. Il n'y a d'ailleurs pas que le marxisme qui ait été exporté en Chine. Elle a non moins reçu par exportation l'extraordinaire conjonction du *savoir* et de la *puissance* telle que, voilà trois cents ans, elle avait été formulée presque en même temps, en latin par Bacon et en français par Descartes. Devenir par la science « maîtres et possesseurs de la nature », c'était un programme bien étranger à la philosophie grecque, bien que ce soit peut-être seulement sur la base du virage grec de la pensée en philosophie qu'un tel programme ait pu ultérieurement se formuler, et sa réalisation se déchaîner d'un bout à l'autre du monde — déchaînement dont nous ne vivons que l'extrême début. Car ce que les Grecs ont mis en route il y a déjà plus de deux millénaires, peut-être est-ce l'origine radicale de ce dont aujourd'hui nous sommes universellement saisis, à savoir la transformation croissante de notre monde en un monde de la technique. L'avènement de la technique au sens

moderne ne va nullement de soi, et c'est peut-être se contenter à peu de frais que de n'en faire, avec pourtant l'un des plus grands savants de notre temps, le physicien Werner Heisenberg, qui a si bien ébranlé le monde de la physique avec ses « relations d'incertitude » — qu'un « événement biologique à grande échelle » comme il dit — analogue sans doute à ce que fut, vers le début des temps historiques, cette énigmatique « migration des harengs dans les mers du sud » avec laquelle commença l'histoire — d'après, du moins, la chronologie qu'on m'avait mise entre les mains, un jour où, candidat à l'École Normale, j'étais prié de disserter en six heures sur la question d'Orient entre 1854 et 1914. Six heures, c'était long, d'autant plus que la chronologie s'arrêtait vers 1870. C'est ainsi que je sais la première date de l'histoire.

Mais enfin nous voilà aussi bien dans un sens que dans l'autre — celui de la migration des harengs ou celui de la technique moderne — bien loin de la philosophie à sa naissance. Revenons-y encore une fois, mais cette fois pour essayer de faire apparaître la transformation que subit, avec Platon et Aristote, la pensée plus matinale d'Héraclite et de Parménide, qui, si l'on veut, n'est pas encore philosophie, dans la mesure où *philosophie*, c'est le nom par lequel Platon et Aristote désignent leur propre entreprise, qu'à leurs yeux leurs prédécesseurs n'avaient fait qu'ébaucher d'une manière encore balbutiante.

La philosophie, dit Aristote, c'est l'étude de l'étant par où il est, autrement dit de l'étant dans son être. Telle était bien, nous l'avons vu, l'entreprise des premiers penseurs grecs, celle par laquelle leur parole se scinda de celle des poètes, en s'appliquant à dégager ce à l'intérieur de quoi les poètes eux-mêmes voyaient ce qu'ils disaient, sans cependant le voir ni le dire comme tel. Il s'agissait donc essentiellement de dire ce que l'on peut bien voir grâce à la mise en place de l'adverbe *par où* devant le mot *étant*. D'où : prendre en vue, dans son ensemble, l'étant par où il est. C'est en ce sens que Platon a pu dire que, bien avant lui, « quelque chose comme une bataille de géants avait fait rage à propos de l'être ». Ainsi apparut-il à Héraclite comme κόσμος, et ceci antérieurement aux dieux mêmes, puisque c'est au κόσμος que Dionysos lui-même doit sa divinité, qui est son identité secrète avec Hadès. Sans le κόσμος, sans le *joyau* d'une telle identité, Dionysos lui-même ne serait qu'un prête-nom pour l'orgie la plus impudique. C'est par le κόσμος en lui qu'il est dieu, vie et mort à la fois et par-là immortel. Du κόσμος, Héraclite dit, nous l'avons vu, qu'il est le même pour tous et pour tout. Il le dit aussi *commun* à tout : ξυνός. *Commun* ne dit pas ici quelque chose de commun, c'est-à-dire de banal, mais ce qui rassemble le tout et l'ajointe unitivement. Quand on parle aujourd'hui du

bien *commun*, ou quand on nomme *Commune* ce qui n'est par ailleurs que la plus petite organisation territoriale, ou quand l'Eglise se proclame *Communauté* des fidèles, le mot garde encore quelque chose de sa vigueur native. Le *commun* est ainsi ce qu'il y a de plus rare, et vraiment le joyau d'où tout étincelle, y compris le dieu même au comble de sa divinité. Mais le mot dit aussi son propre contraire. Il dit ce qui, à *égalité*, appartient à plusieurs. Commune est en ce sens l'espèce dont relèvent plusieurs individus, commun le genre dont relèvent plusieurs espèces. Tous les carrés ont « en commun » d'être des rectangles dont deux côtés consécutifs sont égaux. Plus on remonte et plus le commun s'appauvrit. C'était d'abord un cheval, puis ce n'est plus qu'un animal, et voilà que l'animal à son tour se réduit à un simple vivant. Mais que peut-il y avoir de plus commun à tout ce qui est que d'être ? C'est par ce superlatif qu'Aristote, finalement définit l'être. Il est, à la limite, une espèce de rien ou un presque rien qui demeure cependant à la base de tout sans faire signe encore vers quoi que ce soit : « pris dans sa nudité, être ou non n'est l'indice de rien à quoi nous puissions avoir affaire ; par lui-même il n'est rien ». Ce rien sans doute n'est pas rien du tout. Il recèle en lui une richesse secrète, mais, de lui, on ne peut pourtant faire sortir autre chose que ce que l'on peut énoncer de n'importe quoi.

C'est pourquoi, semble se dire à lui-même Aristote, nous n'irions pas loin au pays de l'être si nous n'avions que la pensée de l'être comme commun à tout, si nous n'en avions pas une toute autre pensée, à savoir la pensée de l'être comme étant aussi le *divin*. Voilà donc le divin entré dans la philosophie, à égalité avec l'être dont il est devenu l'autre nom. Tout cela, semble-t-il, est bien insolite. Comment l'être peut-il se laisser déterminer à la fois comme ce qu'il peut y avoir de plus *commun* à tout et comme ce qui est le plus *séparé* du reste ? S'ouvrir d'un côté à une communauté encore plus vaste que celle du genre, et de l'autre être un genre en amont d'autres genres qui s'étagent au-dessous de lui jusqu'au voisinage du rien ? Le recueil de textes que, trois siècles après la mort d'Aristote, on nommera en le publiant la *Métaphysique* d'Aristote, a pour fond cet étrange enchevêtrement. Dire comme on le fait aujourd'hui que la métaphysique est aussi bien *ontologie* que *théologie*, c'est à coup sûr baptiser la difficulté : ce n'est pas éclairer l'énigme qu'elle recèle. En réalité, le mot *métaphysique* ne fait que désigner la situation dans laquelle la philosophie se trouve aux prises avec l'inextricable. L'« oiseau Métaphysique », comme le nomme Valéry, et qu'il croit voir « chassé de poste en poste, harcelé sur la tour, fuyant la nature, inquiété dans son aire, guetté dans le langage, allant se nicher dans la mort, dans les tables, dans la musique »

— nous pouvons bien en situer historiquement l'apparition. Il apparaît entre Héraclite et Aristote, mais sortant d'où ? Ce n'est pas du dehors qu'il arrive, c'est bien plutôt de la transformation jusqu'à lui d'une pensée plus matinale que lui et dont il est l'aboutissement ou, si l'on veut, le soir. Mais alors, d'Héraclite à Aristote, il n'y aurait pas progrès ? Non peut-être — mais décadence, peut-être pas non plus. Ne nous hâtons pas trop de donner des noms au mouvement secret que recèle l'histoire. Osons cependant nous demander s'il n'y a pas quelque naïveté à se représenter la métaphysique comme le *nec plus ultra* de la pensée, même s'il a été réservé au seul Heidegger de se poser, il y a trente-cinq ans, la question : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* — pour dire vingt ans plus tard que cette prétendue « doctrine de l'être » n'était peut-être dans son fond qu'une « phase de l'histoire de l'être », la seule, ajoute-t-il, qu'il nous soit donné de pouvoir prendre en vue, et dont aujourd'hui le déploiement des sciences n'est peut-être à son tour qu'un épisode, peut-être terminal, ce qui ne veut nullement dire que, comme le croit Valéry, la science serait en train de dénicher la métaphysique, notre époque étant celle du « dépassement de la métaphysique ». Parler ainsi pourrait bien être parler en l'air sans trop savoir de quoi l'on parle, ce qui est, comme on sait, la condition la plus favorable à l'abondance du discours.

Mais revenons à Aristote. Le *divin* qui devient pour lui l'un des deux noms de l'être dont l'autre nom exprime sa communauté transgénérique, ou comme on dira au Moyen Age, transcendente, nous l'avions déjà rencontré dans la parole d'Héraclite où même le dieu était porté à sa divinité par le *κόσμος*. Mais au grand jamais pour Héraclite le *κόσμος* ne s'identifia purement et simplement à la divinité du dieu. Il portait à la fois le divin et l'humain, n'étant ni l'un ni l'autre, mais leur centre ou leur foyer commun. Leur *feu*, disait-il de sa parole brève. Celui aussi du four auprès duquel il se chauffait dans sa maison, quand un jour, comme nous le raconte Aristote il invita à y entrer des visiteurs qui s'étaient arrêtés à la porte en leur disant : « même ici les dieux sont présents ». Mais, avec Aristote, la pensée de l'appartenance originelle et du divin et de l'humain à l'« ajointement inapparent » — *ἀρμονίη ἀφανής* — qui ne les sépare qu'en les unissant, s'efface devant celle d'une dépendance causale et de l'humain et du naturel à l'égard du divin, placé en amont de tout comme genre suprême de l'être, cette mise en place du divin au sommet de l'être, où il se sépare du reste, coexistant à son tour avec une structure de l'être qui demeure, elle, commune à tout, mais qui n'est plus qu'un cadre applicable à n'importe quoi. Ici une question se pose. Pourquoi cette transformation d'où résulte que, si c'est bien seulement et toujours de l'être que nous pouvons

savoir quelque chose du divin, c'est d'une manière tout autre que ne le disait la parole d'Héraclite ? Le *pourquoi* ici est bien ambitieux. Disons seulement qu'une possibilité vient de prendre le pas sur une autre, la merveille étant que la parole antérieure, celle d'Héraclite, avait, comme par avance, mentionné cette possibilité. C'est ce que nous apprenons du fragment 32 d'Héraclite que nous pouvons lire ainsi : « L'Un, l'Avisé, lui seul, ne se prête pas et se prête à être dit du nom de Zeus ».

Ne se prête pas et se prête. Dans le second cas, l'étude de l'Un devient essentiellement celle du *premier* des dieux, de Zeus, mais isolé et comme exorbité de ce qui le maintenait lui-même à son niveau de divinité dans la mouvance plus secrète d'un partage unique et panique dont relèvent aussi bien les dieux que les hommes. Dès lors le nom le plus propre de l'étude de l'être, devenue la prise en vue du premier des dieux pourrait bien être : Théologie. Ce qui nous frappe cependant dans la parole d'Héraclite, qui dit à la fois une double possibilité sous la forme d'un *non* et d'un *oui*, c'est que le *non* précède le *oui*. *Ne se prête pas* a le premier rang et, par-là, paraît l'emporter sur ce qui seulement le suit, à savoir *se prête*, bien qu'il y ait de ce côté non pas une impasse, comme le serait une pure et simple absurdité, mais bien une possibilité, susceptible d'être développée, et même de prévaloir. Pour Héraclite, il est assez clair que cette possibilité n'est pas la bonne. L'Un dont il parle, il ne serait pas l'Inespéré ou l'Inattendu que nomme énigmatiquement le Fragment 18, mais quelque chose de plus attendu ou, si l'on veut, de plus trouvable, à savoir le premier des dieux. Avec Aristote au contraire, tout se renverse, et le nom le plus propre de la philosophie comme première devient précisément, dit-il, *savoir théologique*. Non pas bien sûr *Théologie* : le mot *Théologie*, Aristote ne l'emploie jamais que pour renvoyer aux poètes, Homère ou Hésiode — mais bien plutôt *Théologique*. La *Théologique* est à la *Théologie* ce que la *Logistique* moderne est, par exemple, à la simple *Logique*, ou la *statistique* à la simple *constatation* d'un état de choses, à savoir la transformation en discipline rigoureuse d'une pratique spontanée, mais encore approximative. Quoi qu'il en soit, la recherche « théologique » paraît devenir, avec Aristote, le cœur même de la recherche de l'étant par où il est, autrement dit, la tâche la plus propre de la philosophie.

Avec cette transformation ou cette mutation théologique d'une pensée antérieure et plus matinale, la possibilité s'ouvre évidemment d'une exploitation proprement religieuse de la philosophie grecque, dès qu'une religion s'avisera et se préoccupera d'une telle possibilité. Tel fut, par excellence, le destin de la religion chrétienne dès le déclin du monde antique. Mais c'est seulement au XIII^e siècle que le syncrétisme philosophico-religieux,

qui finira par se nommer « philosophie chrétienne », va prendre les proportions imposantes d'une *Somme*, qui est la *Somme* de saint Thomas. Le fond des choses est ici, selon la formule d'un très remarquable historien de la scolastique, M. Gilson, non plus, comme pour Aristote, la définition en dernière analyse de l'être par le *divin*, mais, bel et bien, l'« identification de Dieu et de l'être ». Entendons : l'identification du Dieu, qui, selon l'*Épître aux Hébreux*, après avoir parlé jadis à nos pères par les Prophètes, vient en cette fin des temps de nous parler par son Fils, et de l'*Être* tel qu'il fut l'entreprise propre de la philosophie grecque. Une telle convergence serait vraiment la huitième merveille du monde si elle ne reposait, je le crains, sur un malentendu fondamental. Expliquons-nous. Elle est bien, en apparence, rendue possible par la mutation théologique de la méditation de l'être, telle qu'elle s'est accomplie d'Héraclite à Aristote. Mais la *Théologie* au sens d'Aristote et la Théologie de saint Thomas font tellement deux qu'il semble difficile pour la seconde de s'appuyer sur la première, comme son projet délibéré fut pourtant de la faire. Sans doute y a-t-il autant de *Très Haut* dans la *Métaphysique* d'Aristote que dans la *Somme* de saint Thomas. Mais le *Très Haut*, tel qu'Aristote l'entend d'une oreille grecque, est la définition essentiellement *verbale* d'un mode d'être. Il n'est à aucun prix le *nominatif* d'un étant. Les étants de ce mode d'être, dit Aristote non sans humour, « s'ils sont 47 ou 55, je laisse à de plus forts que moi le soin d'en faire le compte ». Il ne parle pas ainsi parce qu'il est grec, donc comme on dit un peu trop généreusement, polythéiste, mais parce que l'*unicité* du divin comme mode d'être n'a rigoureusement rien à voir à ses yeux avec la réduction à l'*unité numérique* d'une pluralité possible d'individus. En d'autres termes, Aristote aurait très bien pu professer *même* le monothéisme, comme il le fait presque dans le dernier livre de sa *Physique*, sans nullement cesser d'être philosophe. C'est au contraire cesser d'être philosophe au sens d'Aristote que de faire du Monothéisme en tant que tel la Vérité des vérités. Ce n'est là, bien sûr, qu'une nuance, mais c'est de nuances de ce genre que dépend, en philosophie, le discernement de ce qui est impasse et de ce qui est chemin.

La conséquence est dès lors qu'entre ce qui nous vient des Grecs, à savoir la philosophie, et ce qui ne nous en vient pas, à savoir la révélation, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir la moindre ombre de contradiction. Mais non plus de non-contradiction. En d'autres termes, à la question : où se rencontrent le monde de la philosophie et celui de la foi ? — la réponse la plus sage est peut-être : *nulle part !* Les collisions sont feintes. Philosophie et religion ne sont ni contradictoires, ni non contradictoires. Pour que deux propositions puissent être contradictoires

ou non, il faut en effet, disait Leibniz, qu'elles aient quelque chose de commun sur quoi elles puissent se contredire ou non. Dans ce qu'il nommait au contraire le *disparate*, la contradiction n'est même pas possible. Entre le théorème de Pythagore et : *la quinguette a fermé ses volets*, il n'y a ni contradiction, ni non-contradiction. On est dans le disparate. Il n'y a pas non plus à chercher si le principe de Carnot est contradictoire ou non avec la première strophe de la *Marseillaise*. Philosophie et Révélation seraient donc disparates au sens de Leibniz ? Peut-être. Ce qui, en tout cas, nous est révélé dans la foi tient d'un bout à l'autre sur le plan de *l'étant* et ne relève en rien de la question de *l'être*, qui est la question à partir de laquelle seulement la philosophie peut avoir des nouvelles du divin. Le Dieu de la Révélation s'annonce au contraire directement. « Je suis qui je suis », dit-il à Moïse. Cela ne veut nullement dire, comme le croyait saint Thomas : ce que les Grecs cherchaient sous le nom d'être, c'est moi. Le dernier mot ici pourrait bien revenir à Nietzsche quand il dit dans un aphorisme de *Par-delà le bien et le mal* : « C'est vraiment du raffinement que Dieu ait appris le grec, ayant résolu de se faire écrivain — et qu'il ne l'ait pas mieux appris. »

Le moment est quand même venu de conclure. Conclure, c'est encore une fois revenir au sujet. Le sujet était : la naissance de la philosophie. Peut-être est-il devenu plus insolitement clair que la philosophie n'est pas une nécessité éternelle qui, depuis toujours, aurait accompagné la marche de l'homme sur la terre, mais qu'elle a une naissance, un pays de naissance, un berceau. C'est sur les rives d'Ionie et tout aussi bien d'Italie qu'elle naquit un jour, méditerranéenne, avant de venir, vers le soir du monde grec, habiter l'Attique où elle ne fut pas trop bien reçue, si l'on en juge du moins par le bannissement d'Anaxagore, arrivé le premier d'Ionie à Athènes, mais qui dut repartir malgré l'amitié de Périclès, et, un peu plus tard, par la mort de Socrate, qui lui fut un exil encore plus radical. C'est que les Athéniens n'aimaient pas beaucoup la philosophie. Ils avaient plutôt, comme on dit, la « mentalité ancien combattant » des guerres médiques et autres. C'est bien pourquoi Socrate fut accusé de corrompre la jeunesse, c'est-à-dire les futurs anciens combattants. Les Athéniens n'avaient d'ailleurs guère eu le temps de s'habituer à la chose car, en Grèce, disait Schelling, « tout marche avec une rapidité incroyable ». Si en ce qui nous concerne tout commence en effet au v^e siècle avec la parole à bout portant qui fut celle d'Héraclite, c'est pour finir avec Aristote, un peu plus d'un siècle après, mais dans une transformation, nous l'avons vu, si décisive du point de départ initial qu'on ne peut pas ne pas s'en émerveiller.

La philosophie de la Grèce finit réellement avec Aristote que suivirent seulement de purs discoureurs ou de simples commentateurs, en écartant même les nombreux jongleurs émanés des diverses sectes qui surgirent du fond primitif sans rien y ajouter.

Ainsi parlait, au siècle dernier, Auguste Comte qui, outre une vie extravagante, a eu parfois de bonnes idées.

On parle aujourd'hui volontiers d'*accélération de l'histoire*. C'est se contenter à peu de frais. Je crains en effet que, dans cette formule lancée par Daniel Halévy, on ne confonde l'histoire avec les moyens de communication et de transport. Peut-être au contraire sommes-nous relativement *stagnants* au prix des *coureurs* qui nous ont précédés de si loin, et dont la course brève fut la mise en route de notre propre histoire.

Car cette scission de la parole et dans la parole que fut, à sa naissance, la philosophie telle que l'instituèrent les Grecs, c'est elle qui nous a mis au monde en nous dotant d'une sorte d'instinct contraire à tous les autres et dont Valéry s'émerveillait en le nommant : *l'instinct de l'écart sans retour*.

Ce n'est plus seulement la philosophie grecque, c'est peut-être bien la philosophie elle-même qui, aujourd'hui, est derrière nous, laissant la place aux sciences qui se sont échappées d'elle et dont la poussée qu'elles exercent dans le monde est en train de le conduire nul ne sait où. Mais si nous sommes ainsi embarqués sans en pouvoir mais, peut-être est-ce de cette naissance oubliée et lointaine qui fut la naissance grecque de la philosophie. C'est pourquoi il n'est peut-être pas sage d'attendre de la philosophie et de ce qui peut bien venir d'elle une conjuration des périls que son destin fut au contraire de susciter. Mais peut-être n'est-il pas plus sage de croire qu'il est possible d'y parer grâce à des secours extérieurs qui ne sont jamais, disait Nietzsche, que des échappatoires. Sommes-nous donc dans l'impasse ? Nous y savons-nous seulement ? Ou n'avons-nous pas sur ce point encore beaucoup à apprendre ? Si nous commençons si peu que ce soit à faire face à de telles questions pour qu'elles deviennent de plus en plus pensantes, alors ce n'est pas en vain que nous nous serons arrêtés à méditer l'énigme que nous est la naissance de la philosophie.

HERACLITE ET PARMENIDE

A René Char

Si le monde dit *présocratique* est riche en figures originales, Héraclite et Parménide sont les figures les plus radieusement centrales de ce monde. Car, avec Héraclite et Parménide, c'est la fondation même de la pensée occidentale qui s'accomplit. C'est à eux que remonte comme au secret de la source ce qu'il y a d'encore vivant et de toujours vivace au fond de nos pensées. On peut dire que c'est par eux que nous pensons, même si nous ne pensons pas à eux, car ils sont la lumière où se révèle initialement la profondeur de notre monde, profondeur que nous ne cessons d'être et qui, cependant, nous demeure d'autant plus énigmatique et ainsi d'autant mieux réservée que nous lui appartenons davantage au plus intime de notre histoire jusqu'ici advenue et encore à advenir.

Il nous reste d'Héraclite d'Ephèse, dit Héraclite l'Obscur, un recueil de paroles dont une centaine environ peuvent être tenues pour authentiques et que l'on nomme fragments. Ces fragments sont peut-être autant de citations d'un ouvrage aujourd'hui disparu. Ils n'en sont pas moins des fragments, arrachés tels quels à on ne sait quel bloc dont nous ne connaissons ainsi que les éclats. Les fragments d'Héraclite sont de tels éclats, ou, si l'on veut, autant d'éclairs qui nous parviennent du fond des âges comme la fulguration encore d'un orage qui s'y serait mystérieusement retiré. Si Héraclite fut, dès l'Antiquité, nommé l'Obscur, c'est certainement à cause de ce style en lui-même fragmentaire, aphoristique au sens plein du mot, l'aphorisme étant littéralement cette méditation circonscrite qui sépare et retranche d'un trait l'essentiel dans une parole où il y va de notre lot.

Ce qui nous reste de Parménide d'Elée, qui fut sans doute

un peu plus jeune qu'Héraclite, est bien différent. Parménide est l'auteur d'un Poème aujourd'hui disparu dans son ensemble, bien qu'il en demeure des fragments. Mais le mot a ici un tout autre sens que lorsqu'on parle des fragments d'Héraclite. Si Héraclite est essentiellement fragmentaire, Parménide ne l'est devenu qu'avec le temps. C'est pourquoi les Anciens ne le comptaient pas parmi les Enigmatiques, mais le rangeaient plutôt, aux côtés de Xénophane, de Platon et d'Aristote, parmi les maîtres qui ne dédaignent pas de s'expliquer, et prennent soin, dira Simplicius, de « ceux qui entendent plutôt en surface ». Toutefois, les fragments que nous avons encore du Poème de Parménide constituent aujourd'hui — comme le Parthénon parmi les temples grecs — la ruine la plus imposante et la plus cohérente du monde d'avant Socrate.

On a coutume — et la coutume date ici de l'Antiquité, car dès Platon nous la trouvons bien établie — d'opposer Héraclite et Parménide comme s'affronteraient deux gladiateurs croisant le fer dès l'origine de la pensée. Le premier n'est-il pas en effet le philosophe du mouvement universel, l'autre proclamant au contraire l'immobilité radicale de l'être ? L'adversité inconciliable du mouvement de l'être, telle serait donc l'aurore de la philosophie. Toutes choses sont écoulement, dit Héraclite, πάντα ῥεῖ, et Platon, qui n'aimait pas trop cette manière de dire, ajoute caricaturalement : Il diagnostique partout une débâcle universelle, comme si « quelqu'un qui s'est enrhumé prétendait que ce n'est pas lui, mais le Tout, qui est pris d'écoulement et souffre de catarrhe ». L'être est, dit au contraire Parménide, et ce qui passe n'est qu'illusion car, si c'est un chemin que nous cherchons, entre la viabilité de l'être et l'inviabilité du non-être on ne peut frayer aucune voie à laquelle on se puisse fier. La philosophie ayant ainsi commencé par un affrontement simpliste de propositions contradictoires, il ne nous resterait plus dès lors qu'à continuer vaillamment la polémique d'où elle a pris naissance, fût-ce en faisant flèche de tout bois, et Cicéron aurait eu raison d'écrire qu'« on ne peut rien inventer de si absurde qu'il n'ait déjà été dit par quelque philosophe argumentant contre quelque autre ».

Les choses, cependant, sont peut-être moins simples. Nous ne rappellerons d'abord que pour mémoire que le célèbre πάντα ῥεῖ, si universellement cité, et que Platon semble tenir déjà pour un raccourci suffisant de la pensée d'Héraclite, ne fait pas partie des aphorismes les plus authentiquement attribués à l'Ephésien. On trouve bien, sans doute, dans Héraclite, l'image du fleuve qui s'écoule sans fin, mais le penseur, nommant le fleuve, oppose précisément à l'écoulement des eaux la permanence du fleuve. Le soleil lui aussi est nouveau chaque jour, mais il ne franchit

jamais les limites qui lui sont propres, car les Erynnies, gardiennes de justice, ne cessent d'être aux aguets. Si de même le feu devient mer et si la mer devient terre, la mer à son tour relève de ce dont elle avait pris mesure avant que naisse la terre. Plus radicale que le mouvement est donc la permanence des mesures qui ne cessent de le régir. Mais cette pensée de la permanence n'intervient pas pour nous ménager, au sein du changement, un îlot de calme où nous pourrions trouver refuge. Car une telle permanence, si elle assigne au changement ses limites, elle ne l'arrête cependant nulle part, rien n'étant ce qu'il est qu'à la fois même et autre au sein d'une unité où la différence ne cesse de percer. C'est pourquoi « le Dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, abondance-disette, et ainsi devient toujours autre comme quand le feu, mêlé d'aromates, chacun le nomme comme il lui plaît. » Le Dieu ? Quel est donc ce Dieu toujours autre d'Héraclite ? Son vrai nom est Combat. « Polemos est père de tout, roi de tout ; c'est lui qui fait apparaître les uns dieux, les autres hommes et qui révèle les uns esclaves, les autres libres. » Cet insolite Dieu-Combat est ainsi l'unité originelle des contrastes, maintenus en sens inverse l'un de l'autre jusqu'au plus extrême de leur tension antagoniste, sans que toutefois aucun d'eux puisse jamais être mis hors combat. Un autre nom pour un tel Dieu est celui d'Harmonie. Mais ici le mot grec *ἁρμονίη* exclut toute référence à l'apaisement douceâtre que, depuis Platon, nous nommons harmonie. L'harmonie héraclitienne dit la jonction serrée des forces qui s'opposent. Elle n'est à l'œuvre que dans l'ajointement des tensions adverses grâce auquel seulement l'arc projette la flèche, l'arc dont le nom grec évoque à la fois la vie, *βίος*, et l'arme redoutable d'Artémis, *βιός*, celle d'où jaillit la mort. Ici, la langue philosophe par elle-même et c'est le jeu des mots qui précède la pensée, car c'est en lui que s'articule directement l'unité des contraires dans laquelle seulement il nous est donné d'être au monde, à la fois trop vieux et trop jeunes pour vivre et pour mourir, mais vivant notre mort et mourant notre vie selon la loi du Dieu, Combat et Harmonie, et dont un quatrième nom est encore *Αἰών*, le Temps. « Le Temps est un enfant qui joue, il joue à déplacer les pièces de son jeu : ô royaume dont le prince est un enfant. » Tout commentaire ici ne pourrait qu'affaiblir cette évocation originelle de l'innocence au cœur de l'harmonie, c'est-à-dire de la dissension d'où le monde prend figure comme étant notre monde, celui dont il nous revient de défendre la loi comme nous combattrions pour nos murailles.

Rien n'est donc plus étranger à l'esprit d'Héraclite que cette prétendue doctrine d'un mobilisme universel que nous transmet de lui une tradition paresseuse. Et si nous voulons garder comme

authentiquement héraclitéenne la parole πάντα ῥεῖ, il nous faut dès lors la méditer à nouveau pour en découvrir le vrai sens. Ce que nous dit une telle parole, c'est moins peut-être le simple écoulement du flux que son rapport essentiel au contre-courant du reflux. Le mouvement contrasté du flux et du reflux n'est plus celui de l'entraînement et de la dérive, mais par lui s'établit le *niveau* dont la permanence au moins relative permet aux navires d'être à flot et de gagner le large comme aussi bien de revenir au port. Le mouvement du flux et du reflux est le mouvement même de la lutte. Loin de tout simplifier dans l'unilatéralité d'un seul côté des choses, la lutte ne cesse d'approprier chaque côté à l'opposition du côté qui fait face. C'est leur affrontement qu'elle nous impose de prendre en vue, et c'est comme phase d'un tel affrontement que le λόγος définit sans échappatoire ce que nous ne pouvons tenir pour constance que si nous restons capables de le conquérir toujours.

Ce λόγος qui compose l'opposition universelle dont le recueil bien ajointé est le combat du monde, Héraclite nous enjoint de reconnaître en lui la vertu spécifique du feu, paraissant n'inaugurer par-là qu'une cosmologie « vulcaniste » qui contredirait intentionnellement le « neptunisme » de Thalès de Milet. A en croire les Stoïciens, il aurait même soutenu que le feu ne cesse d'avancer jusqu'à ce que tout flambe dans une conflagration universelle qui se reproduirait périodiquement. En réalité, le feu dont parle Héraclite est moins un élément de base qui finirait par l'emporter que ce contre quoi s'échange tout le reste, « comme les marchandises contre l'argent et l'argent contre les marchandises ».

Si le feu s'échange contre tout, rien n'étant ce qu'il est qu'à rebours de lui-même, cet échange à son tour n'a de sens que par le feu pensé comme centre vivant de toute opposition. Le feu est bien tel en effet : c'est de lui que tout prend mesure. Il se diversifie en un monde de contrastes car il est par lui-même, contraste originel, à la fois lumière flamboyante et ardeur qui couve. Car si la φύσις est l'éclosion où tout s'éclaire, sa clarté même ne peut être clarté que par le retrait en elle d'une ardeur plus secrète, foyer de toute clarté comme de toute éclaircie. C'est dès lors dans le clair-obscur du feu dont « l'expansion toujours se ramasse en elle-même » que s'anime le visage du monde, continuelle éclosion et continuel retrait, l'éclosion aimant ce retrait d'où elle ne cesse de rayonner dans un défi à tout déclin. Ceux qui s'entendent à faire flamber le feu sans le laisser mourir dans l'âtre en savent là-dessus plus long que n'en peut expliquer la vaine *polymathie* des doctes. Héraclite était de ceux-là. Aristote raconte qu'à des étrangers venus pour le voir et qui paraissaient interdits de le trouver en train de se chauffer auprès du

four, il dit pour les encourager à s'approcher : « Mais là aussi les dieux sont présents. » Comment comprendre ce *là aussi* ? S'agit-il seulement de la simplicité d'un séjour sans appareil ? N'entendrons-nous pas plutôt que l'humble four reste malgré tout la demeure du feu qui toujours est vie, de ce feu plus ancien que les dieux et les hommes et dont la lueur n'est peut-être à son tour qu'un reflet de l'énigme jusqu'ici non déchiffrée que nous propose la pensée grecque ? Si du moins le secret d'une telle pensée tient dans l'étrangeté d'un nom que nous ne traduisons par vérité qu'en négligeant d'être attentifs à l'éclaircie plus originale qu'est le monde grec lui-même, celle que la langue de ce monde avait nommée *ἀλήθεια*.

L'éclaircie qu'est l'*ἀλήθεια* des Grecs est en effet secrètement proche de la nature contrastée qui se révèle dans le feu de toute flambée, et plus essentiellement encore dans le contraste si déroutant de la *φύσις* telle que la pense Héraclite. De même que la lumière issue de la flamme a pour centre vivant, comme on peut l'observer en toute flamme, que celle-ci retourne à l'invisible, de même à l'éclosion universelle qu'est la *φύσις* il appartient de demeurer inapparente et retirée au sein de l'ombre. Mais une telle ombre unie à la clarté, ce *κρύπτεσθαι* où la clarté se voile et dont elle garde le voilement, allons-nous les déterminer comme un simple défaut, comme une insuffisance de la lumière ? La parole qui les nomme n'évoque-t-elle pas tout au contraire une splendeur plus précieuse que celle qui simplement s'exhibe et se laisse expressément prendre en vue ? Splendeur dont la réserve qui se dérobe tient dès le départ en échec les moyens toujours plus harcelants, toujours plus acharnés dont disposent parmi nous, avec une puissance et une maîtrise sans cesse accrues, les fanatiques de la clarté qui n'est que clarté et dont les explications s'évertuent à tout mettre en lumière. Ainsi la percée radieuse, l'*ἀλήθεια* de la *φύσις*, ne se laisse entrevoir qu'échappant à la vue, non à cause d'une paresse ou d'une négligence de notre part, mais parce que l'inapparence est la modalité même de sa manifestation. Dans l'inapparence où elle ne brille qu'en s'effaçant, elle est là cependant, discrètement insaisissable, comme dans la verdure du printemps c'est la nature elle-même qui déploie son éveil, sans jamais pour autant paraître au premier plan comme étant la nature. Cette image que Heidegger nous donne à penser, c'est-à-dire à ne pas prendre pour une simple image, nous ramène au foyer où ne cesse de puiser la pensée d'Héraclite. L'unité des contraires n'en est peut-être encore qu'une interprétation qui demeure extérieure et inessentielle, aussi longtemps du moins qu'elle ne répond pas à l'audacieuse méditation de l'éclaircie comme *dévoilement qui se voile*, et dont l'omniprésence à peine sensible a pourtant plus de prix que toute la

richesse prodiguée à la mesure d'un monde. Mais, si la φύσις qui est la beauté de ce monde *ne se manifeste que dans son retrait*, Héraclite dit aussi que « les ânes prennent la paille plus volontiers que l'or ». Remueurs et mangeurs de paille se repaissent insoucieusement de l'exploitation toujours plus poussée de l'étant sans que jamais brille à leurs yeux la face d'or de l'être, lumière anuitée dans son rayonnement. Toutefois, même la nuit de la disparition n'est jamais abolition pure. Elle préserve au contraire ce qui, en elle, s'est seulement détourné. Car, selon la parole d'Eschyle, loin de se détruire l'une l'autre au cœur de leur opposition, toujours « ombre et clarté sont à parts contrastantes », et c'est à l'éclaircie d'un tel contraste que rien ne peut cesser d'appartenir.

La pensée d'Héraclite, déjà méconnue par Platon et de plus en plus déformée et travestie, restera un secret bien gardé par l'histoire, et il nous faudra attendre plus de deux millénaires pour que quelque chose enfin en revienne aujourd'hui. C'est en effet voilà à peine deux siècles que sont nés les trois amis, qui partageant à Tübingen cinq années durant la même chambre d'étudiant, Hölderlin, Hegel et Schelling, prirent pour thème d'une méditation à l'origine commune l'*Un-Tout* d'Héraclite, en se libérant pour la première fois de toute interprétation simplement mobiliste d'une telle pensée. Ce n'est donc pas un hasard si, dans son roman *Hypérion ou l'Ermite en Grèce*, Hölderlin évoque Héraclite dont il transcrit cette « grandiose parole » : « L'Un qui ne cesse de se différencier en lui-même. » Une telle parole, ajoute-t-il, « seul un Grec était capable de la trouver, car, en elle, se découvre l'essence même de la beauté et, avant cette révélation, il n'y avait pas de philosophie ». Comme nous sommes proches ici de Hegel déclarant à son tour que, si les Grecs ont institué la pensée de l'être, c'est en reconnaissant la vérité de l'être dans la splendeur du beau ! Et si Schelling, attentif à tant d'autres oracles, paraît ne mentionner qu'en passant l'Oracle d'Ephèse, Hegel au contraire lui attribuera dans l'histoire du monde une portée décisive : « Il n'est aucune proposition d'Héraclite que je n'aie reçue dans ma Logique. » Dans cette Logique qui ressemble si peu à ce que l'on désigne d'ordinaire par ce nom, Hegel interprète la philosophie comme pensée infinie. Finie est la pensée qui, ne voyant qu'un seul côté des choses, laisse tout retomber à la simplification inerte de l'unilatéralité. Infinie en revanche est celle qui en découvre aussi l'autre côté, et dès lors fait paraître l'opposition comme foyer unique de toute vie. Car les contraires ne sont pas des qualités d'abord établies en elles-mêmes et qui auraient ensuite à s'affronter pour engendrer quoi que ce soit, mais c'est au sein même de ce qui est qu'ils ne cessent d'œuvrer en sens inverse. Dès lors la dialectique de Hegel

et sa version marxiste font écho l'une et l'autre à la pensée d'Héraclite et lui répondent à travers les siècles. Et c'est enfin de la même origine qu'un autre écho résonne encore une fois dans la méditation de Nietzsche, lorsque le « dernier philosophe » ose dévoiler comme *éternel retour de l'identique* l'ultime secret que recèle la détermination de l'être comme *volonté de puissance*. A cette *cime de la méditation*, l'âme devient vraiment être, elle « en qui toutes choses ont leurs courants et contre-courants, leur flux et reflux ». Pour l'âme ainsi transfigurée, *l'innocence du devenir* est enfin rétablie, et, par le temps redevenu enfant qui joue, voilà que s'ouvre un avenir à jamais délivré de *l'esprit de ressentiment* que ne cesse de nourrir le mirage du passé lorsqu'il n'est que passé.

