



HAL
open science

Le seuil de pierre : introduction à une pensée du néant

Maria Francesca Musto

► **To cite this version:**

Maria Francesca Musto. Le seuil de pierre : introduction à une pensée du néant. Philosophie. Université Paris sciences et lettres; Università' Vita-Salute San Raffaele (Milano), 2019. Français. NNT : 2019PSLEE080 . tel-04368903

HAL Id: tel-04368903

<https://theses.hal.science/tel-04368903>

Submitted on 2 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à École Normale Supérieure
Dans le cadre d'une cotutelle avec Università Vita-Salute San
Raffaele

Le seuil de pierre

Introduction à une pensée du néant

The treshold of stone

An introduction to nothingness

Soutenue par

Maria Francesca MUSTO

Le 21 octobre 2019

Ecole doctorale n° 540

**École doctorale lettres, art,
sciences humaines et
sociales**

Spécialité

Philosophie

Composition du jury :

Barbara, CASSIN *Président*
Directrice de recherche, CNRS

Marc, CRÉPON *Directeur*
Directeur de recherche, CNRS

Massimo, DONÀ *Codirecteur*
Professeur, Università Vita-Salute San Raffaele

Patrick, VAUDAY *Rapporteur*
Professeur émérite, Paris VIII Saint-Denis

Anne-Lise, DARRAS-WORMS *Rapporteur*
Maître de conférence, Université de Rouen-Normandie

« Le paradoxe suprême de la pensée c'est de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut pas penser »¹

« Toi qui médites sur la nature des choses, je ne te loue point de connaître les processus que la nature effectue ordinairement d'elle-même, mais me réjouis si tu connais le résultat des problèmes que ton esprit conçoit »²

¹ S. Kierkegaard, *Miettes Philosophiques*, Paris, Gallimard (Tel), 2003, p. 74.

² L. Da Vinci, *Les Carnets I*, trad. fr. L. Servicien, Paris, Gallimard (Tel), 1942, p. 74.

Le seuil de pierre

Introduction à une pensée du néant

Introduction	p. 6
Note explicative	p. 23
1. <u>Le seuil de pierre ou l'effigie du néant</u>	p. 28
1.1 L'insuffisance du deux.....	p. 29
1.1.1 Retour au proème.....	p. 29
1.1.2 La logique mythique.....	p. 38
1.1.3 Pour une interprétation allégorique.....	p. 51
1.2 L' <i>óδός</i> polaire.....	p. 57
1.2.1 Le <i>θυμός</i>	p. 57
1.2.2 Retour dans le crépuscule.....	p. 67
1.2.3 <i>L'óδός</i> et la déesse.....	p. 77
1.3 Vers le néant	p. 84
1.3.1 La contrée de la déesse.....	p. 84
1.3.2 La vanité du seuil de pierre.....	p. 97
1.3.3 <i>Οὐδέν</i> et <i>μηδέν</i>	p. 108
2. <u>La nécessité du seuil de pierre</u>	p. 113
2.1 Gorgias, le philosophe.....	p. 114
2.1.1 Un rayonnement provenant de Delphes.....	p. 114
2.1.2 La <i>παιδεία</i> des sophistes.....	p. 120
2.1.3 La liberté du philosophe.....	p. 120

2.2 L'étreinte d' <i>Ἀνάγκη</i>	p. 132
2.2.1 <i>Tertium datur</i> ou la version de Sextus Empiricus. p.	132
2.2.2 <i>Κρίσις κρίσεώς</i> ou la version de l'Anonyme.....	p. 143
2.3 Le <i>Sophiste</i>	p. 154
2.3.1 Un problème métaphysique.....	p. 154
2.3.2 L' <i>ἄπορον τόπον</i>	p. 162
2.3.3 L' <i>ἕτερον, ἰέναντίον</i> et le seuil de pierre.....	p. 170
3. <u>Décrire le seuil de pierre</u>	p. 178
3.1 <i>Χώρα</i> ou le lieu du seuil de pierre.....	p. 179
3.1.1 Le trope du néant.....	p. 179
3.1.2 <i>Korê, a-chronos</i> et <i>a-topos</i>	p. 191
3.1.3 De l'essence à la structure nécessaire.....	p. 202
3.2 <i>Bashô</i> ou le cercle sans circonférence.....	p. 207
3.2.1 D'Athènes à Kyoto.....	p. 207
3.2.2 <i>Χώρα, khôra</i> et <i>bashô</i>	p. 218
3.2.3 Le néant absolu.....	p. 225
3.2.4 La logique du <i>qua</i> et l'autoéveil.....	p. 230
3.3 L'aphasie ou l'écho du néant.....	p. 238
3.3.1 Le <i>Ma</i> : le silence et le seuil.....	p. 238
3.3.2 Le silence de la contrée de la déesse.....	p. 244
3.3.3 L'aphasie ou le silence du seuil de pierre.....	p. 256
Conclusion	p. 267
Bibliographie	p. 279
Résumé - Abstract	p. 305

Introduction

Puissant comme celui évoqué par M. Eden dans l'*Histoire sans fin*³, le néant semble phagocyter toute rationalité qui ose se rapprocher de lui. Son ombre semble engloutir toute signification et réduire tout chemin à une impasse. « Sourds, aveugles et sots »⁴ sont alors les esprits qui veulent l'interroger. « Inepte »⁵ est la « foule »⁶ qui part à sa quête. Et pourtant, ce paroxysme habite la philosophie depuis son aurore. Avec l'impétuosité de l'explicitation ou avec la grâce d'un filigrane, il ne quitte jamais les pages spéculatives d'Occident. De même que Protée⁷, le vieillard de la mer dont Homère et Ovide ont chanté les métamorphoses, il y acquiert plusieurs formes. Déjà Platon et Aristote sont dépositaires d'une polysémie qui, inépuisable, traverse les siècles. Encore aujourd'hui, lorsque des mains indiscretes saisissent entre autres la *Storia del nulla*⁸ rédigée par S. Givone et la récolte de contributions titrée *Le néant*⁹, elles touchent à des histoires différentes. Également hétéroclites sont du reste les configurations du néant racontées par Kant dans la *Critique de la raison pure* et par J. Wahl dans le *Traité de Métaphysique*. Or, si vaste qu'elle soit la rose des significations que le néant se voit attribuer, une seule nous paraît être au fond la tige qui les soutient : l'identification du néant au non-être.

En effet, la difficulté de saisir un espace de rationalité au-delà de la *bien ronde* vérité de l'*être* et de *ce qui est* conduit à ramener la conceptualité du néant à l'intérieur du domaine méontologique. L'interrogation à son propos finit ainsi par coïncider avec la question portant sur le non-être. En cette perspective, penser le néant revient à voir l'être en négatif et à lui attribuer des valeurs sémantiques opposées. Or, c'est précisément pour cette raison qu'elles s'en trouvent déterminées. Le néant s'affirme alors comme une absence d'être relative ou absolue, comme le principe de l'être ou bien comme ce qui s'y oppose radicalement. Dès lors, il se trouve dépourvu de toute autonomie et de toute autarcie : il reste un vassal de l'être

³ M. Eden, *L'histoire sans fin*, Paris, Hachette Romans, 2014.

⁴ *Fragments restitués* in *Les présocratiques*, trad. fr, J.-P. Dumont Paris, Gallimard (La Pléiade), 1988, p. 260 ; D. K. 28 B VII.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Homère, *Odyssée*, IV, 365 - 592, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (1924), pp. 99 - 109 ; Ovide, *Métamorphoses* VIII, 731, trad. fr. G. Lafaye Paris, Les Belles Lettres, 2008 (1928), p. 85.

⁸ Voir S. Givone, *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 1998.

⁹ Voir J. Laurent, C. Romano (dir), *Le néant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

qui en suit les normes et qui n'est pensable que par rapport à lui. Reflet spéculaire de l'être, la seule fonction du néant est alors de nier l'être en contribuant ainsi à le fonder et à le définir. C'est ainsi que, sans l'être, du néant il ne reste plus rien.

Dès lors, si la présence constante et multiforme du néant est la marque de son caractère problématique, l'empreinte de sa richesse et la raison qui fonde la nécessité de sa recherche, sa réduction au non-être dégage plus précisément notre questionnement : comment comprendre le néant ? Peut-on le libérer de l'emprise de l'être et parvenir à le différencier du non-être ? Est-il possible de lui restituer une dimension absolue¹⁰, autonome¹¹ et autarcique¹² ?

*

Pour faire face à cette problématique, il intéresse de spécifier en guise d'introduction le contexte qui l'héberge. À cet effet, la réduction du néant au non-être nous semble une constante de la pensée philosophique occidentale. Elle émerge, semble-t-il, même dans les systèmes spéculatifs qui accordent le plus d'importance et le plus d'espace à la question du néant. Que ce soit par défaut, par excès ou par analogie, le néant semble rester otage de la

¹⁰ Du latin : – *Ab* signifie *de* et *solutum* signifie *libre, accompli*, qui n'a pas besoin d'être connecté à autre chose pour exister. Pour l'étymologie des mots nous renvoyons à P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999 (1968). Nous prêtons attention à l'étymologie car elle est révélatrice de significations que l'évolution de la langue peut parfois offusquer.

¹¹ En reprenant l'étymologie grecque du mot, l'*autarcie* signifie *suffire à soi-même*; *αὐτός* (*autós*) se traduit par *soi-même* et *ἀρκέω* (*arkéō*) se traduit par *suffire*. Ce concept est particulièrement présent dans l'école cynique et dans la philosophie stoïcienne. Marc Aurèle, par exemple, en faisant de l'autarcie une vertu de l'esprit, s'exprime ainsi : « Propriétés de l'âme raisonnable : elle se voit, elle s'analyse, elle fait d'elle-même ce qu'elle veut, elle cueille le fruit qu'elle porte (...) elle atteint sa fin propre (...). En toute partie de sa vie, et à quelques moments qu'on la saisisse, l'âme accomplit son projet pleinement et sans déficience, et elle peut dire "je recueille ce qui m'appartient" » (M. Aurèle, *Pensée XI*, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard [Pléiade] p. 1232).

¹² Au sens étymologique, *autonomie* signifie *se donner à soi-même ses propres lois* : *αὐτός* signifie « soi-même » et *νόμος* (*nómos*) signifie "loi". Ce même sens sera hérité par l'éthique kantienne (E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. f. Picavet, Paris, Presses Universitaires de France [Quadrige], 2016, p. 33).

rationalité de l'être. C'est pourquoi il semble acquérir constamment la forme de non-être. En effet, suivant une schématisation qui sacrifie inévitablement la précision au nom d'une compréhension plus générale, il est possible d'affirmer que, lorsqu'il n'est pas complètement nié, le néant semble être compris comme l'autre de l'être qui n'acquiert du sens qu'à l'égard de ce dernier. Autant dire que lorsqu'il n'est pas réduit à un *flatus vocis*, à une *pseudo-idée*¹³, à l'expression d'une folie¹⁴, il est admis dans le dialogue spéculatif d'Occident comme une réalité inférieure, égale ou supérieure à l'être qui est fondamentale pour sa compréhension. Il exprime alors une défaillance, une excédence ou une équivalence par rapport à lui, si bien que sa conceptualité en reste toujours dépendante.

À ce sujet, Aristote exclut une conception absolue du néant et impute au non-être la même polysémie qu'il attribue à l'être. Il conçoit alors le néant à partir de l'être et le comprend selon les catégories, comme expression du faux et comme puissance (*δύναμις*). Cette dernière acception, d'ordre plus strictement métaphysique, met en exergue une antériorité du néant par rapport à l'être qui est la marque de son infériorité ontologique : « En effet — affirme le Stagirite dans le deuxième livre de la *Physique* — chaque chose est dite être ce qu'elle est plutôt quand elle est en acte que lorsqu'elle est en puissance »¹⁵. Le néant exprime alors une défaillance par rapport à l'être : il le précède et en prend une consistance subalterne. Une acception similaire du néant est visible, entre autres, dans la pensée chrétienne où le néant désigne l'absence de création, le manque de matière, la puissance inactualisée de l'action divine. Dès lors, à ces occasions le néant semble pouvoir être entendu comme un manque par rapport à l'être, qui ne survient qu'en opposition à ce dernier et qui n'est compréhensible que par rapport à lui.

Dans le cadre de la théologie et de l'ontologie négatives, le néant est investi d'un sens analogue et à la fois contraire à l'acception aristotélicienne. Plotin, notamment, « définit une nouvelle manière de différer par rapport à l'être »¹⁶. D'un côté, il associe le néant à la *matière*, qui, par son caractère multiple et absolument indéterminé, occupe le moindre degré de l'agencement pyramidal de sa métaphysique. Il apparaît alors comme un concept

¹³ Voir Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

¹⁴ Voir E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981 (1958).

¹⁵ Aristote, *Physique*, II 193 6-7, trad. fr. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 2012 (1926), p. 61.

¹⁶ L. Lavaud, « Plotin » in J. Laurent, C. Romano (dir), *Le néant*, op. cit., p. 119.

hiérarchiquement inférieur et extrêmement éloigné de la source émanatrice de l'être. D'un autre point de vue, le non-être occupe pour Plotin une position métaphysiquement privilégiée par rapport à l'être. En effet, l'héritage platonicien, qui formule l'hypothèse du *Un* comme principe premier et du *Bien* comme une notion ontologiquement supérieure par rapport aux autres, infléchit les philosophes néoplatoniciens vers la considération du *principe* comme une entité transcendante par rapport à l'essence et à l'existence, dépourvue, pour autant, de toute détermination. D'où la nécessité de s'exprimer à son propos en suivant un chemin apophatique, à savoir par le biais de ce qu'il n'est pas. Dès lors, le Un est une entité qui *excède* l'être et qui, pour autant, peut être qualifiée de non-être. Or, autant par défaut que par excès, le néant s'affirme derechef dans la métaphysique néoplatonicienne comme un non-être : il s'oppose à l'être qui lui confère du sens.

D'ailleurs, l'idéalisme allemand, ancré dans la spéculation hégélienne, figure le néant, pour une part, comme un concept identique à l'être et, d'autre part, comme ce qui s'oppose à lui. En effet, du moment que les deux sont pour Hegel des abstractions douées d'indétermination absolue, penser l'être revient au fond à penser le néant. C'est pourquoi le père de l'idéalisme affirme que « cet être pur (...) est le néant »¹⁷. Or, dans un sens inverse, l'être et le néant figurent comme des concepts opposés dont l'agencement dialectique engendre le devenir : « la vérité de l'être — dit-il — ainsi que du néant est par suite l'unité des deux ; cette unité est le devenir »¹⁸. Dès lors, ces notions isolées n'ont pas la même ampleur spéculative qu'elles acquièrent dans leur agencement antithétique, lorsqu'elles apparaissent comme les moments fondamentaux de la dialectique du réel, du devenir. L'être se manifeste ainsi comme un concept positif, dont le néant constitue la négation. Ce dernier figure alors comme le reflet négatif de l'être, comme un non-être, ayant un caractère antithétique qui ne le rend concevable qu'en fonction de l'être. Dès lors, tout en constituant un moment fondamental de la dialectique du réel, le néant reste dépourvu de toute dimension autonome et autarcique. Sa conceptualité dépend de l'être et en suit le *nomos*. En effet, comme le relève Sartre : « opposer l'être au néant comme la thèse et l'antithèse, à la façon de l'entendement hégélien, c'est supposer entre eux une contemporanéité logique (...), mais le non-être n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire. Cela implique une

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique* [87], B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2000, p. 350.

¹⁸ *Ibid.*, [88], p. 352

postériorité logique du néant sur l'être puisqu'il est l'être posé d'abord et puis nié»¹⁹. Dès lors, bien que le néant est le concept central de sa *théorie de la négativité*, il ne peut être considéré comme absolu, c'est-à-dire indépendant de l'être. C'est pourquoi d'ailleurs, Hegel parle de « néant ou de non-être »²⁰ sans poser une véritable différence entre eux.

Dès lors, tout en étant considéré comme inférieur, supérieur ou égal à l'être, le néant semble réfléchir l'apparat logique et conceptuel de l'être. Et cela même dans le XXème siècle, lorsqu'il acquiert une place centrale à l'intérieur du débat philosophique occidental. En ce sens, l'être pour Nietzsche n'est pas plus qu'un néant qui signifie un rien, une inconsistance radicale. L'anéantissement de l'être comporte alors l'effondrement de tout idéalisme métaphysique si bien que le néant devient l'expression de la chute des valeurs, de la déchéance de Dieu, de l'inconsistance du Bien, voire du renoncement à toute réalité *nouménique*. Ce qui conduit Nietzsche à dissocier un nihilisme passif, qui dit l'absence de sens de l'existence et qui en affirme l'absurdité, d'un nihilisme actif, qui mène au dépassement de fausses croyances. Le néant est donc pour Nietzsche l'absence d'un être prôné par *ce platonisme pour le peuple* qui est le christianisme. Le néant est donc, pour Nietzsche, le néant de l'être.

Parmi les nombreuses *configurations* que le *nihilisme*²¹ acquiert, c'est Heidegger qui fraye la route pour développer notre interrogatif. En effet, la spéculation heideggérienne problématise en un sens métaphysique le nihilisme nietzschéen et redonne au néant une consistance propre. En harmonie avec la pensée sartrienne, il en argue l'antécédence par rapport à la négation. Sacrifier le néant revient, pour Heidegger, à affirmer l'impossibilité de la négation : nier le néant signifie nier, paradoxalement, la négation. C'est pourquoi, Heidegger considère que le néant est plus originaire que la négation, voire la condition indispensable pour qu'elle puisse se produire. Dès lors, Heidegger permet de considérer le néant comme un *concept fondamental de la métaphysique*. D'où la possibilité même de formuler notre problématique car, si le néant n'était qu'une conséquence de la négation, l'interrogation à son propos perdrait tout intérêt et sa problématisation devrait être nécessairement repliée sur elle. En effet, si le néant n'était que la substantialisation de la

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard (Tel), 1943, p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p. 250.