Ainsi la métaphysique moderne, par tout ce qui, en elle, porte le sceau de la grandeur, redevient la ligne de faite qui apparut dès l'origine de notre monde avec la pensée d'Héraclite. C'est à la hauteur d'Héraclite que se rejoignent finalement Hegel et Nietzsche, en suivant des chemins dont la divergence ne cesse pourtant de converger. Mais ce grandiose retour à une origine longtemps oubliée, loin d'advenir dans la pensée moderne comme un recueillement qui répondrait à l'origine, en est peut-être bien le plus extrême oubli. Un tel oubli qui nomme pourtant ce qui en lui s'efface, qui prétend même le reconnaître et l'honorer à son niveau, n'est pas une simple intermittence de la mémoire, une ignorance accidentelle à quoi le progrès de la connaissance pourrait enfin porter remède. Il est l'oubli de l'essentiel. C'est dans l'oubli de l'essentiel que même Hegel, même Nietzsche se réclament d'Héraclite en célébrant en lui l'initiateur de la philosophie. Car ils n'ont l'un et l'autre accès à l'éclaircie du monde grec que dans l'horizon de leurs problèmes, pour l'un le problème moderne de la certitude absolue et pour l'autre sa mise en question dans la problématique encore plus moderne de la valeur. Mais la dimension dans laquelle se meut la pensée d'Héraclite, et qui est la dimension de *ἰσότης*, ne relève en rien des toises de la certitude, elle se laisse encore moins mesurer comme valeur, certitude et valeur, étant bien plutôt, dans un monde de plus en plus livré à leurs mesures, la lueur devenue inquiétante et blafarde du feu animateur que fut en son matin le *λόγος* d'Héraclite. Si cependant la mutation en philosophie d'une pensée plus matinale ouvrit l'histoire d'un long déclin, la poésie est un tout autre appareillage. C'est pourquoi le rapport poétique de Hölderlin à Héraclite le situe au plus près de la pensée d'Héraclite d'où s'éloigne au contraire la vénération philosophique de Hegel et de Nietzsche. Quand Hölderlin nomme la nature, quand surtout, dans ses derniers poèmes, il hésite à nommer encore nature l'éveil sacré de la lumière qui ne brille qu'en

se déroband au sein de son éclat et qui épargne ainsi ceux qu'elle éclaire, la parole poétique est à nouveau parole de l'être en tant qu'il se prodigue dans l'énigme de son retrait. Car il appartient aux poètes, non de résoudre les problèmes que la métaphysique s'objecte à la mesure de ses concepts, mais d'être jusqu'à nous les vigiles de l'énigme. « Héraclite, Georges de la Tour... », l'insolence de ce vocatif, ce coup de dés de René Char, c'est au cœur de la même énigme qu'il suscite à la même présence le penseur du feu méditant dont la clarté se voile d'ombre et le peintre de la flamme lucide que préserve l'enclos de la nuit. Mais, dans le désarroi des preuves, poésie et pensée se répondent. Tous les indices sont concordants. Nul arbitraire nulle part, mais de part et d'autre même métier : « Mon métier est un métier de pointe. »

D'Héraclite à Parménide, s'il y a différence, il nous est maintenant devenu difficile de réduire cette différence à l'opposition trop universellement reçue d'une philosophie du devenir à une philosophie de l'être. Mais si Héraclite n'est pas un penseur du devenir, le Poème de Parménide ne reste-t-il pas méditation de l'être ? Qu'il serait léger cependant de l'entendre à son tour et pour rester fidèle à une tradition non moins invétérée que celle du « mobilisme héraclitéen », comme la proclamation au nom de l'être que le devenir n'est qu'illusion ! Conclure sommairement de la parole de l'être que ce qui n'est pas être est pour autant non-être, n'est-ce pas en effet se refuser à la lettre même d'une instruction qui, après avoir nommé la vérité ou la voie de l'être face à la non-vérité qu'est l'impasse du non-être, évoque aussitôt une troisième voie dont il n'importe pas moins de s'écarter, mais qui pourtant se laisse si bien frayer comme voie que le commun des mortels ne cesse précisément d'y être dévoyé ? Que l'assignation de cette troisième voie comme voie du dévoiement soit essentielle à la pensée de Parménide, c'est ce qu'attestent les neuf vers qui composent l'un des fragments les plus célèbres du Poème :

Qu'il soit donc en lui-même aussi bien confié à son déploiement que gardé tel par la pensée, étant-être ; voici que s'ouvre la clairière de l'être,

Mais sans ouverture est le rien ; c'est là ce qu'à observer je t'engage.

Qu'avant tout, de ce chemin-là, tu te détournes dans ta recherche,

Mais ensuite de celui-ci où les mortels qui ne savent rien voir S'égarant, doubles-têtes ; car c'est l'inexpertise

Qui meut, dans leur poitrine, le sens en proie à la divagation ; les voilà portés çà et là

Sourds qu'ils sont et non moins aveugles, ébahis, races sans critique,

Pour qui aussi bien être que n'être pas, être même et ne l'être pas, sont pâture commune,

Où qu'ils aillent, ils n'avancent jamais qu'en rebroussant chemin.

Bien distinct de la voie *polyphème* de l'être et de l'inviabilité sans accès du non-être, s'ouvre ainsi devant nous encore un chemin dont les détours révèlent un singulier domaine, car nulle demeure solide n'y peut jamais trouver un site. Dans ce domaine d'ambiguïté où rien ne peut apparaître qu'à la fois même et autre, toute présence est à la fois sa propre absence, richesse et déjà pénurie, chaleur et cependant froidure, hiver au cœur du radieux été. Mais, s'il n'est de présence que par l'absence en elle du côté opposé à celui qui remplit la présence, cet autre côté de chaque chose, quelque absent qu'il soit, n'est jamais pour autant annulé, et le voilà soudain qui redevient présence tandis que le premier disparaît dans l'absence. Tel est le monde où le faible sens des hommes est d'un coup ici et ailleurs, séduit toujours et rabroué sans cesse, flottant au gré de courants contraires. Sommes-nous si loin d'Héraclite ? Mais, un tel monde de l'illusion où ne cesse de percer en toute chose ce qui la nie, Parménide ne le tient-il pas, réduisant ici à néant la sagesse d'Héraclite, pour une simple illusion de monde ? Ne nous apprend-il pas précisément à la frapper d'inanité en lui opposant, plénitude unique, la sphère éternellement immobile de l'être ? Tel sera bien un peu plus tard l'appel de la métaphysique platonicienne, cette injonction à fuir au sein de l'être un monde d'apparences sans fondement où nous serions illusoirement fourvoyés. Mais si le jeu sinueux de la présence et de l'absence, ce jeu où nous ne cessons ici même d'être joués, n'était, pour Parménide, que vaine inconsistance, pourquoi la Vérité aux divines paroles aurait-elle entrepris de nous en découvrir avec tant de détail les méandres, suspendant soudain son *discours de foi*, pour lui substituer la *texture déroutante* des dires qui les évoquent ? Bien déroutants sont en effet de tels dires, car ils ne cessent de virevolter d'un terme à son contraire sans jamais se fixer nulle part. Mais c'est cependant sans jamais comporter non plus le moindre discrédit qu'ils vont et viennent dans la deuxième partie d'un même Poème qui paraît dès lors énoncer aussi posément la dualité, jour et nuit, des choses de ce monde, qu'il venait d'exposer l'unité du jour sans nuit avec lequel elle fait maintenant contraste.

La méditation du Poème de Parménide nous introduit par-là au cœur d'une difficulté qui, aux Anciens déjà, parut inextricable. La parole qui nous a révélé sans équivoque la vérité de l'être, la

voilà tout à coup qui affronte l'équivoque et paraît s'y complaire. Ce va-et-vient déconcertant de la parole de vérité, que nous donne-t-il donc à entendre ? Ne serait-il là que pour faire paraître en détail, dans les choses de ce monde, l'invalidité radicale de l'équivoque où l'être même se perd dans l'évanouissement du sens ? S'il n'en était qu'ainsi, il y aurait bien peu de différence entre le Poème de Parménide et la philosophie cependant plus tardive de Platon qui n'hésite jamais à conclure de l'équivoque à l'illusion, tout ce qui peut souffrir l'équivoque se trouvant par là même radicalement disjoint du *partage de l'être*. Mais est-ce vraiment à une telle disjonction que nous invite la structure contrastée d'un Poème où l'unité de ton n'est cependant rompue nulle part ? La parole de vérité, quand elle entreprend de parcourir à double sens l'opposition des contraires, ne nous apprendrait-elle pas bien plutôt à sortir d'équivoque sans pour autant invalider le monde, en dénonçant dans l'équivoque elle-même, et non dans les choses de ce monde, ce qu'il est enjoint à la pensée de surmonter ? Cette deuxième possibilité, si peu platonicienne, n'a guère été reçue par les commentateurs. Or le Poème de Parménide, si nous nous attachons à l'entendre sans pétition de platonisme, n'est-ce pas pourtant en ce sens qu'il nous parle d'un bout à l'autre ? Si en effet il nous met en garde contre l'ambiguïté du savoir naïf que la langue grecque nomme *δόξα*, il n'en réduit pas pour autant la naïve *δόξα* à n'être qu'une puissance trompeuse que nous aurions dès lors à rejeter, elle et ses *δοκούντα*, dans l'inanité sans fondement d'un pseudo-monde. Ce n'est pas dans le vide, c'est dans la plénitude qu'en toute validité elle déploie son accueil, et, si un tel accueil ne cesse de dévier en errance, il n'en est pas moins dans son fond rencontre positive et correspondance essentielle. Plus originel que l'errance est le site où d'abord nous situe la *δόξα* en nous y frappant d'ouverture pour la situation sans échappatoire qui nous échoit une fois pour toutes comme notre lot. Ainsi la *δόξα* au sens de Parménide est d'un tout autre aloi que la *δόξα* selon Platon. Elle ne peut en effet céder à l'illusion qu'au sein d'une éclaircie elle-même non illusoire, car c'est là seulement et nulle part ailleurs que se découvre à nous, splendeur universelle, le partage d'adversité dont nous sommes saisis et auquel il nous revient d'apprendre à faire face.

Mais si la *δόξα* n'est pas pure et simple illusion, si c'est à *bon titre* (*δοκίμως*) qu'elle nous met au monde, elle n'en reste pas moins vouée à sans cesse tourner sur la voie de l'errance où nulle démarche ne progresse que rejetée en sens inverse, flottant sans fin d'un extrême à l'autre sans jamais aboutir à rien. Tel est en effet le destin du regard ingénu qu'il ne peut rayonner au sein de l'éclaircie que dans la surprise d'une richesse qui,

de toutes parts, déborde son accueil. Premier regard jeté sur la splendeur adverse, s'il correspond déjà à ce qui positivement nous concerne, il n'est cependant pas encore ouvert à l'ampleur pleinement déployée de son propre horizon. Il appartient ainsi à la nature de la *δόξα* de rester prisonnière d'une optique sans portée qui naïvement n'aperçoit des choses que leur premier plan. Séparant la présence et l'absence dans une opposition à courte vue, la voilà fascinée par tout ce qui, dans la présence, n'apparaît que pour disparaître. Elle se crispe dès lors sur une présence qui lui échappe ou s'en remet à une absence non moins précaire, et c'est ainsi que les mortels éprouvent à leurs dépens la corrélation des contraires, disant ceci, mais c'est cela, misant sur l'un ou bien sur l'autre, pour être déçus à tout coup. Ainsi ne cessons-nous d'errer, *bicéphalisés* que nous sommes par l'ambiguïté universelle qu'est, sur la voie du dévoilement, le double jeu de la présence et de l'absence. Si toutefois l'horizon venait à s'ouvrir jusqu'à nous donner à voir qu'absence et présence, loin de s'opposer l'une à l'autre comme deux figures séparées, ne peuvent déployer leur contraste que dans l'unité d'abord inapparente d'une appartenance réciproque, alors l'errance serait surmontée, la contradiction résolue, l'équivoque enfin déjouée, mais en ce monde, dès lors cohérence pleine et domaine de l'être. Or n'est-ce pas précisément ce que nous enjoind de méditer un groupe isolé de quatre vers, fragment où s'articule la secrète unité de l'ensemble ? A cette pointe de la méditation, la parole se ramasse en conclusion suprême :

Vois-les pareillement, absents-présents, vois-les, pour le regard pensant, dans la pleine vigueur de l'être ;

Un tel regard en vérité ne coupera pas l'être de son attenance à l'être

Pas plus quand l'étant se disperse du tout au tout dans l'absence, comme il convient à l'ajointement de l'être

Que quand il se rassemble en une présence.

Ce que nous disent ces quatre vers qui rayonnent au centre même du Poème, ce n'est nullement l'indistinction de la présence et de l'absence dans une pure et simple confusion des deux. Ils nous disent bien plutôt que disparaître dans la nuit de l'absence n'est à aucun prix une dispersion de l'être, car c'est seulement en lui que même l'absence peut avoir lieu. Non que l'être ait d'abord à se poser en lui-même, élevé comme un genre supérieur au-dessus de la présence et de l'absence : c'est au contraire selon un rapport plus essentiel de l'une à l'autre que se déploie sa plénitude. L'opposition de la présence et de l'absence, loin de constituer une coupure bien tranchée qui les séparerait sans recours l'une de l'autre, *est* elle-même cette corrélation unitive

où nous sommes en présence de la présence-absence. Si donc l'absence apparaît disjointe de la présence, c'est seulement quand la vue reste courte, comme il arrive dans l'*accueil* encore tout naïf de la δόξα. Mais il en va tout autrement pour qui au contraire a bonne vue, c'est-à-dire dans le *recueil* plus avisé où la pensée répond pleinement à l'être. Ainsi l'entente de l'être a déjà surmonté la disjonction de la présence et de l'absence qu'impose aux races sans critique des mortels à double tête le séparatisme sans horizon de la δόξα. L'être ramène à lui dans l'unité du Même l'alternance qui se joue de nous dans ces *choses scintillantes* que sont les δοκοῦντα. Un tel scintillement, nous pouvons en effet arriver à le voir en son fond lumière unique et fixe, si nous savons d'un vrai savoir les absents-présents à partir de la singularité d'être dont des paroles divines peuvent seules dire la splendeur. Car si présence et absence sont des qualités qui ne cessent d'alterner dans l'étant, il n'en peut être ainsi que sous l'horizon immuable de l'être. L'être, lui, n'est jamais un étant, mais la mesure d'après laquelle tout étant peut aussi bien entrer dans la présence que s'en absenter et ainsi disparaître. Plus originelle que la présence-absence de l'étant est l'universalité de l'être qui, indemne en son partage d'une telle vicissitude, la contient cependant sans se dissoudre en elle, et dès lors nous concerne d'une manière plus instante. Mais, s'il en est ainsi, les dires à la *texture déroutante*, ces dires virevoltants qui, dès la fin du huitième fragment, rompent en apparence l'unité du Poème, c'est encore de la parole de l'être qu'ils relèvent, c'est la pensée de l'être qui les anime et se prolonge en eux. Virevoltants sont de tels dires pour aller et venir sans arrêt de l'un à l'autre de ces deux côtés des choses que sont la présence et l'absence. Mais ces voltes qui serrent de si près la présence-absence des δοκοῦντα, loin de se perdre et de nous perdre dans les méandres sans fin de leur labyrinthe, elles sont bien plutôt la *désinvolture* qui nous en libère, en nous donnant à reconnaître, dans l'absence comme dans la présence, le rayonnement unique de l'être.

La méditation de Parménide est ainsi cette *panique de l'être* que n'épuise jamais nulle présence et dont la plénitude ne manque à nulle absence. Comme elle reste distante de la démarche de Platon qui portera au contraire le non-être dans la présence elle-même, pour peu qu'elle se trouve exposée à l'absence, et qui définira l'être par la permanence de l'étant ! Mais de Parménide à Platon, si le temps est court qui les sépare, un monde déjà marque l'étape. L'absence qui, pour Platon, est l'empire du non-être, c'est au contraire à la problématique de l'être qu'elle appartient entièrement dans le Poème de Parménide où le non-être, lui, n'est pas du tout l'absence. Dans le non-être même l'absence

est mise en suspens. Car la parole qui le nomme n'est là que pour frapper d'interdit l'ouverture même de l'être, en emportant ainsi jusqu'au duel de la présence et de l'absence qui ne s'affrontent qu'au nom de l'être et dans sa lumière. C'est donc comme unité de la présence et de l'absence que l'être s'oppose au non-être qui les tient l'une et l'autre en échec. Abîme sans fond comme aussi bien sans profondeur, le non-être n'est pas même abîme, et nulle parole n'en dira jamais rien.

Si Parménide est le penseur de l'être, comprenons maintenant que cette pensée de l'être ne porte pas plus ombrage au changement que la pensée du changement, tel que le conçoit Héraclite, n'ébranle une permanence fondamentale. Le mouvement n'apparaît à Héraclite que sur fond de permanence, et, lorsque Parménide pense face au non-être la permanence de l'être, c'est comme horizon immuable de la présence-absence qui est l'essence de tout changement. Loin donc qu'Héraclite et Parménide surgissent l'un contre l'autre dès l'aurore comme les champions d'une polémique inaugurale, peut-être sont-ils l'un et l'autre, malgré la différence de leurs paroles, à l'écoute d'un même λόγος, auquel ils prêtent l'un comme l'autre une même oreille à l'origine de la pensée occidentale. Au fond, il n'y a peut-être pas plus d'immobilisme dans le Poème de Parménide qu'il n'y a de mobilisme dans les fragments d'Héraclite, ou plutôt permanence et changement sont aussi bien des deux côtés. Ainsi les deux langages divergent sans cependant se contrarier, exposant tous les deux le savoir grec de l'être, ce *savoir être* qui se déploie dans l'élément de la présence sans rien forcer ni tourmenter, sans esquiver ni se crispier, sans compromis ni démesure.

Reste cependant que si une vérité longtemps secrète d'Héraclite commence enfin à déchirer le voile qui la dissimulait, il n'en est nullement ainsi pour Parménide. Nietzsche lui-même continue à le tenir pour l'adversaire du changement, le contempteur des apparences, le fanatique d'un autre monde dont nous séparerait une illusion de monde, et qui serait le monde à jamais figé de l'éternellement identique. Dans une illustre strophe du *Cimetière marin*, c'est également en songeur d'éternité que Valéry évoque à son tour Parménide à travers son disciple Zénon qui fut, au dire de Platon, l'aimé de Parménide. Et, dans une épigraphe non moins illustre, mais qu'illusoirement il veut voir contrastante, le poète en appelle du délire métaphysique auquel se serait laissé entraîner l'Éléate à la sobriété de la sagesse pindarique. Un poète peut ainsi ne pas entendre un autre poète et les philosophes n'être pas les seuls à errer. N'est-ce pas là le plus haut signe que l'esprit de Parménide, plus encore que celui d'Héraclite, persiste à se dérober dans la défensive d'une parole encore sans accès parmi nous ?

Proches de nous et cependant lointaines, ces deux figures des origines que sont Héraclite et Parménide n'ont pas fini d'attendre, de surprendre, de provoquer aux questions — que le questionneur soit ici un peintre : Braque, un poète : Char, un philosophe : Heidegger. Et peut-être est-ce enfin la plus étrange merveille : que poésie et pensée puissent en venir parfois à se retrouver et à se rejoindre, à se rencontrer pour s'entendre en ce premier matin où les mots sont encore des signes. « Le Maître dont l'Oracle est à Delphes, dit l'Ephésien, ne dévoile ni ne cèle : il fait signe. »

LECTURE DE PARMÉNIDE

Le Poème de Parménide, que l'on peut dater du début du v^e siècle et dont les fragments furent rassemblés au temps d'Aristote par Théophraste, puis à nouveau, au temps de Justinien, par le néo-platonicien Simplicius, personne, en France, ne l'étudie beaucoup, ce qui n'empêche nullement les « connaisseurs » de savoir fort bien ce qu'il dit grâce à la constance d'une tradition qui, depuis Platon jusqu'à la philologie moderne, en donne une interprétation à peu près uniforme. D'après cette interprétation, que l'on peut tenir pour classique, Parménide, à l'une des extrémités du monde grec, aurait tout simplement enseigné le contraire de ce que, vers la même époque, Héraclite disait à l'extrémité orientale du même monde. Héraclite, déclare Platon, prétendait que tout s'écoule comme l'eau d'un fleuve, et que la stabilité n'est jamais qu'apparente. Parménide aurait pris le parti contraire. Ce serait, d'après lui, le devenir qui serait apparence, contre quoi il faut maintenir, comme unique vérité, l'unité immobile de l'être. Dès le début de son poème, ne tient-il pas en effet pour irrecevables des « avis des mortels », aux yeux de qui rien n'est réel qui ne soit multiple et changeant ?

Sur ce dernier point, l'accord est unanime. Des différences n'interviennent que lorsqu'il s'agit de préciser la nature exacte des développements que Parménide consacre au monde de l'illusion ou de l'erreur. Ici, depuis la fin du siècle dernier et pendant les quinze premières années de notre siècle, trois interprétations se sont fait jour consécutivement.

1°) D'abord celle de Diels qui, professeur à Berlin, entreprit en 1897 la première édition critique du Poème de Parménide. L'erreur que dénonce Parménide comme barrant l'accès à la vérité de l'être comporte, selon lui, deux niveaux. D'abord la confusion de ce qui est et de ce qui n'est pas dans la dévotion

pure et simple du plus grand nombre à l'apparence. C'est là le sort commun des hommes. Mais, à un autre niveau, les opinions plus érudites de certains qui professent faussement avec Héraclite que l'essence de l'être est le changement. C'est donc non seulement l'erreur naïve de tout un chacun, mais l'erreur philosophique d'Héraclite que vitupérerait Parménide, dont le ton passerait de l'indulgence apitoyée à la sévérité implacable, suivant qu'il s'agit de l'une ou de l'autre. Aux yeux de John Burnet qui, à la même époque, mais en Angleterre, étudie aussi de son côté la même question, ce n'est pas tant contre Héraclite que parlerait Parménide que contre les Pythagoriciens, qui, paraît-il, « à cette date et en Italie étaient de bien plus sérieux adversaires »¹.

2°) Mais l'interprétation de Diels, dont celle de Burnet ne se distingue qu'à peu de chose près, est contestée deux ans plus tard par Wilamowitz, qui est ou deviendra le collègue de Diels à l'université de Berlin — aussi imberbe, paraît-il, que le premier était barbu. A vrai dire, écrit Wilamowitz, Parménide ne parle contre personne en particulier. Les opinions qu'il tient pour irrecevables quand au fond, il les retient cependant comme une sorte de vérité inférieure ou, comme on dira, hypothétique ou relative, à l'usage de ceux qui ne sont pas capables d'aller tout à fait jusqu'au vrai. Telle sera aussi l'interprétation de Theodor Gomperz — Wilamowitz et Gomperz ne faisant d'ailleurs que revenir, contre Diels, à l'interprétation la plus ancienne, celle qui, au temps d'Aristote, était déjà formulée par Théophraste, le premier éditeur de Parménide. Pour Théophraste, en effet, c'est « selon l'opinion du plus grand nombre » que Parménide posait « pour rendre compte de la genèse des phénomènes, deux principes »².

3°) Mais en 1916, Karl Reinhardt, qui enseignait à Francfort, et qu'il m'a été donné de rencontrer une fois, juste après la dernière guerre mondiale, au bord du lac Majeur, renvoie dos à dos les deux interprétations de Diels et Wilamowitz. Ni réfutation polémique ni hypothèse concessive. Ce que Parménide explique, après avoir opposé la vérité et l'erreur, c'est tout simplement comment il ne pouvait pas ne pas se faire que l'erreur ne se fût pas dès le départ emparée de l'esprit des hommes, sur lequel sa puissance répond, dit-il, « à une sorte de péché originel » de la nuit des temps³. Le lieu de cette erreur, à savoir l'opinion, la *δόξα*, cesse donc d'être, dans le Poème, une juxtaposition adventice à la connaissance vraie, l'*ἀλήθεια*, elle devient partie intégrante d'un tout à l'unité duquel elle appartient en tant que

1. *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot 1919, p. 213.

2. Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 211, note 3.

3. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 26.

ce avec quoi elle contraste. En France, Diès est, semble-t-il rebuté par l'interprétation de Reinhardt, qu'il expédie en 1923 comme « très aventureuse » dans une note sommaire de son édition du *Parménide* de Platon ; après quoi nul n'en parlera plus. La raison de ce protectionnisme national était peut-être tout simplement que Reinhardt n'est pas très facile à lire, et par-là destiné tout au plus à alimenter les fameuses bibliographies dont se laissent parfois éblouir les étudiants naïfs, subjugués qu'ils sont par ce qu'ils prennent pour l'omniscience de leurs professeurs.

L'interprétation de Reinhardt reste aujourd'hui celle d'Hermann Fränkel, qui professe depuis des années à Stanford. Celle aussi de Johannes Lohmann, qui enseigne la grammaire comparée à Fribourg, comme il me l'écrivait il y a quelques années dans une lettre qui reprenait et prolongeait une conversation commencée à la gare de Fribourg au début d'octobre 1959. La grande nouveauté de cette interprétation est que, d'après elle, les paroles de la Déesse que nous allons entendre tout à l'heure énoncent, non pas, comme le pensaient Diels et Wilamowitz, même s'ils n'étaient pas d'accord sur le détail, une simple bipartition : d'un côté la vérité, de l'autre l'erreur, qu'elle soit totalement à réfuter ou à tolérer partiellement, des opinions que professent les mortels (*βροτῶν δόξαι*), mais bel et bien une tripartition : la vérité, l'erreur et enfin la vérité *sur* l'erreur, c'est-à-dire l'étude du fondement de celle-ci.

Qu'il y ait une tripartition là où une tradition bimillénaire n'avait su voir qu'une bipartition, tel est je crois, l'acquis durable de l'étude de Reinhardt. Mais que cette tripartition soit précisément telle que la détermine Reinhardt, cela peut continuer à faire question.

4°) Une telle question, c'est à Heidegger qu'il revient de l'avoir soulevée onze ans après la publication du livre de Reinhardt, à la page 223 de *Sein und Zeit* (1927), c'est-à-dire quatre pages avant que ne s'arrête, nul ne sait pourquoi, la traduction incomplète publiée en 1964, aux Editions Gallimard, comme un prétendu tome I de *Sein und Zeit*. Heidegger dit dans une note : « C'est Karl Reinhardt qui a le premier, dans son livre de 1916, compris et résolu le problème si souvent débattu de la connexion entre les deux parties du Poème de Parménide, bien qu'il ne montre pas expressément le fondement ontologique de la connexion entre *ἀλήθεια* et *δόξα* et de la nécessité de cette connexion. »

Que j'aie tenté d'élucider ce point dans une brève étude publiée en 1955, en hommage à mon élève, à mon ami Jean-Jacques Riniéri, à qui, quelques années auparavant, j'avais recommandé l'étude des philosophes dits pré-socratiques, je ne le mentionne que pour mémoire ayant appris par la savante *Revue de métaphysique et de morale*, que je donnais dans la fantaisie, puisque je

n'étais d'accord avec aucun des spécialistes ayant fait autorité jusqu'ici, et par la non moins savante *Revue philosophique* que l'interprétation que je proposais, dans un style à vrai dire inutilement précieux — mais quoi, chacun écrit comme il peut — était « parfaitement arbitraire » vu sans doute qu'elle comportait une référence évidemment provocatrice à Heidegger. Il est de fait que l'intrusion d'un philosophe dans cette chasse gardée de la philologie qu'était devenu le monde pré-socratique était un scandale dont l'exemple ne pouvait évidemment venir que de Heidegger. En attendant sans doute que l'interprétation philosophique de la *Critique de la raison pure* devienne pure affaire de germanistique.

Cela dit, revenons vite à Parménide, c'est-à-dire à la nature exacte de la tripartition dont ne se préoccupaient nullement, et pour cause, les deux savantes revues que je viens d'évoquer, mais qui, semble-t-il, ailleurs du moins qu'en France, paraît bien constituer le point à éclaircir. S'agit-il, comme le pensait Reinhardt, de la tripartition : vérité, erreur, vérité sur l'erreur comme péché originel ? S'agit-il encore d'autre chose ? Mais de quoi au juste ? Pouvons-nous le tirer d'une simple traduction ? Oui, mais à condition que cette traduction ne soit pas simplement un voyage du texte jusqu'à nous, mais bien de nous jusqu'à la parole de Parménide. Non sans doute pour la charger de présuppositions venues d'ailleurs, mais pour tenter de l'entendre dans la simplicité de son dire. Et ici la philologie, si érudite qu'elle soit, demeure insuffisante. Car c'est elle, bien plutôt, qui n'est nullement exempte de présuppositions philosophiques. Quand, par exemple, faisant écho à la rumeur publique du monde savant, M. Fränkel dit de Parménide : « Il réfute le monde sensible en le dénonçant comme illusion⁴ », peut-être exprime-t-il moins le résultat d'une lecture critique que la condition qui, dès le départ, rendait sa lecture fatale. La lecture qu'il m'arrivera parfois de proposer n'est nullement une *lectio difficilior* au sens de la philologie, mais bien plutôt de la philosophie. Il ne s'agit nullement de substituer à la lettre un prétendu esprit, mais de se préparer en esprit à la lecture de la lettre qui est tout autre chose qu'un message à décoder. C'est donc un voyage à Elée que je vous propose, non l'ouverture d'un champ de fouilles qui, aux dernières nouvelles, est maintenant ouvert.

J'ai vu Elée avant les fouilles ou presque avant. Un peu plus au sud que Paestum et presque en face de Palinure, Elée, de plateau en plateau, s'étage vers la mer où autrefois entraînait en éperon l'Acropole, couronnée aujourd'hui d'un château légué par le Moyen Age. Il restait cependant le charme de la Promenade

4. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1962, p. 409.

face au mont Etoile, tout le long des remparts qu'avait vus Parménide, mais qui sont devenus eux aussi fragments, comme le Poème dont ils ont protégé l'éclosion. Le contraste relatif entre la mobilité relative de la mer et la stabilité non moins relative du promontoire et du mont évoque d'autant mieux la permanence unique et panique où tout s'inscrit, même l'absence, et qui ne se compare plus à rien. Voilà Elée. C'est là qu'un jour et pour toujours prit son départ au galop des cavales l'attelage fabuleux qui aujourd'hui ne nous rejoint, dans sa course plus que bimillénaire, que pour aller peut-être encore plus loin que nous ne sommes.

Les cavales qui m'emportent jusqu'où va l'élan de mon cœur avançaient. Elles m'avaient conduit sur la route riche en leçons de la divinité, la route qui traverse les demeures des hommes pour porter celui qui sait voir. C'est sur elle que j'étais porté, sur elle que, très sages, m'entraînaient les cavales attelées à mon char, tandis que des jeunes filles montraient la route.

Et l'axe qui chauffe dans les moyeux jetait le cri strident de la flûte, pressé des deux côtés par le cercle des roues, quand les filles du Soleil, une fois derrière elles les demeures de la nuit, hâtaient leur course vers la lumière, repoussant de la main les voiles qui couvraient leurs têtes.

Là sont les portes qui ouvrent sur les chemins de la Nuit et du Jour, encastrées entre un linteau, en haut, et en bas un seuil de pierre. Elles brillent dans l'air de tout le plein de leurs vastes battants, et c'est Dikè aux puissantes rigueurs qui en détient les clés à double usage. En la flattant par de douces paroles, les Filles du Soleil ont trouvé l'art de la fléchir. Elle leur tire bien vite le verrou solidement fixé. Les portes s'envolent, laissant béant l'espace des battants. L'un après l'autre, venaient de pivoter, là où chacun se loge, les deux montants garnis de cuivre, tous deux armés de chevilles et d'agrafes. Et voici que, passant les portes, tout droit sur la grand-route, les jeunes filles guident le char et les chevaux.

Et moi aussi, la Déesse m'accueillit, favorable. Elle prit dans sa main ma main droite. Voici ce qu'elle dit en le chantant pour moi :

« O fils, toi qu'escortent d'immortels cochers, toi qui, au galop des cavales, atteints notre demeure, salut ! Non, ce n'est pas un sort funeste qui t'a conduit à prendre cette route, elle qui passe loin des hommes et de leur chemin, mais Themis, mais Dikè. Et voici maintenant qu'il te faut entreprendre de tout savoir. Tant de l'Ouvert-sans-retrait, sphère accomplie, le cœur qui point ne tremble, que les avis des mortels, ceux où plus rien n'a fond dans l'Ouvert-sans-retrait. Mais ceci que voici tu auras encore à

l'apprendre : comment ce qui, diversement, se donne à voir, il était dans son lot qu'il se montre à bon titre, lui qui, traversant tout, perce partout.

Nous avons entendu : c'est bien d'une tripartition qu'il s'agit : ceci, ceci, mais non moins ceci, et non pas d'une simple bipartition : d'abord ceci, et ensuite ceci. Comment Diels et Wilamowitz avaient-ils pu ne pas le voir ? C'est qu'ils n'avaient voulu apprendre du Poème que la dichotomie de l'Ouvert-sans-retrait, l'ἀλήθεια, et des βροτῶν δόξαι, les avis des mortels, subjugués par les apparences où rien n'a fond dans l'Ouvert-sans-retrait. Une telle opposition ne laisse évidemment place à aucune autre possibilité. C'est bien pourquoi Diels et Wilamowitz interprètent les deux derniers vers, ceux qui ont l'air d'ouvrir pour la pensée une troisième tâche, comme une simple paraphrase qui commente ce qui les précède. Diels arrive à ses fins à la faveur d'une amélioration héroïque du texte, véritable putsch philologique, qui lui permet de le lire ainsi : « Ayant appris aussi bien la vérité que l'erreur des mortels, apprends aussi comment cette erreur doit être rectifiée. » Wilamowitz, qui recule devant les modifications que Diels fait violemment subir au texte, lit : « Ayant appris aussi bien la vérité que l'erreur des mortels, comprends aussi que cette erreur n'est pas un pur non-sens, qu'elle n'est donc pas irrecevable comme le serait de dire que A est non-A. » Le monde de l'apparence, puisqu'il n'est pas contradictoire, il est donc permis d'en donner une représentation conséquente qui tiendra lieu de vérité à ceux qui ne peuvent aller jusqu'au cœur de la vérité. Prenons un exemple : si Copernic et Galilée sont dans le vrai, notre représentation du soleil comme tournant autour de la terre est bien une illusion. Mais une telle illusion n'est pas une absurdité. On peut même exposer en toute cohérence un système du monde en partant de l'idée pourtant fausse que le soleil tourne autour de la terre. Le système de Ptolémée, même s'il n'est pas à la hauteur du système de Copernic, n'est pas cependant sans mérites, et peut fort bien suffire aux non-spécialistes.

Mais ici l'interprétation de Wilamowitz, gardienne du texte, affaiblit dangereusement l'opposition de l'ἀλήθεια et des βροτῶν δόξαι. Rien n'est en effet pour la pensée grecque moins concessif que la vérité. C'est bien pourquoi, en vue de sauver le sens, Diels n'hésite pas à modifier le texte. Face à Wilamowitz qui perd le sens pour sauver le texte et à Diels qui altère le texte pour sauver le sens, l'originalité de Reinhardt est de demander à la philologie le moyen de sauver à la fois et le texte et le sens. Elle offre en effet, dit-il, une *troisième* possibilité. Elle consiste à lire : « Ayant appris aussi bien à connaître la vérité que l'erreur, tu apprendras en outre comment il était fatal que l'erreur se fût dès l'origine

emparée du savoir des mortels. » Une telle lecture est tout à fait possible. Elle revient à dire : « Ayant appris aussi bien le système de Copernic que l'illusion qu'il dénonce, tu apprendras aussi comment il était fatal que, jusqu'à Copernic, les hommes aient dû demeurer dans l'illusion. » Mais ne reste-t-il pas encore une *quatrième* possibilité, distincte de celle que découvre Reinhardt, et à laquelle la philologie, toujours bonne fille, ne s'oppose pas plus qu'aux précédentes ? Elle consisterait à lire précisément ce qui vient d'être lu : « Ayant pénétré jusqu'au cœur de la vérité et bien compris à quelles erreurs les hommes se laissent prendre, apprends aussi en quoi les choses, telles qu'elles se donnent à voir, ne s'en portent pas moins, à leur façon, tout à fait bien. » Les choses telles qu'elles se montrent ou se manifestent, nommons-les, avec Parménide, τὰ δοκοῦντα. Les δοκοῦντα, Reinhardt continue à les interpréter péjorativement. Ils sont l'illusion qui, à la suite d'on ne sait quel « péché originel de la nuit des temps », devait fatalement subjuguier tout un chacun dès qu'il lui arrive d'ouvrir les yeux. Telle est bien l'interprétation de Platon. Est-elle pour autant celle de Parménide ? Ne dit-il pas tout simplement que les Mortels, avant d'être déniés par la parole d'Ἀλήθεια, voient mal ce qu'ils ont pourtant sous les yeux ? Qui de son côté se porte à sa façon le mieux du monde. Mais alors, la pensée de Parménide ne jetterait aucun discrédit sur ce que Platon appellera dédaigneusement le monde sensible ? Elle ne nous engagerait pas encore à sacrifier les δοκοῦντα à l'*überschmale Wahrheit*, dit Reinhardt⁵, à la vérité « plus que mince » de l'être ? Aucunement. La vie des δοκοῦντα est sans péché originel. Le monde de l'illusion n'est pas une illusion de monde. « A la santé des δοκοῦντα ! » dit Parménide, au sens où Char dira : « A la santé du Serpent ! » Les δοκοῦντα sont ce serpent lui-même. Mais il faut apprendre à le voir serpenter, ce qui est difficile. Il est en effet bien plus facile de se laisser prendre à son jeu. Mais n'anticipons pas. Avançons en mesure. Écoutons la Déesse :

Allons, je vais te dire, et toi, sois le gardien de la parole entendue.

Quels chemins et pas plus sont à penser pour la recherche.

Le premier des chemins montre qu'il est sans qu'aucun interdit puisse porter sur être.

Aie confiance en ce chemin, fidèle qu'il demeure à l'Ouvert-sans-retrait.

Quant à l'autre, à savoir qu'il n'est pas et même que dûment règne sur l'être l'interdit,

5. Op. cit., p. 80.

Sur ce sentier, je t'en avise, aucun pas ne saurait s'assurer.

Car il est exclu que tu puisses savoir le non-être, lui qui ne mène à rien, et que le dise ta parole.

Le même, en vérité, est à la fois penser et être.

Nous venons d'entendre deux fragments, qui peut-être n'en font qu'un, car le Fragment qui dit la *Mémeté* de la Pensée et de l'Être, si on le joint aux deux derniers mots du fragment précédent, forme avec eux un hexamètre complet.

Dans le premier de ces deux fragments, la tripartition précédemment annoncée semble se réduire à une simple bipartition : être, non-être. Mais ce n'est là, nous le verrons, qu'une apparence. En réalité, la bipartition n'est ici qu'au service de la tripartition déjà dite par la Déesse. Nous voici cependant au point où se séparent deux chemins dont l'un seulement « suit ἀλήθεια ». Le second s'en écarterait-il donc pour nous conduire dans l'erreur ? Nullement. L'erreur ne se rencontre pas plus sur l'un que sur l'autre, bien que l'un des deux seulement soit le vrai chemin. Il y a donc un contraire de la vérité plus radical que l'erreur ? Assurément. Un tel contraire est déjà dit dans le mot grec ἀ-λήθεια. Dans ἀ-λήθεια nous entendons : λήθη. On traduit généralement λήθη par *oubli*. Cette traduction est très exacte, sauf qu'elle n'évoque rien du rapport pourtant si parlant de l'une à l'autre. Au fond, ἀλήθεια n'est pas plus vérité que λήθη n'est oubli, sauf dans le dictionnaire. C'est pourquoi nous avons traduit ἀλήθεια par *Ouvert-sans-retrait*. Le mot λήθη dit au contraire le retrait où s'abrite en s'y réservant ce qui, apparaissant, sort du retrait, sans que jamais pourtant le non-retrait de l'apparition cesse de garder en elle la possibilité omniprésente de son propre retrait. Se déclare en gardant en soi le pouvoir de ne pas éclore et même le secret d'un refus d'éclore, au sens où le désert refuse l'éclosion, telle est, pour les Grecs, la merveille de l'être et de son rapport au non-être qui, comme désert de l'être, désert ou plus rien ne fait signe, en est le plus proche péril, toujours là dès que s'ouvre l'être dont il est le *rien*. Si donc l'être est le chemin d'ἀλήθεια et si le non-être est chemin, c'est de λήθη qu'il est chemin, chemin qui n'ouvre plus sur rien, chemin de non-cheminement, chemin qui est un non-chemin.

La nomination du rien en écho de l'être n'est pas, pour Parménide, une clause de style, un simple balancement rhétorique auquel il suffirait de se laisser bercer, mais une expérience, dont l'ampleur et la profondeur, une fois déployée par lui, persisteront d'un bout à l'autre de l'histoire qu'il fonde, et qui sera l'histoire de la philosophie.

Bergson écrit dans *L'Evolution créatrice* : « Les philosophes ne

se sont guère occupés de l'idée de néant. » Peut-être est-ce bien plutôt la philosophie de Bergson qui ne s'est jamais beaucoup occupée de la pensée des philosophes. Heidegger dira, un quart de siècle plus tard : « Depuis l'origine de la question de l'étant, celle du non-étant, du rien, va de pair avec elle. Et ceci non pas seulement d'une manière extérieure et à titre d'accompagnement ; il faut dire bien plutôt que la question du rien prend figure, à chaque époque de la philosophie, selon l'ampleur, la profondeur et l'authenticité de la question de l'être et réciproquement. La question du rien a la valeur d'un indicateur de niveau et d'un critère pour la question de l'être⁶. »

C'est ici que nous arrivons au fragment suivant, qui n'est lui-même qu'un fragment de vers, mais qu'il faudrait peut-être nommer, avec Valéry, « la perle de la sphère ». Écoutons-le encore une fois :

Le même, en vérité, est à la fois penser et être.

Voilà maintenant une deuxième bipartition. Non pas *séparative* comme celle du Fragment précédent, celui qui opposait être et non-être, mais au contraire *unitive*. Du côté de l'être, campé face au non-être et dans son contraste avec lui :

Le même, en vérité, est à la fois penser et être.

Parménide ne dit pas ici que penser et être reviennent au même, au sens où $7 + 5$ revient au même que $10 + 2$, mais que, s'ils se distinguent l'un de l'autre, ce n'est jamais qu'au sein d'une commune appartenance, définie à son tour comme Identité. Loin donc que ce soit l'Identité qui appartienne originellement à l'être, au sens où Aristote énoncera comme trait fondamental de l'être le principe d'identité, c'est l'être lui-même qui appartient à une Identité plus haute que lui, et qui est son identité avec penser. Comment entendre une telle Identité, à la fois unique et duelle où l'un et l'autre, penser et être, sont l'un pour l'autre, sans que nul des deux ne l'emporte sur l'autre, se dissociant de lui pour s'imposer prioritairement à lui ? Parménide nous laisse ici devant l'énigme. La philosophie aura peine à se maintenir sur cette cime inaugurale, bien que, sous toutes les formes qu'il lui sera donné de revêtir, la pensée ne cesse d'en appeler à l'être qui, de son côté, ne cesse de répondre à l'appel de la pensée d'un bout à l'autre d'une histoire riche en métamorphoses dont les épisodes ne seront jamais cependant que les périphrases de la parole plus matinale de l'Identité, telle qu'elle nous fait signe dans le Poème de Parménide.

L'Identité que nomma Parménide, nous pouvons en effet recon-

6. E. M., p. 18.

naître en elle le thème le plus constant de la pensée occidentale. Les deux positions contrastées du réalisme et de l'idéalisme entre lesquels la philosophie depuis des siècles va flottant ne font que chômer cette Identité plus secrète. « L'homme pense, donc je suis, dit l'univers. » Ce mot de Valéry, qui est le mot de l'idéalisme, il suffit de le retourner sur lui-même pour qu'il donne : « Je suis, donc l'homme pense, dit l'univers. » Il est visible, dans ce jeu de retournements, que l'idéalisme n'est au fond qu'un réalisme caché, le réalisme de la pensée⁷, et que le réalisme demeure à son tour sous l'emprise de l'idéalisme, son plus haut chef-d'œuvre étant, comme par hasard, l'explication des idéologies, comme on dit, et de leur action en retour sur ce dont elles sont sensées dériver. Mais la parole de Parménide est en deçà des deux. Elle se déploie à un niveau d'où ils ne font, l'un comme l'autre, que retomber. C'est bien pourquoi, sans doute, la pensée la plus audacieuse, quand elle se libérera d'un envoûtement plusieurs fois séculaire, c'est au niveau de Parménide qu'il lui sera réservé de se retrouver elle-même. Cette répétition mémorable, le mot répétition ne signifiant pas redite, mais re-demande, reprise et retour à la source, fut, il n'y a pas même deux siècles, la *Critique de la raison pure*. Kant écrit : « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont, *du même coup*, conditions de possibilité pour les objets de l'expérience. » Comment ne pas reconnaître dans cette formule énigmatique et dans le *du même coup* qu'elle fait prévaloir l'écho de l'Identité, de la Mèmeté au sein de quoi être et penser ont commencé par *se répondre* avant de *se scinder* pour continuer à se faire signe de part et d'autre de leur scission ?

Avec Kant cependant, nous ne sommes plus à Elée. La grande différence entre l'aphorisme de Parménide et l'aphorisme de Kant est que celui de Kant porte sur l'être plus que sur la pensée. Il nous apprend que c'est la pensée qui procure à l'être, devenu objectivité du fait de la réduction de l'étant dans son être à l'état de « corrélat » du jugement scientifique, la possibilité de se manifester comme objet de pensée dans l'unité de l'expérience⁸. L'aphorisme de Parménide porte au contraire non pas sur l'être, mais sur la pensée. Il dit non pas de la pensée qu'elle dicte à l'être ses conditions, mais que c'est là où il y a être et seulement là qu'éclôt, non moins originellement, le penser, autrement dit que l'être est, pour la pensée, son pays, ou, si l'on veut, son paysage le plus propre en grâce de quoi seulement elle s'ouvre à lui pour lui donner accueil en le laissant être devant elle. « Je suis à lui », dit-elle de l'être, sans nullement lui dire

7. *Die Wirklichkeit des ego cogito* (Brief..., p. 83).

8. Heidegger, *W. D. ?* p. 148.

encore : « Tu es à moi ». C'est ainsi qu'elle répond, dit Heidegger à l'« appel de l'être ». L'être serait-il donc une personne ? Car comment pourrions-nous bien être appelés sinon par quelqu'un qui nous parlerait de près ou de loin ? A vrai dire, l'être n'est ni une personne ni même une chose. « Il est, en vérité, être. » Mais la parole est la « Maison de l'être ». Être concerné par l'être, c'est donc avoir affaire à la parole et à son dit. Mais ne *dit* que celui qui *se laisse dire*, au sens où Cézanne a su se laisser dire, laisser se dire à lui la Montagne Sainte-Victoire. Le Même, en vérité, est aussi bien la peinture que l'être. La peinture n'en est pas après coup l'expression plus ou moins adéquate. Mais elle lui appartient au sein d'une Identité plus secrète que l'adéquation, où c'est lui cependant, l'être et non pas la peinture, qui a le dernier mot. Plus proche encore de la parole de Parménide que la philosophie de Kant serait ainsi la peinture de Cézanne, bien qu'elle ne lui réponde au plus proche qu'au sens où poésie et pensée se répondent, c'est-à-dire des plus extrêmes lointains. A Heidegger, Braque, un jour, dit de loin : « L'écho répond à l'écho, tout se répercute. » Mais où ? Dans l'Identité qui seule porte la distance et à laquelle, du fond des âges répond la parole de Parménide :

Le Même, en vérité, est à la fois penser et être.

Mais poursuivons notre lecture. Dans un fragment dont, à vrai dire, on ne sait trop pourquoi il est placé ici et à propos duquel il est loisible de faire d'autres hypothèses d'emplacement, voici que les deux figures contrastées de la présence et de l'absence apparaissent soudain dans leur rapport à l'être. Même l'absence n'est pas abolition de l'être, car elle appartient à son harmonie, étant, elle aussi, un mode de la présence. Rien même n'est plus présent à la méditation de l'être que ce qui, dans l'absence, s'éloigne. Nulle absence n'est jamais absolue :

Vois-les, même étant loin d'ici, pour la pensée solidement présents. Car elle ne coupera pas l'être de son attenance à l'être, pas plus dans la dispersion totale de l'absence — elle appartient à l'harmonie de l'être — que dans le rassemblement de la présence.

Dans le texte que nous venons d'entendre sont nommés à la fois l'absence, la présence et l'être, c'est-à-dire à trois reprises l'être, d'abord dans son rapport avec deux préfixes, puis absolument. Les deux préfixes sont *παρά* et *ἀπό*. *Παρά* dit le voisinage immédiat au sens où un parasite est, pour quelqu'un, son compagnon de table. *Ἀπό* dit au contraire l'éloignement au sens où l'apogée est, pour une planète, son plus grand éloignement de la terre, et où une apologie éloigne de quelqu'un une accusation. Or rien n'est plus intime à l'être de l'étant, tel du moins que lui

répond l'expérience grecque, que le contraste que disent ces deux préfixes *παρά* et *ἀπό* — contraste si intime que sans lui le mot être, pris isolément, perd l'essentiel de son sens. « Dans le grec *εἶναι*, rappelle Heidegger, sont toujours pensés du même coup, et même, bien souvent, sont dit : *παρεῖναι* et *ἀπεῖναι*⁹. » Au lieu donc de partir de l'être supposé connu pour lui annexer secondairement la présence et l'absence, c'est bien plutôt du jeu en lui de la présence et de l'absence qu'il faut partir pour le comprendre dans son fond, les préfixes qui l'accompagnent n'étant pas *adventices*, mais *essentiels*. En d'autres termes, l'être est, au plus intime de l'étant, le jeu de ce que disent ses préfixes, le jeu incessant de la présence et de l'absence, jeu qui nous rend l'étant encore plus proche que la présence elle-même, dont son opposition à l'absence n'est qu'une opposition de premier plan. C'est bien pourquoi, dit Parménide, même les absents sont, en un sens, présents. Non pas sans doute au sens de ce qui, pour l'instant et dans l'immédiat, occupe le premier plan, mais d'une présence plus secrète, non moins solide cependant, au sens de l'adverbe *βεβαίως*, qui précise que l'absence n'est pas un abîme sans fond, mais un sol sur lequel il est possible d'avoir pied, de telle sorte qu'une marche demeure elle-même possible. Il peut même se faire que ce soit du fond de l'absence que parfois nous atteigne une présence plus proche encore que la présence plus immédiate. Ce fut en effet non pas en Bretagne, mais sur les confins de la Beauce et du Perche qu'eut lieu pour Chateaubriand ce qu'il nomma mémorablement *Apparition de Combourg*, alors que le château de son enfance n'avait été pour lui, jusque-là, qu'une référence chronologique.

Penser au niveau du *νοῦς*, c'est donc se reprendre de l'opposition à courte vue de la présence et de l'absence, celle qu'absoluitise à son niveau la myopie des Mortels pour s'ouvrir à une dimension où même l'absence devient un mode de la présence. Telle est la dimension de l'être qui se déploie en tout comme dimension originelle aussi bien de l'absence que de la présence, dont l'opposition relative est, pour l'étant, *κόσμος*, ou mieux *κατὰ κόσμον*, conforme à l'harmonie de l'être. Au pays de l'être rien n'apparaît dès lors dont la présence ne soit secrètement auréolée d'absence, et qui ne brille, au fond de l'absence, d'une présence secrète, car l'être est pour l'être au plus proche, rien jamais ne pouvant le couper de son attenance à l'être. L'être est ainsi *par où* l'étant est aussi bien présent, sans pour autant l'être à jamais, qu'éloigné dans l'absence, sans pour autant être aboli. Il est donc à jamais le *recueil* du présent et de l'absent, leur *λόγος*, face au non-être, qui au contraire est à jamais l'abolition

9. W. D. ?, p. 143.

radicale et de l'un et de l'autre. Mais alors l'être n'est rien d'étant, car nul étant n'est à jamais présent, si son rapport à l'être est aussi bien absence que présence. Ce n'est donc pas quelque part dans l'étant, mais transitivement à lui que nous pouvons le rejoindre et dire *Il est*, dans son contraste avec le rien, qui au contraire nous coupe la parole. Nous voyons ici à quel point la méditation de Parménide est loin encore de la métaphysique pour qui l'être sera, au niveau de l'étant, la culmination d'une présence à l'abri de l'absence, telle que Platon et Aristote la détermineront, plus haut que le ciel, par la fixité du divin. Ici le divin n'est pas encore le dernier mot de l'être. Car même le divin a sa saison. Et aussi son retrait, sans cependant pouvoir désertier l'être qui demeure d'autant mieux le lieu de son absence que, dans la nuit du monde, la certitude de sa présence est plus vigoureusement claironnée par les uns, celle de son absence par d'autres. Rien n'est donc plus étranger à la pensée de Parménide que l'« identification de l'être et du divin », telle qu'elle s'annoncera à partir d'Aristote pour triompher avec la scolastique. L'être n'est pas le divin, mais la dimension où le divin lui-même est aussi bien absent que présent et, au plus profond de l'absence, solidement présent, comme il importe à l'harmonie de l'être. Une telle pensée de l'être n'est donc pas encore théologique. La nommerons-nous alors ontologique ? Pas davantage. Car l'être, s'il n'est pas le divin, ne se réduit pas non plus à n'être que, comme dans l'ontologie d'Aristote, si du moins on la réduit à sa plus extrême étroitesse, le plus commun de tous les prédicats, celui qui, dès lors, planerait au-dessus de tous les autres sans rien déterminer en propre. Il nomme bien plutôt la singularité unique du rassemblement d'où, transitivement à l'étant, advient à tout, même au divin, la mesure qui maintient tout dans ses limites. Ni ontologie, ni théologie, mais en deçà des deux, peut-être la pensée de Parménide est-elle ici d'autant plus pensante et non pas plus rustique, contrairement à ce qu'imaginent naïvement aussi bien ceux pour qui la métaphysique est le sel de la terre que ceux dont l'appétit de primitivisme croit pouvoir se repaître, chez les « Pré-socratiques » comme on dit, d'on ne sait quoi de préhistorique ou de préhominien, en tout cas d'un peu cannibale.

Mais écoutons ce que dit Parménide dans les trois fragments qui suivent, dont nous commenterons ensuite les deux derniers.

Rassemblant tout déjà, tel m'est ce par où je commence, car c'est là qu'en retour je viendrai à nouveau.

Ainsi faut-il

Et laisser se dire et garder en pensée :

Etant-être.

Il est en vérité être ; le rien au contraire, n'est pas ; c'est là ce que je t'exhorte à méditer. De ce chemin, d'entrée ma parole t'écarte.

Mais de cet autre aussi, au long duquel, visiblement, s'égarant les mortels qui ne savent rien voir, doubles-têtes. Car c'est l'impéritie qui meut, dans leur poitrine, l'esprit en proie à la divagation. Ils se laissent porter çà et là, sourds qu'ils sont et non moins aveugles, ébahis, races sans critique dont le lot est de dire aussi bien : « c'est » que « ce n'est pas », « c'est même » et « ce n'est pas du tout même ». Tous tant qu'ils sont, ils n'avancent jamais qu'en rebroussant chemin.

Point n'arriveras par aucun forçage à les niveler être et non-étants. De ce chemin d'enquête écarte bien plutôt ta pensée, et que l'habitude à la riche expérience ne te puisse contraindre à y envoyer se repaître un œil pour ne pas voir, une oreille pleine de bruit, une langue, mais, laissant être ce qui est, pense pour toi la différence, celle que met en cause l'épreuve de haute lutte qu'il appartient à ma parole de te dire.

Les deux derniers fragments que, dans une première édition, Diels avait délibérément séparés, faisant du fragment VII le finale du fragment I, vont visiblement ensemble. Il est même permis de se demander s'ils ne forment pas un seul et même tout. Dans les deux cas, il s'agit en effet d'un chemin, qui n'est pas, comme celui du non-être, un non-chemin, puisqu'il est le chemin que suivent les mortels, mais qui n'est pas non plus le chemin de l'être. C'est, dit Parménide, le chemin des Ebahis, ou des Eblouis, ou des Eberlués. D'où leur vient cependant une telle berlué ? A peine ont-ils dit : « c'est ainsi » que déjà ce n'est plus ainsi. Dès lors ils ne comprennent plus rien à ce qui se passe dans leur petite tête. Car dès qu'ils ont sauté de *c'est à ce n'est pas mais c'est*, voici que c'est encore autre, ou que c'est à nouveau comme auparavant. On ne sait plus alors où donner de la tête. Elle est à la fois ici et ailleurs. C'est pourquoi les mortels qui ne savent rien voir sont nommés *doubles-têtes*. Apprendre à voir, c'est au contraire apprendre dans quelle dimension être ainsi et être autrement appartiennent à la fois à la nature de ce qui change et qui, par conséquent, n'est pas. Qui se borne à dire « Il fait jour » ne comprend rien à la nature du jour qui, selon un mot de Blanchot, parménidisant à son insu, « n'est jour que par la nuit en lui sous-entendue ». C'est tout simple ? Non, ce n'est pas si simple que de comprendre en quoi « même est, là-dedans, le vif et le mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux, l'un partout virage de l'autre qui, une fois là, retourne au premier ». Mais, dira-t-on, ce n'est pas ici Parménide qui parle, c'est Héraclite

(fragment 88). Bien sûr. Mais où et de qui avons-nous donc appris, ébahis que nous sommes au sens de Parménide, que Parménide et Héraclite ne disent pas le Même, si ce n'est de notre manque de « critique » qui nous fait distribuer le *c'est* et le *ce n'est pas*, le *c'est même* et le *ce n'est pas du tout même* au gré des premières apparences, pour être *doubles-têtes* envers et contre tout. Parmi les mythes que Heidegger s'attache à propager — et Dieu sait s'il y en a — écrivait il y a environ dix ans M. Wahl, il faut mettre en bonne place celui d'« un auteur fictif, Parménide-Héraclite, inventé par Heidegger ». Tout le monde sait bien en effet, pour l'avoir appris sur les bancs de l'école, que Parménide et Héraclite s'opposent irréductiblement, n'étant là dès l'origine que pour dire le contraire l'un de l'autre. Autrement, que deviendrait la philosophie et à quoi bon philosopher ? Si, en revanche, il est bien entendu qu'en philosophie tout commence par une belle et bonne contradiction, alors nous avons du pain sur la planche. Forts d'une telle origine, livrons-nous sans vergogne au délice de contredire, tels ces jouvenceaux qui, selon Hegel, « disant l'un A quand l'autre dit B pour dire B quand l'adversaire dit A, s'offrent, par la contradiction de chacun avec soi-même, le plaisir d'être en contradiction l'un avec l'autre ». Le rapport de la pensée et de la contradiction entendue ainsi à son plus bas niveau, dit d'autre part Hegel, c'est « la même conjonction du sublime et de l'infime que la nature exprime en toute naïveté dans l'organisme vivant, par la conjonction, dans le même organe, de la fonction la plus haute, celle d'engendrer, avec une autre, *nämlich des Pissens* », dit-il posément (c'est un Souabe qui parle).

Notons d'ailleurs que l'antagonisme, si cher à beaucoup, est aujourd'hui en perte de vitesse. On peut lire en effet dans une note de la page 450 d'une thèse sur Aristote soutenue en 1962 : « Héraclite et Parménide disent beaucoup plus fondamentalement la même chose que n'affecte de le croire Aristote. » A vrai dire, Aristote n'affecte rien. Il entend la parole de Parménide et celle d'Héraclite comme, bien après Aristote, saint Thomas entendra la parole d'Aristote, sans pouvoir l'entendre autrement. Le piquant est ici que cette remarque quand même audacieuse est présentée sans aucune référence, comme si elle était due à l'auteur. Elle ne fait à vrai dire que reprendre à compte d'auteur ce que trente ans plus tôt Heidegger, contre vents et marées, était le premier à découvrir. Il disait en effet en 1935 : « Héraclite, qu'on oppose brutalement à Parménide en lui attribuant la doctrine du devenir, dit à la vérité le même que celui-ci¹⁰. » Soit dit tout simplement pour signaler au passage comment l'emprunteuse littérature par-

10. E. M., p. 74.

fois trouve son bien même dans l'œuvre d'un penseur qu'on ne se prive pas de maltraiter à l'occasion. Braque se disait un jour à lui-même : « L'artiste n'est pas incompris, il est méconnu. On l'exploite sans savoir que c'est lui. » L'exploitation est-elle toujours aussi ingénue ? Mais revenons à Parménide.

Non moins que le fragment VI, le fragment VII a la valeur d'une mise en garde contre le chemin que suivent les mortels chez qui « c'est l'impéritie qui meut, dans leur poitrine, l'esprit en proie à la divagation ». Le fragment VII commence par un vers que nous avons lu ainsi :

Point n'arriveras par aucun forçage à mettre de pair être et non-étants.

Platon qui, dans le *Sophiste*, cite à deux reprises ce vers et celui qui le suit, ne prête aucune attention au pluriel par lequel se termine le premier. Ce que nous avons traduit par « non-étants », c'est : μή έόντα et non pas : μή έόν. Platon, lisant μή έόντα comme s'il y avait μή έόν, ne fait donc, du vers qu'il cite, qu'une reprise tautologique du fragment II dans lequel Parménide avait dit de l'être qu'il lui est impossible ou plutôt interdit de n'être pas : ούκ έστι μή είναι. On peut donc en déduire en bonne logique qu'au non-être à son tour il est interdit d'être. C'est ce que fait Platon. En réalité, le pluriel έόντα a quand même un sens. Il n'est pas la reprise du μή έόν du fragment II, qui est un singulier, mais celle d'un autre pluriel. Cet autre pluriel, c'est au fragment I que nous le trouvons, sous une forme non pas négative mais positive : τά δοκοῦντα. Les μή έόντα du fragment VII sont bel et bien les δοκοῦντα du fragment I, non le μή έόν du fragment II. Mais nous avons appris dans le fragment I que les δοκοῦντα, l'apparaissant dans sa diversité, demeurerait tenu de se montrer comme il lui est dû. Pourquoi donc deviennent-ils négativement : μή έόντα ? Je crois qu'ici il faut prendre garde à la nature de la négation, qui est μή et non pas ού. Les δοκοῦντα sont μή έόντα non pas dans la mesure où ils ne sont rien du tout, mais dans la mesure où à aucun d'entre eux, fût-il pour les autres un dieu, ne peut s'identifier ce que dit le *verbe* être, vu que, s'ils sont, ils sont à la fois ceci et autre chose. C'est bien pourquoi, sans être nullement le μή έόν, ils sont des μή έόντα, à savoir ce qu'à aucun prix il ne faut confondre avec l'unicité de l'être. S'il ne faut pas les confondre avec l'être, il faut donc les en différencier. Mais cette différenciation est à son tour toute différente de celle de l'être et du non-être à laquelle Platon, qui sur ce point a fait école, l'assimile. Dans ce dernier cas, il s'agit en effet de la distinction de deux singularités, dans l'autre, de la distinction d'un singulier et d'un pluriel.

Le discernement, la « crise » dont il est question à l'avant-dernier vers du fragment VII recèle donc en lui une double différence ? Bien sûr. « Tiens-toi à l'écart de cette voie *et* de cette autre aussi où s'égarer les mortels sans discernement. » La différence sur laquelle maintenant l'accent est mis, c'est essentiellement celle que ne font pas les mortels sans discernement. Non pas seulement la différence entre être et non-être, mais celle qui ne cesse non moins de régner entre la singularité de l'être et la diversité du « non-étant ». Les mortels vont partout à la quête d'un étant qui pourrait bien constituer sans réserves le sujet du verbe être, d'un étant qui *serait* sans réserves : *ostendens*, dira saint Thomas, *suum proprium nomen esse : Qui est*¹¹. Bien après Parménide ils le trouveront dans l'Écriture dont le Dieu, qui, paraît-il est l'être, fait du non-être ce qui n'est pas lui. Rien n'est plus étranger à Parménide. Même le dieu n'est dieu que de l'être, qui lui n'est pas un dieu, car si l'être était Dieu, il ne serait pas l'être. L'identification de dieu et de l'être, telle qu'elle constitue selon M. Gilson le fond de ce qu'il nomme philosophie chrétienne, répudie très allégrement la différence de l'être et de l'étant qu'au contraire déploie Parménide et dont il fait l'épreuve décisive à laquelle ἀλήθεια et non πίστις convoque celui à qui elle parle.

Nous avons rendu par « épreuve » le grec ἔλεγχος. Ce mot ancien, dont il n'est pas impossible, disent parfois les philologues, qu'il vibre encore dans le latin *levis*, contient en effet l'idée d'alléger, donc de déconsidérer quelqu'un en lui faisant perdre du poids. Il en allait ainsi avec les arguments de Zénon d'Elée, qui « allégeaient » l'adversaire en montrant que le développement logique de sa thèse était bien plus ridicule que celui de la thèse qu'il tourne en dérision. L'ἔλεγχος est dit ici πολυδύηρος. « Épreuve de haute lutte », avons-nous traduit, en insistant plutôt sur la difficulté du combat unique qu'il suppose que sur la variété des combats multiples auquel il aurait donné lieu. A une telle épreuve, c'est Ἀλήθεια elle-même qui nous convoque. En un temps qui est presque encore celui de Parménide, le poète Bacchylide disait : « La valeur des Virils, c'est ἀλήθεια panrace qui la met à l'épreuve » : ἀνδρῶν ἀρετᾶν παγκρατῆς ἐλέγχει ἀλάθεια — elle qui au contraire, dira Platon, οὐδέποτε ἐλέγχεται¹² au grand jamais ne peut perdre la face. Ἀλήθεια met donc au défi celui à qui elle parle de niveler l'un à l'autre la singularité d'être et la diversité du non-étant. Non sans doute pour réduire le non-étant au néant, mais pour qu'à aucun prix ce qu'il nous « donne à voir » ne soit confondu avec ce dont il tient lui-même sa santé et qui est, à jamais indemne, la singularité

11. *Contra Gentiles*, I, 22.

12. *Gorgias*, 473 b.

d'être. L'épreuve à soutenir est donc de penser, dans le mot *έόν*, la différence unitive de l'*έόν* et des *έόντα*, c'est-à-dire des *μη έόντα*, pour lesquels *έόν* n'est pas qu'un *singulier* parmi d'autres, mais aussi et surtout la *singularité* d'être, l'étant comme être, relativement à quoi les étants, les *έόντα*, quelle que soit la vigueur de leur apparition, sont à ne pas confondre avec elle, autrement dit : *μη έόντα*.

Une telle différence est ce que Heidegger caractérisera bien plus tard en la nommant parfois, après *Sein und Zeit*, *Différence ontologique*, ou tout simplement *Différence*. Il dira plus tard qu'un tel dépli du diptyque Etant-Etre est l'affaire la plus propre de la métaphysique. C'est là, dit M. Wahl, un « mythe », Parménide ne s'étant « jamais préoccupé » d'une telle différence, vu qu'il ne « pouvait » pas le faire, n'ayant pas lu Heidegger. Assurément. C'est même très exactement le contraire qui est vrai. C'est Heidegger qui a lu et qui lit Parménide, non l'inverse, comme on peut le voir çà et là. Peut-être même son originalité la plus propre est-elle de *lire*, là où d'autres n'ont fait qu'« envoyer se repaître un œil pour ne pas voir, une oreille pleine de bruits, une langue », à son tour aisément caquetante. Ils n'ont dans l'aventure oublié que le *λόγος*, ceci, bien sûr, avec la meilleure conscience du monde, c'est-à-dire pour l'avancement de la science, mais d'une science dont le moins qu'on puisse dire est que Parménide ne cesse de nous en revenir plus pré-socratique, entendez plus rustique que jamais, développant des truismes avec la même sérénité que, dans *Hamlet*, Polonius, ou que M. Joseph Prudhomme.

Si cependant Parménide ne ressemble pas à cette caricature prétendument scientifique, mais si son Poème est parole d'aurore, nous ne nous étonnerons pas que, tout de suite après l'évocation de l'« épreuve de haute lutte » du fragment VII, le long fragment VIII, qui fait suite à la présentation de la Différence, soit la présentation de l'être même dans sa différence avec les étants, c'est-à-dire avec ce qui n'apparaît que disparaissant. Si nous sommes attentifs à ce fragment, « l'œil ouvert sur la Différence », dira Heidegger en 1957¹³, nous ne risquerons plus de prendre l'être tel que, selon Parménide, il ne cesse de nous « faire signe » pour une préfiguration anachronique bien qu'encore blafarde du Père éternel. Diels écrivait en 1897 : « Chez Xénophane, que l'on tient à bon droit pour le devancier de Parménide comme poète et comme penseur, la divinité et le monde ne font qu'un, c'est l'élément théologique qui ne cesse de prédominer dans son panthéisme (*sic*) à vrai dire un peu

13. I. D., p. 72.

étriqué. Chez Parménide au contraire, avec le monde terrestre dont il nie la réalité, même sa contrepartie transcendante, la divinité, tombe aussi. C'est toutefois d'une manière visiblement intentionnelle que, dans sa doctrine de l'Un-Tout, telle qu'il la présente d'une manière si éprouvante, il évite le nom de Dieu. Il craignait de compromettre l'auguste majesté de son 'Eón éternel en y mêlant le concept de Dieu, inaccessible aux hommes dans sa pureté. D'où également, chose inimaginable chez un Grec, l'aspect fantomatique de ses figures divines. On dirait un ratiocinateur nordique qui se livre à la spéculation, tandis qu'à l'entour brille la splendeur des vertes prairies¹⁴. » Tout cela montre clairement, conclut posément Diels, que Parménide n'était pas poète.

Ici l'éminent philologue se surpasse. Lire le fragment VIII du Poème de Parménide comme un morceau de superthéologie abstraite rejoignant la ratiocination nordique, c'est le comble de la confusion. Nous sommes à Elée, non à Copenhague. A défaut des vertes prairies, il y a le ciel et la mer et aussi la terre italique. Mais écoutons dans sa sobriété éléate l'étrange parole du Poète, telle qu'elle dit, à travers tout étant, qu'il soit présent ou non, la singularité d'être.

Un seul chemin dès lors demeure ouvert à la parole, celui qu'elle nomme : il est. Sur lui foisonnent des signes montrant que, ingénéré, l'être est non moins impérissable ; entier, d'une seule venue, inébranlable aussi, et incessant.

Il n'était pas jadis, il ne sera jamais, puisqu'il est à présent, tout entier à la fois, d'un seul tenant, unique. Quelle génération pourrait-on lui chercher ? Par où et d'où aurait-il bien pu croître ? Du non-être ? C'est ce que je ne te laisserai ni dire ni penser ; car on ne peut ni dire ni penser qu'il n'est pas ni comment. Par quoi en vérité eût-il été tenu de poindre ou plus tard ou plus tôt, prenant issue du rien, pour déployer son éclosion ? Il lui faut donc être, ou tout à fait, ou pas du tout.

Jamais non plus, de l'être, la vigueur d'aucune assurance ne pourra concéder que quelque autre que lui puisse, à côté de lui, éclore ; c'est pourquoi, ni de naître ni de périr, par nul relâchement de ses liens, Dikè ne lui donna licence, elle qui, au contraire, maintient. La question est dès lors tranchée : il est ou il n'est pas. Ayant ainsi tranché, il te faut à tout prix laisser l'un des chemins à l'impensable et au sans nom, car il est à l'écart de l'Ouvert-sans-retrait. L'autre, au contraire, s'ouvre. C'est lui le vrai chemin. Comment l'être ne se déploierait-il

14. Diels, *Urausgabe* 1897, p. 9.

qu'ensuite ? Comment pourrait-il être né ? Car, s'il est devenu, il n'est pas, et il n'est pas non plus s'il doit un jour venir à être. Ainsi la genèse est éteinte et hors d'enquête le déclin.

Il n'est pas non plus divisible, puisque partout pareil, et aucun plus jamais ne peut lui advenir, rompant sa cohésion, ni aucun moins ; mais il est tout entier, plein de l'être. Dès lors en lui tout se tient, car l'être est pour l'être au plus proche.

Et immobile aussi dans les limites de liens puissants, il est tel, sans commencement et sans cesse, puisque naissance et destruction ont été rejetées tout au loin où les a repoussées, ouverte à l'Ouvert, l'assurance. Restant le même en même état, il repose en lui-même et reste fixe au même endroit ; car la Nécessité, dans sa vigueur, le maintient dans les liens d'une limite qui, de toutes parts l'enclôt, sans permettre jamais qu'il soit inaccompli ; il est en effet sans manque ; n'étant pas tel, il manquerait de tout.

C'est le même, penser et en grâce de quoi éclôt une pensée. Car sans l'être où il s'est déployé en parole, point ne trouveras la pensée ; rien n'était, n'est, ni ne sera autre que l'être et à côté de lui. Puisque son partage le maintient à l'attache comme plénitude au repos, c'est par-là que nom il sera, autant qu'il soit, tout ce qu'en aspects divers les mortels ont bien pu fixer à leur usage, assurés que plus rien ne demeure en retrait : aussi bien naître que périr, être là que n'y être pas, quitter sa place pour une autre et briller tour à tour d'une couleur changeante.

Mais si dernière est la limite, il est fini de toutes parts, présentant la tournure d'une sphère accomplie, à partir du centre, en tous sens identiquement rayonnante ; car ni plus grand ni moindre il ne saurait être ici ou là ; il n'est en effet rien de nul qui puisse l'empêcher d'aboutir au pareil, et l'être n'est point tel, qu'il ait ici plus d'être et ailleurs moins, puisqu'il est, dans son tout, indemne. A lui-même en effet de toutes parts égal, il réside à égalité dans ses limites.

Le commentaire suivi de ce fragment exigerait à lui seul une conférence entière, sinon plusieurs. C'est pourquoi nous nous bornerons ici à deux remarques.

La première remarque est que la présentation de l'être consiste à lui rattacher tout un jeu d'épithètes soit négatives, soit positives. Dans ces épithètes, Parménide oppose le κόσμος, le joyau des « signes » de l'être, tel qu'il apparaît « faisant chemin avec Ἀλήθεια, aux rebroussements sur lui-même que comporte le chemin des δοκούντα, sur lequel « rien n'a fond dans l'Ouvert-sans-retrait ».

L'interprétation légendaire de Parménide, celle qui a cours depuis Platon, ne voit ici que l'opposition au monde d'ici-bas,

avec, dira Nietzsche, « ses formes diaprées, fleuries, trompeuses, charmantes, vivantes », de la « sphère » d'un autre monde qui frapperait le premier d'inanité. Nietzsche va même à ce sujet jusqu'à feindre une prière de Parménide qui résumerait l'essentiel de son poème : « Accordez-moi une seule certitude, ô dieux, fût-elle une simple planche sur la mer de l'incertitude, juste assez large pour m'étendre sur elle ! Gardez pour vous tout ce qui est en devenir, les formes diaprées, fleuries, trompeuses, charmantes, vivantes, et ne me donnez que la seule, que la pauvre certitude toute vide. »

A vrai dire Parménide ne dit nulle part rien de tel. La « sphère » dont il parle n'est pas hors de ce monde, elle est partout où les choses de ce monde sont elles-mêmes en vue, la tâche de la pensée étant de les voir « se déployer comme il se doit », et non « comme elles ont l'air d'être », c'est-à-dire selon la myopie des mortels.

La deuxième remarque porte sur l'évocation de ce que nous avons traduit par Destin et par Nécessité. Si la parole de Parménide est celle d'ἀλήθεια, le fond de l'ἀλήθεια elle-même, ou si l'on veut son autre nom, est μοῖρα. L'ἀλήθεια, comme μοῖρα, tient l'être dans les liens d'une nécessité qu'elle ne relâche nulle part. L'essentiel est ici d'entendre d'une oreille grecque ce que les Grecs nommaient μοῖρα. Il ne s'agit pas d'un *fatum* qui planerait sur nous et auquel nous ne pourrions que nous soumettre, mais bien du partage dont nous sommes originellement investis. Le latin *fatum* est bien la traduction latine de μοῖρα. Il est aussi l'oubli le plus complet de ce que les Grecs entendaient par ce nom.

C'est *par* la μοῖρα, dont le propre est de tenir l'être lui-même dans ses liens, que, dit Parménide, sera nom ce que les hommes appellent unilatéralement, autrement dit oppositivement « être et n'être pas, prendre naissance et périr, quitter sa place pour une autre ou briller tour à tour d'une couleur changeante ». Sera nom ? Non pas *flatus vocis*, un simple son proféré par la bouche sans que rien soit là qui lui corresponde comme, expliquera bien plus tard Aristote, quand je dis par exemple Hircocerf, je ne fais que dire d'un mot « même ce qui n'existe pas ». Les μὴ ἔοντα de Parménide ne sont nullement des « choses qui n'existent pas », c'est-à-dire de pures illusions n'ayant d'autre appui qu'un appui verbal, mais des choses qui n'existent pas *à part*, leur vérité exigeant que soit pris en vue l'être autrement que suppose leur être ainsi, ce que ne sait pas la simple δόξα. La δόξα dès lors n'est pas déception pure, elle est bel et bien fondée. Il faut entendre ici le verbe ὀνομάζειν au sens où l'on dit aujourd'hui « étiqueter », comme quand Valéry nous dit, à propos des mots en *isme* dont nous sommes aujourd'hui si

friands : « On ne s'enivre ni ne se désaltère avec des étiquettes de bouteilles. »

Comprenons donc ainsi la parole de Parménide : « C'est du fait de la *μοῖρα* que sera trop court, autant qu'il soit, tout ce qu'en aspects divers les mortels ont bien pu étiqueter à leur usage, assurés que plus rien ne demeure en retrait. » Le « nominalisme » de Parménide, pour reprendre l'un de ces mots en *isme* dont parle Valéry, n'est donc pas un nominalisme au sens courant, celui d'après lequel les pensées ne seraient, selon la tradition aujourd'hui en vigueur, que de « simples noms ».

C'est parce que la *μοῖρα* retient l'être dans ses liens que la *δόξα* s'en tient sans plus à de simples représentations dénominatives, mais qui ne sont telles que du fait que, sans accès à l'*έόν*, elle est réduite à ne recevoir que ce qu'elle rencontre sans plus, donc ce qui retombe de plus haut et de plus ample qu'elle, comme quelqu'un, devant une maison qu'il ne reconnaîtrait pas cependant comme maison, distingueraient et nommeraient bien des pleins et des vides, c'est-à-dire des murs et des ouvertures, une charpente aussi, des cloisonnements, croyant par-là être dans le vrai, alors que tout cela n'a de sens que par la maison encore inapparente. D'où : « C'est par-là que ne seront, autant qu'ils sont, que des « ce n'est que », tout ce que les mortels ont bien pu étiqueter à leur usage, assurés que plus rien ne demeure en retrait, autrement dit qu'ils sont les habitants de ce que Nietzsche nommait la « maison de l'être ».

N'être qu'un « ce n'est que » n'est pas n'être qu'un *flatus vocis*, mais n'être qu'une partie isolée d'un tout relativement auquel seulement la partie a un sens. Les *όνόματα* ne sont donc pas de pures *φωνήματα*, mais restent des *δηλώματα* dans lesquels la *δήλωσις* est seulement trop courte.

A qui n'est pas en vue de l'être, les *μη έόντα* qui, en tant que n'étant pas *ουκ έόντα*, relèvent bien sûr de la problématique de l'être, apparaissent onomastiquement comme autant de « ce n'est que », alors que, au regard de l'être et de sa *μοῖρα*, il n'est rien qui soit seulement un *rien que*. Celui qui se borne à dire « il fait jour » comme on dit le soleil en plein jour, celui-là se borne à vivre au jour le jour sans rien savoir de l'être du jour. La merveille est ici que c'est du premier chemin, celui de l'être, que tout se détermine, bien que ce chemin ne soit jamais isolé, mais en connexion toujours avec les deux autres. C'est bien pourquoi Heidegger écrit dans *Introduction à la métaphysique* : « Un homme qui sait vraiment n'est pas un homme qui aveuglément poursuit une vérité, mais l'homme qui sait constamment trois chemins, celui de l'être, celui du non-être, celui de l'apparence. Le savoir supérieur — mais tout savoir est supériorité — n'est accordé qu'à celui qui a connu sur le chemin de l'être

l'orage qui soulève tout, à qui l'effroi de la deuxième voie qui conduit à l'abîme du rien n'est pas demeuré étranger, et qui cependant a su assumer, détresse constante, le troisième chemin, celui de l'apparence¹⁵. »

De quel orage parle ici Heidegger à propos du premier chemin de Parménide ? Il l'évoquera encore vingt ans plus tard en le nommant, à propos d'Héraclite, l'« orage de l'être ». N'est-il pas entraîné ici par ce que d'aucuns représentent comme son romantisme¹⁶ ? A vrai dire, l'orage dont il parle est bien plutôt ce que Platon nommait encore, à la fin de la *République* βροντή τε καὶ σεισμός « tonnerre et tremblement »¹⁷ qui, au milieu de la nuit, jettent soudain les âmes ayant bu l'eau du fleuve d'oubli hors du pays de la λήθη, dans le monde de la naissance, ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας, comme des étoiles filantes.