²¹ Voir M. Crépon, M. De Launay (dir.), *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012.

négation, il ne pourrait jamais acquérir la forme absolue, c'est-à-dire indépendante de l'être, que nous recherchons.

Deuxièmement, la spéculation heideggerienne parvient, à l'instar de la philosophie sartrienne, à apprécier le caractère nécessairement dynamique et non-substantiel du néant : le néant *n'est pas*, le néant *néantise*. De ce point de vue, Heidegger et Sartre dévoilent l'impossibilité de considérer le néant comme une essence et suggèrent qu'en cherchant le néant on ne trouvera pas *un étant*, mais un concept dynamique. Or, bien que Heidegger restitue au néant une consistance métaphysique propre et bien qu'il nous en montre le caractère non-substantiel et dynamique, ce que le néant néantise pour Heidegger, tout comme pour Sartre, c'est l'être.

En effet, Sartre affirme à propos de la philosophie heideggerienne que « le néant porte l'être dans son cœur »²². C'est pourquoi il apparaît une fois de plus comme un concept qui a besoin de l'être pour être pensé et dont l'acception dépend de ce dernier. De ce point de vue, la question fondamentale de la métaphysique *Pourquoi l'être et non pas le néant* sous-entend, d'un côté, que le néant constitue une alternative par rapport à l'être, qu'il s'agit, donc, de son contraire, et, de l'autre côté, que la prééminence de l'être par rapport au néant est acquise et n'a pas besoin d'être montrée davantage.

Pareillement, si Sartre interroge le néant, c'est pour construire la conceptualité de l'être. De ce point de vue, il affirme explicitement que « pour que nous puissions nous interroger sur l'être, il faut que le néant se donne en quelque façon »²³. Il faut alors brièvement expliquer que le néant permet la distinction entre l'*en-soi* et le *pour-soi*, entre l'objet et le sujet ; si le premier n'est interrompu par aucun non-être, le deuxième se distingue par sa capacité de néantisation. Le néant qui habite le *pour-soi* lui permet d'avoir conscience de son être, de le modifier, d'être libre : il permet donc la conscience de la conscience, la liberté. Sartre fait donc du néant une condition purement humaine que la conscience introduit dans le monde. C'est pourquoi affirme-t-il : « l'homme est l'être par qui le néant arrive

²² J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 53.

²³ *Ibid.*, p. 56.

au monde »²⁴. En effet l'homme, en interrogeant l'être, le néantise et se néantise lui-même, en s'en écartant pour l'interroger.

Dès lors, si le néant apparaît, encore à cette occasion, comme une négation de l'être interpellée pour parvenir à le saisir davantage, de l'autre côté, Sartre montre que le néant rend contradictoire tout ce qu'il touche. Le néant permet d'attribuer à l'homme une nature projectuelle qui le met dans un rapport métaphysiquement antithétique par rapport à soi-même. L'homme se configurant ainsi comme ce qu'il est mais aussi comme ce qui transcende son être. C'est pourquoi, il ne peut être résolu, à l'instar de l'en-soi, dans une donnée factice et il ne peut être pensé que comme *ce qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est*. Dès lors, le néant apparaît comme le germe de la contradiction.

C'est en vue de ces considérations préliminaires exprimées dans un cadre nécessairement synoptique que notre question s'impose de manière plus significative : peut-on restituer au néant une dimension autre que celle du non-être ?

*

À présent, notre esprit se trouve à formuler l'hypothèse que comprendre le néant comme une litote de l'être, soit comme non-être, risque d'appauvrir sa conceptualité. Il est possible, en effet, que restreindre le domaine qui héberge sa pensée à une négation de l'ontologie, à savoir à la méontologie, signifie contourner en partie la richesse des significations qu'il peut dégager. Autant dire que reconduire sa conceptualité dans l'être signifie vraisemblablement éluder des horizons spéculatifs qu'elle conserve. En effet, l'être impose des lois strictes qui favorisent la possibilité de dompter le réel par le rationnel. Or, il est possible que la sémantique du *cosmos* soit plus large que les règles qui le rendent pensable et dicible. Par conséquent, il faut trouver un concept capable de nous introduire dans un univers philosophique différent de celui dessiné par les lois de la non-contradiction, du tiers exclu et de l'identité. Ainsi, l'exigence de chercher le néant dérive du fait que sa déchéance traîne dans l'oubli aussi une certaine représentation du *cosmos*. En effet, regarder le monde à partir de l'être ou à partir du néant signifie le figurer de façons différentes ; suivant l'un ou l'autre de ces archétypes métaphysiques, les paradigmes de la rationalité changent.

²⁴ *Ibid.*, p. 57.

Dans un monde où priment l'être et ses lois, tout est entièrement compréhensible et exprimable : l'être et la pensée ne font qu'un et le langage manifeste leur alliance. De ce point de vue, la sphère du langage et de la raison est dessinée par des axiomes qui, tant précis qu'invérifiables, fondent toute pensée qui se veut scientifique et conforme à la vérité. De ce fait, aucun concept ne peut dépasser l'enceinte de l'être et de son « gardien »²⁵, le principe de non contradiction, sans exprimer une aberration pour la pensée. Par conséquent, ce qui ne peut être dit et pensé dans les limites fixées par la rationalité de l'être devient expression de l'inacceptable, de l'absurde, d'une folie qui doit être écartée. C'est ainsi qu'en apaisant les esprits sensibles au panlogisme, le réel devient expression du rationnel. Or, il s'agit d'une forme bien précise de rationalité qui proscriit à jamais la contradiction, qui serre les étants dans une identité intime et immédiate et qui contraint tout ce qui est dans une alternative dont le troisième se trouve toujours exclu. Dans ce contexte, pourvu que rien ne puisse transgresser les lois de l'être, le néant ne peut acquérir aucune autre forme que celle du non-être.

À ce titre, il est possible d'hériter de la spéculation platonicienne, qui sémantise les acquis de la philosophie parménidéenne, l'impossibilité pour le néant d'entretenir un rapport d'identité avec lui-même. Il ne peut être pensé comme une substance, sans que cela ne revienne à lui soustraire sa nature. D'où la proscription de dire ce qu'est le néant et de le distinguer de ce qu'il n'est pas sans parvenir à sa réification. C'est pourquoi, suivant Platon, il est impossible d'en parler même afin de le réfuter. Dès lors, deux possibilités s'offrent à la pensée : exclure le néant de toute spéculation, en le réduisant au non-être — et c'est la voie qui est entreprise par la plupart des philosophies occidentales — ou bien admettre la possibilité que sa conceptualité puisse transcender les bornes de l'identité immédiate — et c'est la voie que nous escomptons inspecter. Dans ce cas de figure, le néant surgit nécessairement comme un concept contradictoire qui ne peut être cerné dans l'alternative entre l'être et le non-être. Dès lors, nous supposons qu'aborder le néant en le distinguant du non-être implique de renoncer aux lois qui déterminent la pensée de l'être où la présence exclut l'absence, où tout est égal à soi-même et distinct de ce qu'il n'est pas, où il faut choisir entre deux car il n'y a aucune place pour les troisièmes.

Il est probable alors que la question portant sur le néant ne peut être endossée suivant les axiomes de la logique classique. Un regard qui se tient dans la rationalité de l'être

²⁵ E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit., p. 211.

révélerait immédiatement la contradiction logique qu'elle implique et dont Platon nous a fait don. D'ailleurs, c'est aussi pour éviter une telle mégarde que le néant est souvent réduit au non-être. Donc, pour essayer de restituer une conceptualité propre au néant, il faut préalablement saluer l'éventualité qu'une forme de rationalité différente par rapport à celle qui qualifie la pensée de l'être soit possible. Et alors, chercher le néant, c'est envisager d'emblée l'hypothèse que les lois imposées par l'être ne constituent qu'une manière de concevoir le réel, mais pas la seule.

Dès lors, si nous choisissons de partir à la recherche du néant avec la vocation de le distinguer du non-être, ce n'est pas pour trouver une entité transcendente, un vide absolu, un chaos. Nous ne visons pas à trouver *quelque chose*, et encore moins de répondre à la question *qu'est-ce que le néant*. La quête du néant est plutôt animée par la volonté d'interroger la possibilité d'accéder à une rationalité différente de celle nécessitée par l'être. Nous nous attendons à ce que celle-ci soit probablement moins linéaire, mais davantage prospère et riche de significations. Nous escomptons qu'elle puisse enfreindre le joug de l'alternative, libérer la pensée des contraintes de l'être et se faire éloquente des contradictions, des hiatus, des aberrations du réel. Et alors en cherchant le néant, ce que nous examinons plus profondément c'est la possibilité de toucher à une profusion sémantique que la pensée et le langage ancrés dans l'être doivent nécessairement exclure. En effet, nous supposons que de la réhabilitation du néant dépende la possibilité d'arracher le monde aux dictats de l'être en lui remettant l'absurde, l'aporie, la contradiction qu'il délaisse au nom de sa compréhensibilité. D'où l'importance d'essayer de restituer au néant une dimension indépendante de l'être et de s'efforcer de le penser comme un concept distinct du non-être. Donc, tenter d'arracher le néant au domaine de la méontologie c'est avant tout essayer d'accéder aux significations qu'il dégage lorsqu'il acquiert une dimension absolue. Autant dire que reconduire sa conceptualité dans l'être signifie renoncer à des horizons spéculatifs dont le caractère aporétique n'est pas la marque d'une pauvreté.