Nous avons arrêté notre lecture avant la fin du fragment VIII, car la parole soudain va changer de ton. Après avoir fait paraître les « signes » de l'être, tels qu'ils font signe au nom de Dikè aussi bien du fond de l'absence que dans la présence de l'étant, la déesse en vient à la seconde des trois tâches qu'elle avait dans le fragment I proposées à son auditeur : apprendre en quoi consistent les avis des mortels, captifs des apparences, pour passer aussitôt à la troisième tâche : comprendre « comment dans sa diversité l'apparaissant, il avait pour destin de se présenter à bon titre, lui qui, traversant tout, perce partout ». L'essentiel est de bien entendre ici la reprise de la tripartition énoncée au fragment I.

Or voici maintenant que je mets fin pour toi à la parole sûre et au savoir qui cerne l'Oouvert-sans-retrait. A partir d'ici apprends donc à quoi s'en tiennent les mortels, attentif à l'ordre déconcertant de mes dires.

Ils ont établi deux figures pour dénommer ce qu'ils avaient en vue, dont l'une solitairement n'est pas de mise, en quoi les voilà divagants. Ils en ont pourtant opposé les charpentes en les dissociant, et leur ont assigné des marques qu'ils ont placées à part l'une de l'autre : ici le feu éthéré de la flamme, le feu favorable, toute légèreté, partout identique à lui-même, sans rien de commun avec l'autre, et là, lui faisant face, cette autre qu'ils ont aussi réduite à elle-même : la nuit sans clarté, compacte en son corps et non moins oppressante.

15. E. M., p. 86.

16. « H. Fränkel fait de la pure sémantique grecque. S'il existe un autre éclairage, il viendrait de l'Inde. M. Heidegger utilise la sémantique grecque. Mais l'éclairage est romantique. » Cl. Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit*, 1959, p. 87, note.

17. Rép., X, 621 b.

Leur ajointement en un monde, tel que partout il se déploie comme il se doit, voilà ce qu'il me revient de t'indiquer, afin qu'au grand jamais l'avis d'aucun mortel ne l'emporte sur toi.

D'où vient donc que le prétendu savoir des mortels n'est en réalité que divagation ? De ceci exclusivement que, trop dociles aux apparences, les mortels séparent l'un de l'autre les deux côtés de ce qui leur apparaît, sans pouvoir s'aviser de prendre garde à l'ajointement de ce qu'ils séparent. Ces deux côtés avaient été définis, dans le fragment IV, comme présence et comme absence. Ils sont maintenant le flamboiement du feu et l'obscurité de la nuit. Dans le fragment qui fait suite au fragment VIII, Parménide dira plus brièvement : « lumière et nuit. »

Mais tout ayant été nommé lumière et nuit, c'est-à-dire tout ce qui, d'après leurs puissances respectives, a son lieu ici aussi bien qu'ailleurs, tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière, chacune à l'autre égale, car il n'est rien qui à aucune des deux n'ait part.

Lumière et nuit, rien n'est plus grec que de nommer ainsi le double aspect, présence et absence, de tout étant. Partout, dit Oreste dans les *Choéphores* (vers 319), *σκότω φάος ἀντίμοιρον*, « pour la nuit, la lumière est contre-partage ». Mais il suffit que l'un de ces deux aspects n'occupe plus le premier plan pour paraître désertier l'autre. Ainsi le veut le séparatisme des noms dont l'opposition à courte vue dénature ce qui est à penser en ne le faisant apparaître que comme un « ceci qui n'est pas cela ». Rien n'est plus loin de la parole de l'être où seulement le νοεῖν, l'entendre, est πεφατισμένον, y ayant trouvé, et là seulement, la plénitude de son dire, que le sectionnement onomastique, tel qu'il fait signe aussi bien vers ceci que vers le contraire, selon que tour à tour ceci ou cela vient au premier plan. Le rassemblement du λόγος se désagrège alors en dénominations partielles dont chacune ne cesse d'être démentie par une autre qui ne vient à la hâte se substituer à la première que pour devenir à son tour intenable. C'est ainsi, dira Kant dans la seconde Préface de la première *Critique*, qu'aussi longtemps que la métaphysique n'a pas trouvé la « sûre voie de la science », celui qui s'y applique « doit sans cesse rebrousser chemin, car la route qu'il vient de suivre n'amène pas là où il veut arriver »¹⁸. Cette phrase de Kant est l'écho à distance de la parole de Parménide. Et, quinze ans plus tôt, Kant évoquait déjà les *Umkipungen*, les jeux de

18. T. P., p. 21.

bascule qui demeurèrent son lot, aussi longtemps que, courant aveuglément après des *noms*, il restait incapable de formuler synthétiquement le rapport de ce qui ne lui apparaissait encore que dans le décousu de l'option pour ou contre. Car ce n'était pas *χωρίς ἀπ' ἀλλήλων*, à part l'un de l'autre, que les aspects antithétiques du déjà pensé avaient à être pensés, mais dans une unité plus essentielle qui, dira Hegel, les sauvent l'un et l'autre en un dépassement dont le bienfait est de débarrasser de leur contradiction, devenue seulement apparente, le champ de la pensée, devenue spéculative, c'est-à-dire devenue capable d'exclure le *duel* sommaire des antagonistes au profit de leur unité *dia*-lectique.

Non que Parménide soit un penseur dialectique au sens de Hegel, et, plus de deux millénaires avant lui, son disciple. C'est bien plutôt Hegel qui, sans le savoir, fait tardivement écho à la pensée de Parménide et lui répond à sa façon. Nous n'en sommes que plus à l'aise pour souligner que, dans le texte qui vient d'être lu, le dualisme sommaire, le *δύο* des figures isolées l'une de l'autre, tel qu'il caractérise, à la *césure* du vers 53, l'errance des mortels, est surmontée, au vers 60, par la pensée du *διά* d'un *διάκοσμος*, que la déesse s'engage à révéler dans son entier afin, dit-elle, que « le sens des mortels jamais ne te dépasse ».

C'est ici qu'il nous faut, à mon avis, nous séparer résolument de toutes les interprétations antérieures. Le *διάκοσμος* dans l'entente duquel est surmontée la dualité de premier plan qui fait illusion aux mortels, Parménide le qualifie d'*ἔοικώς*. Ce participe dit que ce sur quoi il porte est dans l'ordre, comme il se doit. Mais quoi ? Le *διάκοσμος*, c'est-à-dire le monde tel que le voient se *déployer* (*διά*) les mortels dont les opinions sont sans vérité. M. Fränkel traduira donc, avec Diels et Reinhardt : « De ce monde d'erreur, je vais te faire un compte rendu exact. » Tout cela est philologiquement fort possible. Mais pourquoi le *διάκοσμος* dont il est ici question serait-il un « monde de l'erreur » ? Sinon parce qu'il faut qu'il en soit ainsi pour la raison non plus philologique mais philosophique que Parménide est censé, selon M. Fränkel, « réfuter le monde sensible en le dénonçant comme illusion ». Mais si Parménide ici ne « réfutait » rien du tout ? S'il disait les choses au lieu exact de leur apparition, non pas bien sûr comme se les disent à eux-mêmes les mortels, séparant l'une de l'autre les deux figures qu'elles présentent, mais telles que se les laisse se dire celui qui « sait voir » (fragment I), remontant de la dualité partout apparente à l'unité que partout elle recèle, unité dont toute dualité prend naissance et dont elle n'est que le dédoublement ?

Mais quelle unité ? Est-il d'autre unité dans le Poème de Parménide que la constance de l'être telle que l'établit le frag-

ment VIII ? Mais comment l'être un et immobile, sans naissance ni déclin, centré sur lui-même comme la sphère, pourrait-il constituer le lien de ce qui ne cesse de sinuer dans les derniers fragments du Poème ? Bien sûr, si l'être n'était qu'un étant, figé en lui-même comme un monde au-delà du monde, ce serait bien impossible. Mais la fixité de l'être, loin d'être celle d'un étant, n'est-elle pas bien plutôt celle de la *Di* - mension, du *διά*, qui ne diffère de l'étant que pour que tout étant lui appartienne au plus intime du duel, en lui toujours à l'œuvre, de son apparition et de sa disparition ? L'être serait dès lors le joint, invariablement unique, de l'une et de l'autre, et ainsi l'unité des deux, telle qu'elle échappe encore à la myopie des mortels, mais telle que la pensée s'en avise quand la dualité qui d'abord l'assège redevient la simplicité dédoublée qu'elle n'a jamais cessé d'être.

Tel serait donc le sens du Poème de Parménide ? Il est permis de le penser. Mais alors, en dépit de tout ce que nous en avons appris depuis l'Antiquité jusqu'à Nietzsche et au-delà, ce Poème ne jetterait aucun discrédit sur le monde sensible au profit d'un monde de l'être, au prix duquel le premier ne serait qu'illusion ? Aucunement. Le Poème de Parménide est bel et bien l'apologie de ce monde-ci. Il parle d'un bout à l'autre « à la santé des *δοκούντα* » comme nous le disions au début. Les *δοκούντα* de Parménide, les Apparaissants, nous les trouvons bien encore dans Platon. Mais là ils n'ont plus du tout le même sens. Apparaître, c'est maintenant avoir l'air, et les *δοκούντα* de Platon ne sont en effet que des « ayant l'air ». Mais ayant l'air de quoi ? Ayant l'air d'être ce qu'ils ne sont pas. Par exemple, les beautés du monde, une belle fille, un beau cheval, se donnent l'air d'être le Beau lui-même, mais ils ne le sont pas, car le beau lui-même et en lui-même, c'est dans un lieu supercéleste qu'il réside, à jamais inaccessible à la double injure de la naissance et du déclin, tandis que les beautés, parlons-en ! Les *δοκούντα* de Parménide sont bien aussi, en un sens, des « ayant l'air ». Mais tout au plus ont-ils l'air de n'être que ceci à l'exclusion de cela, sans que l'on sache encore que, dans la vérité de l'être, ils sont aussi bien l'un que l'autre. Loin donc d'opposer platoniquement le ciel à la terre, le Poème de Parménide dit le ciel sur la terre comme l'unité des Différents, unité dont le secret ne s'ouvre qu'à celui qui sait s'ouvrir en pensée à la différence de l'être et de l'étant. Cette différence, telle que la découvre à son aurore la pensée grecque, c'est elle que Parménide aussi bien qu'Héraclite nomme *κόσμος*. Il ne s'agit pas bien sûr du grand Tout, mais de l'ajointement secret qui porte tout ajointement visible. Autrement dit, du joyau que recèle en son fond le visible, mais à partir de quoi seulement tout étincelle. *Κόσμος*, dans Homère,

signifie parure, le propre de la parure n'étant pas seulement de briller par et pour elle-même, mais de mettre en valeur, de faire briller celui ou celle qui la porte. C'est bien pourquoi le κόσμος est διάκοσμος. Sans se laisser nulle part isoler au profit d'un certain étant, il se dispense, il se diffuse, radieusement unique, d'un bout à l'autre de l'étant. C'est ce que dit la Déesse de l'ajointement du Jour-Nuit, non pas *pour* montrer, mais *après* avoir montré en quoi consistait, dans son séparatisme, l'errance des errants.

Présence et absence, jour et nuit :

Leur ajointement en un monde, tel que partout il se déploie comme il est dû, voilà ce qu'il me revient de l'indiquer, afin qu'au grand jamais l'avis d'aucun mortel ne l'emporte sur toi.

Les fragments qui suivent, numérotés de X à XIX, c'est donc très vraisemblablement à l'exposition du διάκοσμος qu'ils se rattachent. Non pas d'un *monde de l'erreur*, mais de la *vérité du monde* telle qu'elle respandit pour ceux qui savent la penser, sans que cette vérité relève d'aucune autre, sans que jamais le monde soit le reflet d'un autre monde où d'un arrière-monde.

La difficulté principale est que, dans cette deuxième partie du Poème, comme on la nomme ordinairement, les fragments deviennent de plus en plus lacunaires. Il n'en reste pas moins qu'ils laissent entrevoir que le savoir véritable doit penser une identité là où les mortels ne trouvent que disjonction. D'après Diogène Laërce, Parménide passe même pour avoir découvert le premier l'identité de l'Etoile du matin et de l'Etoile du soir. Là où nous voyons et disons *deux*, c'est donc *un* qu'il faut « laisser se dire et garder en pensée ». Malheureusement, le texte nous manque. Ce n'est, d'après Diogène Laërce lui-même, qu'un on-dit. Mais enfin les deux astres n'en font qu'un, comme Nuit et Jour, comme tout ce que les mortels nomment séparément. Diels va même ici jusqu'à dire que Parménide se laisse aller à « héraclitiser contre son gré ». *Parmenides heraklitisirt wider Willen*¹⁹. Car, aux yeux de Diels, il est bien évident que c'est contre Héraclite dont il aurait — pourquoi pas ? — entendu parler, que Parménide a pris à son tour la parole²⁰. Opposant à la puissance séparative des noms l'identité harmonique que toute séparation suppose, c'est donc Héraclite qu'il retrouve malgré lui, à savoir celui qui disait : « Le dieu ? Jour-Nuit, Hiver-Eté, Guerre-Paix, Abondance-Disette : il devient autre comme le feu quand on le mêle d'aromates, se laissant nommer

19. Diels, *op. cit.*, p. 85.

20. *Ibid.*, pp. 71-72.

au gré de chacun²¹. » En réalité, tout repose ici sur la pré-supposition que Parménide réfute Héraclite, l'harmonie du κόσμος héraclitéen devenant pour lui le κόσμος des « signes de l'être », tel qu'il s'opposerait préplatoniquement au διάκοσμος qui n'est que l'illusion des mortels — alors que, nous l'avons vu, c'est bien plutôt le κόσμος des signes de l'être qui est le διά, la dimension même du διάκοσμος. Parménide ne réfute pas plus Héraclite qu'il n'est influencé par lui. L'un et l'autre, bien qu'en paroles différentes, disent le Même et se répondent l'un à l'autre, tous les deux à l'écoute de l'Un qui recèle en son fond la dualité partout apparente, et que le savoir des mortels se borne à *laisser retomber* en une nomenclature, « sûr d'être entré par-là dans l'ouvert-sans-retrait ». Ce « laisser retomber » que l'on peut entendre dans le grec *κατατίθεσθαι*, et qui revient à trois reprises dans le Poème de Parménide, chaque fois en liaison avec le verbe *ὀνομάζειν*, nommer, dit une « chute » bien plus originelle que tout péché originel. C'est au *κατά* de cette chute que, après plus de deux mille ans, répond en l'interprétant le *Verfallen* de *Sein und Zeit* qui, « sans aucune nuance dépréciative », dit la retombée de la parole humaine, bien au-dessous de la plénitude possible de son dire, et dans le confort plus quotidien de la conversation où l'on se borne à échanger des propos. Xénophane qui, au cours de ses voyages, a peut-être bien pu passer par Elée, où il ne serait pas impossible qu'ait bien pu l'entendre le jeune Parménide, en savait déjà quelque chose. Ce n'est plus ici Parménide qui parle, mais Xénophane :

*Au coin du feu, l'hiver, voici ce qu'il faut dire,
Mollement allongé, le ventre bien rempli,
Quand on boit le vin doux en croquant des pois chiches :
« D'où sors-tu ? De tes ans, l'ami, fais-nous le compte,
Et quel âge avais-tu quand arriva le Mède ? »*

Il n'y a là rien de bas, rien de coupable, rien de répréhensible. Bavardage et curiosité y trouvent leur compte. On s'informe, on devise, on peut même discuter à perte de vue « disant l'un A quand le voisin dit B pour dire B quand l'autre dit A », sans jamais sortir du décousu des propos ni jamais risquer d'être importuné par la rencontre d'aucune pensée. Tel est le bienheureux état de retombée dont Parménide entreprend au contraire de sortir en remontant des *mots* à la *parole* qui nous dépayse aussi bien des on-dit que du qu'en-dira-t'on pour seulement dire ce qui est.

21. Fr. 67.

Écoutons donc le chant du διάκοσμος, non pas comme un chant de l'errance, mais tel qu'il s'élève « à la santé des δοκοῦντα. »

Mais tu sauras le déploiement lumineux de l'éther, tout ce qui, dans l'éther, fait signe, l'œuvre dévorante du soleil éclatant, pur flambeau, et d'où ils proviennent ; tu apprendras aussi les effets et la circulation de la lune à l'œil rond et comment elle s'est formée. Tu sauras encore le ciel qui retient tout en l'entourant, d'où il est né, et comment la nécessité qui le dirige a fixé des limites à la course des astres.

Comment la terre et le soleil et la lune et l'universel éther du ciel et la céleste voie lactée et l'Olympe le plus reculé et la brûlante force des astres s'élançèrent vers la naissance.

Les anneaux plus étroits sont remplis de feu sans mélange ; ceux qui viennent après sont pleins de nuit, mais, dans l'entre-deux, pénètre une portion de flamme. Au centre est la divinité qui gouverne tout, car c'est partout qu'elle est l'origine de l'enfantement par le Styx et de l'accouplement, envoyant la femelle s'unir au mâle et en retour aussi le mâle à la femelle.

Premier de tous les dieux, Eros, c'est lui qui fut songé.

Claire dans la nuit, autour de la terre errante, lumière d'ailleurs.

Toujours portant ses regards inquiets vers les rayons du soleil.

Répondant chaque fois à la mêlée des membres partout remuants, c'est ainsi que le sens apparaît chez les hommes. Même-ment lui répond ce dont il s'avise, comme éclosion physique, et chez tous et en tout ; la plénitude en vérité est la pensée.

Ce dernier fragment a été dès longtemps l'un des plus étudiés et controversé. Aristote le cite au Livre III de la *Métaphysique*. Il le commente ainsi : changer de manière d'être, c'est changer de pensée. M. Fränkel a bien raison de souligner qu'ici Parménide apporte du nouveau. Les Poètes avaient dit que les pensées des hommes variaient suivant que Zeus leur présentait les choses. Parménide dit plutôt que tout varie suivant la constitution propre de chacun, quelles que puissent être les rencontres. Reinhardt écrira : « Un grain de plus ou un grain de moins dans le mélange des contraires, voilà d'où dépend ce que pensent les hommes. » Et il ajoute, développant une indication de Théophraste : « Dès lors, connaître n'est nullement un trait dont l'homme et l'animal auraient face au reste le privilège ; partout

où dans ce monde deux mélanges de même genre sont au contact, il y a aussi connaissance. On dit que le cadavre est mort, on lui refuse la sensation, et cependant il ne voit pas plus mal que nous les vivants ; l'unique différence est que son mélange est contraire au nôtre ; il voit ainsi ce que nous ne percevons pas, à savoir l'obscurité ; et ce qui est vrai du cadavre est non moins vrai de tout ce qui en ce monde est réputé mort. »

Mais comment accorder le relativisme qui paraît ressortir de ce fragment avec la constance immuable du jour sans ombre que le fragment VIII avait fait paraître comme la dimension fixe du jeu du *διάκοσμος* ? Il n'y a là nulle contradiction. La nature de l'éclosion corporelle en tous et en chacun contribue bien à rendre les hommes plus ou moins sensibles à l'un ou l'autre des contrastes de l'étant, et c'est ainsi que « du flair ou du sens apparaît chez les hommes ». Mais le *νόος*, le sens ici nommé n'est que l'amorce du « laisser se dire et garder en pensée » du fragment VI qui, à l'écoute de l'étant-être, n'apparaît au contraire, disait le fragment I, que « pour qui marche à l'écart des hommes et de leur chemin ». Dans le premier cas, il s'agirait seulement de ce que l'on pourrait nommer anachroniquement l'anthropologie de Parménide, sa « psychologie », dit Reinhardt — et même d'une anthropologie ou d'une psychologie dans laquelle l'ἄνθρωπος n'est pas structurellement différent de l'animal, pas même du simple végétal, voire du minéral a qui un certain « flair » ne manque jamais. Dans l'autre cas, il s'agit bien toujours sans doute de ce qui apparaît à l'homme, mais quand, sous la conduite de Diké et de Thémis, il s'est ouvert à la parole d'ἀλήθεια. Un tel homme cependant n'en reste pas moins κῶσις ou φύσις μελέων, c'est-à-dire éclosion physique. C'est seulement quand l'éclosion physique est à son plein que survient la pensée. De ce *plein*, Parménide ne nous dit rien d'autre, sauf qu'un tel plein est peut-être un *plus* à cause de l'ambiguïté du mot πλέον. Mais ce qu'il dit ici nous montre d'autant mieux que rien ne lui est plus étranger que la distinction, si « aisée » à Descartes, « des choses qui appartiennent à la nature intellectuelle et de celles qui appartiennent au corps » (Synopsis des *Méditations*).

Ame et corps ne sont pas pour les Grecs deux « substances » qui seraient déterminables à part l'une de l'autre. Jusqu'au plus profond d'elle-même, la pensée demeure, relativement à ce qu'elle pense, « éclosion physique » et il n'est d'autre part nulle « éclosion physique » qui ne s'ouvre en quelque façon à ce qui la concerne. Aristote situera dans le « tact » la sensibilité la plus rudimentaire. Mais la pensée la plus accomplie gardera elle aussi la nature du tact, étant au sommet d'elle-même : θιγεῖν καὶ φάναι (*Métaphysique*, Θ, 10, 1051 b 24). Tel est le trait fondamental de ce qu'il étudie sous le nom de ψυχή, celle-ci étant

à son tour l'apparition d'un corps physique (εἶδος σώματος φυσικοῦ, *De Anima*, I, 412 a 20). De tels propos semblent pour nous le comble de l'insolite. C'est que, selon le mot de Cournot, nous avons eu « d'autres précepteurs que les Grecs ». Peut-être sera-t-il réservé à la phénoménologie de redécouvrir, sans nul « matérialisme », quelque chose d'un savoir aujourd'hui oublié, celui où les Grecs avaient leur séjour le plus propre. Merleau-Ponty nous dit, sans nullement penser à Aristote : « C'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux » (*Signes*, p. 217). Et Heidegger, pour qui la *Leiblichkeit* est essentielle au *Dasein* (*S. Z.*, p. 108) : « nous n'avons pas un corps, mais nous sommes corporels »). (*N.*, I, p. 118). Pourtant, avant les phénoménologues, les poètes ont été les gardiens de l'énigme. C'est ici Goethe qui fait écho à Parménide, le rejoignant à travers Platon :

*Si l'œil n'était pas soleillant,
Comment verrions-nous la lumière ?
Si la vigueur du dieu n'était vivante en nous,
Comment l'appel divin pourrait-il nous ravir ?*

Nous sommes presque au terme de notre lecture. Les deux fragments qui suivent, dont l'un se réduit à quelques mots, et dont l'autre n'est connu que par une traduction latine que l'on peut à volonté tenir pour recevable ou non, remonte de l'homme à la gestation de l'homme. Ils disent la genèse de l'enfant dont le sexe dépend de la direction du jet spermatique et les accidents qu'elle peut comporter. Mais ce petit morceau de génétique qui complète l'anthropologie du fragment XVI précède un dernier fragment dont il n'est pas interdit de penser que, résumant tout, il pourrait bien constituer la fin même du Poème dont il nous reste à entendre les trois derniers fragments. La fin du Poème ? Reinhardt incline à le penser, car il lui apparaît séparé du reste comme par le trait horizontal qui, dans une addition, sépare visiblement les quantités additionnées de leur total.

A droite les garçons, à gauche les filles.

Quand l'homme et la femme mêlent en même temps les semences d'amour, la force qui, dans les veines, est constituante à partir des sangs opposés, si elle garde un juste tempérament, façonne des corps bien bâtis. Mais si, nées des semences mêlées, les forces sont en lutte et refusent de s'unir dans le corps issu du mélange, elles contrarieront de leur double origine le sexe de l'enfant.

C'est ainsi qu'au fil de leur apparition ont vu le jour les choses que voici, celles qui maintenant sont, et à partir de là s'achemi-

ment jusqu'à leur terme après avoir grandi. Mais pour toutes, les hommes ont fixé des noms qui séparément les désignent, à chacune le sien.

Ce qui caractérise cette « conclusion » c'est que, pour la première fois y apparaît au premier vers le mot δόξα au *singulier*, dans la locution : κατὰ δόξαν. Jusque-là, nous ne l'avions rencontré qu'au pluriel (βροτῶν δόξαι, par exemple). Du Poème de Parménide, on dit partout qu'il traite du rapport de l'ἀλήθεια et de la δόξα, autrement dit de la *vérité* et de l'*opinion*. Tout le monde depuis Théophraste jusqu'à M. Fränkel en passant même par Nietzsche interprète donc le κατὰ δόξαν du fragment XIX comme s'il disait : selon l'opinion.

C'est ainsi que, selon l'opinion, sont nées les choses que voici...

On en déduit alors d'autant plus aisément que tout ce qui précède, depuis la fin du fragment VIII, n'était qu'un compte rendu exact de l'opinion qui trompe les mortels, qu'il s'agit de la réfuter (Diels), de la réhabiliter partiellement en lui gardant une place (Wilamowitz) ou de faire sur elle toute la lumière (Reinhardt). Mais si cette interprétation est, comme nous avons tenté de le montrer, irrecevable, alors le κατὰ δόξαν du fragment XIX fait question. Nous l'avons traduit par : au fil de l'apparition des choses, donnant au mot δόξα un sens *objectif* et non pas le sens *subjectif* d'opinion, contre quoi, je pense, la philologie n'a vraiment rien à dire. Δόξα θεοῦ c'est encore, dans la première *Épître aux Corinthiens*, gloria Dei. C'est en ce sens objectif du mot que l'homme, dit saint Paul, est la gloire de Dieu, tandis que la femme est seulement δόξα ἀνδρός, gloria viri, la gloire de l'homme. Elle ne brille en effet que dans la lumière de l'homme qui lui est, comme celle de la lune au fragment XIV, « lumière d'ailleurs ». Κατὰ δόξαν peut donc très bien s'entendre à propos des choses comme : dans la lumière de leur apparition.

Mais on peut l'entendre aussi d'une manière encore plus simple, sans toutefois nullement se résoudre à donner au mot δόξα le sens d'opinion. Δόξα dans Homère, dit bien souvent, du côté de l'homme et non plus de la chose, l'attente, à savoir l'attente que quelque chose se manifeste. Ce qui est παρὰ δόξαν s'écarte de l'attente. On peut donc lire κατὰ δόξαν comme disant le contraire de παρὰ δόξαν, ou de ἀπὸ δόξας : « C'est ainsi que, sans nul paradoxe... » Il ne s'agirait donc pas du tout de l'opinion, sauf pour ceux qui partent de l'idée *a priori* que Parménide, depuis la fin du fragment VIII, fait un exposé détaillé du *trügerischer Bau*, disait encore même Reinhardt, de la « structure trompeuse »

du *διάκοσμος*. Mais si le *διάκοσμος* que Parménide expose n'est pas structure trompeuse, s'il est au contraire la vérité même et la santé de tout ce qui se déploie valablement en lui, traversant tout et perçant partout ? Si même il n'était « trompeur » que par la fondation sur un antique contresens d'une méprise bimillénaire ? Alors il faudrait bien lire enfin *κατὰ δόξαν* non plus comme « selon l'opinion trompeuse des mortels », mais soit comme nous l'avons fait d'abord en disant : au fil de l'apparition des choses, pétries à la fois de présence et d'absence, l'absence appartenant non moins que la présence à l'harmonie de l'être, soit comme nous allons maintenant le faire en opposant *κατὰ δόξαν* à *ἀπὸ δόξας* ou à *παρὰ δόξαν*, c'est-à-dire en l'entendant comme la disposition des hommes qui, déniés par *ἀλήθεια*, ont appris à s'attendre que les choses soient ce qu'elles sont.

Nous voici maintenant au terme de notre voyage au pays de l'être, ou mieux de l'étant-être, c'est-à-dire au pays où l'étant, bien qu'il ne soit pas l'être, c'est valablement toutefois qu'il perce partout à partir de l'être, du moins pour ceux qui, attentifs à la merveille du *κόσμος*, ont appris le *διά* du *δύο*, ou, disait Héraclite, le *σύν* du *διά*, se laissant dire et gardant en pensée ce qui est, dans l'unique souci de ne pas manquer l'ajointement secret de toute présence manifeste. Bien plus ardu en effet que de correspondre séparativement soit au jour soit à la nuit est l'art de savoir répondre unitivement au *rythme* du Jour-Nuit qui est l'être du jour et tout aussi bien de la nuit.

Ce sens proprement grec du rythme, c'est précisément ce qu'Aristote reprochera à Platon d'avoir déserté, en devenant, dit-il de son maître, « semblable à quelqu'un qui réduirait la symphonie à l'unisson, le rythme au pas cadencé »²². Aristote aurait-il retrouvé le rythme ? Ne nous aide-t-il pas plutôt lui aussi, platonicien qu'il reste, à le désertier, perdant de vue ce que, bien avant la philosophie, la langue des poètes du monde grec, dont Parménide est à sa façon si proche, avait célébré en l'évoquant énigmatiquement sous le nom de *καιρός* ?

Ce nom énigmatique, s'il ne se trouve pas dans Homère, apparaît, dans la poésie d'Hésiode et de Pindare, pour dire « ce qu'il y a de mieux en tout », *καιρός ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος*. On peut bien en faire, si l'on veut, le « moment opportun », si l'opportunité est d'arriver au port sans manquer le passage.

Tel est du moins, à son aurore, le savoir grec de l'être, ce savoir être qui se déploie dans l'élément de la présence, sans rien tourmenter ni forcer, sans esquiver ni se crispier, sans compromis ni démesure. Il est dès lors la grâce que respire l'homme de l'être

22. *Pol.*, II, 5, 1263 b 35.

et la désinvolture qui devient sienne, sitôt doublée, merveille unique, la fascination de l'étant. D'une telle merveille il nous arrive parfois d'entrevoir quelque chose dans le sourire d'un visage, dans la simplicité d'un paysage, dans la fusée d'une colonne ou devant l'Apollon d'Olympie, mais aussi bien peut-être en apprenant à lire le Poème de Parménide. Tandis que le soleil se couche sur Elée, prêtons donc encore une fois l'oreille à l'antique parole, celle qu'entendit Parménide, à l'écoute d'ἀλήθεια, le jour de la naissance d'un monde.

Voici ce qu'elle dit en le chantant pour moi :

Le Même, en vérité, est à la fois penser et être.

Car sans l'être où il se déploie en un dire, point ne trouveras le penser.

Vois-les, même étant loin d'ici, pour la pensée solidement présents.

Car l'être est pour l'être au plus proche.

Présentant la tournure d'une sphère accomplie, à partir du centre, en tous sens, identiquement rayonnante.

C'est le Même, penser, et en grâce de quoi éclôt une pensée.

Le Même, en vérité, est à la fois penser et être.

ZENON

Ce qui est mù ne se meut ni dans le lieu où il est ni dans celui où il n'est pas.

Avec Zénon, la pensée retombe bien au-dessous du sommet au niveau duquel elle s'était établie avec Héraclite et Parménide. Zénon, aurait dit Aristote, est « l'inventeur de la dialectique ». Un tel propos n'a rien d'un compliment car, pour Aristote, la dialectique comme la sophistique n'a de la philosophie que l'apparence. Son thème est en effet non pas l'étant par où il est dans sa vérité primitive et directe, mais seulement ce qui se rattache, par voie de conséquence, aux présuppositions qui sont censées la déterminer. Le vrai philosophe est celui qui regarde et qui donne à voir. Zénon n'a cure de regarder et ne donne rien à voir. Il n'est attentif qu'à *ce qui arrive si*. C'est pourquoi il ne cesse de cheminer au fil des preuves, et nous voilà pris au piège sans avoir été éclairés. Inventeur de la dialectique, Zénon est le premier des raisonneurs. Leurs preuves, dit Braque, « fatiguent » une vérité préalablement mise au jour. Ils avancent les yeux fermés dans ce jour dévoilé par un autre, se réfutant les uns les autres dans l'aveuglement de la polémique. « Ils ont bien combattu, disait Kant ; les ombres qu'ils pourfendent, comme les héros du Walhalla, à nouveau se rassemblent en un clin d'œil pour qu'ils puissent une fois de plus se délecter à des combats aussi peu sanguinaires. » Ainsi en est-il de toute contestation qui, pour faire tomber tout un chacun de son erreur à lui dans celle du contestataire, excelle à substituer la marche forcée de l'argumentation contraignante à la station pensive de l'étonnement initiateur.

Dans le *Parménide* de Platon, le jeune Socrate reproche précisément au raisonneur Zénon de n'être que l'épigone de Parménide : « Il m'est clair, Parménide, que Zénon ici présent, ce

n'est pas seulement à ton amitié qu'il veut être uni, mais aussi à ton œuvre. C'est même chose que toi qu'en un sens il écrit mais, lui donnant un autre tour, il essaie de faire croire qu'il dit autre chose. » Devant la franchise de l'attaque, Zénon cherche à s'excuser en faisant de son livre un péché de jeunesse : « Une chose t'échappe, Socrate, quand tu crois que ce ne serait pas dans un mouvement d'agressivité juvénile que j'ai écrit cela, mais mû par l'ambition de l'homme mûr. » (128 a-e.)

Mais, qu'il en soit ou non comme le dit l'interlocuteur de Socrate, l'essentiel est de voir en quoi Zénon se rattache à Parménide, son aîné, son ami, son maître, et en quoi cependant il reste original. La thèse de Parménide, nombreux sont ceux qui prétendent la bafouer en montrant que, *s'il y a un*, multiples et grotesques seront les conséquences et les contradictions qu'une thèse de ce genre aura à souffrir. L'écrit de Zénon est dès lors une réplique qui, rendant avec usure aux adversaires de Parménide la monnaie de leur pièce, entend faire paraître avec évidence que, *s'il y a plusieurs*, plus grotesques encore seront les conséquences à qui s'applique à les pousser à fond. Ainsi la dialectique de Zénon, prenant pour accordée la thèse de l'adversaire, consiste à montrer que si cette thèse apparaît d'abord comme moins paradoxale qu'une thèse apparemment inadmissible, son développement logique ne nous conduira pas moins au comble de l'extravagance.

Quoi de plus naturel en effet que de poser, contre l'être un et immobile de Parménide, la pluralité et le mouvement ? Posons-les cependant et cherchons ce qui arrive. Dans l'un et l'autre cas, nous allons être contraints d'affirmer à la fois quelque chose et son contraire radical. En d'autres termes, nos propos vont devenir semblables à ceux du ventriloque Euryclès que nommera *le Sophiste* de Platon et qui, quand sa bouche dit une parole, son ventre a déjà dit le contraire. Faire apparaître dans le développement d'une thèse adverse un tel effet de ventriloquie, n'est-ce pas le meilleur moyen de la réduire à néant par l'arme invincible du ridicule ? C'est ainsi que s'y prend Zénon, inaugurant une tradition que Kant fera reflleurir dans la *Critique de la raison pure*, montrant que celui qui, dans toute la naïveté du sérieux, croit dire raisonnablement le monde, le dit à la fois fini et infini, aussi bien comme totalité supposée achevée que dans sa division supposée exhaustive. Cette ventriloquie de la raison que Kant dénonce sous le nom d'*antinomie* nous ramène à Zénon. D'où le respect avec lequel le philosophe critique évoque « le subtil dialecticien, blâmé à tort comme un méchant sophiste par Platon, qui croit que c'est seulement pour montrer son habileté qu'il prouve une thèse par des arguments spécieux, pour bientôt après la renverser par d'autres arguments aussi forts ».

Essayons donc contre la thèse de Parménide de composer l'être d'unités élémentaires. Il devient dès lors un *plusieurs*. Mais l'unité constituante, pour mériter vraiment son nom, doit être indivisible, c'est-à-dire sans grandeur, et cependant avoir grandeur, sinon sa répétition ne nous ferait pas sortir du néant de grandeur. Dès lors, écoutons Zénon : Dans l'hypothèse du plusieurs, « il faut que chaque chose, si elle est, ait de la grandeur et de l'épaisseur et que l'un de ses côtés s'écarte de l'autre. Et la même remarque s'applique à ce qui, d'elle, est le plus avant ; lui aussi aura de la grandeur et quelque chose de lui sera plus avant ; c'est évidemment tout un de le dire une fois et sans cesse ; rien en vérité de tel, pris sur la chose, ne sera ultime, ni aucun côté sans rapport à l'autre. Si dès lors plusieurs il y a, il faudra que les choses soient à la fois petites et grandes, petites au point de n'avoir pas de grandeur et grandes indéterminément »¹. Ce que paraît dire Zénon, c'est qu'il n'est aucun élément de la grandeur, prise comme épaisseur, qui n'ait à son tour, quelque petit qu'il soit, un côté avant et un autre arrière, c'est-à-dire qui ne soit tel qu'il n'y ait en lui aucun écart. Donc qu'il est impossible, à partir du tout, d'arriver à des éléments qui n'aient pas déjà la nature étendue de la chose et qui, de ce fait, ne soient pas à leur tour divisibles. Ne serait proprement indivisible, c'est-à-dire composant en dernière instance, que ce qui n'aurait plus d'épaisseur, mais alors ce serait du rien qui, composé avec lui-même, ne nous ferait pas sortir du rien. La conclusion est que dans l'hypothèse de la divisibilité ou du plusieurs tout est à la fois petit et grand : petit jusqu'à être d'épaisseur nulle et grand, mais sans qu'on puisse savoir ni de combien ni à partir de quoi, c'est-à-dire de grandeur indéterminable. C'est ainsi que, développant la thèse du plusieurs, Zénon retourne les rieurs contre les pluralistes et assure par-là le triomphe de Parménide.

Le Palamède d'Elée — ainsi que le nomme encore Platon — passe pour avoir composé quarante arguments du même genre, « parlant chaque fois avec un art capable de faire apparaître à ceux

1. Nous entendons ici avec M. Hermann Fränkel (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, p. 223 sq., Munich, 1960), le *προέχον* comme ce qui, de chaque chose, s'avance, et non pas comme autre chose qui serait devant elle. Mais est-il nécessaire qu'il ne s'agisse que de la surface extrême interprétée comme pelliculaire ? N'est-ce pas plutôt la chose elle-même qui, dans son entier, fait saillie à partir de sa face arrière, de telle sorte qu'aucune division ne peut rien *épuiser* du phénomène sans du même coup *l'annuler* ? Reste que (p. 224 n. 4) l'argumentation pourrait être développée en sens inverse, à savoir de l'avant à l'arrière, et que c'est vraisemblablement « pour simplifier » que Zénon ne la développe qu'en un seul sens, à moins que ce ne soit la langue qui parle ainsi plus aisément qu'en sens inverse.

qui l'écoutaient les mêmes choses semblables et dissemblables, unes et multiples, ou encore aussi bien immobiles qu'en mouvement ». Les derniers mots de Platon évoquent les quatre arguments les plus célèbres de Zénon, ceux que nous rapporte Aristote. Dénombrant dans son Poème les *signes* qui définissent le *partage* de l'être, Parménide l'avait caractérisé non seulement comme un, mais aussi bien comme immobile :

*Mais immobile dans les limites de liens puissants
Il est sans commencement et sans cesse, puisque naissance et
destruction
Ont été chassées au loin où les a repoussées, ouverte à l'Ouvert,
l'assurance.*

Faisons donc, contre Parménide, l'hypothèse du mouvement, et cherchons ce qui arrive. Le développement des conséquences paradoxales de cette hypothèse apparemment vraisemblable a lieu à travers quatre figures que porte jusqu'à nous la mémoire du poète dans une strophe sans défaut du « Cimetière marin »². Non seulement Achille aux pieds légers ne rattrapera pas la tortue, mais nul au grand jamais n'a même pu commencer son premier pas. Car comment parcourir une distance sans en avoir d'abord parcouru la moitié, et auparavant la moitié de cette moitié, etc., de sorte que le trajet le plus court est en même temps un trajet infini ? Tels sont les deux premiers arguments. Les deux suivants nous contraignent à dire la flèche, dans son vol, figée à chaque instant, et ceux qui, sur le stade, courent en sens inverse, dans l'impossibilité de se croiser, sans que soit divisée l'indivisibilité de l'instant. Le ressort des deux premiers arguments est la divisibilité à l'infini de tout espace. Celui des deux derniers la décomposition du temps en instants indivisibles où rien ne peut plus se passer. Car si, dans l'instant, une distance pouvait être franchie à une certaine vitesse, une vitesse plus grande franchirait la même distance en moins que l'instant, qui cesserait ainsi d'être l'instant indivisible. Dès lors la flèche ne peut être en son vol qu'instantanément immobile. Immobile et non pas au repos comme elle l'est dans le carquois de l'archer. Le repos est tout autre chose que ce suspens où le mobile soudain se fige, étranger aussi bien au repos qu'au mouvement, comme le son, dit Aristote, est étranger à la visibilité. Démobilisée plutôt qu'immobilisée par le sortilège de l'instant, telle est la flèche de Zénon. Telles aussi, dans le vent de la course, les équipes lancées

2. M. Gérard Legrand (*Pour connaître la pensée des présocratiques*, Bordas, 1970, p. 129) dit au contraire de cette évocation de Zénon : « Les décasyllabes que Paul Valéry lui consacra sont ce qu'il y a de plus faible dans le *Cimetière marin*. »

à même vitesse et en sens inverse. Elles auront beau s'évertuer, elles ne se croiseront que si la moitié du temps est égale au tout dont elle est moitié³. Ainsi les choses, dans l'optique de Zénon, sont désertées par ce qu'Aristote nommera la « vie » du mouvement dont le repos est un moment, sans atteindre pourtant la sphère divine du Premier Immobile. Il faut donc à tout prix, dit le Stagirite, rompre le charme — autrement, c'en est fait de la physique.