D'ailleurs, nous considérons qu'un tel exercice incombe spécifiquement à la philosophie. Penser le néant permet, en effet, de s'en tenir à l'autotélisme de la recherche spéculative qu'Aristote a inauguré. En effet, s'il est probable que le néant peut constituer un paradigme métaphysique et politique apte à nuancer différemment le *cosmos*, il est difficile d'imaginer qu'il peut conserver la même efficience que l'être. La rationalité ancrée dans ce dernier est en effet productive puisqu'elle possède un appareil critique et incohérent qui

permet de parvenir à des résultats stables et efficaces. Il suffit de voir que, si dans l'optique de l'être, les problèmes constituent des obstacles qu'il faut surmonter, la pensée du néant implique de creuser les profondeurs de l'aporie. Il s'agit donc d'une manière de se tenir dans la problématique sans espérer la dépasser, mais de la sémantiser davantage. Dès lors, si la pensée de l'être élargit la connaissance sur un plan horizontal, il est possible que le néant conduise à la déployer en un sens vertical. Comme le savoir qui dérive de l'étude d'une langue éteinte, nous présumons alors que la réflexion sur le néant permet d'accéder à une rationalité différente qui a plus une valeur explicative qu'opérative par rapport au réel.

Penser le néant signifie alors, dans une certaine mesure, respecter le sens originare de la philosophie qui n'est pas tellement *amour* du *logos*, à savoir du *dicible* et du *pensable*, mais de la *sophia*, c'est-à-dire de la plus vaste *sagesse*. C'est pourquoi nous considérons que l'enquête sur le néant peut avoir un caractère philosophique et, plus précisément, métaphysique. En effet, pour accepter le néant parmi ses objets, la rationalité doit outrepasser l'entendement qui permet d'expliquer les phénomènes *physiques*, franchir la dimension empirique de *ce qui est* et entrer dans une étendue métaphysique. En effet, penser le néant c'est demander à l'esprit de se tenir au-delà, ou en-deçà, de la linéarité de l'être, jusqu'à contempler la possibilité de l'impossible. De ce point de vue, le néant n'est pas susceptible d'acquérir des définitions logiques positives : il ne s'avère pensable que sous un regard métaphysique. En ce sens, si Aristote confie à la *protosophie*, l'office de penser l'être dans sa généralité, il est possible qu'elle trouve également sa spécificité dans le fait de penser le néant indépendamment de la concrétude et de la précision du non-être. Cela ne revient aucunement à saisir la nécessité d'un transcendantal négatif, mais à espérer de dégager d'autres horizons de sens, de colorier le *cosmos* d'autres nuances qui, pour la pensée de l'être, reviennent inévitablement à des absurdités.

C'est en vue de ces raisons qu'il est possible d'affirmer, avec F. Meyronnis, que « réfléchir sur le Néant n'est pas un pur jeu d'esprit ni une simple escrime dans le vide. Mais une avancée vers ce qu'il y a de l'autre côté de l'horizon »²⁶.

*

²⁶ F. Meyronnis, *L'axe du néant*, Paris, Gallimard, 2003, p. 11.

Pour espérer parvenir de l'*Autre côté du miroir*²⁷, il est aisé de prendre appui sur la constatation suivante : le néant est un *convive de pierre* à la table de la métaphysique.

Tant discret que déterminant, il est là avant même d'être nommé. En effet, les témoignages et les fragments que nous possédons des philosophes pré-parménéidiens ne mentionnent pas le néant. Pour eux, « rien ne vient à l'être et rien ne périt, parce que cette sorte de nature est à jamais conservée »²⁸. Leur recherche aspire à trouver un principe unificateur du cosmos qui soit capable, par ces modifications, de rendre raison de l'ensemble du réel. Cependant, si nous prêtons attention aux mots de Parménide exhortant à voir « comme les choses absentes du fait de l'intellect imposent leur présence »²⁹, leur enquête hénologique — qui vise manifestement à trouver le fondement *de ce qui est* — peut également apparaître comme la conséquence d'une présence graveuse qui s'impose à leur esprit. En cette optique, l'exigence de reconduire le cosmos dans la positivité de l'être peut sous-entendre l'espoir de sauver le réel de l'emprise de la négativité. Et alors, bien qu'à ce jour lointain, le néant ne connaisse même pas son nom, sa présence menaçante effleure déjà la pensée philosophique. C'est dans les pages ridées qui ouvrent la *Théogonie* que son caractère abyssal, tout en étant démuné d'une véritable conceptualisation philosophique, apparaît. « Avant tout fût Abîme »³⁰, dit *Celui qui fait la voie*³¹ en témoignant ainsi d'un gouffre lancinant qui s'impose à son esprit. De ce point de vue, bien que le Chaos ne détient pas la même acception du néant, il témoigne néanmoins d'un ressenti vertigineux qui habite la raison. En cette optique, il est possible de considérer que la volonté d'écarter cet abîme avec la certitude du *logos* aiguille l'effort spéculatif des philosophes pré-parménéidiens. Leur quête de l'*arché* peut alors exprimer la première réponse philosophique au redoutable sentiment du vertige qui fraye la généalogie des Dieux racontée par Hésiode. C'est pourquoi, pouvons-nous accueillir l'hypothèse bergsonienne suivant laquelle le néant est « l'invisible moteur de la pensée philosophique »³² qui, comme un *convive de pierre*, s'impose discrètement dès ses

²⁷ Voir L. Carroll, *Alice au pays des merveilles. De l'autre côté du miroir*, trad. fr. J. Papy, Paris, Gallimard (Folio), 1994.

²⁸ Aristote, *Métaphysique*, A III, 983 b 6, in, *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), op. cit., p. 293

²⁹ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 15 in *Les Présocratiques*, op. cit., p. 259 ; D. K. 28 B IV.

³⁰ Hésiode, *Théogonie*, 116, Paris, Les Belles Lettres, 1986 (1928), p. 36.

³¹ C'est signification du nom Hésiode.

³² Voir H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

lueurs et dicte discrètement la direction qu'elle va prendre. Or, pourvu que le sens d'une absence ne puisse jamais être entièrement justifié, notre recherche va commencer là où le néant trouve sa première explicitation. Dans ces pages philosophiques se détermine le sort de l'être, du non-être et du néant.

Le premier agôn entre l'être et le néant a lieu dans la deuxième partie du *Περὶ Φύσεως* de Parménide. Ici, l'Éléate sépare l'être du non-être par l'infranchissable distance qui écarte le *Jour* de la *Nuit*. Deux voies s'ouvrent alors aux philosophes : « la première, à savoir qu'il est et qu'il ne peut pas non-être, c'est la voie de la persuasion, chemin digne de foi qui suit la vérité. La seconde, à savoir qu'il n'est pas et qu'il est nécessaire au surplus qu'existe le non-être, c'est là un chemin incertain et même inexploable »³³. Dès lors, Parménide tranche en faveur du chemin du Jour menant à la vérité et écarte, par la même occasion, le deuxième sentier qui, foyer du non-être, conduit celui qui le parcourt toujours *au même point*. Cela aboutit à affirmer le rapport d'identité entre l'être et la pensée et à forclure du discours rationnel tout ce qui relève du chemin obscur du non-être : penser c'est penser l'être et s'égarer c'est prétendre de penser le non-être.

Cette formulation, déterminante pour l'histoire de la philosophie occidentale, trace l'enceinte à l'intérieur de laquelle elle peut déployer sa rationalité. Ici se décide la suprématie du positif par rapport au négatif ainsi que leur exclusion mutuelle. Ici, l'agencement incohérent du *cosmos* se trouve établi avec la vigueur de la nécessité. Ici, Parménide contraint le monde dans l'alternative qui ne laisse aucune place au *tertium*. Or, ce clivage fondateur pour la rationalité du couchant contient le germe de l'erreur que Parménide vise à écarter. En effet, combien même décrète-t-il la nécessité d'éviter le chemin du non-être, en l'énonçant, il pose néanmoins les conditions pour que certains esprits philosophiques décident de le parcourir. Mais alors, pourquoi Parménide ressent-il la nécessité de poser le deuxième chemin même s'il doit être contourné ?