La subtilité zénonienne reconnue par Kant, c'est à Hegel qu'il reviendra de l'honorer à son niveau et, contre la critique « pitoyable » de Bayle, dans son rapport avec l'acuité non moins méconnue de la critique aristotélicienne. C'est à l'occasion d'un examen de l'Antinomie kantienne de la *Division* que Hegel évoque, dans sa *Logique*, les arguments de Zénon. Il les déclare « infiniment plus riches de sens et plus profonds » que l'argumentation kantienne qui demeure, dit-il, « confuse et embarrassée ». Zénon va bien plus directement à l'essentiel, qui est la découverte des deux moments intrinsèquement antagonistes que contient toute grandeur : *continuité* et *discrétion*. C'est la dissociation encore irréflechie de ces deux moments qui rend possible la double offensive de l'argumentation dialectique dont tout l'art va être d'opposer au mouvement l'obstacle infranchissable soit d'une distance qui ne cesse de refluer vers sa propre origine, soit d'un instant atomisé où tout mouvement reste pris. Mais une telle dissociation est précisément ce que surmontent la puissance et l'ampleur *spéculatives* de la pensée aristotélicienne en établissant l'unité du concept de la grandeur dans la dualité même de ses moments, la mise en évidence de l'un supposant l'immanence toujours maintenue de l'autre. La discrétion n'apparaît jamais en effet que sur fond de continuité et il n'est aucune continuité qui ne préserve, au plus intime d'elle-même, la possibilité permanente et comme l'imminence d'une coupure. Car la grandeur est précisément ce *flux* par lequel elle ne cesse de sortir d'elle-même, sans jamais aboutir cependant à quelque chose de qualitativement autre, « comme quand on dit, par exemple, qu'à la place de cette pierre pourrait se trouver un arbre ». Dès lors, la continuité indéfiniment divisible de la distance n'empêche pas plus la cadence des pas dont chacun est un que l'unité actuellement indivisible de l'instant ne ferme le passage. Tel est le secret qui échappe encore au *séparatisme* du dialecticien, mais non plus au regard du *phy-*

3. Cf. à ce sujet l'excellente étude de Lachelier (*Ceuvres*, II, 3 à 15) que ne cite pas M. Fränkel qui, en domaine français, renvoie seulement à Brochard, *Les Arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement* (1888). Le texte de 1888 est reproduit dans *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1926).

sicien. Ainsi vole la flèche d'un vol *indivis* et Achille, avançant à pas *indivis*, dépasse toutes les tortues du monde. Mais il peut aussi s'il le veut ralentir son pas et se laisser distancer sans cesse. On mesure ici, à travers Hegel, la supériorité magistrale de l'analyse aristotélicienne sur la rhétorique bergsonienne à laquelle il arrive d'opposer à Zénon l'*indivisibilité* et non l'*indivision* des pas d'Achille. L'Achille que Bergson prétend sauver de l'immobilisme éléatique retombe en fin de compte à cette caricature de l'Achille de Zénon que, dans *Elpénor*, nous offre le Cyclope de Giraudoux qui, « se croyant tenu de marcher par pas indivisibles, lançait comme un ataxique le pied loin en avant ». Comment ne pas préférer à ce marcheur irréductible l'Achille plus subtil de Zénon, pris par les pieds dans ses moitiés de moitiés, jusqu'à ce qu'Aristote doucement le délivre ? Mais peut-être le destin d'une époque redevenue barbare est-il qu'elle soit décidément sans ouverture pour la parole de plus en plus voilée des Grecs ?

Posons pour terminer encore une question. Nous avons jusqu'ici, dans l'optique de Platon, lié Zénon à Parménide comme s'il n'avait jamais été que le brillant second de l'incommensurable Eléate. Il est indéniable en effet que les textes qui nous ont été historiquement transmis vont dans ce sens. Mais qu'annonçaient au juste les autres titres que la doxographie nous a conservés ? Au fond, remarque M. Diès, suivant ici Gomperz, c'est, semble-t-il, « uniquement au dialogue de Platon que le Zénon de l'histoire doit son rôle d'écuyer fidèle ». Or, dans le dialogue de Platon, non seulement la réduction de Zénon à la mesure de ce rôle est très intentionnelle, mais elle ne parvient pas à éclipser une autre figure de Zénon. C'est en effet moins en l'honneur de Parménide que pour entendre lire l'écrit de Zénon que toute une compagnie se déplace. Il s'agit donc moins d'assister au triomphe final de la thèse de l'Un que d'admirer le travail du virtuose de la dialectique. Comment n'en pas conclure à un écart entre le *Zénon disciple* que présente le *Parménide* et le *Palamède éléatique* que nomme le *Phèdre* ? Zénon n'aurait donc fait que mettre occasionnellement au service de son maître une technique bien à lui et qui pourrait à l'occasion se retourner tout aussi bien contre la thèse qu'il lui arrive de défendre. Ne l'ébranle-t-elle pas d'ailleurs autant qu'elle la défend ? Ce que montre en effet Zénon n'est pas que Parménide a raison, mais bien plutôt que ses adversaires sont encore plus ridiculement incapables que lui de rendre compte de l'évidence du mouvement. Dès lors, le λόγος de Parménide apparaît tout au plus comme *plus fort* ou, si l'on veut, comme *moins faible* que celui de ses adversaires. L'ombre du scepticisme flotte sur l'entreprise. Nous sentons poindre un monde où, à la méditation qui se recueille sur la réciprocité originelle du λόγος et de l'ἀλήθεια, tend à se substituer l'affrontement

public, comme en un combat de coqs, de deux logiques adverses. Ce sera le monde encore peu connu de la *sophistique*.

« *La marche à l'étoile*, dit Braque : *ceux qui vont devant portent la houlette, ceux qui marchent derrière ont un fouet, sur le côté, les horribles serre-file.* » Héraclite et Parménide vont devant et devancent tout ce qui suit. Zénon n'est pas parmi les porteurs de houlette, mais son fouet n'est encore qu'ironie. Peut-être est-ce à nous qu'il est réservé de vivre le temps des horribles serre-file.

NOTE SUR PLATON ET ARISTOTE

La philosophie de Platon est la première percée de la philosophie elle-même. Philosopher c'est, au sens grec, s'appliquer thématiquement à l'étude de l'étant *par où* il est. La philosophie suppose que l'étant, tel qu'il est à chaque fois *nommé*, au lieu d'être pris sans plus comme il vient, c'est-à-dire comme l'homme à qui j'adresse la parole, la table à laquelle je prends place, l'arbre qui fleurit devant moi, soit d'abord entendu dans son *être*, qui est la modalité proprement *verbale* que recèle toute *nomination* de l'étant. Ce n'est pas par hasard en effet que le maître-mot qui dit en une parole la question même de la philosophie à sa naissance soit le mot ὄν, que la grammaire, platonisant à sa façon, déterminera bien plus tard, et dans la langue même de Platon, comme μετοχή. Les Latins diront *participe*. Le participe regarde en effet à la fois du côté du nom et du côté du verbe. Τὸ ὄν, c'est à la fois le singulier de τὰ ὄντα, et la singularité qu'est, pour tous les étants, celle que dit le verbe εἶναι. La locution grecque τὸ ὄν sera donc traduite tantôt par *l'être*, tantôt par *l'étant*. Ici les Grecs ne pensent pourtant pas en se réglant sur la grammaire, qui n'existe pas encore. C'est tout au contraire la grammaire qui se réglera bien plus tard sur la philosophie grecque, et en particulier sur la philosophie platonicienne de la participation.

Mais, si la philosophie grecque ne se règle pas sur la grammaire, elle répond cependant à la parole grecque. La parole grecque est en effet la seule où ce que la grammaire appellera le mode participe donne le ton, et ceci à partir de ce verbe des verbes, du moins en grec, que lui est le verbe être. En latin, *esse* n'a pas de participe. Le mot *ens* est une invention tardive, fabriquée gauchement pour traduire le grec ὄν. En français, être ne s'emploie plus qu'à titre auxiliaire, et l'« étant » n'est entré dans l'usage

qu'à l'occasion des traductions de Heidegger. Jusqu'ici, on disait *un être* et non pas *un étant*. L'anglais *being* consonne bien avec le grec *ὄν*, mais plutôt au profit de l'étant que de l'être. Les Anglais ne sont pas les Grecs du monde moderne. Ils sont même, qu'ils soient logisticiens ou moralistes, aussi loin que possible de la philosophie telle qu'elle fut le destin du monde grec. Seul l'allemand, quand il commence à philosopher, ce commencement ayant dès sa naissance la dimension d'une *Critique de la raison pure*, distingue clairement *das Seiende* (l'étant) et *das Sein* (l'être). C'est pourquoi dans la *Critique de la raison pure*, Kant se trouve, fût-ce à son insu, dans un dialogue avec Platon et Aristote¹.

Si la philosophie de Platon est la première percée de la philosophie elle-même, à laquelle il donne jusqu'à son nom, elle n'est pas cependant un commencement absolu. C'est en effet à partir d'une parole antérieure à la philosophie que la langue lui fut déliée. Cette parole est celle d'Héraclite et de Parménide. Ni l'un ni l'autre ne se disent *philosophes*, bien que le mot soit employé une fois par Héraclite (f. 35), mais dans un sens dont il n'est pas sûr qu'il ne soit pas péjoratif, le verbe *philosopher* apparaissant un peu plus tard avec Hérodote. Héraclite et Parménide n'étaient-ils donc pas des « philosophes » ? Non, si l'on donne au mot la signification technique que lui donne Platon. Expliquons-nous sur ce point.

La différence de l'être et de l'étant, qui est le trait fondamental de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote, porte bien déjà la pensée d'Héraclite et de Parménide. L'un et l'autre en effet ont pensé l'étant dans son être au lieu de narrer seulement les vicissitudes de l'étant. Ils ont ainsi pour la première fois posé la question de l'être. Mais, croire que Platon et Aristote n'ont fait que reprendre cette question pour la promouvoir et la développer plus avant, c'est ne pas voir en quoi, d'Héraclite et de Parménide à Platon, la question elle-même a radicalement changé. Platon et Aristote ne savent rien d'un tel changement. Pour eux, Héraclite et Parménide ne sont encore que des « balbutiants ». Ainsi Ronsard, aux yeux de Boileau, ne sera, par rapport à Malherbe, qu'un « balbutiant ». Autant dire que la cathédrale de Chartres n'est que le premier balbutiement, gothique encore, de ce qui sera le château de Versailles, et que Giotto n'est qu'un Raphaël encore balbutiant.

La parole d'Héraclite, celle qui, pour la première fois, dit l'unité duelle de l'étant et de l'être est : Ἐν πάντα, Un - Tout. L'Un, dans l'Un-Tout est le ξυνόν des πάντα. Non ce qu'ils ont de commun mais ce qu'essentiellement ils *sont* aussi bien les

1. Heidegger, *K. M.*, § 2.

uns que les autres, quand on les regarde ξὺν νόῳ, avec le regard du νοῦς, autrement dit en suivant la piste jusqu'à ce qui leur est « ajointement inapparent ». Quand Héraclite dit : « Si toutes choses devenaient fumée, ce seraient les nez qui s'y reconnaîtraient » (fragment 7), il ne fait que redire en une autre parole : ἐν πάντα. S'y reconnaître, c'est en effet savoir correspondre (ὁμολογεῖν) à l'Un-Tout dont l' « ajointement secret l'emporte sur celui qui n'est qu'apparent ». Apparent est le mode selon lequel matin, midi et soir composent l'unité du jour, ou la manière dont la ronde des saisons rythme l'année, la manière aussi dont la vie s'étend de la jeunesse à la vieillesse à travers la maturité. Secret est au contraire l'unité des contrastes tels que jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, abondance-disette, Dionysos-Hadès. Mais encore plus le retrait que recèle au plus intime d'elle-même l'unicité de l'éclosion (φύσις). Bien que l'éclosion ne puisse éclore et se déclore qu'en sortant précisément du retrait de la crypte, rien n'est plus propre à l'éclosion que ce retrait d'où seulement elle se déclôt, non pour l'éliminer et l'abolir, mais pour la préserver d'autant mieux qu'elle s'en éloigne davantage en se manifestant : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Ainsi la parole d'Héraclite parle du cœur de l'être en tant qu'il diffère de l'étant, sans que jamais rien de seulement étant puisse prendre à son compte l'éclaircie de l'être, fût-ce le premier de tous les étants, fût-ce Zeus lui-même : « L'Un, l'avisé, lui seul, point ne lui plaît bien qu'il lui plaise d'être dit du nom de Zeus » (fragment 32). La première place donnée à la négation ne l'est pas ici, dit Heidegger, par hasard, elle a son fond dans la chose même telle qu'elle s'ouvre à la pensée. « Zeus n'est pas en lui-même l'Un, même si, maniant l'éclair, il accomplit les dispensations du destin². »

Il semble ainsi que, pour les premiers penseurs de la Grèce, ce qui est donné à penser se tienne pour l'essentiel au-delà — ou plutôt en deçà — d'une distinction qui, pour la philosophie au contraire, va devenir décisive, celle du divin et de l'humain. Aussi bien les dieux que les hommes relèvent d'une dimension autre et qui est pour eux comme un destin commun, bien que ce soit différemment qu'ils relèvent de ce destin ou de ce partage (μοῖρα) à partir duquel seulement ils sont tous ceux qu'ils sont. Φύσις et λόγος, μοῖρα et ἔρις, ἀλήθεια et ἐν sont d'abord les paroles fondamentales d'une pensée de l'être plus matinale encore que la philosophie³.

Le fond de la philosophie reste bien la pensée de l'être, mais l'être, pensé en mode philosophique, est aussitôt déterminé comme

2. Heidegger, *V. u. A.*, p. 224.

3. *Hzw.*, p. 324.

une propriété commune à tous les étants qui, dès lors, deviennent identiques en leur fond par la présence en eux de cette propriété commune. Cette communauté ou cette identité de fond a la portée inaugurale d'un nivellement. Un tel nivellement ne suffit évidemment pas à dessiner la figure d'un monde. Il faut, pour qu'il y ait monde, qu'un principe de différenciation, celui qui est à l'œuvre partout où il y a λόγος, complète le principe du nivellement. D'où l'apparition dans l'être d'une double nécessité par laquelle il constitue aussi bien la base universellement commune que le sommet singulièrement unique de tout. Ainsi, dans la philosophie de Platon, l'assignation de l'être comme εἶδος et le nivellement eidétique qu'elle fonde va de pair avec une subordination hiérarchique de l'εἶδος à τὸ ἀγαθόν, bien que celui-ci demeure ἰδέα. Dans l'unité duelle Etant-Etre, l'être à son tour subit un dédoublement qui le fait apparaître à la fois comme une propriété commune dans laquelle tous les étants sont nivelés et comme un sommet unique à partir duquel tout s'anime. C'est avec ce dédoublement de l'être que commence la philosophie comme métaphysique. Aristote, passant outre à la réserve de Platon, n'hésitera pas à nommer τὸ θεῖον, le divin, ce « point sublime » de l'être en lequel s'exalte sa détermination de base. Car, dit-il, si le divin est présent quelque part, ce ne peut être qu'à ce niveau. Dès lors, la philosophie est à la fois l'étude de l'être à son sommet, étude qu'Aristote, reprenant un mot plus vieux que lui, caractérise comme théologique, et aussi l'étude de l'être en tant qu'il est la propriété la plus commune de tout étant. Cette deuxième étude restera anonyme jusqu'au XVII^e siècle, car c'est seulement vers 1646 que Clauberg, l'ami de Burman qui était allé en Hollande interviewer Descartes, créera, symétriquement à théologie, le vocable d'*ontologie*. On peut dire cependant que, bien avant cette création, la philosophie est l'interprétation *ontothéologique* de l'être de l'étant.

Pour essayer d'entendre ce qui s'est passé avec Platon et Aristote, comparons une parole d'Héraclite et une parole d'Aristote. La parole d'Héraclite, celle qui peut-être porte toutes les autres, est Ἐν πάντα, Un-Tout. L'έν et les πάντα qu'il nomme à partir de l'έν, nous les retrouvons tout aussi bien au livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote et quand le philosophe dit : πρὸς μὲν γὰρ έν ἅπαντα συντέτακται⁴, « c'est regardant du côté de l'un que tout reçoit la place qui lui revient ». Ici, l'Un d'Héraclite est devenu le point de mire que suppose l'alignement de tout. Au grec τάξις répond en traduction le latin *ordo*. C'est donc, selon Aristote, axés sur l'Un que tous les autres sont « ordon-

4. *Mét.*, 1075 a 18-19.

nés ». A quoi se rattache l'image du stratège « à raison de qui » se déploie l'ordre de l'armée. Cette image d'Aristote sera tout naturellement reprise par Plotin : « Si donc il est un grand stratège ayant barre sur tout, qu'est-ce qui pourrait bien sortir de l'alignement⁵ ? » Plotin dit encore : « Si multiple est l'étant et non même, il devait y avoir du premier, du second et ainsi de suite, selon qu'il en est digne⁶. » Cet échelonnement de préséances nous transporte très loin de la pensée d'Héraclite. Pour Héraclite, la priorité de l'ἔν par rapport aux πάντα n'a nullement le caractère superlatif d'une préséance. C'est pourquoi l'ἔν πάντα est κόσμος, et non pas, comme pour Aristote, τάξις, c'est-à-dire *ordo*. Le monde d'Héraclite est-il donc en désordre ? Nullement. Il n'est pas plus en désordre qu'il n'est en ordre. Il est κόσμος. Il l'est au sens où le feu, celui qui vit sans cesse, s'allume et s'éteint partout sans jamais perdre la mesure.

L'idée d'alignement et l'injonction de s'aligner ne commencent à percer que quand la pensée devient philosophique, c'est-à-dire avec Platon et Aristote. Τάξον αὐτὰ ἀνά λόγον, « aligne-les analogiquement », dit Platon à la fin du livre VI de *la République*, en parlant des segments d'une ligne qu'il a coupée en deux, puis chaque segment encore en deux. Nous commençons dès lors à pressentir que l'analogie n'est elle-même qu'un mode de l'alignement, celui que privilégiera saint Thomas à la suite de Plotin qui avait dit : συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία, « c'est l'analogie qui maintient tout ensemble »⁷. Pour saint Thomas aussi, c'est l'analogie qui maintient toutes choses dans la ligne, comme le dit, véritable festival de l'ordre, ce texte de la *Somme* : *Nam ex patre familias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore : cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur*⁸.

Nous avons si bien pris l'habitude de vivre dans l'orthodoxie de la ligne que notre atavisme platonisant retrouve de l'alignement partout, y compris là où il n'y en a pas trace. Héraclite, c'est pourtant le κόσμος sans τάξις. Car le κόσμος « syntaxisé » ἐν συντάξει μιᾷ, dira Plotin⁹, ne commence qu'avec la philosophie. « Il confond la symphonie avec l'unisson et le rythme avec le pas cadencé », avait déjà dit Aristote de Platon¹⁰. Mais de quelle philosophie serait-il possible de ne pas le dire ? La τάξις aristotélicienne, qui n'est plus le κόσμος héraclitéen, n'est cependant pas encore l'*ordo* latin, encore moins l'*ordo* scolastique dont

5. *Ennéades*, III, 3, 2.

6. *Ibid.*, III, 3, 3.

7. *Ibid.*, III, 3, 6.

8. *Somme théologique*, I, q. 105, art. 6, in *Respondeo*.

9. *Ennéades*, III, 3, 1.

10. *Politique*, II, 5, 1263 b 34-35.

le fond est la création : *omnia creata ordinantur in Deum*¹¹. Cette représentation de l'ordre à partir d'un Dieu créateur est aussi étrangère à la pensée d'Aristote que l'individuation monothéiste du divin qu'elle présuppose et dont d'excellents interprètes font cependant le fond de sa théologie. Hamelin n'écrivait-il pas en effet : « L'objet de la philosophie première est un Individu¹². » En réalité, le θεῖον d'Aristote, comme la φύσις qu'il porte, est essentiellement γένος. Non pas une « classe d'êtres », comme dira M. Gilson¹³, mais bien plutôt une dimension de l'être, qui est, à vrai dire, sa dimension suprême, « qu'on y soit un seul ou plusieurs »¹⁴. Cette dimension détermine *a priori* d'où proviennent, d'où « sortent », y ayant pris naissance et racine (γένος), d'abord des Immuable, dont l'un d'entre eux, peut-être, est tout au plus homériquement premier par rapport aux autres¹⁵, au sens où Zeus est le premier des dieux. Si cependant Aristote est trop grec pour professer dogmatiquement la réduction monothéiste du divin, sa manière à lui d'être grec est déjà toute différente de celle d'Héraclite. On peut dire qu'avec Aristote un renversement s'est produit dans le rapport de l'être au divin, c'est-à-dire qu'avec lui dans le fragment 32 d'Héraclite, ἐθέλει prend le pas sur οὐκ ἐθέλει, alors qu'avec Héraclite, c'était le second qui avait le pas. C'est avec Aristote en effet que, pour la première fois, la philosophie première prend le nom de *théologie* — cette théologie fût-elle en toute rigueur *théologie* plus que théologie — ce qui est étranger à la pensée plus matinale d'Héraclite. Pour Héraclite en effet, comme pour Pindare, la distinction du dieu et de l'homme n'est pas encore l'ultime, s'il est vrai que, les dieux et nous, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρός ἀμφοτέροι « c'est d'une mère unique que nous respirons aussi bien les uns que les autres »¹⁶. C'est à ce pluriel, πνέομεν, que dans *Œdipe à Colone* Sophocle encore fait écho quand le dieu dit à Œdipe : « Eh bien, Œdipe, Œdipe, que tardons-nous à nous mettre en route »¹⁷. Plus essentielle que la distinction du dieu et de l'homme est l'insolite *nous* qui ne les rapproche l'un de l'autre qu'en les maintenant à distance, et qui est le lieu même de la prière au sens grec. Avec Aristote, au contraire, c'est déjà l'autosuffisance du divin qui porte l'humain, lequel déjà s'aligne sur lui, bien que nous n'en soyons pas encore à Leibniz,

11. *Somme théologique*, I, q. 21, art. 1 ad 3.

12. *Le Système d'Aristote*, p. 405.

13. *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, 53.

14. *Physique*, VIII, 258 b 11.

15. *Métaphysique*, Λ, 1076 a 4.

16. 6^e *Néméenne*, début.

17. *Œdipe à Colone*, v. 1627 sq. Cf. Reinhardt, *Sophocle*, (Ed. de Minuit, 1971), pp. 285-6.

quand il dira bien plus tard de ce qu'il nommera *ultima ratio rerum* : *Uno vocabulo solet appellari DEUS*.

Ainsi le chemin est long de la pensée la plus matinale de l'être en sa priorité à la primauté, dans l'être, du divin, et de la primauté aristotélicienne du divin dans l'être à sa réduction scolastique au monothéisme. En d'autres termes, dit Heidegger : *Sein — und Zeit*.

Si le monothéisme tel que le célèbre Kant¹⁸ est devenu aujourd'hui ce que Nietzsche nommait l'un de « nos atavismes de plus haut rang »¹⁹, est-ce une raison suffisante pour renier, au nom de cet *atavisme*, l'ascendance plus secrète qu'implique la fixation monothéiste ? Ne nous faut-il pas bien plutôt apprendre à nous sentir, avec Nietzsche, « les pieds sur un sol encore tremblant »²⁰ ou, dit Heidegger, redevenir attentifs à l'« appel qui nous reconduit jusqu'à nous dans une longue provenance »²⁴ ? Heidegger, trente ans plus tôt, avait déjà dit (*K. M., in fine*) :

« Sommes-nous à ce point victimes de l'organisation rationalisée, de l'affairement universel et de la célérité expéditive que nous ne puissions être les amis de l'essentiel, du simple, du constant, pour apprendre, précisément dans cette amitié (*φιλία*), à nous tourner vers ce qui est, laissant éclore à partir de là la question de l'être (*σοφία*) qui est dès lors la question fondamentale de la philosophie ?

Ou aurions-nous d'abord à retrouver la mémoire ?

Que la parole soit donc laissée à Aristote :

Certes et dès le début et maintenant et sans discontinuer, ce dont nous ne cessons d'être en quête, toujours aux prises avec l'énigme : quoi, l'être ? »

Revenons maintenant d'Aristote à Platon.

Si l'on ne peut parler en toute rigueur qu'à partir d'Aristote d'une structure onto-théologique de la philosophie, une telle structure, nous l'avons vu, s'annonce déjà avec Platon quand il ne réduit uniformément l'*οὐσία* à l'*εἶδος* que pour surbordonner à l'*ἀγαθόν* l'*οὐσία* eidétiquement réduite. La fixation de l'*οὐσία* comme *εἶδος* entraîne en effet pour les *εἶδη*, en tant qu'elles restent *τὰ (πολλὰ) εἶδη*, l'exigence d'une sur-détermination, elle-même eidétique, mais qui définit l'*Un* de ce *plusieurs* qu'ils sont encore, dans une *Idée des Idées*, prototype exclusif de leur pluralité, sans quoi la philosophie s'en tiendrait à du multiple au lieu de pousser jusqu'à l'*Un*, ou plutôt jusqu'à cette identité de

18. *Critique de la raison pure*, T. P., p. 489.

19. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 20.

20. *Ibid.*, § 224.

21. *Der Feldweg*, in *fine*.

L'Un et du Multiple dont nous apprenons, dans *Philèbe*, qu'elle est le fond de l'ἀλήθεια. Trouver, pour les πολλά εἶδη, l'ἔν qu'ils réclament en tant que πολλά, telle est la tâche de la philosophie platonicienne.

Expliquons-nous. Les choses, pour Platon, ne sont que par la figure qu'elles font. Le peu d'être qu'a cette table-ci, par exemple, est d'être trapézoïde. Mais l'εἶδος τῆς τραπέζης ? Il est, à son tour, comme toutes les autres Idées, agathoïde. Mais l'ἀγαθόν lui-même ? Ici la remontée s'arrête : l'ἀγαθόν n'a plus rien d'oïde, car, lisons-nous dans *Philèbe* : ἰκανὸν τὸ ἀγαθόν. L'ἀγαθόν se suffit à lui-même pleinement.

Tout ceci est assez clair. Un seul point reste obscur. Pourquoi l'εἶδος est-il agathoïde, et non pas par exemple ovoïde ou encore phalloïde ? On répond ordinairement : parce que pour Platon, comme plus tard pour Kant, la grande affaire, c'est la morale. En réalité, le philosophe de l'ἀγαθόν ne moralise nullement. L'εἶδος est agathoïde parce qu'il est, dans l'οὐσία, ce qu'il y a de « bon ». Mais en quel sens ? « Je crains que la tête du pape ne soit pas fort bonne », écrivait un jour Bossuet. Il ne voulait nullement dire qu'il y avait, dans la tête du pape, de l'immoralité, mais bien qu'il manquait un peu de tête, qu'il était une tête de linotte et que, comme à madame Jourdain, la tête lui grouillait déjà. C'est dans le même sens que pensait déjà Platon. Sans l'εἶδος, rien ne va plus dans l'οὐσία. Plus rien en elle de βέβαιον plus rien d'ὑγιές, c'est-à-dire plus rien qui soit solide et qui soit sain. Au contraire, πάντα βεῖ : « ça coule de partout ». L'εἶδος c'est le moment de la fixation qui tient en échec le « catarrhe » dont l'οὐσία ne cesse d'être menacée. Mais d'où peut-il bien venir à l'οὐσία ? D'où sinon de ce qui, par soi-même est le Sain ? De la « grande santé » dira Nietzsche²². Si la « grande santé » ne règne pas au fond de l'être, rien, au grand jamais, ne sera sain. Evidemment, ce que Nietzsche entend par « grande santé », c'est le retournement dionysiaque du Platonisme. Il n'en reste pas moins que Nietzsche dit encore ce que disait déjà la philosophie de Platon. Si l'εἶδος met et maintient l'οὐσία en santé, c'est parce que le fond de l'être est la « grande santé », la santé communicative de l'ἀγαθόν, sans qui le devenir l'emporterait sur l'être. « A la santé de l'οὐσία », dit l'ἀγαθόν, « et honte à Héraclite et à son monde qui n'arrivera jamais à guérir du catarrhe métaphysique dont il est si malencontreusement affligé ! »

C'est ainsi que la détermination uniformément éidétique de l'οὐσία suppose la culmination de l'ἀγαθόν, lui-même ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Et c'est dès lors toute la philosophie qui, à partir de Platon, sera, sans discontinuer, corrélation d'une détermination

22. *Gai savoir*, § 382.

de base, ici l'εἶδος, et d'une détermination au sommet, ici l'ἀγαθόν, dans laquelle revient et s'exalte la détermination de base. La base ne tient que par le sommet, qui ne se définit lui-même que relativement à la base et grâce à elle. Nous avons ici affaire à un cercle dont le cercle abusivement nommé cartésien n'est qu'une figure particulièrement voyante. Le cercle cartésien n'a rien de spécifiquement cartésien. Un tel cercle ne cesse de se reproduire d'un bout à l'autre de la philosophie. Laver Descartes de l'« accusation » de « cercle », c'est tout simplement le laver d'être philosophe. La philosophie de Hegel est non moins circulaire que celle de Descartes, par la corrélation en elle de l'absolu comme Esprit et du devenir comme processus dialectique, chacun des deux tenant par l'autre. L'Absolu n'est rien en effet sans le processus dialectique, vu qu'il n'est l'Absolu que comme Résultat. Mais le processus dialectique ne prend lui-même un départ effectif que de l'Absolu qui en résulte. La corrélation nietzschéenne de la volonté de puissance et de l'éternel retour est non moins consonante avec la structure platonicienne de la philosophie. La volonté de puissance répond même si bien à l'εἶδος que son étude s'appellera *Morphologie*. D'autre part, l'éternel retour comme « cime de la méditation » est l'exaltation ultime de la volonté de puissance, au sens où l'ἀγαθόν est la suprême exaltation de l'εἶδος. Toute la philosophie se déploie ainsi dans l'écho de ce dédoublement au sein de l'être dont la première figure est le platonisme, un tel dédoublement n'étant pas simple juxtaposition de perspectives, mais identité de deux extrêmes qui ne cessent de tourner, onto-théologiquement, l'un autour de l'autre, sans que la philosophie puisse jamais penser le cercle qui la porte, car c'est précisément par un tel cercle qu'elle est philosophie.

La philosophie de Platon, avons-nous dit, est dans son fond détermination communautaire de l'être comme εἶδος, c'est-à-dire comme figure ou comme visage. Mais cette attention au visage que fut le platonisme présente elle-même plusieurs visages.

1° *D'abord*, le visage intrépide de la jeunesse. C'est celui de Socrate le jour de sa mort, quand plus que jamais il proclame que l'être, c'est l'Idée : τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ, dit-il, « c'est par le Beau que les beautés sont belles ». Mais où réside *le Beau lui-même* ? Là-bas, dit Platon, c'est-à-dire *ailleurs* que les beautés d'ici-bas, donc dans un autre monde, celui peut-être où Socrate va se rendre après avoir bu la ciguë. Cette dislocation si étrange, c'est cependant par elle que commence la philosophie. En quoi cependant consiste le rapport du Beau de là-bas avec les beautés d'ici-bas ? Est-ce une présence en chacune du Beau lui-même

(παρουσία)? Est-ce une communauté (κοινωνία) d'un autre genre? Et laquelle au juste? Socrate, « pour l'instant », c'est-à-dire juste avant la ciguë, s'abstient de la préciser.

2° *Ensuite*, le visage plus rassis de la maturité. Socrate, qui venait de mourir sous nos yeux, rajeunit brusquement, et c'est de la lointaine Elée qu'arrive le vieux Parménide pour prendre en main le jeu philosophique. Un bref dialogue, et voilà Socrate convaincu qu'expliquer les *καλά* à partir du *καλόν* dont ils « participeraient », c'est pur verbiage. Alors que faire? — De la gymnastique, répond le Vieux qui, malgré l'âge, accepte encore une fois de donner l'exemple. D'où le grand exercice au cours duquel, sans aucunement se préoccuper d'une participation quelconque des choses à ces deux Idées que sont aussi bien l'Un que l'Être, on cherche ce qui résulte, pour l'Un et pour « les autres », des « hypothèses » que l'Un *est* Un ou que l'Un *est*, ainsi que de leurs négations. Le jeu de Parménide qui porte sur trois figures seulement, l'Un, l'être, les autres que l'Un, devient dans *le Sophiste* un jeu à cinq figures. En tête, l'*Être*, comme disait Montaigne, « sergent de bande », puis deux couples de contraires : *Station* et *Mouvement*, *Même* et *Autre*. Des combinaisons possibles entre ces cinq figures magistrales résulte une sixième figure non moins magistrale que les cinq premières : le *λόγος* lui-même qui, par-là « nous est né »²³. Mais où sommes-nous au juste? Du côté des pures Idées, c'est-à-dire *là-bas*, encore que Platon ne paraisse nullement s'en inquiéter.

C'est même à cette occasion qu'il résout, comme en passant, une question d'ici-bas, laissée en suspens dans un dialogue antérieur de Socrate avec Théétète, celui dont le titre est précisément *Théétète*. Comment, demandait Socrate, peut bien survenir à la pensée cette disgrâce : être dans le faux? C'était alors un jeu pour lui que de déconcerter Théétète en lui montrant que toutes ses réponses revenaient à dire tautologiquement : « L'erreur, c'est faire l'erreur de... ». Maintenant, au contraire, parlant au même Théétète, l'Eléate du *Sophiste* raisonne ainsi : sans mélange en général, pas de *λόγος*, puisque c'est du mélange des figures qu'il « nous est né ». Mais sans mélange du *λόγος* avec le non-être, pas de possibilité pour le premier de dire ce qui n'est pas. Or, comment le *λόγος* serait-il exempt d'avoir part au non-être, vu que la nature du non-être, sous la figure de l'Autre qui est la cinquième du jeu, est de se trouver « à l'état de distribution » d'un bout à l'autre, non seulement de l'être, mais de toutes les autres figures. Il appartient donc en propre au *λόγος* d'être « double, aussi bien vrai que faux »²⁴.

23. *Sophiste*, 259 e.

24. *Cratyle*, 408 c.

3° *Enfin*, le visage serein de la vieillesse, celle dont Heidegger dit que, chez qui « sait vieillir », elle « libère les jeunes dans l'initial ». Ce dernier visage du platonisme paraît correspondre à une tentative de reconquérir au moins quelque chose de ce qu'un trop impatient départ avait délibérément sacrifié : les choses de ce monde-ci, c'est-à-dire le « chemin de chez nous » ! Il apparaît d'abord avec le *Timée* et à travers le développement d'un *mythe*. Timée, qui est, lui aussi un étranger, venu encore d'Italie, raconte comment un certain dieu a produit par son art τὸ πᾶν τὸδε, « ce tout que voici ». Mais ce n'est là qu'un *mythe*. « Où a-t-on jamais rien vu de tel ? » demandera Aristote. Le mythe du *Timée* n'est donc nullement « vraisemblable » comme on a coutume de dire en traduisant le grec εἰκώς à contresens : le démiurge du récit de *Timée* est, aux yeux de Platon, aussi *invraisemblable* que sera, aux yeux de Descartes, son Malin Génie. Il est bien plutôt *de saison, expédient, à sa place*. Avec *Philèbe* cependant, nous revenons du mythe à la philosophie, et c'est aussi le retour de Socrate.

Comme l'étranger du *Sophiste*, le Socrate de *Philèbe* commence par mettre en place les figures d'un jeu dialectique qui seront également au nombre de cinq. On a pu soutenir à la fois qu'elles répondaient aux figures du *Sophiste* et qu'elles en différaient du tout au tout²⁵. Ce sont d'abord *Limite* et *Illimité*, puis *Mélange* des deux et *Cause* du Mélange. A la fin du dialogue seulement entrera en jeu une cinquième figure dont la fonction sera séparative (diacritique). Ces figures, Platon continue à les nommer *genres* ou même *idées*, comme dans le *Sophiste* et dans *Parménide*. Il se pourrait bien cependant qu'un changement secret soit intervenu. L'Un et l'Être de *Parménide* ainsi que les cinq figures du *Sophiste* ne nous faisaient pas encore expressément sortir du monde « supercéleste ». Il n'en va plus de même avec les *mixtes* tels qu'ils résultent de la combinaison de la limite et de l'illimité sous le guidage de la cause (le Bien). Le mixte peut sans doute être une pure idée. Par exemple, le nombre, qui est idée, résulte en toute exactitude de l'insertion de la limite dans la variation infinie vers le plus ou le moins de la quantité qui par-là cesse de grandir ou de rapetisser sans fin. Mais l'accord grammatical des mots, l'harmonie des sons ou même la santé du corps ont non moins la nature du mixte. Il y a donc des mixtes qui ne sont nullement des idées mais, parmi les choses de ce monde, celles qui peuvent se recommander d'une bonne constitution. Même le plaisir qui est si évidemment d'ici-bas ne sera plus, comme au temps de *Phédon*, honteusement congédié, mais admis à sa place dans le « partage du Bien ». Ainsi le Socrate de *Philèbe* nous

25. Lachelier, « Note sur le *Philèbe* », *Œuvres*, II, 17 à 27.

paraît revenir de la fuite et de l'ascétisme à quoi nous invitait le Socrate de *Phédon*. Sa parole garde ici cependant quelque chose de concessif. Platon reste tellement subjugué par sa première conquête que c'est seulement à la demande des jeunes qu'il laisse enfin passer du bon côté, et jusqu'à en faire des « congénères » de l'idée, quelques-uns des « sensibles » auxquels il fait grâce. Les autres demeurent hors de l'horizon de la philosophie. C'est seulement avec Aristote qu'un renversement décisif va s'accomplir.

Ce qu'Aristote en effet ne cesse de dire et de redire, c'est que, si l'εἶδος appartient essentiellement à l'οὐσία, l'εἶδος à lui seul ne suffit pas à la déterminer comme οὐσία. *Etre* reste bien une qualité commune, et même la plus commune de toutes, mais ce qu'il y a de plus commun à tous les étants est que dans son être chacun d'eux soit d'abord et avant tout « ceci que voici », τὸδε τι. Ainsi, dit-il, cet homme ou ce cheval que voici. Mais pour-quoi Aristote parle-t-il ainsi ?