Si on a déjà eu l'occasion de montrer synthétiquement l'exigence métaphysique qui rend le non-être indispensable pour que l'être puisse être fondé, c'est Emanuele Severino qui, tout en prônant l'exclusion du néant de toute pensée qui se veut philosophique, montre

³³ Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 18 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 248 ; D. L. 28 B II.

vigoureusement l'impossibilité logique de renoncer au deuxième chemin. Ce dernier est en effet indispensable pour que la rationalité de l'être soit établie. Dans cette perspective, le contenu tautologique du deuxième fragment n'est pas seulement l'énonciation d'une propriété de l'être, mais aussi de son sens fondamental, voir son écart par rapport au non-être. Autant dire que la sémantique de l'être ne peut que naître des cendres du non-être. En effet, c'est son opposition absolue et nécessaire par rapport à son contraire qui permet à l'être de trouver sa dimension logique. Ainsi, la rationalité de l'être est construite à partir de l'identité à soi et à partir de la distinction absolue par rapport à son contraire. Dès lors, pour fonder logiquement l'être, il faut affirmer qu'il est et qu'il n'est pas non-être. Donc, si Parménide ne renonce pas au non-être, c'est que l'être le nécessite d'un point de vue logique : « Si on ne pose pas le néant — affirme Severino — on ne pourra pas poser l'être »³⁴.

Ainsi, Parménide était le chemin du non-être pour fonder métaphysiquement et logiquement l'être. Or, le chemin du non-être héberge-t-il le néant ? L'hypothèse qui s'impose à présent concerne la possibilité que Parménide exclut sans doute le non-être, mais que le néant n'est pas impliqué dans la séparation des deux chemins. Il est en effet possible que la philosophie parménidienne, plutôt que d'abolir le néant, rejette le non-être en le forgeant, par la même occasion, comme un objet pour la recherche philosophique. Dès lors, Parménide dégage les univers de l'ontologie et de la méontologie sans que le néant, qui continue à habiter les pages de la métaphysique occidentale par son polymorphisme, ne soit impliqué.

En effet, la supposition que le néant ne puisse constituer l'autre de l'être nous conduit à ne pas chercher la marque de sa présence dans le deuxième chemin. Le néant demeure probablement loin du non-être, dans un recoin du Poème encore *peu fréquenté*. Nous estimons alors que ce n'est qu'en revenant en arrière, jusqu'aux vers liminaires de la composition parménidienne, que l'on peut espérer trouver un néant qui n'est pas un non-être. Le proème du Poème est donc le théâtre qui héberge la première partie de notre recherche. Dès lors, le début de ce travail n'évoquera que succinctement les dynamiques qui animent le débat toujours d'actualité sur le deuxième chemin décrit par Parménide. Cela ne fera que le point de départ de notre investigation, qui partira aussitôt vers la compréhension des contenus du proème afin de savoir si dans ses filatures se niche l'objet que nous visons : le néant. De

³⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit., p. 211.

ce point de vue, si pour Emanuele Severino il s'agit de *revenir au Poème de Parménide* pour que l'être puisse être fondé *irréfutablement*, il est indispensable pour nous de revenir au proème du Poème pour que le néant puisse trouver un espace où il est *pensable*.

Il sera alors indispensable de montrer préalablement sa portée philosophique. En effet, la forme mythique de cette partie conduit souvent à exclure sa valeur spéculative. C'est pourquoi, pour comprendre quelle forme de rationalité le proème conserve, il sera nécessaire d'éclairer la dialectique entre le mythe et le logos. Ce n'est qu'après avoir exercé une telle prudence que nous pourrons analyser les images qu'il contient jusqu'à parvenir à celle qui sera décisive et cruciale pour notre recherche. De ce point de vue, ces pages liminaires nous ont déjà dévoilé l'impossibilité de trouver concrètement un néant identique à lui-même. En effet, du moment que la nécessité première pour le néant est de ne pas être, trouver le néant signifierait ne pas le trouver. Dès lors, nous ne pouvons espérer de déceler que son effigie, voire la marque présente de son absence. Éloquente comme un oracle, l'image du *seuil de pierre* catalysera alors notre attention pour comprendre si elle peut véhiculer notre esprit vers le néant.

Or, actuellement, une précision préliminaire d'ordre méthodologique s'impose. En interrogeant de cette manière les écrits de la philosophie antique, nous nous insérons, paraît-il, dans un courant devenu classique à la suite des philosophies de Nietzsche, Heidegger et de Severino. De ce point de vue, le simple fait d'évoquer l'image du *seuil de pierre* en parlant de la dimension métaphysique du néant montre la posture que nous assumons dans l'étude que nous nous préparons à mener. Cette image dévoile dès l'abord l'attitude à travers laquelle on abordera l'objet qui est ici visé, ainsi que la méthodologie que nous allons employer dans la lecture des textes : le néant n'est pas un *seuil*, d'autant moins de *pierre*. C'est dire que le sens des images que l'on va évoquer le long des pages qui suivent dépasse leur acception littérale, faute de quoi parler de *seuil de pierre* dans une étude qui a une vocation métaphysique relèverait de l'absurde. Dès lors, c'est une approche allégorique, là où l'allégorie prend un sens littéral, c'est-à-dire d'un logos différent, qui traverse tout cet écrit. Allégorique est alors l'interprétation des auteurs et des concepts que nous mobilisons.

Il en découle que cette étude ne garde aucunement la prétention de leur restituer plus de vérité historique et philologique que d'autres recherches, qui sont animées précisément par la volonté de se rapprocher le plus possible de ce que l'auteur a voulu dire. Notre but

n'est pas de dévoiler l'*intentio auctoris* que d'autres n'auraient pas su trouver. Notre travail vise à chercher dans les textes que Chronos n'a pas engloutis des traces de ce que nous voulons dire, de les rassembler pour qu'elles puissent concourir à l'identification d'un concept qui est le nôtre. Dès lors, la lecture des spéculations du passé est animée par un anachronisme assumé qui permet de garder fermement à l'esprit la conscience que les préoccupations qui nous animent dans le présent ne pourraient être les mêmes qui ont conduit les auteurs du passé à expliciter leur pensée. Il n'y a donc aucune prétention aléthique à l'égard des philosophies antiques qui seront mobilisées.

Néanmoins, nous essayerons d'ôter tout arbitraire à une telle démarche par une analyse attentionnée des concepts que nous analysons ainsi que du contexte historique et philosophique qui héberge les auteurs que nous citons. De ce point de vue, nous héritons de Heidegger et Severino, la persuasion qu'il y a une présence de l'absent, plus ou moins explicite, qui s'impose depuis le début de l'histoire de la philosophie. Nous suivons leur intuition en pensant que les textes conservent quelque chose de plus de ce qui est dit explicitement. Dès lors, chercher dans leur trame de nouvelles significations est une manière de les vivifier et non pas de les trahir. De ce point de vue, il faut suivre U. Eco lorsqu'il affirme que le « texte veut que quelqu'un l'aide à fonctionner (...) car il s'agit d'un produit dont le sort interprétatif intègre son mécanisme génératif »³⁵.

C'est alors également par cette attitude que l'on abordera la deuxième partie de notre étude. Tout comme le proème de Parménide, le *Περὶ Φύσεως* de Gorgias occupe un espace marginal dans l'histoire de la philosophie occidentale. La raison en est que la sophistique a fréquemment été considérée comme le cercueil de la pensée philosophique où la recherche de la vérité est délaissée au nom de la volonté de disserter sur tous les arguments et de réfuter tous les discours. Dès lors, l'argumentation de Gorgias est considérée à maintes reprises comme un exercice de style ou comme un *jeu* dépourvu de toute valeur aléthique. La forme rhétorique du texte conduit pour autant à l'exclure du débat philosophique et à nier sa valeur spéculative. La question qui se pose alors à ce stade est : est-il possible de prendre au sérieux les mots de Gorgias ? Est-il possible que l'indifférence qui accompagne le proème et le *Περὶ*

³⁵ U. Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 2002 (1979), pp. 52-54 ; Notre traduction : "Un testo vuole che qualcuno lo aiuti a funzionare (...) perché è un prodotto la cui sorte interpretativa deve far parte del proprio meccanismo generativo".

Φύσεως gorgien s'explique par le fait qu'ils sont porteurs d'une même vérité ? Est-il possible que Gorgias énonce la nécessité de ce que Parménide, dans son proème, nous a montré ?

Pour répondre à ces interrogatifs, il sera nécessaire, tout d'abord, de tenir en compte les critiques récurrentes et les raisons qui ont conduit beaucoup d'auteurs à écarter le discours de Gorgias de l'enceinte philosophique. Nous interrogerons ainsi le rapport entre la philosophie et la sophistique ainsi que la valeur que l'on peut attribuer à la rhétorique en ce contexte. Ce n'est qu'après avoir pris ces précautions, qu'il sera possible de commencer l'étude de la première partie de la démonstration de Gorgias au regard des deux versions qui nous sont parvenues. Dès lors, on pourra essayer de comprendre s'il est possible d'accepter sérieusement sa conclusion, à savoir que le néant, distinct du non-être, est le seul objet possible de la métaphysique. On interrogera uniquement cette partie car, d'un côté, elle constitue la prémisse logique de celles qui suivent et, de l'autre côté, elle est la seule à se prévaloir d'un contenu éminemment métaphysique et cohérent avec notre interrogatif. Cela nous conduira probablement dans les méandres d'une logique laborieuse et incommode à la lecture. Or, cela est indispensable afin de chercher des traces de la *nécessité* du néant. À la fin de cette partie, nous prendrons également en considération la critique platonicienne qui émerge dans le texte titré *Le Sophiste*. Ce qui nous permettra non seulement de mieux comprendre les réprobations qui sont traditionnellement adressées aux sophistes, mais aussi de reconsidérer la valeur de l'acte parricide que Platon commet par le biais de l'Étranger d'Élée. D'ailleurs, du moment que dans ces pages Platon sépare le non-être absolu du non-être relatif, nous contemplerons la possibilité que l'articulation de ces deux concepts puisse nous orienter vers une compréhension majeure et plus précise de l'objet que nous recherchons.

Pour le décrire, nous ferons appel, dans la troisième et dernière partie de notre étude, à une notion platonicienne qui brise la symétrie métaphysique primant dans ses textes. C'est alors dans la conceptualité de la *χώρα* que nous chercherons la manière la plus judicieuse de décrire le néant. Pour ce faire nous mobiliserons, dans un premier moment, l'interprétation derridienne car, en s'éloignant des lectures aristotéliennes et néoplatoniciennes, elle ne la figure pas comme un principe matériel, soumis aux lois de l'être. Il saisit, au contraire, le caractère indéfinissable, achronique, atopique et indicible de la *khôra*. Ce qui nous permet d'interroger la possibilité que ces mêmes caractères puissent être attribués au néant. Dans un deuxième moment, pour comprendre comment parler du néant sans chuter dans

l'irrationalisme, notre écrit se laissera transporter jusqu'en Orient. Nous accepterons ainsi, à travers la lecture que Nishida Kitarō fait de la *χώρα*, la possibilité d'une logique différente capable, peut-être, de jeter une nouvelle lumière sur le concept que nous cherchons. C'est ainsi que la contradiction pourra apparaître non pas comme la manifestation de l'irrationnel, mais comme une manière de penser le réel. Dès lors, le dernier moment de notre étude se concentrera sur la dimension linguistique du néant et sur la manière dont il se révèle à l'homme. C'est pourquoi nous ferons d'abord appel au concept japonais du *ma* pour qu'il puisse nous montrer le lien atavique entre l'objet que nous avons trouvé et sa dimension linguistique. Après, le concept d'aphasie entendu dans sa dimension scientifique et dans le sens qui lui confère Pyrrhon d'Elis, nous permettra de comprendre la dimension linguistique propre au néant, mais aussi la manière dont il s'impose à l'esprit.

C'est de cette manière que nous tenterons de faire face à ce néant qui, comme un *hôte ingrat*, habite notre esprit : nous demanderons à Parménide de le révéler, à Gorgias d'en saisir la nécessité et à Platon, Derrida et Nishida Kitarō de le décrire. Or, il importe de souligner que cette recherche ne conserve aucunement la persuasion de résoudre une question d'aussi large ampleur. Elle vise à alimenter la recherche sur ce sujet en formulant une hypothèse qui conserve l'espoir de porter à la lumière des coins de la rationalité qui sont parfois laissés dans l'ombre.

Note explicative

Avant de développer les propos visés dans les pages précédentes, nous considérons opportun d'amener deux précisions. La première qui, concernant la genèse de ce travail, permet de définir le contexte qui l'a engendré. La deuxième projette une plus grande clarté au sujet de la méthodologie employée dans le choix des sources antiques sur lesquelles nous appuyons notre recherche.

I. Comme toute réalité présente, ce travail est le résultat du passé, sa conséquence. Notre parcours philosophique commence avec une étude sur la critique que Jean Wahl porte à *l'Introduction à la métaphysique* de Heidegger. La philosophie de ce dernier a suscité en nous le plus grand intérêt. Elle a conduit à nous passionner à la question du néant et à regarder aux spéculations de l'antiquité en agréant la possibilité qu'elles contiennent des éléments cruciaux pour développer des problématiques propres à la philosophie contemporaine. C'est avec cet esprit que nous nous sommes également rapprochés de la philosophie d'Emanuele Severino qui partage avec Heidegger la réflexion sur le néant et qui, comme lui, cherche, dans les textes de l'Antiquité, des réponses à ses interrogations. Néanmoins, leurs analyses, qui engagent la lecture du Poème de Parménide, aboutissent sur des rivages opposés. Notamment, Heidegger prône l'inclusion du néant dans la recherche métaphysique et Severino soutient la nécessité de son exclusion. Dès lors, pour prendre la mesure de la distance entre ces deux conceptions du néant, notre projet de thèse visait initialement à interpellier les philosophies de Bergson et de Sartre et à les confronter notamment avec la pensée sévérienne qui impliquait, à son tour, une problématisation de la pensée heideggérienne. D'ailleurs, la philosophie de Severino nous conduisait à faire appel à Parménide et à la réflexion bergsonienne à propos de Zénon. C'est de cette manière que nous nous proposons de mieux comprendre la conceptualité du néant.

Or, il y eut un jour ordinaire, au début de notre troisième année de doctorat, où notre ordinateur a opté pour un autre propriétaire. Il a été volé. Tout notre travail fut perdu à ce jour-là. Par négligence, certes, par le doute, aussi, probablement. La rédaction des premiers résultats n'existait plus, les notes et les instruments philosophiques ayant permis de construire notre problématique avaient également disparu. Dès lors, quand l'espoir de retrouver notre écrit a laissé la place à la certitude que la perte était définitive, nous avons dû faire un choix : essayer de retranscrire le travail déjà accompli ou bien se diriger vers un autre

horizon que nous n'avions pas encore exploré, mais que nous avons côtoyé depuis le début de notre parcours philosophique. C'est alors une réflexion de F. S. Fitzgerald tiré du livre intitulé *Paris est une fête* qui nous y incite. Lorsque l'écriture lui fut difficile, il comprit que la seule manière pour dépasser ce lourd silence c'était d'écrire ce que de plus sincère son esprit lui offrait. Nous nous sommes alors interrogés le plus sincèrement au sujet de ce que nous voulions faire. Il en résulte que notre plus sincère intérêt était de continuer à interroger le néant et revenir par la même occasion à ce moment auroral de la philosophie où l'être et le non-être ont trouvé leur première formulation et leur première séparation. Revenir à Parménide, donc. Nous voulions d'ailleurs interroger ce texte apparemment absurde et rebelle par rapport à son contexte historique, où le néant est affirmé avec nécessité : le *Περὶ Φύσεως* de Gorgias. Et encore, c'était la *χώρα* qui nous intéressait, ce concept présent dans le débat philosophique contemporain mais qui semble échapper à toute possibilité de le saisir. Le sentiment d'un lien profond entre ces textes s'unissait alors à l'intime conviction qu'en revenant à la période initiale de la philosophie notre interrogation sur le néant pouvait trouver les réponses que nous recherchions. Dès lors, nous avons pris le risque de rentrer dans ce lieu lointain de la philosophie, qui a néanmoins toujours suscité en nous un grand émerveillement. C'est alors, persuadées que faire de la philosophie signifie aussi nourrir cette stupeur, que nous nous sommes engagés dans la lecture des pages élatiques, de Gorgias et de Platon.

Nous avons choisi de souligner cette circonstance car ce n'est pas par fausse modestie, mais par des données effectives et inscrites dans notre histoire que nous ne gardons sincèrement aucune prétention aléthique envers les textes que nous mobilisons. D'ailleurs, nous les interrogeons par des instruments et des problématiques qui sont propres à la philosophie contemporaine et qui, donc, ne peuvent répondre aux attentes de la philologie. C'est pourquoi, tout en ayant connaissance des fondements du grec ancien, nous ne nous adressons pas aux textes anciens tant qu'hellénistes.

II. De la première précision dérive alors la deuxième : comment avons-nous fait face aux textes de l'Antiquité ? Nous avons d'abord porté grande attention aux termes grecs, à leurs racines et à leur étymologie. C'est d'ailleurs cette attitude qui nous a permis d'élaborer le centre de notre thèse, à savoir l'idée que le *Λίθος οὐδός*, le seuil de pierre, puisse être pensé comme l'effigie du néant. Néanmoins, nous étions parfaitement conscients que nous ne saurions proposer de meilleures traductions que celles qui ont été élaborées par les philosophes hellénistes et par les philologues. Dès lors, il a fallu choisir, parmi le grand

nombre de traductions, les plus idoines pour notre travail, celles qui réfléchissaient le plus l'intention interprétative. Nous avons eu alors l'impression que nous avions une nouvelle fois à faire un choix. D'un côté, les traductions plus formelles et littérales, sont plus fidèles à la manière dont les contenus sont exprimés dans le texte originale et restent les plus proches possible du texte source. Elles laissent une liberté interprétative plus large mais la lecture s'avère parfois incommode en raison de la fidélité qui est portée au texte grec. D'autre part, les traductions qui nous sont parues plus dynamiques parviennent à restituer le sens du texte en s'affranchissant éventuellement des correspondances strictement formelles avec la version d'origine. Cependant, souvent, elles présupposent déjà une certaine prise de position exégétique.