Etre, pour Aristote, c'est d'abord et avant tout ὑποκεισθαι, s'étendre à la base pour établir le fond de ce qui est en vue. C'est ensuite, mais plus faiblement, συμβεβηκέναι, accompagner ce qui déjà s'étend à la base sans plus rien accompagner d'autre. L'être que cherche la philosophie est donc l'ὑποκείμενον πρῶτον, celui qui est tel « par sa sous-jacence à tout le reste ».

Ici la parole homérique nous donne le meilleur des exemples : « C'est elle qui s'étend (κεῖται), toute basse, le plus en avant dans la mer, vers le couchant, laissant à l'est et au midi les autres »²⁶. Qui donc ? Ithaque, point unique de toute l'Odyssée. C'est elle, Ithaque qui est, dans son κεῖσθαι, l'ὑποκείμενον πρῶτον.

Mais, selon Aristote, qui demeure l'élève de Platon, le maître mot de la philosophie, οὐσία, nomme non seulement ce qui πρώτως κεῖται, comme Ithaque, mais aussi « ce sous les visages (εἶδη) de quoi règnent déjà les présences au sens premier du mot. » Car tout ce qui est présence au sens premier est non moins immédiatement εἶδος, visage. Tout ce qui est « premièrement présence », c'est d'emblée qu'il se manifeste éidétiquement. Ithaque, par exemple, comme « une île ». A tel point, précise Aristote, que la manière la plus immédiate d'être en présence de quelque chose, l'ἄσθησις, est déjà en elle-même τοῦ καθόλου. Elle nous met « en présence de l'universel », voyant le nommé Callias s'avancer comme homme, loin de voir seulement le nommé Callias. De même dans l'*Odyssée*, Athéna apparaît à Ulysse « avec la figure d'une femme belle et grande » ou, juste avant la « découverte » d'Ithaque, « sous les traits

26. *Odyssée*, IX, v. 25.

d'un jeune homme, un gardien de brebis, aussi délié que le fils d'un seigneur ». C'est du même coup, elle, Athéna, mais aussi telle ou telle des figures sous lesquelles elle est déjà là.

Mais l'εἶδος ainsi nommé ne réside pas, prenant ses distances, dans un ciel intelligible, comme le voulait le séparatisme platonicien. C'est « ceci que voici » qui se manifeste immédiatement comme εἶδος. Goethe, devant Napoléon, *comme* « un homme ». Ithaque *comme* « une île ». Mais où un si extraordinaire phénomène peut-il bien avoir lieu ? Dans l'espace primordial de la parole, celle qui dit de Napoléon : « Voilà un homme » ou d'Ithaque : « C'est une île. » L'εἶδος n'est lui-même que porté par la parole qui le dit de « ceci que voici », non pas comme en en constituant seulement une partie, mais comme coextensif à son apparition première. Dire « ceci que voici » comme *éidétiquement* manifeste — Athéna comme une femme — et de là, mais de là seulement, comme susceptible d'être accompagné par d'autres caractères qui, au lieu d'avoir la constance de l'εἶδος, peuvent varier entre des contraires — « une femme grande et belle » : il pourrait s'agir d'un petit laideron —, tel est l'ouvrage de qui a la parole, l'ἔργον τοῦ λέγοντος²⁷, laquelle est à son tour, comme λόγος ἀποφαντικός, le révélateur de l'apparition elle-même.

Cette merveilleuse propriété de l'εἶδος d'apparaître non pas καθ'αὐτό dans un lointain supercéleste, mais coextensivement à ce dont il est le visage, si Aristote n'en traite pas explicitement, c'est qu'elle est le sous-entendu permanent de tout ce qu'il dit. Il lui est pourtant arrivé une fois de porter au langage ce sous-entendu, lorsqu'il précise au livre II de la *Physique* que l'εἶδος dont il parle n'est pas l'εἶδος au sens de Platon, mais qu'il faut le prendre οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον²⁸, « non pas comme étant séparé, mais seulement selon la parole ». On traduit ordinairement cette indication de la *Physique* en disant : « Non pas comme étant séparé, si ce n'est logiquement. » C'est, à mon avis, sinon un non-sens, du moins une méprise radicale sur le sens de ἀλλ' ἢ. Comme le remarque Bonitz, si la locution, après une négation, a parfois un sens voisin de *si ce n'est*, il arrive tout aussi bien à la particule ἢ de renforcer sans plus le *mais* qui le précède²⁹. En réalité, Aristote oppose ici à l'εἶδος χωριστὸν ὄν au sens de Platon celui qu'il nomme τὸ κατὰ τὸν λόγον et qui est l'εἶδος de la proposition apophantique, celle dont tout le sens est de laisser apparaître ceci que voici *comme* : ce qu'est un homme par exemple, aussi bien que ce qu'est un

27. *Poétique*, 1456 b 7.

28. *Physique*, 193 b 4-5.

29. Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 33 b.

cheval ou un arbre. C'est en effet avec la parole (*λόγος*) seulement que la chose apparaît en ce qu'elle est et comme elle est. Mais la parole comme *λόγος* n'est pas ce qu'en sait la philologie d'aujourd'hui, à savoir expression symbolique. Elle appartient et répond à l'éclosion même de l'être, dont elle est la présence rassemblée (*σύμβολον*) car c'est l'être qui parle partout où il y a parole. Non sans doute en donnant de la voix au sens où l'Éternel, du creux d'un buisson, a parlé à Moïse, mais au sens où c'est la « parole » (*λόγος*) qui est, de fond en comble, l'apparition même de la chose *comme* ceci que voici, apparaissant lui-même *comme* homme ou *comme* cheval, l'un aussi bien que l'autre se manifestant à son tour *comme* grand ou petit, *comme* jeune ou vieux, *comme* robuste ou débile, etc. C'est toujours selon la portée inaugurale de ce *comme* que l'étant se laisse dire dans son être et ainsi, devenu dicible, se laisse montrer dans la lumière d'un monde qui ne s'ouvre lui-même qu'en se faisant parole. La parole est ainsi ce que Nietzsche appelait la *maison de l'être*³⁰, à travers laquelle seulement nous avons mouvement et séjour. « Quand nous allons à la fontaine ou quand nous marchons dans la forêt, c'est par ce que nous dit « fontaine » ou ce que nous dit « forêt » que passe notre chemin, même si nous ne parlons pas tout haut et ne pensons à rien qui se rapporte au langage³¹... » Ce n'est pas ici Aristote qui parle, c'est Heidegger. Mais cette parole qui traite de la parole retourne au centre d'écoute qu'est à son début la pensée, et où Aristote, à l'écoute du *λόγος*, l'entendit à sa guise comme étant la parole *apophantique* de l'être.

Nous sommes ici à la racine même de l'opposition d'Aristote à Platon. Mais comment détermine-t-on cette fameuse opposition ? On peut dire en gros : le Platonisme, c'est la réduction éidétique de l'être, c'est-à-dire sa détermination exclusive par l'*εἶδος*. Le reste n'est jamais que secondaire et de rang « ultérieur »³². Pour Aristote, au contraire, l'être de l'étant est essentiellement présence concrète, par exemple « cet homme-ci, ce cheval que voici ». Alain écrivait même, en forçant un peu la mesure : « L'idée n'existe pas, ce qui existe, c'est l'individu. » Sans doute, mais pourquoi ? Est-ce une simple affaire de goût ? Une opinion plutôt qu'une autre ? C'est bien la solution dont on se contente généralement. Aristote, dit M. Gilson, était « un métaphysicien fort différent de Platon ». Par quoi ? « Par sa vive curiosité du réel concret et les dons d'observateur dont il fait preuve en étudiant³³. » C'est là chez lui une « tendance » (*sic*) qui manquait

30. *Zarathustra*, IV, « Le Convalescent ».

31. Heidegger, *Hzw.*, p. 286.

32. *Philèbe*, 59 c.

33. *L'Être et l'Essence*, pp. 56, 57.

sans doute à Platon, et qui, avec le temps, finit par triompher de son « amitié » pour Platon. *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Curiosité ? Tendances ? Nous reconnaissons le vocabulaire de la psychologie. Ce serait donc la psychologie qui aurait décidé du rapport d'Aristote à Platon. Dès lors, la philosophie, dont la tâche, dit Nietzsche, est de « garder à la pensée sa ligne de faite spirituelle à travers les siècles », se ramènerait en fin de compte à un éventail de différences psychologiques entre les philosophes. Le dernier mot, dans ce domaine, ne reviendrait-il pas dès lors à cet *ipsissimum* de la psychologie qu'est la psychanalyse, seule à même d'expliquer « rationnellement » cette collection de bizarreries qu'est l'histoire de la philosophie, et qui faisait dire à Cicéron, applaudi par Montaigne : *Nihil tam absurdum dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophum*³⁴ ?

S'agit-il toutefois ici d'une divergence subjective de « tendances », polarisées à leur tour par l'opposition objective de certaines qualités, telles que général et individuel, abstrait et concret, un et multiple, raison et expérience ?

Pour comprendre l'opposition d'Aristote à Platon, il faut d'abord comprendre ce qui leur est commun. Il ne peut en effet y avoir opposition qu'au cœur d'une même question, qui est ici la question unique de l'être. Mais c'est non seulement cette unique question qui est commune à Platon et à Aristote, c'est aussi le fil conducteur dans l'examen de la question, à savoir le λόγος : c'est au fil du λόγος que tous les deux s'engagent dans la question de l'être. Mais qu'est-ce que le λόγος ?

Platon, dans le *Sophiste*, en entreprend pour la première fois une analyse détaillée. Le λόγος, dit-il, est d'abord et avant tout συμπλοκή, entrelacement³⁵. C'est en tramant des noms sur une chaîne de verbes que le λόγος « pour nous a pris naissance ». A cela, s'ajoutent deux « petits riens ». D'abord, tout λόγος est λόγος τινός, c'est-à-dire λόγος de quelque chose, au sens où, bien plus tard, Husserl, sans penser explicitement à Platon, écrira que toute conscience est « conscience de quelque chose ». Et ensuite, tout λόγος, en tant qu'il est « de quelque chose », a la propriété d'être vrai ou faux suivant qu'il est d'accord ou non avec le « quelque chose » dont il est le λόγος.

Aristote maintient tout ce qu'avait dit Platon. Sur un point seulement il ajoute un troisième « petit rien ». Si le λόγος, comme λόγος τινός, est vrai ou faux, c'est non seulement comme λόγος τινός, mais dans la mesure seulement où il consiste à λέγειν τι κατά τινος, à dire quelque chose en venant se poser d'en haut sur autre chose pour faire apparaître le deuxième τι,

34. *De divinatione*, II, 58.

35. *Sophiste*, 262 d sqq.

qui est en réalité primordial, comme ayant la détermination que dit, c'est-à-dire que montre le premier.

Envoyant maintenant promener la psychologie³⁶ et ses explications, contentons-nous tout simplement d'un peu de logique. Si c'est seulement à l'écoute du λόγος et en sa compagnie³⁷ qu'il est possible d'arriver « au contact de l'être »³⁸, ce qui correspond, dans l'homme, au désir par lequel seulement il est homme — mais si, d'autre part, le λόγος est essentiellement λέγειν τι κατά τινος, alors sera le plus fondamentalement être ce *de quoi* ou *sur quoi*, il y a λόγος : τὸ καθ' οὗ λέγεται. Or, de cela, nous avons un magnifique οἶον, un magnifique exemple dans « cet homme-ci », ou « ce cheval que voici ». Car l'εἶδος tel que « cheval » ou « homme », s'il est bien en un sens un καθ' οὗ au sens où l'on peut dire, par exemple, « le cheval est un mammifère », ou « l'homme est un vivant », n'est pas le *premier* καθ' οὗ, vu qu'il ne se dit lui-même que κατά τινος. C'est pourquoi Aristote dira très posément : « L'être (de l'étant), celui qui est dit tel aussi bien de la manière la plus souveraine qu'en première ligne et le plus pleinement, n'est dit ni d'un certain sujet, ni comme se trouvant seulement en lui : ainsi cet homme-ci, ce cheval que voici »³⁹. »

Platon a bien vu quelque chose de l'être et de l'étant. Il en a vu le τί, le *quid*. Mais fasciné, pour ainsi dire, par sa propre découverte, il s'en est tenu là dans sa philosophie. Le λόγος qu'il avait pourtant pris pour guide dans l'examen de la question de l'être, il ne l'a suivi qu'à cette fascination près. Aristote n'a ni plus ni moins de goût pour le concret ou pour l'abstrait que Platon. Il n'y a entre eux nulle opposition de « tendances ». Aristote s'est borné à suivre le λόγος plus fidèlement, scrupuleusement et plus loin que Platon. D'où : *amicus Plato sed magis amica veritas*.

Nous venons de traduire le mot οὐσία, dans le texte où Aristote s'attache à caractériser ce que dit ce mot « aussi bien de la manière la plus souveraine qu'en première ligne et le plus pleinement », par la locution *être de l'étant*. N'aurait-il pas été plus simple et plus exact de le traduire tout uniment par *étant* ? Cet homme-ci, ce cheval que voici, n'est-ce pas là en effet ce que l'on peut nommer des *étants* ? Ainsi Aristote, faisant fi de la *Différence* de l'être et de l'étant, découvrirait tout simplement que le fond de

36. Heidegger, N., II, 485.

37. *Phédon*, 107 b.

38. *République*, 484 b.

39. *Catégories*, 2 a 11 sqq.

l'être, c'est l'étant ? Telle est bien l'interprétation traditionnelle. M. Gilson va même jusqu'à dire que, contrairement à Platon, Aristote « commence par accepter les *faits bruts comme tels*, quitte à pousser aussi loin que possible son enquête sur leurs conditions abstraites d'intelligibilité »⁴⁰. Il se pourrait toutefois que parler ainsi soit rêver les yeux ouverts. La philosophie d'Aristote ne consiste nullement à revenir, contre Platon, de l'être à l'étant : elle pense dans l'étant comme « ceci que voici » la plus haute manifestation de l'être tel qu'il s'ouvre en clairière dans l'étant. Autrement dit, Aristote, autant que Platon, ignore les « faits bruts » qu'il y aurait d'abord à enregistrer. Aucun « fait », à leurs yeux, n'est au grand jamais « brut ». Il est aussi métaphysique, bien qu'en un autre sens du mot, que la pensée du divin comme hors mouvement. Heidegger nous dit : « Fait, le mot a belle apparence, mais c'est un mot captieux⁴¹. » Le τόδε τι d'Aristote n'est donc nullement, n'en déplaie à M. Gilson, un « fait brut », mais une *pensée grecque*, c'est-à-dire une pensée où vibre déjà la différence de l'être et de l'étant⁴², Aristote découvrant seulement, à l'encontre de ce que « voulait » le λόγος de Platon, que l'être est plus présent à l'étant dans le τόδε τι que dans l'εἶδος, où il ne lui est présent que secondairement. Ce qui, pour Platon, n'était là que comme χαλεπὸν ὄν³⁴, comme n'étant que *rencontre importune*, devient pour Aristote πρῶτως ὄν, κυρίως ὄν, présence première et principale. La question de Platon était : comment délivrer l'εἶδος de ce déplaisant fréquentatif que lui est importunément l'εἶδωλον ? Avec Aristote, au contraire, ce cheval que voici, odieux à Platon, s'installe au premier plan de l'être, reléguant au second plan la *chevalité* qui, si elle continue à déterminer l'être à son plus haut niveau, celui de l'οὐσία, ne l'y détermine cependant qu'en second. De Platon à Aristote, le passage n'est donc pas d'un point de vue à un autre qui serait plus respectueux des « faits bruts », mais l'un des épisodes majeurs de ce que Platon nommait dans *le Sophiste* : γιγαντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας, et dont il savait que, bien avant lui, elle battait son plein.

La distinction, au niveau de l'οὐσία, de celle-ci comme première et comme seconde répond d'autre part à une distinction étrangère à Platon, mais qu'Aristote ne cesse de rappeler, la distinction dans l'être entre ὅτι ἔστι (que c'est) et τί ἔστι (ce

40. *L'Être et l'Essence*, p. 52. C'est nous qui soulignons.

41. *W. D. ?* p. 162.

42. Si cette différence garde l'ampleur qu'elle eut dans la pensée de Parménide ou si, comme l'indique Heidegger (*Nietzsche*, II, 407), elle en est déjà la restriction métaphysique, c'est une question qu'ici nous laissons en suspens.

43. *Politique*, 284 a.

que c'est). *Que c'est* signifie essentiellement pour lui l'apparition possible de la chose comme τόδε τι, c'est-à-dire comme ce vers quoi peut directement faire signe un *voici* :

*Voici des fruits, des fleurs, des feuilles et des branches.
Et puis voici mon cœur qui ne bat que pour vous.*

A quoi se rattache, mais ensuite seulement, la question du τί : *qu'est donc ceci que voici* ? Une telle distinction de l'ὄτι et du τί n'avait, pour Platon, aucun sens, car l'apparition éidétique du τί était pour lui la réponse suffisante à toute question possible, la philosophie consistant à « envoyer promener » le τóδε τι, qui ne lui était jamais que rencontre fâcheuse, fût-elle celle d'une « belle fille »⁴⁴, pour ne prendre en vue que le τί : qu'est-ce donc qu'une fille et qu'est-ce que la beauté ? La distinction du τί et de l'ὄτι répond à la pensée aristotélicienne que nous ne sommes jamais mieux en présence de l'être que quand nous pouvons dire d'un étant : le voici ! Les deux parties de cette distinction ne sont donc nullement de même niveau. Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι⁴⁵ : c'est lui qui marche en tête, l'ὄτι. Il forme bien, avec le τί, un seul tout, mais dans ce tout il est « plus que la moitié »⁴⁶, au sens où l'οὐσία, comme πρώτη, formant avec l'οὐσία comme δευτέρα, un seul tout, à savoir l'οὐσία, en est cependant « plus que la moitié », puisqu'elle y est principale. De même que le primat, dans l'οὐσία, du τóδε τι, la distinction dans l'être de l'ὄτι et du τί, les deux se faisant écho, renvoie à la *gigantomachie* dont parle Platon. Quand M. Gilson se borne à en dire, non sans quelque condescendance : « On nomme aujourd'hui cette différence la distinction d'essence et d'existence⁴⁷ », il efface toute trace de gigantomachie au profit d'une nomenclature, comme si la « distinction d'essence et d'existence » où la métaphysique voit, disait Leibniz, les « principes de l'être »⁴⁸ répondait à une question éternelle de la philosophie. Aristote en réalité n'est nullement déjà *un* philosophe de l'existence, comme se prétendra, contre Hegel, Kierkegaard, mais *le* philosophe de l'être comme d'abord τóδε τι. La distinction aristotélicienne de l'ὄτι et du τί n'a rien à voir avec la distinction d'essence et d'existence. C'est bien plutôt celle-ci qui a beaucoup à voir, et plus qu'elle ne le pense, avec la distinction proprement grecque de l'ὄτι et du τί.

44. *Hippias majeur*, 287 c.

45. *Ethique Nic.*, I, 1095 b 6.

46. *Ibid.*, I, 1098 b 24.

47. *Le Thomisme*, p. 53.

48. *Nouveaux Essais*, IV, 8, § 5.

Nous avons vu antérieurement que si, pour Aristote, le $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ est, dans l'être, premier ou principal, il l'est d'abord comme $\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \omicron\upsilon$, comme ce dont sera déclaré attributivement ce qu'il convient de lui attribuer. Cela dit, une surprise nous attend. Toutes les déterminations qui arrivent ainsi *sur* ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$) la présence au sens premier sont à chaque fois autant de déterminations *générales* et *communes*, répondant à des questions qui se posent dans les mêmes termes à propos de n'importe quoi. Quoi ? Quel ? Combien ? Où ? Quand ? Comment ? — demandons-nous. C'est seulement au fil de ces questions — les catégories d'Aristote — que la chose se laisse déterminer comme ce qu'elle est, en contraste avec l'apparition première qui nous la donne à voir et à savoir dans sa présence « la plus souveraine ». Ces deux modes de l'être, la singularité du $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ et la généralité de ses déterminations catégoriales, sont même si étroitement liées qu'ils ne vont jamais l'un sans l'autre, au point, dit Aristote, que même quand l'un des $\acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\alpha$, c'est-à-dire de ceux qu'il est « impossible de différencier plus avant », étant ce qu'il y a, dans la présence, d'ultime, se dresse devant nous, c'est tout aussitôt ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$) que nous avons dans la pensée une détermination générale « par exemple l'homme, non l'homme dont le nom est Callias »⁴⁹. *La présence* ($\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\alpha$) *est donc une sorte de contrepoint, avec son chant et son contre-chant, l'un ne disant et ne montrant que du singulier, l'autre ne le déterminant que par des généralités*, mais le premier ayant cependant le pas sur le second, car, sans lui, les généralités ne « remonteraient »⁵⁰ plus vers rien et seraient réduites à flotter dans le vide. Mais si le présent au premier chef, à savoir le *que* ou le *voici*, a ainsi le pas sur le $\tau\iota$, ce n'est cependant qu'à l'ombre du $\tau\iota$ qu'il advient, n'étant jamais que le porteur du $\tau\iota$. Toute la philosophie d'Aristote est ainsi comme le retour au premier plan de ce à quoi il ne donne au départ que le second rang, de telle sorte que ce à quoi il avait donné le premier rang reste pour ainsi dire à la traîne — *zurückbleibt*, dit Heidegger⁵¹ — dans la manifestation de ce qui tombe sur lui catégorialement. Même dans Aristote, le $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, bien qu'il soit, dans l'être, *de première* venue, est déjà supplanté par ce qui en est dit « selon les figures de l'attribution ».

Le retrait qui dès Aristote commence, à savoir le retrait de ce qui, dans l'être, est pourtant posé comme premier, ne fera par la suite que s'accroître, et d'autant plus quand la philosophie se prétendra philosophie de l'existence. M. Gilson présente ce qu'il

49. 2^o *Analytiques*, 100 a 15 sqq.

50. *Métaphysique*, Θ , 1045 b 27.

51. N., II, 407.

nomme le « Thomisme » comme la découverte enfin de ce à quoi Aristote n'avait pu parvenir, tant le destin de sa parole l'aurait éloigné de ce qu'il voulait dire. C'est tout le contraire qui a lieu. Si, dans la philosophie d'Aristote, le retour au premier plan de la présence seconde qu'est l'*εἶδος*, avec les catégories qui lui font suite, relègue à son profit la présence nommée cependant comme première, l'amélioration scolastique de ce que fut la pensée grecque est l'exclusion totale de ce qui échappait déjà à celle-ci. Dans l'optique du « Thomisme », il n'y a plus dans le monde que des « créatures » que nous savons comme créatures non pour les avoir rencontrées phénoménologiquement comme telles, mais *ex lumine divinae scientiae*, et dont l'apparition comme *ceci que voici*, au lieu de nous être émerveillement initial, s'ajoute, on ne sait trop comment ni pourquoi, autant dire par miracle à leur statut métaphysique de créatures. Devant la prairie verdoyante, Aristote pouvait encore dire : οὕτως ἔχει, c'est ainsi. Saint Thomas, dénié par l'Écriture, ne peut plus que dire : « Voilà l'œuvre du Dieu Créateur qui, après avoir parlé à nos pères par la voix des Prophètes, est venu, en cette fin du temps, nous parler par son Fils, l'ayant établi comme héritier de toutes choses. » C'est, certes, fort bien dit, et saint Thomas avait le droit le plus strict de parler ainsi en suivant saint Paul. L'insolite est que, ce faisant, il se recommande *aussi* d'Aristote. Cela non plus n'est nullement interdit. Mais alors il n'est plus possible de se dérober au débat avec une interprétation plus originelle de la pensée d'Aristote que celle dont pouvait se contenter son apologie de la révélation biblique.

Si donc, dans la philosophie d'Aristote, la différence ontothéologique constitue l'origine d'une perplexité majeure qui sera celle de toute métaphysique future, une autre différence, celle, dans l'*οὐσία*, des deux modes d'être dont l'unité seulement la pose dans son tout, lui est déjà un embarras non moins décisif, bien qu'encore plus secret. Car ce qui, dans ce tout, prédomine, c'est finalement la partie qui en est dite subalterne. Telle est, sur la philosophie d'Aristote, l'ombre portée du platonisme pour qui le fond de l'être est la généralité communautaire de l'*εἶδος*. S'il y a, avait dit Platon, autant qu'on voudra et de lits et de tables, « il n'y a cependant pour tous ces meubles que deux *idées*, une pour ce qui est lit, une pour ce qui est table »⁵². Toute la philosophie, à partir de là, sera la nostalgie de ce qui, dès la pensée aristotélicienne de l'être, déjà se dérobe au profit de ce qui prend le pas sur lui. C'est en ce sens que Schelling pourra légitimement la caractériser, d'un bout à l'autre de son histoire, comme *philosophie négative*. Elle ne cesse en effet, dit-il, de nous refuser dès

52. *République*, 596 b.

le départ « ce vers quoi tout tendait et que tout attendait »⁵³ ne cessant de chômer, dans l'être, le *Dass*, à savoir *qu'il est*, au profit du *Was*, à savoir *ce qu'il est*. L'entreprise de Schelling sera dès lors de provoquer, en philosophie, un revirement du négatif au positif, en ouvrant en elle une « crise » plus essentielle que la philosophie critique elle-même, pour ne pas parler de la spéculation hégélienne qui n'est à ses yeux qu'un « simple épisode » de la philosophie négative. Nul plus que Schelling n'a ressenti dans l'être l'angoisse du retrait radical qu'annonce originellement le $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ de Parménide, et qu'Aristote illustre à son insu en déclarant premier ce qui pourtant, d'un bout à l'autre de sa *Logique*, ne cesse de lui échapper. Mais l'idéalisme, qui demeure le fond de la doctrine de Schelling, le préserve d'autant plus de reconnaître et de saluer le *positif*, dont il est si passionnément en quête « dans l'essence tenue pour privative de $\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ »⁵⁴. C'est pourquoi nous avons à nous demander si la philosophie positive au sens de Schelling, comme apologie idéaliste des représentations judéo-chrétiennes, ne s'éloigne pas plus encore que la philosophie prétendument négative d'Aristote de la présence qu'était à celle-ci, $\sigma\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$, la sobriété du $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, vers quoi elle savait encore faire signe en disant simplement : *voici !*

Ceci que voici est en effet pour Aristote si décisif de l'étant dans son être qu'il ne cessera de le rappeler devant lui pour scruter toujours plus avant l'énigme qu'il propose. *Ceci que voici* est bien d'abord, comme nous l'avons vu, le sujet ou le sous-jacent : ce qui est déjà là pour que quelque chose en soit dit. Mais être sujet ou sous-jacent est une détermination par elle-même ambiguë. Nous lisons en effet au livre Z de la *Métaphysique* : « Relativement au sous-jacent, nous avons dit qu'il l'est de deux manières, soit comme l'animal est le sujet de ce qui lui arrive, soit comme la matière est sous-jacente à l'entéléchie⁵⁵. » L'entéléchie est ici un tout autre mode d'apparition de l'être même que la catégorie. Si l'être se montre en lui-même « selon les figures de l'attribution », dont la première est le $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ comme $\kappa\alpha\theta'\ \omicron\upsilon$, il se montre encore plus souverainement comme entéléchie. Parlant ainsi, Aristote entend que l'être se montre on ne peut mieux dans ce qu'est à ceci que voici son *achèvement* ou sa *complétude* — celle de la fleur pleinement éclosée ou de l'homme dans la fleur de l'âge, celle aussi du temple qui couronne la colline, de la maison une fois construite ou du meuble tel que, sorti de l'ate-

53. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 14^e leçon.

54. Heidegger, *P. L.*, p. 51.

55. *Métaphysique*, Z, 1038 b 5 sq.

lier du menuisier, il complète jusqu'à lui-même le logis où il vient prendre place. Aristote dit aussi, synonymement à entéléchie, ἐνέργεια. On a coutume de traduire ἐνέργεια par *acte*. L'ἐνέργεια n'est à vrai dire nullement acte ; elle est plénitude au repos en elle-même, celle de l'œuvre, poème ou monument, à qui plus rien ne manque de ce qu'il lui revient d'être. C'est bien pourquoi ἐνέργεια où l'on entend ἔργον, et ἐντελέχεια, où l'on entend τέλος, sont synonymes, τέλος n'étant pas plus un but qu'ἔργον n'est une action ou un acte, mais les deux disant l'un et l'autre que quelque chose est achevé et non pas seulement « en cours », ou même moins encore, au sens où l'ouvrage de la menuiserie ne peut pas même encore, dans l'arbre de la forêt, être dit « en cours ».

D'où cependant ont bien pu venir à l'être ces deux noms qui le disent « plus souverainement » que la « catégorie » ? Aristote nous l'apprend au livre Θ de la *Métaphysique* : « Elle est venue, la dénommée ἐνέργεια, celle qui regarde à l'ἐντελέχεια, elle est venue jusqu'à tout le reste des mouvements d'abord ; en vérité même l'ἐνέργεια apparaît comme étant au premier chef la mobilité.⁵⁶ » Venue « des mouvements d'abord », l'ἐνέργεια n'en est pourtant pas moins une détermination de l'étant dans son être aussi ample que la détermination catégoriale, car elle ne se borne pas à déterminer ceux des étants qui sont en mouvement, bien qu'ἐνέργεια et mobilité soient identiques au premier chef. Nous commençons ici à comprendre que le regard du physicien, attentif dans les choses à la mobilité, est, pour l'ontologie, encore plus décisif que le regard du logicien, la mobilité étant l'essence même de la φύσις, donc, pour tous les φύσει ὄντα, leur façon la plus propre d'être *pleinement* eux-mêmes. Une telle mobilité qui est « comme la vie » de la φύσις, n'est pas exclusion du repos. Elle lui est au contraire intimement présente. C'est bien plutôt le repos qui est lui-même un mode de la mobilité. L'animal au repos n'en continue pas moins à vieillir, et, au plus rapide de sa course, il demeure cependant au repos, aussi longtemps du moins qu'il garde, par exemple, le même pelage ou qu'il reste le même animal. La mobilité, comme ἐνέργεια, est donc à la fois mouvement et repos. Dès lors son achèvement est d'être inachevé. C'est seulement sous cette condition que certains états peuvent pourtant être dits plus achevés que d'autres. Il en va de même pour les œuvres de l'art qui « imite la nature ». Elles demeurent essentiellement mobiles en leur repos. Même s'il leur arrive de rester plus longtemps « en état » que la rose en sa fleur, leur horizon dernier n'en est pas moins celui de la mobilité qui ne cesse de fleurir en elle-même encore au-delà de tout achèvement

56. *Métaphysique*, Θ, 1047 a 30-32.

possible. Le temple tombe en ruines. Le bois du coffre s'use ou est attaqué par les vers. Rien de physique ne peut *τελείως ἐνεργεῖν* que relativement à l'*ἐνέργεια ἀτελής* qui est le fond de la φύσις. Mais cette réserve implique à son tour que l'état d'*ἐνέργεια* soit lui-même en rapport avec un autre état qui, relativement au premier, est *δύναμις*. Par exemple, les planches sont « dynamiquement » le coffre. Entendons par-là qu'elles ne le sont pas, mais qu'elles sont prêtes à le devenir. Ainsi la mobilité, comme *ἐνέργεια ἀτελής*, provient de ce que le bois, par rapport au coffre, est *δύναμις*, l'*ἐνέργεια* de celui-ci demeurant à son tour *δύναμις* dans la mesure où le coffre achevé peut encore brûler ou pourrir. Ne sont *ἐνεργεία*, à l'exclusion de toute *δύναμις*, que les *ἀκίνητα*, ainsi nommés, eux aussi, à partir de la mobilité, mais comme lui échappant. C'est donc bien de la mobilité et d'elle seule que vient l'*ἐνέργεια* pour s'étendre de là jusqu'à tout le reste.

L'interprétation de l'être « souverainement comme *ἐνέργεια* » est donc une tout autre entente de ce qu'il nous donne à penser que son interprétation catégoriale. Sans doute les deux interprétations ne sont-elles pas contradictoires, la mobilité elle-même pouvant être déterminée « au fil des catégories » c'est-à-dire selon l'*οὐσία* comme génération ou corruption, selon la qualité comme altération, ou la quantité comme augmentation ou diminution, etc. Mais ce qui ne se laisse pas déterminer catégorialement, c'est la mobilité comme mobilité et ce qui s'y rattache, l'*ἐνέργεια* et la *δύναμις*. C'est bien plutôt à partir de là que s'éclaire même l'écart proprement catégorial entre l'*οὐσία* comme première et comme seconde. A la différence de la définition de l'homme en général qui est présente en permanence, l'homme nommé Callias est tantôt là, tantôt non. Mais pourquoi ? La réponse à cette question n'est pas une réponse *logique*, mais une réponse *physique*. Si Callias qui était là n'y est plus, c'est parce qu'il est parti et qu'il n'est pas encore de retour, ce qui signifie que Callias, à la différence de ce qu'il n'est qu'à titre second, à savoir homme, a la propriété de se mouvoir. La mobilité comme mobilité, c'est dans la *Physique* qu'Aristote la détermine. Mais là ce qu'il en dit paraît comporter une faute de logique, car il la détermine au moyen de ce qui, toutefois, ne se pense que par elle, en disant : *l'entéléchie du δυνατόν, comme δυνατόν, voilà la mobilité*⁵⁷. Si entéléchie et *δύναμις* sont eux-mêmes issus de la mobilité, la définition tourne en cercle. Elle n'est pas pourtant une simple pétition de principe, car le cercle à l'intérieur duquel elle tourne est cercle *herméneutique* et non cercle *vicieux*. Si la définition de la mobilité l'éclaire

57. *Physique*, III, 201 a 10-11.

à partir de ce qui en provient, c'est de telle sorte que les termes dérivés nous renvoient à leur tour à ce dont ils proviennent, la mobilité. Ce mouvement de la pensée, Hegel le caractérisera bien plus tard comme *spéculatif*. La première partie de la « définition » : *entéléchie du δυνατόν*, si on la prend isolément, évoque avant tout, relativement au bois, le coffre, ou, relativement à la graine, la plante. Mais, si nous ajoutons : ἡ δυνατόν : *en tant que δυνατόν*, nous voilà aussitôt renvoyés en sens inverse du coffre au bois ou de la plante à la graine, de telle sorte qu'il nous faut penser à la fois l'un et l'autre, sans pourtant nous fixer sur aucun des deux, mais bien plutôt sur leur *entre-deux*. De même style sera la pensée kantienne du schème comme *entre-deux* du concept et de l'intuition. Rien n'est plus malaisé que la pensée de l'entre-deux. En ce sens, de même que Kant dira du schématisme qu'il est un « art caché », Aristote disait la mobilité comme telle : χαλεπή ἰδεῖν⁵⁸, difficile à voir, et dès lors à dire. C'est pourquoi sa parole pourtant si bien disante sera la risée de Descartes et de Pascal. Mais Descartes et Pascal n'entendaient plus que la langue mathématique. Aristote ne parle pas mathématiquement. Donc ce qu'il dit ne veut rien dire.

La lumière dans laquelle s'éclaire, à partir de la mobilité, tout étant comme ἐνέργεια et δύναμις, la mobilité s'éclairant en retour à partir de là, n'est pas une explication de l'étant par l'étant. Comme la lumière catégoriale, elle naît de l'être même en tant qu'il s'ouvre en clairière dans l'étant. Elle est donc, pour l'étant, bien qu'elle ne provienne nullement de l'interprétation catégoriale de celui-ci, lumière ontologique. Peut-être lui est-elle lumière plus essentielle. C'est en effet Aristote lui-même qui nous engage à le penser quand il nous dit de l'ἐνέργεια qu'elle est, pour le τὸδε τι, *ousie* et *parousie* plus « souverainement » que la détermination catégoriale, celle dans laquelle il apparaît seulement comme καθ' οὗ, comme *ce dont* quelque chose sera dit. C'est dès lors mésestimer Aristote que d'allonger, comme le proposait même Brentano, la liste des catégories, en leur ajoutant, sous le nom de catégories de la modalité, la possibilité (δύναμις) et l'existence (ἐνέργεια), pour les compléter à leur tour par l'adjonction d'un troisième concept, celui de la nécessité. Aristote, au contraire, nous rappelle parfois, mais régulièrement dans une incidente, comme le font toujours les grands philosophes quand il s'agit de l'essentiel, que l'étant dans son être se dit de manières multiples : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Nous pouvons entendre : le mot *ontologie* n'a rien d'univoque. Il y a certes une ontologie « au sens restreint », comme la nomme Heidegger, et qui est l'ontologie catégoriale. Mais l'ontologie d'Aristote ne se réduit

58. *Ibid.*, III, 202 a 2.

nullement à celle-ci. C'est pourquoi il est permis de s'étonner que dans l'étude pourtant si attentive qu'il fait du *Problème de l'être chez Aristote* (1962), M. Aubenque tienne encore la doctrine des catégories pour « le chapitre essentiel, pour ne pas dire unique, de l'ontologie aristotélicienne » (p. 374). Disons au contraire que si la doctrine des catégories et la logique qu'elle fonde sont bien, dans l'ontologie d'Aristote, un chapitre *essentiel*, il s'en faut de beaucoup que ce chapitre soit *unique*. Il n'est même pas le plus *important*.

Ainsi l'ontologie d'Aristote, au lieu d'être, comme celle de Platon, d'un seul tenant, a pour caractère essentiel de se dépasser elle-même. Rien n'est plus arbitraire que de l'axer exclusivement sur l'interprétation catégoriale de l'être en tenant celle-ci, avec Brentano, pour « le plus important de tout »⁵⁹. C'est sans doute pourquoi Aristote, qui n'hésitait pourtant pas devant la création des termes, n'a pas forgé lui-même le vocable d'ontologie pour désigner ce qui, dans sa « métaphysique », ne relève pourtant pas de la théologie. Car comment nommer unitairement un savoir dont le propre est de s'ouvrir diversement à ce dont il entreprend l'examen ? Le véritable titre de l'ontologie d'Aristote n'est pas un nom, il est bien plutôt l'aphorisme : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Mais, lisons-nous dans la *Lettre sur l'humanisme*, « si l'homme est appelé encore une fois à trouver un séjour au plus proche de l'être, il lui faut préalablement apprendre à demeurer dans le sans-nom »⁶⁰. C'est très certainement à Aristote que pense ici Heidegger, car qui mieux qu'Aristote nous enseigne une telle endurance ? Autrement dit, à devenir, selon la parole d'Eschyle, « experts à partir de l'épreuve » ? Le mot ontologie, c'est bien après Aristote et une fois l'épreuve de l'être réduite à sa portée la plus restreinte que, symétriquement à théologie, il sera formé. Ontologie n'est que la dénomination scolaire ou, si l'on veut, scolastique, de ce qui fut pour Aristote l'horizon mobile d'une recherche qu'il ne cessa jamais de pousser plus avant, et au prix de quoi sa théologie est beaucoup plus pauvre, bien que théologie, dit-il, soit le nom le plus propre de la « philosophie première ». Mais le savoir théologique lui-même ne se réfère pas à la seule ontologie « au sens restreint », sinon comme à un minimum. S'il lui appartient bien d'être, comme on aime dire aujourd'hui, un « discours cohérent »⁶¹, cette condition nécessaire est loin d'être suffisante. Il n'est pas en effet un simple discours *sur* Dieu qui dirait sans contradiction quelque

59. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 72.

60. p. 60.

61. Aubenque, *op. cit.*, p. 206.

chose de ce quelque chose, mais il se laisse dire et ainsi provoque à l'apparition le divin comme divin, ce qui suppose dans la pensée un tout autre rapport à l'être que le rapport catégorial. Dans la théologie d'Aristote vibre encore l'appel que Hölderlin entendait dans le chœur de Sophocle : *προφάνηθι θεός* : « Sois-nous manifeste, ô Dieu !⁶² » C'est dire que la théologie n'est elle-même possible que si l'ontologie ne se réduit pas au prétendu « chapitre unique » que serait la Logique. Non que le « discours attributif » qui relève de celle-ci ne serait que le « substitut d'une vision absente »⁶³. Sur ce point aussi nous nous séparons non moins diamétralement de M. Aubenque. La Logique d'Aristote, comme il le dit lui-même, est radicalement *apophantique*. Mais l'*apophantique* du *τι κατά τινος* reste en deçà de la manifestation « plus souveraine » de l'être comme *ἐνέργεια*. L'horizon ontologique du « discours cohérent », celui que déterminent les catégories, manque encore d'ouverture pour la prise en vue du divin par où il est, c'est-à-dire comme *ἐνέργεια ἀεὶ οὔσα*.