En vue de ces considérations, nous avons privilégié des traductions qui se situent, d'après nous, au croisement entre ces deux tendances. Elles nous semblent dévouées aux versions originales sans pour autant en rendre laborieuse la lecture en langue française. D'ailleurs, là où l'écart entre les traductions nous semblait très important et lorsque nous avons été confrontées à des termes cruciaux pour notre recherche, nous sommes allées à la source grecque et nous avons interrogé les textes originaux. Cela, d'ailleurs, a été effectué aussi souvent que possible. C'est alors, en suivant ces critères, que nous avons privilégié certaines traductions sur lesquelles nous nous sommes appuyées afin de mener cette étude.

C'est pourquoi, dans le but d'étudier le Poème de Parménide, nous avons fait appel principalement aux traductions de B. Cassin³⁶, de J. P. Dumont³⁷ et de J. Beaufret³⁸. En ce qui concerne la version de Sextus Empiricus du texte gorgien, nous nous sommes tenus à la traduction de J.-L. Poitirer³⁹. Pour la version de l'Anonyme, nous avons utilisé la traduction de Barbara Cassin⁴⁰. Enfin, pour la partie dédiée à Platon, nous avons pris appui sur la

³⁶ *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant, la langue de l'être*, Paris, Seuil, 1998.

³⁷ *Les présocratiques*, Gallimard (Pleiade), 1988.

³⁸ *Parménide, Le Poème*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2017 (1955).

³⁹ *Les présocratiques*, Gallimard (Pleiade), 1988.

⁴⁰ *Si Parménide. Le traité anonyme "De Mélissos, Xénophane et Gorgias"*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980.

traduction de L. Robin et M. J. Moreau⁴¹, mais aussi sur la traduction de A. Rivaud⁴² pour le *Timée* et de A. Diès pour le *Sophiste*⁴³.

⁴¹ Platon, *Œuvres complètes*, Tome 1- 2, Paris, Gallimard (Pléiade), 1950.

⁴² *Ibid.*, *Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1925).

⁴³ *Ibid.*, *Timée*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1925).

1. Le seuil de pierre ou l'effigie du néant

1.1 L'insuffisance du deux

1.1.1 Retour au proème

Assis sur la rive de la baie d'Élée, cinq siècles avant la naissance du Christ, un habitant de l'empire du soleil couchant assiste à l'un des miracles de la Grande Grèce⁴⁴. Il voit apparaître sur sa ligne d'horizon un attelage qui, guidé par les Héliades, conduit le philosophe sur tous les chemins de la connaissance. Les figures féminines abandonnent la maison des ténèbres et s'avancent frénétiquement en direction de la lumière. Leurs mains écartent alors les voilages qui, mus par le vent généré par la vitesse, brouillent les traits de leurs profils célestes et immortels. Alors que la vue de l'homme occidental suit cette image gravée dans le crépuscule, son ouïe se trouve aussitôt captivée par le grincement criard des essieux serrés entre les rouages du char. Les caavales avisées, qui traînent le véhicule sur le chemin de la déesse, avancent au rythme et à la distance désirés par le passager, le philosophe, le poète : Parménide. Ainsi, le conduisent-elles fiévreusement auprès d'une déesse qui incarne la force punitive et bienveillante de Dikê : c'est elle qui détient le métal forgé pour ouvrir la porte du Jour et de la Nuit. Cette dernière étant ourlée aux extrémités par un *seuil de pierre* et par un *linteau*. Parménide est reçu avec la compassion sévère qui convient à la déesse de la justice. Elle qui, ôtant à l'âme du voyageur le doute concernant le sort néfaste qui l'aurait conduit jusqu'à sa demeure, lui fait don du premier oracle de la métaphysique :

« Viens que j'énonce – mais toi, charge-toi de ce que tu auras entendu –
quelles voies de recherche seules sont à penser :
l'une qui est et que n'est pas ne pas être,

⁴⁴ E. Renan, *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Levy Editeur, 1883 (1892), p. 60 ; D. El Murr amène une précision importante : « Même si l'on doit la paternité de l'expression « miracle grec » à Ernest Renan, Burnet, plus que quiconque, a contribué à propager l'idée d'un commencement absolu de la Raison en Grèce au VI^e siècle, quand l'imagination mythico-religieuse cède selon lui le pas, sous l'impulsion des premiers philosophes, au raisonnement fondé sur l'observation des faits. Le miracle grec est donc dans cette perspective l'acte de naissance de la Raison scientifique universelle ». (D. El Murr, "Raison et politique : Jean-Pierre Vernant et la polis Grecque" in *Cahiers philosophiques* n. 112, 2007/4, p. 70; Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2007-4-page-66.htm>); Voir aussi P. Vidal-Naquet, « Ernest Renan et le miracle grec » in *a Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*. Paris, Flammarion, 1990.

c'est le chemin de la persuasion, car il suit la vérité ;
l'autre que n'est pas et qu'est besoin de ne pas être,
celle-là, je t'indique que c'est un sentier dont on ne peut rien savoir
car tu ne saurais connaître ce qui, en tous cas, n'est pas (car on ne peut en venir au bout)
ni l'exprimer »⁴⁵.

Objets d'études philologiques et philosophiques les plus disparates, ces mots de Parménide traduits par Barbara Cassin, prennent la forme des innombrables regards qui les accueillent. Comme s'ils étaient doués d'une consistance fluide, ils ne cessent de fournir des réponses aux divers interrogatifs qui, à travers les siècles, préoccupent les âmes spéculatives du côté de l'Occident. Un dédale d'interprétations, dont l'exposition exigerait de remplir des étendues inépuisables de volumes imprimés, se sont emparées du dire éléatique. Ce dernier tout en restant toujours imperméable à toute appropriation philosophique, réfléchit alors le déplacement de l'humanité sur les chemins de la connaissance⁴⁶.

Il suffit de penser que lorsque les philosophes antiques posent leur attention sur les pages du Poème, celui-ci revient souvent à leurs yeux comme un traité de physique. En effet, pendant l'Antiquité, Parménide doit sa renommée avant tout à ses recherches dans le domaine des sciences naturelles. Jamblique, notamment, affirme que : « quand on cite les philosophes de la nature, on nomme en premier lieu Empédocle et Parménide d'Élée »⁴⁷. L'Anonyme de Byzance fait également écho à cette tradition en qualifiant Parménide de « philosophe de la nature »⁴⁸. Dans le même esprit, Aristote certifie que « ces gens-là [Mélissos et Parménide] ne concevaient pas qu'il existât une réalité différente de la substance sensible »⁴⁹. Dès lors,

⁴⁵ Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 18 in B. Cassin, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 77 ; D. K. 28 B 2.

⁴⁶ Voir Platon, *Théétète* 183 e 10 - 184 a 1-3, trad. fr. L. Robin et M. J. Moreau, in *Œuvres Complètes*, Tome II, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1950, p. 148. Déjà Platon dans le *Théétète* exprime la difficulté de restituer au Poème de Parménide la signification qui lui est propre : « (...) j'ai bien vu alors qu'il y a dans sa pensée [de Parménide] une profondeur tout à fait de grande classe. Aussi ai-je peur que nous ne comprenions pas bien son langage ; que bien plus encore, nous ne restions en arrière des idées qu'à traduit ce langage ».

⁴⁷ Jamblique, *Vie pythagorique*, 166, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 235 ; D. K. 28 A IV.

⁴⁸ Anonyme de Byzance, Éd Treu, pp. 52 - 19 in *Les présocratiques*, op. cit, p. 248 ; D.K. 28 A XL.

⁴⁹ Aristote, *Du ciel*, III, 1, 298 b 21, trad. fr. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (1965), p. 104.

tout en reconnaissant qu'ils « eurent les premières intuitions d'entités présentant les caractères (...) destinées à rendre compte de la connaissance et de la pensée »⁵⁰, le Stagirite compte Parménide parmi les *φυσιολόγοι* (*physiologoi*), c'est-à-dire les philosophes concentrant leur attention sur la compréhension des mécanismes du monde sensible.

Or, si la *φύσις* (*physis*)⁵¹ prend un sens physique chez ces philosophes, elle devient, chez des auteurs tels que Platon, l'expression consciente d'un plus large agencement du *cosmos*⁵². Ainsi, l'héritage des dialogues platoniciens contribue à faire de Parménide le premier métaphysicien de l'histoire de l'empire du couchant. Depuis, la philosophie occidentale a toujours accordé un rôle privilégié à la force « vénérable et redoutable »⁵³ des

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Le statut de la *φύσις* chez les philosophes antiques demanderait une longue digression, voire une étude à part qui ne peut être menée ici. Nous nous limitons à souligner la portée métaphysique de ce mot qui titre la plupart des œuvres des philosophes antiques. Pour montrer le caractère problématique de cette notion, il suffit de prendre en considération les deux sens du mot indiqués par le dictionnaire : « l'action de faire naître » et « la manière d'être » (A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 2000 [1963], p. 2108). Les problèmes de l'*ἀρχή* (*arkhè*) et de *quiddité* sont inscrits dans la *φύσις* qui ne peut donc pas exprimer uniquement la dimension empirique et matérielle du réel. Cette ambiguïté apparaît vigoureusement dans les pages heideggériennes où l'interrogation sur la *φύσις* aboutit à formulation de la *Question fondamentale de la métaphysique*, à savoir « Pourquoi il-y a-t l'être et non pas plutôt rien ? ». L'étymologie la plus ancienne de la *φύσις* remonte au terme sanskrit *es* qui signifie *le subsistant de par soi*. La seconde origine possible du mot, qui est assumée également par E. Severino (E. Severino, *La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 2004), remonte à la parole indo-européenne *bhû*, *bheu*. Cette racine serait présente dans le mot *phûô*, qui a été traditionnellement interprété dans le sens de « croître » (*natura* pour les latins) et que Heidegger propose de comprendre comme l'expression de « ce qui entre en lumière en s'épanouissant ». Enfin, la troisième racine possible remonte *wes*, qui, contrairement à l'interprétation courante ne signifie pas la *quiddité*, mais l'habiter, dans le présent (M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Gallimard [TEL], 1967, Presses Universitaires de France, 1958). Nous signalons que les ouvrages que nous analysons dans ce travail sont tous titré *Περὶ Φύσεως*, or ils ont tous une vocation métaphysique.

⁵² Le terme *cosmos* implique une rationalisation de l'univers : « C'est Pythagore le premier qui a donné le nom de *cosmos* à l'enveloppe de l'univers, en raison de l'organisation qui s'y voit » (Aétius, *Opinions*, II, I, I, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 68: D. K. 14 A XXI).

⁵³ Platon, *Théétète*, 183 e, in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., p. 148.

154 vers répartis sur 18 fragments qui composent la version actuelle du *Περὶ Φύσεως* (*Peri Phuseōs*). Ces derniers ayant suffi à transmettre l'image de l'Éléate comme étant le « père de la métaphysique occidentale »⁵⁴, qui fait affleurer la question sur la *φύσις* sans qu'elle équivaille à interroger le monde de la concrétude empirique. En effet, il faut suivre N.L. Cordero lorsqu'il affirme qu'« il est intéressant de découvrir que la “physique parménidienne de Parménide” surgissait naturellement de sa découverte du fait d'être »⁵⁵.

Dans les mots de Parménide, l'ontologie et la méontologie vivent alors leur premier jour. L'Éléate saisit l'identité intime de leurs objets et la valeur exclusive de leurs opposés. Il porte ainsi, de manière inédite, les concepts d'*être* et de *non-être* au centre de la réflexion philosophique. En effet, la Déesse qui apparaît dans le deuxième fragment du *Περὶ Φύσεως* ne postule que deux voies possibles : celle de l'être (*ἔστιν*) qui implique l'exclusion du non-être, et celle du non-être (*οὐκ ἔστιν*) qui n'est nécessairement pas. Il y a alors une route lumineuse — de l'être — qui conduit à l'*ἀλήθεια* (*alètheia*), c'est-à-dire à la vérité, et une ténébreuse qui ramène celui qui la parcourt toujours *au même point*⁵⁶. Sachant que, comme en témoigne Clément d'Alexandrie, « même chose sont — pour Parménide — et le penser et l'être »⁵⁷, ce paradigme borne la connaissance humaine dans les limites de *ce qui est*. Au contraire, ce qui *n'est pas* est exclu de tous les discours. Dès lors, bien que les deux voies soient formulables, seule la première est destinée à être traversée. Par conséquent, l'être ne peut être pensé comme un non-être sans que son essence, affranchie de toute contradiction, ne se trouve trahie. Pareillement, c'est avec nécessité que le non-être est écarté de l'être sous peine de contradiction.

Cette distinction, qui acquiert depuis la philosophie d'Aristote un caractère temporel, est ici exprimée de manière absolue. En effet, en dépit du texte du Stagirite pour qui l'impossibilité d'être et de ne pas être à la fois dépend de la simultanéité et de la spécificité du sujet, Parménide pose son principe au-delà des limites du temps et laisse le sujet dans

⁵⁴ G. Casertano, *I Presocratici*, Roma, Carocci Editore, 2009, p. 84.

⁵⁵ N. L. Cordero, « Quelques exemples de la “physique” contestataire de Parménide » in *Anais de filosofia clàssica*, vol. 12 no 24, 2018, p. 89.

⁵⁶ Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, 708, 16 in Auteurs Divers, *Les présocratiques*, op. cit, p. 259 ; D.K. 28 B V.

⁵⁷ Clément D'Alexandrie, *Stromates*, VI, 23 in Auteurs Divers, *Les présocratiques*, op. cit, p. 258 ; D.K. 28 B III.

l'indéfinition⁵⁸. De ce point de vue, la séparation entre l'être et le non-être est investie de la même intemporalité appartenant à la divinité qui en fait don au protagoniste. En effet, non seulement la précision qu'Aristote amène en utilisant le mot *ἅμα* (*hama*), c'est-à-dire *en même temps*, ne figure pas dans les pages parménidéennes, mais le sens même qu'il faut conférer aux temps verbaux reste ambigu. Effectivement, dans le sixième fragment, les participes *ἔδὸν* et *μὴ ἔδὸν* peuvent avoir une valeur nominale indiquant *ce qui est* et *ce qui n'est pas*, ou bien une valeur verbale indiquant *l'étant* et le *non-étant*⁵⁹. De cette manière, la stabilité du substantif se retrouve indiscernable par rapport à la dimension éphémère qui qualifie ce qui est *en train* de se produire. D'autre part, si Aristote détermine la singularité du sujet concerné par ce principe⁶⁰, chez Parménide, dans le deuxième fragment, notamment, le sujet des verbes *ἔστιν* (*est*), c'est-à-dire *est*, et *οὐκ ἔστιν* (*n'est pas*), c'est-à-dire *n'est pas*, est absent. Cette incertitude, dont le dépassement est au centre de la plupart des études consacrées à Parménide⁶¹, caractérise la première formulation du principe de non-contradiction et en alimente la puissance⁶². En effet, Parménide marque de manière si

⁵⁸ Aristote, *Métaphysique* 1005 b 19-25 in *Œuvres* op. cit. p. 976 : « Il est impossible qu'une même chose en même temps appartienne et n'appartienne pas à la même chose eu égard à la même chose » E. Severino, *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 2010, (1982 et 1995), p. 21.

⁵⁹ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013, p. 34; L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Paris - Bruxelles, Ousia, 2009, p. 245.

⁶⁰ Aristote, *Métaphysique* 1005 b 19-22 in *Œuvres* op. cit. p. 976.

⁶¹ Nous rejoignons les résultats des analyses de B. Cassin, D. O'Brien, N. L. Cordero, G. Calogero et L. Ruggiu qui laissent le verbe sans sujet et essayent de comprendre le sens de cette absence. Nous renvoyons à B. Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être*, Paris, Seuil, 1998; D. O'Brien, "Le Non-Être Dans La Philosophie Grecque: Parménide, Platon, Plotin " (1991) in "Études Sur Le 'Sophiste' de Platon", dir. P. Aubenque, in the Series Elenchos, Collana Di Testi e Studi Sul Pensiero Antico, 'Diretta Da Gabriele Giannantoni', n° 21. Napoli: Bibliopolis. 1991, p. 317-364, 1991; N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Librairie J. Vrin et Bruxelles, Éditions Ousia, 1997 (1984), G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932, pp.17-19 ; *Id.*, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, Pisa, ETS, 2012 (Bari, Laterza 1979) ; L. Ruggiu, « Commentario al Frammento 2 » in *Parménide, Poema sulla natura* op. cit., p. 215.

⁶² Nous rejoignons ici l'interprétation de D. O'Brien lorsqu'il affirme que chercher le sujet des deux chemins veut dire faire preuve d'anachronisme. En cette lecture, l'absence de sujet est à comprendre comme un choix de la part de Parménide qui réverbère le sens de sa thèse, à savoir que *l'être est* que le *non-être n'est pas*. Parménide ne formule pas des prépositions au sens de l'union entre le sujet et

prégnante la distinction entre l'être et le non-être que la philosophie est atteinte à jamais par cette séparation.

En toute conscience de l'ampleur et de l'envergure de ces problématiques, notre questionnement ne nous conduit pas à chercher la traduction la plus correcte des formes verbales ni à quérir un sujet dans la suite du *Poème*. En effet, c'est le sens que le négatif acquiert en relation au positif, à savoir l'agencement de l'opposition entre les deux chemins qui nous conduit au cœur de notre problématique.

De ce point de vue, l'être parménidéen ne sait s'affirmer que par l'exclusion du non-être. Et ce dernier devient, par conséquent, la limite jusqu'où la sphère de l'être peut se déployer. Dans le sens inverse, le non-être ne prend du sens que par rapport à l'être