Nous avons essayé dans ce qui précède de délivrer l'interprétation de la philosophie d'Aristote de deux préjugés tenaces. L'un est qu'elle différerait de la philosophie de Platon par plus de goût pour les « faits bruts », devant lesquels Platon n'aurait pas encore trouvé l'art de s'incliner. L'autre est que l'ontologie qu'elle développe demeurerait dans son fond aussi monolithique que l'*eidétique* platonicienne, n'ayant d'autre but que de tout réduire à la « logique » et au « discours cohérent » qu'il revient à la seule logique de fonder. La vérité est qu'Aristote se sépare de son maître Platon d'une manière beaucoup plus subtile. Il s'en sépare en pensant autrement que lui au plus intime de l'étant la différence *être-étant*. Non plus en les disloquant l'un de l'autre au point de répudier comme non-étant (*μὴ ὄν*) ce qui, dans l'étant, n'est que *ceci que voici*, mais en pensant la lumière qui perce en celui-ci comme souverainement *οὔσια*. Rien n'est à ses yeux plus étant que *cette* rose, telle qu'elle fleurit dans le vert sombre du feuillage. Elle n'est pas l'obscurcissement d'une « idée », car celle-ci ne lui est que de deuxième rang. Mais *cette* rose où l'être se manifeste au comble même de sa présence, qu'est-elle au juste ? Elle n'est d'abord que le *καθ' οὔ*, c'est-à-dire le *sujet* de l'interprétation catégoriale de l'étant dans son être. Laquelle est à son tour le plus bas degré de l'ontologie. Car *cette* rose n'est pas seulement sujet ou complément dans des propo-

62. *Antigone*, v. 1149 sq. (dans la citation qu'en fait Hölderlin).

63. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 376.

sitions dont l'ensemble formerait un « discours cohérent ». Elle est la merveille de l'ἐνέργεια. Une telle ἐνέργεια lui est cependant ἀτελής, car voici que déjà elle se flétrit pour bientôt disparaître. C'est pourquoi elle n'est là que pour correspondre à une ἐνέργεια plus haute, qui à son tour n'a plus rien d'une rose, mais dont le nom est ἀκίνητον, hors-mouvement. Devant la même rose en fleur, Platon et Aristote ne pensent pas la même chose. Platon se remémore l'« idée » de la rose elle-même, celle qui, comme « l'absente de tous bouquets », est éternellement ailleurs. Aristote, au contraire, le regard fixé sur la floraison mobile, pense au-delà du mouvement ce dont l'essence est d'être hors-mouvement. Non plus une rose éternelle, mais autre chose dont il n'a presque rien à dire, sauf qu'il est éternel. C'est pourquoi sa théologie tient si peu de place. Au point que sir D. W. Ross n'hésitera pas à la juger, pour un Anglais du xx^e siècle, « non satisfaisante »⁶⁴. Dont acte.

Ce qui cependant captive Aristote et qui lui délie la parole, c'est, bien plutôt que la logique, la merveille du mouvement dont Platon au contraire, tout en le magnifiant, ne s'approchait qu'avec réserve. D'où cette ontologie du mouvement qu'est d'un bout à l'autre la Physique et qui, bien plus que la Logique, est le « chapitre essentiel » de son ontologie. Ce chapitre essentiel, n'en déplaît à l'orgueil de la science moderne, est peut-être à son tour le plus original de l'ontologie d'Aristote. Sans doute continue-t-on à respecter dans sa métaphysique, même en la critiquant, la dépendance qu'elle institue du physique à l'égard du divin. Mais l'interprétation du mouvement à partir de la δύναμις et de l'ἐνέργεια passe pour la partie périmée de son œuvre. « Irrémédiablement périmée », ira jusqu'à dire M. Koyré⁶⁵. Même Leibniz, à qui Aristote est pourtant si proche, disait déjà dans les *Nouveaux Essais* : « Il se sert trop de son acte qui ne nous dit pas grand-chose⁶⁶. » Il faut entendre probablement : « Dont nous ne faisons plus grand cas. » Car l'« acte » qu'en vérité recèle en lui le mouvement, reste à le penser tout autrement que ne le pouvait Aristote. Non comme un simple *état* de mouvement par opposition à sa *possibilité* pure, mais jusque dans la vitesse comme « embryonnée » qui, même dans le repos, est déjà à l'œuvre. Une telle pensée est essentielle à la *Réforme de la philosophie première* que Leibniz annonce en 1694. Ainsi, pour Leibniz, la grandeur d'Aristote demeure avant tout qu'il est l'inventeur de la Logique. Il s'agit seulement de la promouvoir jusqu'à une « bonne Caractéristique » qui est « une des plus grandes aides

64. *Aristote*, Payot 1930, p. 257.

65. *Etudes galiléennes*, Hermann et Cie 1939, fasc. I, p. 11.

66. *Nouveaux Essais*, III, 4, § 10.

de l'esprit humain »⁶⁷. Il en ira de même non seulement pour Kant, mais aussi pour Hegel et, au-delà de lui, pour Brentano et pour tous les autres. Il nous faudra attendre Heidegger pour que l'ἐνέργεια soit entendue comme la parole maîtresse d'une *phénoménologie* qui, en deçà de la physique mathématisée, cherche à répondre à une « dictée » de l'être plus originelle encore que la Logique, elle-même plus profonde que la Mathématique. C'est dans cet esprit que, lors de la décade de Cerisy (1955), il caractérisait l'ἐνέργεια comme « la plus haute nomination de l'être qu'ait jamais osée la philosophie des Anciens ». Et c'est aussi dans le même esprit qu'il termine son étude sur le chapitre premier du livre II de la *Physique* d'Aristote en se parlant ainsi à lui-même : « Si φύσις au sens de la « Physique » est un mode de l'οὐσία et si οὐσία, en ce qu'elle a de propre, naît de la φύσις telle qu'elle s'ouvre initialement, alors voilà pourquoi appartient à l'être l'ἀλήθεια, et voilà pourquoi se dévoile comme un caractère *insigne* de l'οὐσία la présentation dans l'Ouvert, celle de l'ἰδέα (Platon) et de l'εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristote) — *voilà pourquoi* à ce dernier le déploiement de la κίνησις comme ἐντελέχεια et ἐνέργεια devient *visible*. » Rien ne manque à cette phrase méditante qui rappelle la marche même de la pensée d'Aristote : ἀπόφανσις, ἐνέργεια, ἀλήθεια.

Car si la pensée de l'être comme ἐνέργεια donne lieu, dans l'ontologie d'Aristote, à un chapitre encore plus essentiel que le chapitre certes essentiel qu'est la Logique, ce chapitre si original est-il à son tour chapitre ultime ? Nullement si, plus encore que *mobilité*, l'étant dans son être est, pour Aristote, ἀληθές ἢ ψεῦδος : présent à découvert ou sous le voile d'un autre visage⁶⁸. Ce chapitre ultime de l'ontologie a-t-il jamais été écrit par le Philosophe ? Nul ne peut le savoir. Nous en avons cependant au moins l'ébauche dans la dernière page du livre Θ de la *Métaphysique* qui, sans nulle transition, traite énigmatiquement du rapport au *simple* dont le λόγος n'est plus κατάφασις, (proposition), mais seulement φάσις (parole). Toute proposition est bien parole, mais la parole n'est pas nécessairement proposition. Quand la parole est proposition, il lui revient d'être vraie ou fausse tour à tour si ce dont elle traite peut devenir autre. Elle est au contraire à jamais vraie ou fausse si ce qu'elle dit est hors changement. Mais quand la parole est seulement parole, répondant ainsi à l'appel de l'être lui-même (τὸ ὄν ᾗ ὄν), il n'est plus pour elle d'autre possible que θιγεῖν καὶ φάναι, « être au contact et dire ». En elle s'ouvre alors *die Pracht des Schlichten*, la « merveille du Simple », dont plus rien ne se dérobe, bien qu'il puisse demeurer inconnu à

67. *Nouveaux Essais*, IV, 7, § 6.

68. *Met.*, Θ, 1051 b 1-2.

beaucoup. Ainsi nous ne pouvons que voir ou ne pas voir que les *Joueurs de cartes* de Cézanne ont la simplicité de ce que Braque nommait « constituer un fait pictural ». Car, « comme les yeux des nocturnes devant l'éclat du jour, ainsi chez nous le regard de la pensée devant ce qui par soi est au comble de la lumière »⁶⁹.

Au chapitre final du livre Θ de la *Métaphysique* répond le chapitre 6 du livre III de *De Anima* et aussi, à sa façon, le *Perihermeneias*, qui n'est nullement ce qu'on en fait le plus souvent, à savoir un simple trait d'union à l'intérieur de la *Logique* entre les *Catégories* et les *Analytiques*, mais une méditation plus tardive dans laquelle le dernier des philosophes grecs maîtrise souverainement son propre savoir. Qu'Aristote, en ces quelques pages, ne traite du λόγος que comme ἀποφαντικός, c'est-à-dire comme κατάφασις (ou ἀπόφασις), autrement dit comme proposition, réserve d'autant mieux en lui la possibilité d'une φάσις, d'une parole encore plus essentielle. Une telle parole est d'un bout à l'autre la philosophie même d'Aristote dans le « désir » qui la porte à percer jusqu'à l'être. Nous pourrions dire : même l'interprétation du λόγος comme apophantique ne comporte en elle-même plus rien d'apophantique au sens catégorial. La tâche qu'elle entreprend consiste bien plutôt en ce qu'Aristote nomme : περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν⁷⁰ : entrer dans l'Ouvert jusqu'où enfin devient visible ce dont tout le reste prend issue et qui ne cesse de régner sur lui. Elle s'engage en ce sens dans le risque suprême du rapport au simple. Ainsi travaillera Cézanne « sur le motif ». Ainsi travaillait Aristote même là où la tradition s'obstine à ne voir en lui qu'un logicien. Car même la découverte de la Logique n'a rien de logique. Elle est percée plus radicale, dans l'émerveillement que : *c'est ainsi*.

Aristote sur qui, durant deux millénaires, ont été écrits tant de livres, nous est toujours et d'autant plus inapparent. Plus que jamais il nous demeure énigme. Mais le mot de l'énigme qu'il est, c'est lui-même qui nous le donne quand il rappelle parfois ce devant quoi il s'émerveille et qui, à lui-même peut-être, était non moins énigme : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

69. *Met.*, α, 993 b 9-11.

70. *Ethique à Nic.*, VI, 1141 a 17.

ΕΝΕΡΓΕΙΑ ET ACTUS

Être pour Aristote c'est, au sens « le plus magistral », ἐνεργεῖν. De là vient notre mot d'*énergie* qui signifie déploiement de force ou d'action, sauf si l'énergie reste potentielle, comme celle de l'eau que retient un barrage avant que par sa chute elle n'actionne une turbine. Telle paraît être aussi, au moins en apparence, la merveille de l'ἐνέργεια. Elle est, dit Aristote, ὅθεν ἡ κίνησις, d'où part le mouvement. Ainsi le feu qui brûle dans l'âtre éclaire la pièce où il brille. Mais il procure aussi la cuisson des aliments et réchauffe toute la maison, prodiguant son bien-être à ceux qui sont assis au coin du feu. Ce n'est pas cependant qu'il déploie de l'action, car rien ne sort du feu, aucun « influx » qui envahirait tout le reste pour l'actionner jusqu'à ce qu'il n'est pas. Mais c'est pourtant sur elle, l'ἐνέργεια du feu, que tout le reste prend mesure en se tournant lui-même vers une autre mesure de son être propre. Tandis que l'énergie évoque la détente d'un ressort ou l'action d'une force qui pousse quelque chose à devenir autre, l'ἐνέργεια, loin de pousser quoi que ce soit, éveille dans ce qui lui est autre une aptitude latente qui n'en attendait pas plus pour se manifester au premier plan, répondant ainsi à ce qui l'éveille. Platon se demande, dans la *République*, comment il serait possible, à qui a son séjour dans la compagnie du divin, de ne pas lui répondre en s'accordant à lui en quelque façon. Rien cependant n'*émane* du divin. Il lui suffit d'*être* pour qu'autour de lui le mouvement commence. Du divin Aristote disait : κινεῖ ὡς ἐρώμενον : il meut en grâce de lui, donnant à ce qui vit avec lui la grâce de se révéler autrement qu'il n'était sans lui. Telle est la merveille de l'ἐνέργεια qui a toujours « quelque chose de divin ».

χάρις χάριν γὰρ ἔστιν ἢ τίκτουσ' αἰεί

disait Sophocle : « La grâce, c'est elle toujours qui donne naissance à la grâce ¹. »

Bien sûr cette naissance de la grâce à partir de la grâce ne va jamais sans violence tant il est vrai que, selon le mot du jeune Nietzsche, « toute naissance est douloureuse et a lieu dans la violence ». Eschyle le savait, qui nous dit dans *Agamemnon* (vers 182 sq.) :

*Des dieux la grâce est violence,
Tous à leur poste au banc du saint navire.*

Et Pindare :

*Partage est leur maître à eux tous
Qu'ils soient mortels ou immortels,
L'équité la plus violente
C'est de haute main qu'il la guide.*

Mais ici la violence n'est pas à elle seule le mot de l'énigme. Plus essentiel est le δίκαιον, l'ajointement sans défaut où tout est à la place qui lui revient. C'est ainsi que le médecin, selon Hippocrate, procurant ce qu'il nomme sobrement τὰ δέοντα, ce qui est de saison, contrarie certes son malade et ainsi lui fait violence. Mais il n'en a pas moins besoin de son aide, comme aussi bien du concours de « ceux qui assistent le malade » et même de tout ce qui l'environne ². La merveille de la guérison est à ce prix. De même le sculpteur attaque le marbre en se servant de ses outils. Mais il a besoin que le marbre suive. Et c'est, résidant en lui, la τέχνη qui « lui meut les mains » ³ sans nulle violence. Quand la violence paraît prendre le dessus, c'est la tragédie de Prométhée. Mais même l'apparition au premier plan de la contrainte garde en elle un secret dont κράτος et βία, Force et Violence, ne sont que les ὑποκριταί. On dit en français les acteurs, mais les Grecs les nomment « hypocrites », autrement dit ceux d'en dessous ⁴. C'est de là qu'ils agissent à force, l'essentiel n'étant pas la contrainte dont ils sont les instruments, mais quelque chose de plus secret qui nous est laissé à deviner.

La traduction dite « classique » d'ἐνέργεια par le latin *actus* est donc, dès qu'elle apparaît, on ne peut plus anti-grecque. Elle recouvre en réalité le passage d'un monde à un autre, à savoir du monde grec au monde romain à qui l'action est aussi essentielle

1. *Ajax*, vers 522.

2. 1^{er} *Aphorisme* d'Hippocrate.

3. Aristote, *Génération des animaux*, I, ch. 22.

4. Il s'agit ici, bien sûr, d'une libre interprétation...

qu'au premier χάρις, telle qu'elle s'abrite encore dans l'ἐνέργεια d'Aristote. Mais en climat romain n'est vraiment que ce qui agit, envahissant le reste pour le « pousser » à devenir ce qu'il n'est pas. Les Romains nommaient la chose : effizienz. D'où la définition cicéronienne de la causalité comme *id quod cuique... efficienter antecedit*⁵. Ainsi la blessure est cause de la mort dans la mesure où, par son effizienz, elle pousse à la mort le vivant en qui elle s'installe préalablement. Pour les Grecs au contraire la blessure pousse moins à la mort qu'elle n'empêche de vivre en portant atteinte au mouvement de la ζωή dont le vivant est le chef-d'œuvre. Dès lors la merveille qu'est la vie est tenue en échec. Maintenant au contraire c'est force contre force, à qui l'emportera. Car l'effizienz a plus ou moins de force. Le mot *force*, en latin *vis*, traduit parfois le grec δύναμις qui est avec ἐνέργεια, l'une des paroles fondamentales de la *Physique* d'Aristote. Ainsi Leibniz se plaira, remontant pense-t-il du latin au grec, à placer dans ce qu'il nomme τὸ δυναμικόν l'essence même de ce qui est, posant que rien n'est qu'à condition de déployer de la force (*vis*). Mais *vis*, c'est le grec βία, et non pas δύναμις qui, s'il nomme pour Aristote l'un des traits essentiels de la φύσις comme κίνησις, c'est de telle sorte que βία κινεῖσθαι soit précisément παρὰ φύσιν κινεῖσθαι. Non pas pour les Romains qui font au contraire de la force, *vis*, elle-même entendue comme *potestas*, pouvoir sur, l'essence même de ce que Lucrèce nommait *natura rerum*, par quoi il traduisait φύσις. Dans une telle optique ce que nous avons à savoir des choses, c'est avant tout « la force et les puissances », *vis atque potestates*⁶, par lesquelles elles agissent les unes sur les autres. Nous sommes ici aux antipodes de toute connaissance de la φύσις par l'ἐνέργεια et la δύναμις, à savoir la présence achevée et l'aptitude qui secrètement lui préexiste en s'y rattachant. Tel est pourtant, tel est peut-être le rapport secret de la statue au marbre, mais aussi de la graine à la plante ou de la terre aux moissons qu'elle porte.

Dans l'optique des Grecs au contraire la force et l'effizienz ne viennent jamais au premier rang. Non qu'ils les ignorent, mais ils ne leur ont jamais attribué qu'un rôle intermédiaire et subalterne. Le vecteur qu'elles composent, Aristote le détermine comme ὑπηρετικόν, que nous pouvons traduire par « ramant en sous-œuvre ». Ce qui importe n'est pas d'abord le « jeu des forces », mais le domaine où un tel jeu n'est que de rang second. Ce domaine est celui de la naissance de l'œuvre qui est une tout autre merveille que ce que peut nous assurer la maîtrise du jeu

5. *De Fato*, XV.

6. Lucrèce, *De Rerum Natura*, II, 586 sq.

des forces. La naissance de l'œuvre n'est pas pour les Grecs une affaire de force, mais plutôt de ce qu'ils nommaient savoir. Or le savoir au sens grec est un tout autre rapport aux choses que celui qu'elles ont à qui n'y voit que des rapports de force. Ou alors il faudrait interpréter le travail de la menuiserie comme extorqué au bois ἐμπεσόντος τοῦ ὀργάνου⁷, « l'outillage lui tombant dessus ». Les coups de marteau et les traits de rabot ou de scie ne sont pourtant que l'extérieur du phénomène dont le fond est plutôt que, par la menuiserie qui est savoir, l'artisan est πρὸς τῷ ξύλῳ, « à son affaire devant le bois »⁸. Non pour le maltraiter en guises diverses, mais pour découvrir et frayer en lui et à partir de lui l'acheminement du bois jusqu'au meuble. S'il n'a d'abord le sens d'un tel acheminement le menuisier n'est qu'un casseur. Il n'est donc nullement « cause efficiente ». Mais alors qu'est-il donc ? Il est, dit Aristote τὸ ποιοῦν. Sans doute est-il courant de traduire τὸ ποιοῦν par : la cause efficiente. Dès lors la romanisation du grec est un fait accompli et le monde grec s'est, dit Nietzsche, retiré au profit d'un tout autre monde qui en est l'obstruction décisive. Mais enfin ποιεῖν ne veut-il pas dire *faire*, qui est une manière d'*agir* ? Nullement si, dit Heidegger, les Grecs entendaient ποιεῖν à partir de : *laisser apparaître*⁹.

Si l'on traduit ποιεῖν par faire, lui-même interprété comme l'action d'une cause efficiente, alors, répétons-le, le grec parle latin et tout est dit. La question reste cependant de savoir si tel est le secret de l'œuvre. Il est bien naturel d'employer le mot *faire* sans trop penser à ce qu'il dit et jusqu'à dire de Mallarmé que son affaire à lui est de *faire* des poèmes. M. Maritain écrit même : « Le domaine du Faire est le domaine de l'Art, au sens le plus universel de ce mot¹⁰. » A vrai dire Mallarmé ne *fait* rien du tout, mais il est poétiquement en rapport avec la langue qu'il parle. C'est de ce rapport à la langue que le poème enfin lui devient parole, la parole étant là pour nous ouvrir accès à ce que la langue ordinaire ne cesse de nommer sans le faire paraître. A l'un de ses poèmes Mallarmé donne pour titre : « Apparition ». Ce sont en vérité tous qui mériteraient le même titre. La poésie, nous dit de son côté un autre poète, tout son sens est de « donner à voir ». Eluard et Mallarmé parlent ici comme Aristote. Par son rapport à la langue, nous enseigne Aristote, le poète éveille en elle une aptitude secrète à *dire*, le mot signifiant *montrer*, ce dont jamais elle ne fut disante, mais qu'elle

7. *Parties des Animaux*, I, 641 a 11.

8. *Génération des Animaux*, I, ch. 22, début.

9. *V. u. A.*, p. 160.

10. *Art et Scolastique*, p. 10.

dit quand elle devient par exemple un poème de Mallarmé, ce devenir étant à son tour un acheminement qui relève du même secret que l'acheminement du bois jusqu'au meuble. Etre l'homme d'un tel secret, c'est là être poète — là où un autre souvent plus prisé n'est jamais qu'un faiseur, étant entendu qu'il y a dans le monde plus de faiseurs que de poètes. Telle fut pour les Grecs l'essence même de ce qu'ils nommèrent *ποίησις*, et non pas ce que Valéry, hâtivement frotté d'étymologie, expliquait un jour au Collège de France, pour remercier un ministre de lui y avoir « fait » place. Valéry n'est pourtant pas un simple faiseur. Mais le *ποιούν*, ici le *ποιητής*, se propose et rassemble à lui ce d'où quelque chose prend naissance, à savoir la langue, et la figure selon laquelle il lui revient d'apparaître, à savoir celle d'un poème et non d'un discours ou d'un meuble, de telle sorte que ce soit à partir de lui, le poète, ou plutôt de sa *τέχνη*, la poésie, que le poème soit conduit à l'achèvement où en lui-même il resplendit,

Tête complète et parfait diadème.

La *ποίησις* ne fait ici que répondre à la *φύσις* qui, plus originellement encore, rassemble à elle l'ἔξ οὗ et l'εἶδος pour que ce soit d'elle et d'elle seule, la *φύσις*, que l'un des *φύσει ὄντα* parvienne à l'ἐνέργεια, comme quand l'arbre, au milieu de la lande, enfin se dresse en « pure élévation ».

Da stieg ein Baum. O reine Übersteigung!

Aristote emploie même çà et là le verbe *ποιεῖν* avec comme sujet le nom de la *φύσις*. Par-là il dit d'autant mieux que la *φύσις* ne procède pas à *force*, mais en tant qu'« elle contient, prenant naissance en elle, de quoi surgir en un autre visage »¹¹ à la mesure duquel tout se transforme. Ce qui prédomine ici, c'est l'ampleur *épiphanique* d'une telle éclosion, et non la *dynamique* d'une impulsion qui en serait la cause efficiente. Mais alors les Grecs interprètent *poétiquement* la *φύσις*? Nullement. Mais ils pensent à la fois *φύσις* et *ποίησις* à partir d'un trait plus fondamental, celui que dit le verbe *φαίνεσθαι*. Ils les interprètent donc *fantastiquement*? Si l'on veut. A condition cependant d'entendre comme eux le mot *φαντασία* dans lequel, dit Aristote, parle τὸ φῶς¹², la lumière où paraît le visage des choses. Il nommait dès lors *φαντασία τῶν ἄστρον*¹³ ce que les astres nous donnent à voir d'un bout à l'autre du ciel nocturne, étant ce qu'ils sont, disait Sapho, par leur *φαεννὸν εἶδος*. A quoi

11. *Physique*, II, 192 b 18 sq.

12. *De Anima*, 429 a 3.

13. *De Caelo*, 297 b 31.

appartiennent les phases de la lune qui ne sont pas pour lui des fantaisies lunaires, mais ses modes d'apparition, qu'elle se montre pleine, croissante ou décroissante. Les Grecs ne sont pas dès lors des zélateurs du fantastique, mais ceux à qui tout, y compris les dieux, a pour nature d'être manifeste. Ils sont ainsi les hommes de la manifestation ou de l'apparition qu'à son tour ils pensent jusqu'à sa plénitude. Une telle plénitude, ils l'éprouvaient en elle-même en nommant la limite : τὸ πέρας. Voir quelque chose dans ses limites, autrement dit comme πεπερασμένον, n'était pas à leurs yeux le voir seulement jusqu'où il cesse, mais d'abord savoir le saisir à partir de lui-même et dans son entier. La limite ne leur était nullement, comme elle le sera pour Spinoza, négation, mais position essentielle et première. C'est pourquoi la question de l'être est avant tout pour Aristote celle de ce par quoi ὠρισται τὸ ὄν — par quoi l'étant par où il est a sa limite¹⁴. Il ne s'agit d'abord que des catégories. Mais la délimitation catégoriale ne suffit pas à la question de l'être. Aristote dira donc que c'est également de la δύναμις et de l'ἐνέργεια que tout « a sa limite ». Car l'être n'est pas un bloc monolithique : il se montre en guises diverses. Et de cette délimitation transcatégoriale émerge encore une autre délimitation : celle de l'étant comme manifeste à découvert ou comme produisant au premier plan un visage autre que le sien et dont il nous arrive à nos dépens d'être abusés. Tel est le pays de l'être, celui où nous parlons et où nous œuvrons, mais aussi, dit, dans la 7^e *Olympique*, Pindare, où nous menace

*Venant sur nous sans faire signe le nuage de la λήθη
Qui dérobe aux mortels le droit chemin de l'entreprise.*

Découvrir la limite est dès lors chose plus qu'humaine. C'est pourquoi un relief du Musée de l'Acropole la fait surgir d'une méditation divine, celle d'*Athéna pensive* « piquant de sa lance le sol attique »¹⁵. Mais pour nous les hommes, comme le savait Protagoras, les choses ne sont jamais si claires. C'est pourquoi Thucydide fait dire à Alcibiade parlant aux Athéniens : « Il ne nous appartient pas, quant à nous, de mesurer d'avance, comme le fait un intendant, jusqu'où nous entendons avoir l'initiative¹⁶. » Ce n'est pas là, comme le croira Nietzsche, une figure prémonitrice de son interprétation de l'être comme volonté de puissance, mais un trait essentiellement grec où il y va avant tout de l'énigme de la limite qui fut, aux habitants du pays de l'être, la question des questions. Telle fut même pour eux l'essence de ce

14. *Métaphysique*, Z, 1029 a 21.

15. Jean Charbonneaux, *La sculpture grecque archaïque*, p. 84.

16. *Guerre du Péloponnèse*, VI, 18.

qu'ils nommèrent tragédie si du moins, comme le dit Karl Reinhardt, le vrai thème de la tragédie de Sophocle est « l'énigme de la limite entre l'humain et le divin »¹⁷.

A qui ne pense pas dans la φύσις et la ποίησις et à partir de l'ἐνέργεια où elles culminent ce rapport secret de l'apparition (φαντασία) et de la limite (πέρας) à qui celle-là doit sa plénitude (τέλος), le monde grec, y compris la philosophie de ce monde qui fut la naissance même de la philosophie échappe irrémédiablement. C'est pourquoi nous ne pouvons suivre M. Aubenque quand, dans un livre pourtant solidement documenté sur Aristote, il reproche à Heidegger de tenir le latin *actus* pour autre chose qu'une traduction fidèle du grec ἐνέργεια¹⁸. C'est là lire Aristote non à partir du grec tel qu'il le parlait, mais de la romanisation du grec. Ce que les Grecs pensent toujours dans sa limite et à partir de la grâce qu'était pour eux le don de la présence, les Romains le pensent à partir de l'action et de son empire :

*Tu regere imperio populos, Romane, memento,
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.*

« De régir impérieusement les peuples, ô Romain, souviens-t'en,

Tels seront les arts dignes de toi, à toi donc d'imposer le régime de la paix,

D'être clément à qui s'incline et de réduire les superbes. »

Ainsi parle Virgile. Et Tacite comme en écho : *Ubi Romani solitudinem fecerunt, pacem appellant*. « Là où les Romains ont créé la désolation, c'est la paix, comme ils disent. » C'est bien sûr un « superbe » qui parle. Mais le propre de l'action romaine est précisément de venir à bout d'une telle superbe en la rabaissant jusqu'à ce que tout rentre dans l'ordre. Ainsi réduira-t-elle à la statue la « superbe » du marbre. Mais alors la statue parle tout autrement qu'au sens de Polyclète. Elle est à son tour réduite à chercher dans le réalisme de la ressemblance une compensation de la froideur qui naît de la désolation du marbre. Les Romains eurent beau se mettre à l'école des Grecs, ajouter des péristyles à leurs maisons, en décorer l'intérieur de peintures, construire des temples à colonnes, les peupler ou les entourer de statues, ce n'est pas chez eux que Victor Hugo aurait jamais pu pressentir ce que, sans l'avoir vu, il a pourtant nommé dans les *Voix intérieures* :

*Quelque chose de beau comme un sourire humain
Sur le profil des Propylées.*

17. Reinhardt, *Sophocle*, Editions de Minuit, 1971, p. 26.

18. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, p. 441, note 1.

La philosophie médiévale se rattache d'intention à la philosophie grecque, mais à travers l'écran romain qui lui est invisible. C'est par-là seulement que nous pouvons comprendre la traduction d'ἐνέργεια par *actus* et l'interprétation thomiste du Dieu de la Bible comme *actus purus essendi*. Une telle interprétation du Dieu suppose en effet une interprétation de l'être qui lui est pour ainsi dire d'un droit égal. C'est là dans la scolastique le trait proprement aristotélien. Heidegger nous dit dans le *Satz vom Grund* (p. 136) : « Ce qui pour Aristote détermine l'étant dans son être et comment une telle détermination a lieu proviennent d'une tout autre expérience que dans la doctrine médiévale de l'*ens qua ens*. Il serait cependant insensé de dire que les théologiens du Moyen Age auraient mal compris Aristote ; ils l'ont bien plutôt autrement compris, conformément à une autre guise selon laquelle l'être se destinait à eux. » *Autrement* suppose ici un rapport plus secret sans lequel il ne signifierait qu'une substitution pure et simple, au sens où un clou chasse l'autre. Sans un tel rapport, garant d'une continuité essentielle, la référence à Aristote serait extérieure à la scolastique, et non l'âme de celle-ci. L'autre destin de l'être, par lequel la philosophie médiévale se différencie de la philosophie grecque, demeure ainsi dans son fond gardien d'un destin proprement grec de l'être, à savoir celui qu'est déjà, dans la *Métaphysique* d'Aristote, que l'être se propose en un dédoublement caractéristique. Dès *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), Heidegger qualifie de *merkwürdig*, « digne qu'on s'en étonne », un tel dédoublement qu'il nommera plus tard (1943) *onto-théologique*, et dont c'est seulement en 1957 qu'il fera émerger enfin une question explicitement posée comme question, en s'interrogeant sur la provenance de la structure onto-théologique, entendue comme structure fondamentale de toute métaphysique. Dans l'intervalle, il s'en était tenu à l'indication suivante, écrivant en 1949 : « Le caractère théologique de l'ontologie ne tient... nullement à ce que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie ecclésiale du christianisme et transformée dans son fond par celle-ci. Il repose bien plutôt dans la modalité selon laquelle l'étant, en son matin, s'est découvert en tant qu'étant. C'est seulement cette manifestation de l'étant qui a d'abord rendu possible que la théologie chrétienne se soit emparée de la philosophie grecque, pour son profit ou à son détriment, qu'il revienne aux théologiens d'en décider à partir de ce qui est proprement chrétien et en méditant la lettre même de ce qui est écrit dans la première Epître aux Corinthiens de l'apôtre Paul : Dieu n'a-t-il pas convaincu d'ineptie la sagesse du monde ?¹⁹ »

19. W. M. ? (Vorwort), p. 18.

Quand donc M. Gilson caractérise par l'affirmation d'une « identité de Dieu et de l'être » la « philosophie chrétienne comme chrétienne »²⁰, il paganise résolument. Maître Eckart était beaucoup plus essentiellement chrétien quand il osait dire : *Deo non competit esse*, et Heidegger comme en écho : *Sein und Gott ist nicht identisch*. L'identité de Dieu et de l'être c'est en effet tout aussi bien la philosophie d'Aristote que la philosophie prétendument « chrétienne comme chrétienne » en tant que les deux relèvent dans leur fond de la même représentation de l'être, à savoir la représentation métaphysique de l'unité en lui d'un dédoublement insolite. Dans *métaphysique* le préfixe *méta* est foncièrement ambigu, non moins que son interprétation latine par *trans*. *Méta* ou *trans* disent en effet tout aussi bien le dépassement de l'étant vers son être que le dépassement de tout étant vers le suprêmement Etant. A quoi répond au Moyen Age la différence unitive du transcendant et du transcendantal telle qu'elle reparaitra dans la philosophie kantienne pour un renversement de leurs rapports. Mais cette différence n'est à son tour que la différence aristotélicienne entre l'ὄν comme κοινὸν πᾶσιν et l'ὄν comme τιμιώτατον γένος. Le premier est dépassement de l'étant vers ce qui lui est encore plus communautaire que le genre. Le second dépasse tout étant en direction du suprêmement Etant, qu'Aristote nomme : le divin. La merveille est ici que les deux sont l'essence de l'être en tant qu'il est pensé absolument ou sans restriction, autrement dit à fond. Nous pouvons en effet traduire ainsi l'adverbe καθόλου qui, selon Aristote, est de mise aussi bien s'il s'agit des visées auxquelles procède sur l'étant par où il est la science encore anonyme qui recevra plus tard le nom d'ontologie que s'il s'agit de la théologie, dite elle aussi : καθόλου ὅτι πρώτη, procédant à fond parce que première²¹. Sans doute d'Aristote à saint Thomas le divin se réduit-il à un seul Dieu, alors qu'Aristote le pense comme un « genre » de l'être, les étants d'un tel genre pouvant, si l'on en entreprend le décompte, être en nombre plus ou moins grand. Mais il ne s'agit là que d'une différence encore extérieure. C'est une autre différence, encore plus radicale que le monothéisme qui sépare d'Aristote saint Thomas.

Si en effet, pour le second comme pour le premier, il appartient à l'être d'avoir à la fois un *intimum* et un *summum* par lequel il répond en toute pureté à son *intimum*, l'un et l'autre sont pensés par saint Thomas non plus à partir de l'expérience grecque, celle de l'être comme ἐνέργεια, mais à partir d'un tout autre domaine, non plus grec mais romain, où ce qui est fondamental se déter-

20. *Le Thomisme*, p. 120.

21. *Métaphysique*, E, 1, 1026 a 30 sq.

mine comme *virtus* et comme *actus*. Par-là tout est prêt pour l'entrée en philosophie d'un équivalent métaphysique du Dieu de la Bible, dont le premier verset de la *Genèse* nous enseigne qu'il est un Dieu créateur. Sur l'idée même de création la Bible demeure muette. C'est seulement sur son détail qu'elle est proluxe. La création, c'est la traduction grecque de la Bible qui va la transformer en une question métaphysique, en faisant correspondre à un verbe hébreu, celui que le latin, puis le français rendront par *créer*, le grec ποιεῖν. Celui-ci, dès Platon, avait été explicité dans la langue de l'être qui est le grec et non l'hébreu ou le latin. C'est en effet Platon et non la Bible qui nous en avise : « Disons qu'en tout ce qui, d'un non-être antérieur, est amené ultérieurement à l'être, amener c'est produire (ποιεῖν), être amené c'est être produit (ποιεῖσθαι)²². » Mais alors la pensée de la création à partir de rien est d'origine grecque et non biblique ? Assurément. Et ce n'est nullement un hasard si, dans la Bible, c'est dans un Livre dont l'original est grec et non pas hébraïque (2^e *Macchabées*, 7, 28), les Réformés le tenant même pour apocryphe, qu'il est dit que Dieu a tout créé « non à partir de l'étant » (οὐκ ἐξ ὄντων). La Vulgate de saint Jérôme dira en latin : *ex nihilo*. Sans doute la théologie chrétienne entendra-t-elle le *nihil* autrement que la philosophie grecque, pour qui le non-être est dimension ontologique plutôt que donné ontique, celui des théologiens ne signifiant au contraire que l'éloignement de l'étant, mesuré à partir du suprêmement Etant. C'est bien pourquoi aux yeux de saint Augustin même l'*informitas*, encore toute proche du rien, est déjà une première créature, moins loin de Dieu que le rien absolu. Mais ce retour naïf de l'ontologique à l'ontique, c'est sur la parole grecque qu'il prend mesure quand il s'efforce de devenir pensant, et non sur la parole biblique à qui la philosophie est aussi extérieure, dirait Aristote, que le son à la visibilité. Prétendre que d'une telle extériorité va naître dans la philosophie une profondeur jusqu'ici inconnue pourrait bien revenir à ce que Kant, s'inspirant d'un proverbe grec, aimait à formuler ainsi : « aller traire le bouc tandis qu'un autre tient une passoire. »

L'essentiel est ici que, bien que saint Thomas suive pas à pas Aristote, ce n'est pas cependant à partir du grec mais bien de la romanisation du grec qu'il pourra déterminer métaphysiquement la Création comme *unica actio solius Dei*. Dans *actio*, il se représente en effet l'exercice d'une causalité comme *efficiente*, c'est-à-dire d'une causalité dans laquelle le suprêmement Etant qui, dans son être, tenait déjà le rien à distance de lui, va, dans une seconde campagne antinihiliste, revenir jusqu'au rien pour le for-

22. *Sophiste*, 219 b.

cer à être. Par-là le rien n'est nullement anéanti. Il est seulement subjugué. D'où l'infirmité de la créature en qui le rien ne cesse de percer. C'est ainsi, dira Valéry, que la Création elle-même

*Jusqu'à l'Être exalte l'étrange
Toute-puissance du néant.*

Cette représentation des choses suppose, rappelons-le, une tout autre interprétation du rien que celle de la philosophie grecque. Pour Platon le rien, plutôt que l'antithèse de Dieu, était le contre-jour de l'εἶδος, un tel contre-jour s'annonçant déjà dans le μή ὄν qu'était pour lui la présence immédiate de l'étant, dans la mesure où elle nous donne beaucoup moins à voir que l'εἶδος, bien que, comme εἶδωλον, elle le présuppose. Plus radicale était pour Aristote l'âpreté de la « privation » (στέρησις). La privation elle-même reste cependant, disait-il, « en quelque façon εἶδος »²³. Mais plus radicale encore que la privation au sens d'Aristote était, avant Platon et Aristote, la non-présence, celle qui ne donne rien à voir, et que Parménide, dans son *Poème*, pensait insolitement à égalité avec la présence elle-même. Dès lors le non-être est non moins conforme que l'être à l'initialité du Partage (μοῖρα) qui répartit du même coup l'être, le non-être et l'étant. Le non-être est ainsi puissance de premier rang, aussi bien que l'être et l'étant, ce dernier signifiant, corrélativement à l'être, l'apparition des δοκοῦντα dont la puissance est elle aussi puissance de premier rang.

Tout autre est l'optique de la théologie chrétienne. Sans doute dans cette optique le non-être reste-t-il puissance, mais il est de moindre puissance que l'être, tel que d'abord il se rassemble souverainement en Dieu qui n'écarte de lui éternellement le non-être que pour à nouveau revenir à lui afin de le contraindre à porter la livrée de l'être. C'est pourquoi toutes choses s'écrient « à pleine voix » : *Ipse fecit nos*²⁴. Entendons : c'est en triomphant encore une fois du rien qu'Il nous a faites, en tant qu'Il est, Lui et Lui seul, le Tout-Puissant. Ainsi le rien est rabaissé et comme humilié devant l'être qui, plus fort que lui, lui impose sa loi. C'est pourquoi le rien n'est finalement que la part du diable :

Ich bin der Geist, der stets verneint,

nous dit en effet le Méphistophélès de Goethe : « Je suis l'esprit qui toujours dit non. » Mais cette dénégation est vaincue d'avance, bien que cependant elle ne puisse être annulée, car l'annulation du néant serait du même coup l'annulation de l'être.

23. *Physique*, II, 193 b 19-20.

24. Saint Augustin, *Confessions*, éd. Labriolle, tome II, p. 246.

Même devenu puissance seconde, le néant reste puissance radicale qui ne doit rien à l'être. En un sens Dieu lui-même a besoin du néant — pour être, car il a besoin de la défaite de celui-ci, comme nous le rappelle une parole singulière de saint Bonaventure qui évoque, plus initiale encore que la création du monde, l'altercation métaphysique de Dieu et du néant : *ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse sicut et nihil in plena fuga esse*. « L'être même au plus pur de lui n'advient qu'en pleine déroute du non-être, de même que le non-être en pleine déroute de l'être²⁵. »

D'où la nécessité, pour la théologie, de remonter de la Création, comme exercice de la causalité divine sur le non-être, à l'altercation encore plus originelle de l'être et du non-être d'où surgit l'existence même de Dieu qui est un autre nom pour l'être, à savoir son nom le plus propre. Nous voilà cette fois, comme le disait saint Jean, comme le dira Hegel, devant ce qui, « avant la création du monde », était déjà. Dans l'optique de la théologie chrétienne un tel *avant* reste cependant essentiellement relatif à ce qu'il précède et prépare, à savoir la création elle-même, qui est la première vérité que nous révèle la Bible. Mais il en va exactement de même pour Aristote. Aristote lui aussi se demande en théologien à *partir d'où* premièrement peut bien prendre naissance ce qui est. Seulement c'est dans l'horizon de l'ἐνέργεια qu'il le pense. Sa réponse est dès lors en toute logique : à partir de l'étant qui, par lui-même, est « déjà ἐνέργεια », celle-ci entendue comme se déployant éternellement (ἀεί) en tant que telle, et non pas seulement çà et là (ἐνίοτε). C'est à partir de l'étant d'une telle ἐνέργεια, sans pourtant que ce qui est « déjà ἐνέργεια » ait rien à créer, que tout s'émeut autour et en grâce de lui et qu'il meut comme « étant aimé » : d'abord le ciel avec les astres, puis par l'intermédiaire du ciel toute la nature jusqu'au voisinage du non-être. Mais pour saint Thomas ce qui n'est pas Dieu ne peut être que créé par lui, au sens de la Création entendue *ex ratione causae efficientis*. C'est à quoi répond, corrélativement à l'interprétation aristotélicienne de l'être comme ἐνέργεια, la transformation de l'ἐνέργεια en *actualitas*, pensée à son tour à partir d'*agere* et non pas d'*esse*.

Mais comment entendre ce terme d'*actualitas* qui prétend dire en latin ce que disait le grec ἐνέργεια ? L'actualité d'une chose signifie au premier plan qu'elle est effectivement posée dans l'être par l'action d'une cause efficiente grâce à quoi, dira tardivement Suarez, bien qu'à l'écoute encore de la scolastique antérieure, « elle cesse de n'être rien pour commencer à être quelque

25. Cité par M. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, p. 149, note 2.

chose »²⁶. L'actualité est ainsi pensée au sortir de la causalité d'où seulement elle est posée : *extra causas suas*. Mais elle est par-là d'autant mieux déferée à la causalité comme efficiente. Ainsi seulement prend son sens le mot exister qui veut dire ek-sister, un tel *sistere* étant essentiellement *ex*, pensé à son tour jusqu'à *extra*, et n'ayant de sens qu'à partir de ce dont il sort effectivement. C'est ainsi que « la pensée de l'être comme actualité donne à l'étant, à qui le prend d'ensemble, le trait fondamental dont la représentation des choses qui constitue le fond de la croyance judéo-chrétienne à la création va pouvoir s'emparer pour se procurer une justification métaphysique »²⁷, celle selon laquelle, d'après saint Thomas, Dieu *adest omnibus ut causa essendi*. Le concept d'actualité ainsi déterminé systématiquement manque encore à saint Augustin qui, dans la créature, pense bien plutôt le rapport au rien par lequel elle contraste avec Dieu qu'il ne se la représente philosophiquement comme actée ou actualisée par lui. D'où pour lui la merveille de ce qu'il nomme insolitement : *ictus condendi*²⁸, le « coup » de la création dans lequel

*Dieu lui-même a rompu l'obstacle
De sa parfaite éternité*

pour prendre « la condition basse pour ainsi dire et humiliante du Créateur ». Ainsi parle encore, dans les *Méditations chrétiennes* (XIX, 5), Malebranche, en toute fidélité augustinienne. Mais le concept d'*actualitas* est d'élaboration beaucoup plus tardive que la philosophie de celui en qui Malebranche honorait son maître. C'est seulement avec saint Thomas qu'il va conquérir le premier plan pour devenir la définition de l'être même : *Esse est actualitas omnis formae*²⁹. Il est certes philosophiquement on ne peut plus loisible de parler ainsi. Ce qui toutefois demeure étonnant c'est que saint Thomas entende dans ce qu'il nomme *actualitas* ce qu'Aristote avait nommé *ἐνέργεια*. Mais ici la question rebondit. Si *actualitas* est la définition la plus générale de l'être il doit pouvoir se dire, comme le voulait Aristote pour son concept d'*ἐνέργεια*, de Dieu lui-même. Or Dieu n'est quand même pas posé dans l'être par l'action d'une cause efficiente. Si, écrira à Arnauld Descartes, proposant de caractériser Dieu comme *causa sui*, il est légitime de lui reconnaître la « dignité de la cause », on ne peut sans blasphème lui attribuer l'« indignité de l'effet »³⁰. C'est bien pourquoi l'actualité au sens de saint Thomas ne sup-

26. Heidegger, N., II, 418.

27. *Ibid.*, 414.

28. Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 254, note 1.

29. *Somme théologique*, I, q. 3, art. 3, Resp.

30. Descartes, A. T., VII, 242.

pose la causalité que pour la transcender par le recours à une activité supérieure à la causalité elle-même. Si donc tout étant, en tant que créé par Dieu, est *actus essendi*, Dieu lui-même est *actus purus essendi*. L'*actus essendi* qu'est, dans la créature, son *actualitas*, demeure en effet *permixtus potentiae*. L'actualité divine est au contraire sans aucun mélange de puissance, et par-là, comme on dira plus tardivement, *aseitas*.

Ainsi l'*ictus condendi* qu'était, pour saint Augustin, le « coup de théâtre » de la création s'éclaire maintenant comme *actus*, à savoir *actus secundus* par rapport à l'*actus primus* qui le précède en Dieu comme la pure actualité de Dieu lui-même. C'est ainsi qu'à la suite d'un travail plusieurs fois séculaire le premier verset de la *Genèse* est enfin pourvu d'une justification métaphysique. Mais à quel prix ? Au prix de la « traduction » par *actus* du grec ἐνέργεια, une telle « traduction » n'ayant nullement, comme le croyait saint Thomas, le sens d'un retour à Aristote mais constituant, par rapport à celui-ci, bien qu'à l'insu de saint Thomas, un éloignement décisif. C'est dans un tel écart bien plus essentiel que le monothéisme que réside la différence qui sépare le plus diamétralement saint Thomas d'Aristote. Qu'il nous soit permis de la formuler ainsi : saint Thomas qui pense à la fois à partir du récit biblique qu'il a *visiblement* sous les yeux et à partir de la romanisation du grec qui lui est au contraire *invisible*, porte l'*agere* latin et son *actus* jusque dans la nature de l'être, dans la mesure où pour lui son nom le plus propre est *actualitas*, là où au contraire Aristote purifiait de toute référence à l'action même sa représentation de la cause. On ne peut imaginer, sous les apparences d'une identité prétendue, un plus total renversement. C'est le passage d'un monde à un autre. Avant d'être le Créateur de toutes choses, Dieu est ainsi, comme *actus purus essendi* ou *plena virtus essendi*, le *Virtuose* de l'être, au sens où Nietzsche parlera des « grands virtuoses de la vie », l'être s'exaltant en Dieu jusqu'au comble de la virtuosité ou de l'actuosité par quoi c'est activement qu'écartant de lui tout non-être, il est dès l'origine : celui qui est.

L'éloignement qui sépare saint Thomas d'Aristote, M. Gilson le caractérise comme le « progrès » de celui-là sur celui-ci, ce qui revient à interpréter la romanisation du grec comme de la lumière sur le grec lui-même. La romanisation du grec est bien plutôt, entre les Grecs et nous, l'édification d'une muraille qui, même ayant « la grandeur des monuments romains », comme il arrive précisément avec le thomisme, nous barre d'autant plus l'accès à ce d'où provient la philosophie. Non que la muraille en question ne laisse rien passer de ce dont elle nous sépare. Son autre nom est en effet *traduction*. Mais rien n'est plus captieux que la traduction. Son plus extrême péril est précisément de *capter* ce

qu'elle prétend *transmettre*. C'est bien pourquoi, dans la philosophie grecque, Cicéron ne voit guère que de la morale, le reste, c'est-à-dire l'essentiel, lui demeurant, semble-t-il, inapparent. C'est seulement avec Sénèque que commence à poindre un scrupule qui lui permet d'aller un peu plus loin dans sa lecture que Cicéron. La chose a lieu lorsque Sénèque, pour rendre en latin le grec οὐσία, forge un mot nouveau qui, depuis l'époque, fera jusqu'à nous une longue carrière : *essentia*³¹. Ce mot, selon lui, se rapporte à *esse* comme οὐσία à εἶναι. Mais c'est encore beaucoup plus tard, peut-être même au Moyen Age, qu'ἐνέργεια sera latinisé en *actus*, saint Augustin ignorant encore, semble-t-il, cette traduction, qui n'apparaîtra thématiquement qu'au XIII^e siècle. Supposerait-elle, comme le suggérait récemment l'éminent grammatologue Johannes Lohmann, le voyage plusieurs fois séculaire de la philosophie d'Aristote dans le monde arabe ? Tout ici est encore obscur. Cela montre d'autant mieux à quel point la romanisation du grec est encore insivible, la traduction d'ἐνέργεια par *actus* ne faisant pas plus question que celle de πράγμα par *res* ou d'ἐνάργεια par *evidentia*. Mais dans le premier cas c'est même la date qui est incertaine, alors qu'on peut dire que *res* répond depuis toujours à πράγμα et *evidentia* à ἐνέργεια depuis Cicéron, comme *essentia* à οὐσία depuis Sénèque. *Actus* cependant, plus qu'*actio*, et au contraire d'*evidentia* et d'*essentia*, parle, comme *res*, un latin de source. Mais il parle tout autrement qu'ἐνέργεια où l'on entend ἔργον, Aristote « entendant » à son tour dans ἔργον, τέλος, d'où pour lui la synonymie d'ἐνέργεια et ἐντελέχεια. Dans *actus* au contraire ce qui s'entend c'est le verbe *agere* qui est, de tous, le plus « actif », disant l'activité elle-même, à savoir celle qui déplace quelque chose en le poussant. De là, il prend un sens aussi commun que le français *agir* qui en est le décalque. Mais est-il pour autant coupé de sa propre origine ? Quand Descartes écrit au XVII^e siècle que c'est dans un certain « poussement en ligne droite » que consiste « toute l'action de la lumière »³², le mot action remonte à sa source, celle à partir d'où les Romains ont été, comme on sait, des hommes d'action. Ils ont en effet impérieusement actionné le monde antique en lui imposant une paix, *pax*, où l'on entend vibrer le verbe *pangere* : ficher un pieu en terre de haut en bas comme un symbole, lui-même impératif, de l'action romaine et de son *imperium*.

En se traduisant à lui-même ἐνέργεια par *actus* saint Thomas n'en pense évidemment pas tant. C'est bien plutôt la langue qu'il parle qui pense pour lui et bien au-delà de ce qu'il pense lui-même. A aucun moment il ne se justifie l'amalgame insolite d'*agere* et

31. *Lettres à Lucilius*, LVIII.

32. A. T., II, 469.

d'esse qu'est la locution d'*actus essendi*, bien que celle-ci passe pour son interprétation « originale » de l'être. Le verbe être, dit M. Gilson, avait, pour les penseurs du Moyen Age, « un sens essentiellement actif »³³. Non qu'il aurait eu besoin, comme le disent les grammairiens, d'un « régime » sur lequel porterait son action. Il est à lui-même son propre régime. C'est intrinsèquement qu'il est actif. M. Gilson interprète *esse* au sens actif par le réfléchi « se poser » qu'on ne trouve pas encore, bien sûr, dans saint Thomas. Se poser c'est au sens le plus courant se mettre soi-même en vue : « il se pose en victime », dit-on. Mais se poser est bien davantage. C'est, pour l'étant par où il est, n'avoir pas besoin d'autre chose que soi pour occuper une position et donc, par-là et par-là seulement, en repousser à force quiconque prétendrait, en s'y posant aussi, l'occuper. Ainsi l'empereur maintenait à force les Barbares aux frontières de l'Empire. Mais Dieu fait plus que l'Empereur. Lui seul se pose absolument, *nullum habens aliunde principium*. C'est ce privilège qu'il délègue ensuite à ses créatures dont chacune à son tour se pose, analogiquement à lui, à la mesure du droit qu'il lui confère en la créant et qui est relatif, à partir de lui, à l'ordre des causes efficientes. Celles-ci, en l'agissant ou en l'actuant, lui donnent la possibilité enfin de s'agir (s'actuer) elle-même, ce qui lui est être. M. Gilson peut dès lors écrire : « De tout ce que *font* les êtres, le plus merveilleux est qu'ils *sont* »³⁴. *Etre* est ainsi pensé par référence à *faire* qui, de son côté, a sa cime dans *être*, comme le plus exquis de l'activité du *faire*. Non que l'*être* ne soit qu'un *faire*. Il est bien plutôt le dépassement de tout *faire* par une activité encore plus haute et qui est l'*actus essendi*. C'est en quoi celui-ci transcende la causalité qui demeure au niveau du *faire*. Mais une telle transcendance c'est dans ce qu'elle dépasse qu'elle puise ce qui lui permet de se déployer au-dessus. On peut bien sans doute objecter que, contrairement à ce que dira Suarez, saint Thomas pense plutôt la causalité au sortir de l'actualité que celle-ci au sortir de celle-là. Car, dit M. Gilson, la causalité « n'est qu'un aspect de l'actualité de l'être »³⁵. Mais c'est dans la mesure où l'actualité, selon saint Thomas, est encore plus *puissante* que toute causalité. Par-là elle traduit d'autant mieux ce qui constitue dans son fond l'essence proprement romaine de la causalité. Même ajoutant à l'action causale, qui ne pose dans l'être qu'un effet, un *se poser* de l'être même, que d'ailleurs maintient très exactement Suarez quand il se représente l'*existentia* non seulement comme *ex causis* mais comme *extra causas*, l'*actualitas*, dit Heidegger, reste pensée *im*

33. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1^{re} éd., Vrin, 1932), I, 93

34. *Le Thomisme* (4^e éd., Vrin, 1942), p. 119.

35. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, I, 93.

Hinblick auf die causalitas. C'est bien pourquoi, quatre siècles après saint Thomas, Descartes pourra caractériser, non bien sûr sans quelque désinvolture, l'*aseitas* qui est en Dieu son éternelle actualité comme *causa sui*. Par-là, dit M. Gilson, il « compromet en la forçant » la vérité thomiste. Peut-être au contraire ce prétendu « forçage » est-il la mise au jour de ce qui, encore informulé, demeure le *non-dit* de la vérité thomiste elle-même dont la réserve est sur ce point plutôt timidité que lucidité.

Dans l'exposé qu'il fait magistralement de la « thèse sur l'être » de saint Thomas, M. Gilson lui fait-il dire un peu plus qu'il n'en dit ? C'est bien possible. Il n'en parle pas moins dans le même sens que lui, c'est-à-dire en un sens proprement romain, ce qui revient à tourner le dos à la pensée grecque. Car l'ἐνέργεια d'Aristote n'a rigoureusement rien d'actif, c'est-à-dire de romain. Non qu'elle soit purement passive. Elle est un sens du mot être lui-même tout à fait autre que ce que disent aussi bien l'actif que le passif. Le grec εἶναι, pris en lui-même, n'est certes pas plus parlant que le latin *esse* et que le français *être*. Mais il nous parle cependant d'autant mieux si, au lieu de l'aborder de front, nous l'abordons par les préfixes qui souvent l'accompagnent. « Dans le grec εἶναι, dit Heidegger, est toujours à penser conjointement ce qui souvent est dit aussi : παρεῖναι et ἀπεῖναι. Παρά indique que l'état dont il est question est tout proche, ἀπό au contraire l'éloigne³⁶. » Mais la portée du premier, dit-il ailleurs, est si ample que « même l'absence et précisément elle demeure déterminée par une présence qui parfois s'exalte jusqu'à l'insolite³⁷ ». Disons donc en pesant nos termes : être, pour les Grecs, c'est essentiellement *présence*. Mais la présence de ce qui est et qui, « jusqu'à l'insolite », perce même dans son absence, n'est à son tour rien de simple. Elle dit d'une part qu'il nous est un présent et ainsi nous parle à partir du temps. Elle dit d'autre part qu'il s'offre à nous dans sa présence et ainsi s'ouvre à nous pour apparaître à découvert. Cela les Grecs ne l'ont pas formulé explicitement. Peut-être ne l'ont-ils même pas explicitement pensé. Mais ce non-dit et ce non-pensé pourraient bien être cependant ce qui porte secrètement tout ce qu'ils ont dit et pensé. Autrement il n'y aurait plus qu'à tenir le vocable ἀλήθεια pour un terme qui désigne en grec une chose plus généralement nommée vérité et à considérer comme simplement folklorique ou pittoresque que le mot οὐσία dise à la fois du bien au soleil, celui auquel un paysan, au fil des *Jours*, consacre ses *Travaux*, et étant lui-même pensé par où il est, c'est-à-dire comme l'enjeu d'une gigantomachie originelle. Le goût des idées

36. W. D. ?, p. 143.

37. Z. S. D., p. 7.

générales comme aussi bien celui du pittoresque local qui caractérise, comme on dit aujourd'hui, les « intellectuels » est certainement ce qui fait le plus défaut à Heidegger. Il n'a rien d'un intellectuel. C'est pourquoi, quitte à surprendre un peu, au lieu de dire avec M. Gilson, zéléateur du thomisme : « de tout ce que les êtres font, le plus merveilleux est qu'ils sont », il dirait, interprète des Grecs : de tout ce que peut bien être un étant pris comme tel, le plus merveilleux est que présentement il s'offre à découvert. Voilà pourquoi, aux Grecs, les *ὄντα* étaient essentiellement, dans leur *παρουσία*, des *φαινόμενα*, et, disait Héraclite, des *ἀληθέα*.

L'*ἐνέργεια*, pour Aristote, est la modalité la plus insigne selon laquelle l'étant, comme *φαινόμενον*, se manifeste présentement à découvert. Il s'y manifeste comme le temple sur la colline, grâce à quoi tous les deux atteignent la pleine mesure de leur présence. On pourrait même dire que c'est par la plénitude d'une telle mesure que la présence est vraiment présence. Ni active ni passive, l'*ἐνέργεια* n'en est pas moins le nom le plus propre de l'être qui pour les Grecs ne nomme nullement *actum quemdam*, vu qu'une telle locution ne parle qu'à partir de l'interprétation de l'*ἐνέργεια* comme *actus*, c'est-à-dire de la romanisation de l'*ἐνέργεια*. L'interprétation thomiste de l'étant dans son être comme *actus essendi* ou comme *actualitas* ne répond nullement à la sobriété phénoménologique de l'expérience de l'être comme présence. Elle répond bien plutôt à une tentative métaphysique de le dire comme créature, homologuement à son Créateur, en qui l'*esse* est lui-même *actus*, et même *actus purus*, la création étant à son tour *unica actio solius Dei*. De l'*actus* à l'*actio* la distance se laisse aisément franchir, celle-ci étant pour ainsi dire préfigurée en celui-là, tandis que ce qui prend son départ de l'*ἐνέργεια* c'est non pas une action mais seulement un *κινεῖν*. Celui-ci ne revêt expressément la figure d'un *ποιεῖν* que dans le cas particulier de l'homme. C'est pourquoi, du divin, Aristote écarte expressément tout *πράττειν* et encore plus tout *ποιεῖν*. Mais non pas la merveille qu'est *κινεῖν*. Bien au contraire, Aristote aurait pu écrire sans nulle hésitation : *ἐν ἀρχῇ ἐκίνησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*. Pour lui c'est *ποιεῖν* qui suppose *κινεῖν*, non l'inverse³⁸, la *ποίησις* n'étant qu'une modalité proprement humaine de la *κίνησις*, loin que celle-ci ne soit elle-même que la conséquence d'une *ποίησις* plus originelle. C'est là selon saint Thomas, puis M. Gilson, le *faible* d'Aristote. Mais ce prétendu faible suppose en réalité le regard phénoménologique qui est, à Aristote, le fond même de son entreprise

38. *Génération et Corruption*, 323 a 20.

« métaphysique ». « Cette métaphysique n'est pas du tout une métaphysique, mais une phénoménologie de la présence. » Ainsi parlait un jour Heidegger.

Si le propre de l'entreprise grecque est de « sauver phénoménologiquement l'apparition », le propre de la métaphysique scolastique est bien plutôt de sauver philosophiquement la Création dont elle est instruite autrement que par l'ἀλήθεια. C'est à dessein de quoi saint Thomas, avec autant de résolution que de candeur, romanise, là où au contraire Aristote hellénisait, c'est-à-dire demeurait phénoménologue. La phénoménologie n'est pas en effet, dira Heidegger, d'institution husserlienne. Elle est de fondation grecque. La seule critique de Heidegger à Husserl est de n'avoir pas été assez résolument phénoménologue, mais de s'être borné à décrire ses propres « constructions ». Il se peut fort bien que la phénoménologie qu'est la philosophie grecque soit hors d'état d'atteindre la vérité chrétienne. Cela signifierait simplement que, contrairement à ce que pensait saint Thomas, la philosophie rapportée à sa source et le christianisme rapporté à la sienne font essentiellement deux. Pour s'installer philosophiquement le christianisme a eu besoin, selon un mot de Cournot, « d'autres précepteurs que les Grecs³⁹ ». Mais quel besoin avait-il donc de s'installer philosophiquement ? Autre est, dit Heidegger, la théologie philosophique, autre la vraie théologie, celle que Luther se définissait à lui-même comme « grammaire de la parole du Saint-Esprit ». *Theologia est grammatica in Spiritus Sancti verbis occupata*.

Ainsi saint Thomas croyant lire d'un même regard la Bible et Aristote est par-là même ailleurs qu'Aristote qu'il ne voit nullement là où il est. Il est ailleurs par les traductions latines qu'il en donne, celle d'οὐσία par *substantia*, d'ἀλήθεια par *veritas* et d'ἐνέργεια par *actus* dans lesquelles il croit suivre à la lettre Aristote, et même, dirait M. Gouhier, le lire « à la loupe ». La philosophie cependant, si elle n'est pas sortie de la Bible, n'est pas de naissance romaine, mais grecque, et c'est seulement par les Grecs que les Romains sont philosophes. *Graecia capta ferocem victorem cepit*. Sans doute la lecture d'ἀλήθεια comme *veritas* et d'ἐνέργεια comme *actus* ne sont-elles nullement arbitraires, répondant même à ce qui était aux Romains leur *Ipsissimum*. Mais le recours à l'*Ipsissimum*, fût-il même celui des Romains, ne suffit pas à fonder la philosophie comme telle si celle-ci n'est pas déjà, comme philosophie, l'*Ipsissimum* lui-même. C'est aux Grecs et à eux seulement qu'elle fut telle, pour le demeurer à ceux qui vivent encore de la source grecque, non

39. *Considérations*, I, 38.

aux autres. Il n'y a, dit en passant Heidegger, pas plus de philosophie chinoise que de philosophie hindoue. Non que les Chinois et les Hindous se soient abstenus de penser. Mais ils n'ont pas pensé en mode philosophique, c'est-à-dire à partir des Grecs. Nous pourrions dire dans le même sens : il n'y a pas de philosophie romaine. La chose est même ici encore bien plus évidente. Car les Romains n'ont jamais philosophé que par imitation. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a ni profondeur ni originalité latines, donc que les Romains auraient manqué de fond. Tout simplement leur fond les conduisait ailleurs qu'à la philosophie. Car profondeur et philosophie font deux. Les Latins se sont bornés, philosophant, à transporter dans la traduction latine du grec, leurs propres évidences, invisibles à eux-mêmes, sans nullement, comme les Grecs, chercher à les creuser en elles-mêmes. Le creusement des évidences romaines, transposées par la scolastique dans son interprétation de la philosophie grecque, sera bien plutôt l'affaire de la philosophie moderne quand elle s'avisera avec Leibniz et à partir d'Aristote, mais contre lui, que le *δυναμικόν* est l'essence de l'*ἐνέργεια*. Il en résultera bel et bien une *Emendatio philosophiae*, une Réforme en philosophie, entendue à son tour comme ontologie, ce qui n'est nullement le projet de saint Thomas qui n'a jamais visé qu'à « recruter » la philosophie au service de la foi en composant une *Somme théologique*. C'est exclusivement de là que vient pour lui ce qu'il y a d'ontologique dans sa pensée, le théologique sortant lui-même de la Révélation et demeurant à son service. Dès lors tout s'enchaîne et la cohérence règne. Mais elle règne plutôt à la faveur d'un écart — *Seitensprung*, dirait Nietzsche — non, dit Heidegger, d'une reprise de l'initial qu'il nomme aussi : *Ursprung*.

On peut dire cependant que la scolastique thomiste est, à son insu, le premier accueil philosophique du trait fondamental que fut, dans la pensée de l'être, l'apport romain, tel qu'il vint en son temps recouvrir la phénoménologie grecque. Ainsi même le thomisme a une signification *historiale* qui se réduit pourtant à abriter en lui, où elle demeure statique et comme encore inerte, une empreinte essentielle qui ne sera thématiquement explicitée que par la philosophie moderne, l'affaire de celle-ci étant, dit M. Gilson, de « compromettre en la forçant », de Descartes à Nietzsche, la vérité thomiste. Car si saint Thomas est déjà *sur le chemin*, il n'est pas encore *en chemin*, laissant à d'autres le péril d'aller de l'avant. Mais peut-être l'outrance que dénonce ici M. Gilson est-elle ailleurs qu'il ne la voit. Ce qui est outré pourrait bien être plutôt d'interpréter — avec lui — l'« amélioration » thomiste de l'*ἐνέργεια* en *actus* comme l'unité enfin conquise de ce qu'il nomme d'une part le « dynamisme actuel

le plus intense » et d'autre part le « statisme formel le plus achevé⁴⁰ ». D'une telle unité ne peuvent à ses yeux ne pas se satisfaire que les forcenés du dynamisme ou les timorés du statisme. A l'écart des uns comme des autres demeure cependant Heidegger, pour lui la question fondamentale de la philosophie n'est nullement la querelle du dynamisme et du statisme, c'est-à-dire, comme sous Louis-Philippe, du *Mouvement* et de la *Résistance*, mais en deçà des deux une tout autre question, celle que Platon avait éprouvée comme « bataille de géants au sujet de l'être » et dont il savait qu'elle avait commencé avant lui. Les héros de cette gigantomachie sont les grands philosophes. On peut douter que saint Thomas, malgré son importance mondiale, soit parmi eux l'un des plus grands. Peut-être en va-t-il de même avec Karl Marx, bien qu'il l'emporte encore sur saint Thomas quant à l'importance mondiale. Marx est certes un remueur d'idées, et les idées qu'il a remuées ont à leur tour, disait Alain, « labouré la terre ». Non pas cependant en creusant dans la langue ces sillons de moins d'apparence encore que ceux dont le paysan, avançant pas à pas, creuse son champ. Mais une lubie de notre temps est de confondre révolution philosophique et révolution politique. On s'imagine que la vocation propre de la pensée est d'être « au pouvoir ». Le marxisme au pouvoir — ou le Christ au pouvoir, comme le pensent d'aucuns qui ne demandent qu'à faire triompher, fût-ce par les moyens du marxisme, une vraie politique tirée de l'Écriture Sainte. Saint Augustin a été au pouvoir comme évêque et y a manifesté des dons certains. Mais s'il lui arrive parfois d'être un philosophe, c'est moins pour avoir eu la charge de gouverner à la fois un diocèse et une doctrine, multipliant les « coups de barre » chers à M. Gilson, que pour avoir comme Nietzsche creusé, solitairement et jusqu'au désespoir, une pensée qui ne fait pas trop de bruit dans le monde, celle de l'être dans son rapport au *rien*. Il est par-là, bien qu'à son insu, en dialogue immédiat avec quelques autres qui, de Parménide à Aristote, l'ont précédé. La question de saint Augustin est à saint Thomas beaucoup moins aiguë. L'indice en est la mutation presque inapparente du *de nihilo* qui, pour saint Augustin, était essentiel en un *ex nihilo*, où *ex* n'a plus finalement que le sens de *post*, ce qui est on ne peut plus conforme à l'un des emplois possibles de la préposition *ex*, comme, au livre Δ de la *Métaphysique*, n'omet pas de le signaler Aristote. C'est pourquoi, n'en déplaise à M. Gilson pour qui saint Augustin philosophe n'existe guère auprès de saint Thomas, Heidegger dit exactement le contraire. C'est le premier qui est à ses yeux une « tête spéculative ».

40. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, I, 61.

De telles remarques ne sont nullement présentées comme autant d'articles de foi, et il est certes permis à tout un chacun de penser autrement. Il suffit pour cela de se tenir à distance suffisante des textes pour d'autant mieux les lire, paraît-il, « à la loupe ». Loisible est donc à quiconque le voudra d'être tant et plus thomiste ou marxiste, et même les deux à la fois. Mais non sans devoir méditer aussi la définition que donne Kant de l'éclectisme qui consiste, disait-il, à « retrouver partout ses propres marottes⁴¹ ». Baudelaire dira dans le même sens, à propos du Salon de 1846 : « Un éclectique est un navire qui voudrait marcher avec quatre vents. » Peut-être est-ce la philosophie comme telle qui se refuse aux « quatre vents » de l'éclectisme. Elle est en effet dans le vent de l'être, tel qu'il ne s'est levé qu'avec les Grecs qui ont, eux et eux seuls, mis en cours « ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ETRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide⁴² ». Quand dans le vent de l'être commence soudain à donner à plein le souffle de puissance et d'action qui lui vient de Rome, du nouveau se produit dans l'histoire du monde, mais au point où « advient en son temps la rencontre des langues porteuses d'histoire⁴³ ». C'est déjà, pense Heidegger qui nous parle ainsi, le prodrome de la philosophie moderne qu'il revient à Nietzsche de penser jusqu'au bout. L'interprétation nietzschéenne de l'être comme volonté de puissance, quelque insolite qu'elle soit, n'a cependant rien d'une simple trouvaille ontique, cueillie pour ainsi dire à même le donné, comme le serait la pierre philosophale. La volonté de puissance qui, selon Nietzsche, est à l'être même son *actus essendi* ne se cache nullement dans aucun des secteurs de l'étant dont elle serait une propriété observable. Elle est partout et nulle part. C'est bien pourquoi Nietzsche s'en prend si résolument au concept de volonté comme prétendue réalité psychologique. La volonté de puissance n'est pas une affaire de psychologie. Elle n'est aucun acte de volonté. Quand on la cherche ici ou là avec l'espoir de dire : la voici ! on ne trouve jamais rien : tout se désagrège aussitôt sous nos yeux. Et cependant rien n'est plus essentiel que le concept de volonté de puissance qui, comme « essence la plus intime de l'être », nous permet seul de déjouer, dirait Hegel, « l'éclat multicolore de l'en deçà sensible comme aussi bien la nuit vacante de l'au-delà suprasensible » pour entrer les yeux ouverts dans le « jour spirituel du présent⁴⁴ ».

Il en va de même avec l'*actus essendi* de saint Thomas qui est

41. Ed. Cassirer, IV, 362.

42. *Variété* III, p. 174.

43. *Hzw.*, p. 342.

44. *Phénoménologie*, trad. française, I, 154.

non moins pour lui l' « essence la plus intime de l'être ». On ne peut le trouver nulle part bien qu'il règne partout *ut aliquid fixum et quietum in ente*⁴⁵. Il n'est aucun étant, mais l'ouverture en clairière de l'être dans l'étant. Sans doute saint Thomas nous dit-il aussi, devant le Dieu que lui annonce la Bible : *actus essendi*, en tant que *purus*, le voici. Mais Nietzsche lui-même nous dit-il autre chose ? La volonté de puissance n'a-t-elle pas elle aussi un point culminant en vue duquel il n'est plus que de se dire : la voici⁴⁶ ? Et n'est-ce pas ce que Nietzsche nous révèle enfin quand il interprète l'éternel retour de l'identique comme « la plus haute volonté de puissance » ? « Cime de la méditation », ajoute-t-il. Si donc, comme l'*actus essendi* de saint Thomas, la volonté de puissance, en tant qu' « essence la plus intime de l'être » n'est rien d'étant, elle est tout aussi bien ce qui, dans l'étant, répond le plus entièrement à la nature de l'être, et dès lors le suprêmement Etant, que Nietzsche, une fois encore, se représente dans la figure de l'éternel retour de l'identique. Ainsi saint Thomas se représentait son *actus essendi* culminant en *actus purus essendi*. En toute métaphysique deux pensées paraissent essentiellement indivises. C'est même une telle indivision qui est, à la métaphysique comme telle, pensée de pointe, bien que la *cime* qu'est le suprêmement Etant puisse parfois faire perdre de vue le *sol* que reste à celui-ci l'étant par où il est. Car de son côté un tel sol n'est jamais cherché et trouvé qu'en vue de la cime, comme, en un distique du *Divan*, paraît nous le dire Goethe :

*Si je dois te montrer d'ensemble la contrée
C'est jusqu'en haut du toit qu'il te faudra monter.*

D'où vient donc à la philosophie, parole à elle-même écho, un si étrange enchevêtrement, non moins obscur à saint Thomas qu'à Nietzsche ? Mais d'où venait à Aristote que l'*οὐσία* ne lui ait été « principalement » *ἐνέργεια* que pour culminer aussi en une *ἐνέργεια οὔσα*, qui est *μάλιστα οὐσία* ? Philosopher en mode métaphysique serait-il donc entrer dans un cercle où chacune de deux pensées également fondamentales peut dire à l'autre comme, dans le conte de Grimm, le hérisson au lièvre : « Je suis déjà là » ? Sur ce point la philosophie n'est pas transparente à elle-même. Aurait-elle besoin de lumières supérieures ? Ou plus sobrement de s'ouvrir enfin, en retrait d'elle-même, à une pensée encore plus matinale que la philosophie ? A nous peut-être de l'apprendre en apprenant à méditer ce qu'au matin du temps et en une parole qui, du fond du passé, nous

45. *Contra Gentiles*, I, 20.

46. Au sens de saint Augustin (*Confessions*, II, 370) : *Ecce Trinitas !*

dépasse encore de beaucoup, nous dit sans s'expliquer l'un des penseurs d'avant Socrate, celui que la postérité a surnommé : l'*Obscur*. Mais que nous dit donc Héraclite quand, résumant tout d'avance, il évoque l'énigme que la philosophie ne cessera d'être à elle-même ? Écoutons sa parole comme parole d'aurore : « L'Un, l'Avisé, lui seul, point ne lui plaît bien qu'il lui plaise d'être nommé du nom de Zeus. » (Fr. 32.)

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE. Paru aux Presses du Massif Central, Guéret (Creuse), 1968, et dans *Modern Miscellany* (hommage à Eugène Vinaver), Manchester, 1969.

HÉRACLITE ET PARMÉNIDE. Publié dans *Botteghe Oscure*, Rome, n° 25, 1960. Texte remanié.

LECTURE DE PARMÉNIDE. Présentation du *Poème* établie à la demande des comédiens du *Groupe de théâtre antique de la Sorbonne*, en vue d'une lecture qui eut lieu le 15 mars 1967.

ZÉNON. Une première version a paru dans *Les philosophes célèbres* (ouvrage collectif), Mazenod, Paris, 1956.

NOTE SUR PLATON ET ARISTOTE. Inédit.

ENERGEIA ET ACTUS — Inédit.

TABLE DES MATIÈRES

NOTE SUR LES ABREVIATIONS	7
AVANT-PROPOS	9
LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE	19
HERACLITE ET PARMENIDE	38
LECTURE DE PARMENIDE	52
ZENON	86
NOTE SUR PLATON ET ARISTOTE	93
ENERGEIA ET <i>ACTUS</i>	122
INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	147

« ARGUMENTS »

- Georg Lukacs, HISTOIRE ET CONSCIENCE DE CLASSE —
ESSAIS DE DIALECTIQUE MARXISTE.
- Kostas Axelos, MARX PENSEUR DE LA TECHNIQUE — DE
L'ALIÉNATION DE L'HOMME A LA CONQUÊTE DU MONDE.
- Pierre Broué et Emile Témime, LA REVOLUTION ET LA
GUERRE D'ESPAGNE.
- Carl von Clausewitz, DE LA GUERRE.
- Georges Bataille, L'EROTISME.
- Edgar Morin, LE CINEMA OU L'HOMME IMAGINAIRE —
ESSAI D'ANTHROPOLOGIE.
- François Châtelet, LA NAISSANCE DE L'HISTOIRE — LA
FORMATION DE LA PENSÉE HISTORIENNE EN GRÈCE.
- Kostas Axelos, HERACLITE ET LA PHILOSOPHIE — LA
PREMIÈRE SAISIE DE L'ÊTRE EN DEVENIR DE LA TOTALITÉ.
- Henri Lefebvre, INTRODUCTION A LA MODERNITE —
PRÉLUDES.
- Harold Rosenberg, LA TRADITION DU NOUVEAU.
- Joseph Gabel, LA FAUSSE CONSCIENCE — ESSAI SUR LA
RÉIFICATION.
- Boris de Schloezer et Marina Scriabine, PROBLEMES DE LA
MUSIQUE MODERNE.
- Bruce Morrissette, LES ROMANS DE ROBBE-GRILLET.
- Roman Jakobson, ESSAIS DE LINGUISTIQUE GENERALE.
- Léon Trotsky, DE LA REVOLUTION — COURS NOUVEAU —
LA RÉVOLUTION DÉFIGURÉE. — LA RÉVOLUTION PERMANENTE
— LA RÉVOLUTION TRAHIE.
- Pierre Broué, LE PARTI BOLCHEVIQUE — HISTOIRE DU
P. C. DE L'U. R. S. S.
- Georges Lapassade, L'ENTREE DANS LA VIE — ESSAI SUR
L'INACHÈVEMENT DE L'HOMME.
- Herbert Marcuse, EROS ET CIVILISATION — CONTRIBUTION
A FREUD.
- Maurice Blanchot, LAUTREAMONT ET SADE.
- G. W. F. Hegel, PROPEDEUTIQUE PHILOSOPHIQUE.
- Kostas Axelos, VERS LA PENSÉE PLANETAIRE — LE
DEVENIR-PENSÉE DU MONDE ET LE DEVENIR-MONDE DE LA
PENSÉE.
- Pierre Fougeyrollas, CONTRADICTION ET TOTALITE —
SURGISSEMENT ET DÉPLOIEMENTS DE LA DIALECTIQUE.
- Karl Wittfogel, LE DESPOTISME ORIENTAL — ETUDE COM-
PARATIVE DU POUVOIR TOTAL.
- Karl Korsch, MARXISME ET PHILOSOPHIE.
- Eugen Fink, LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE.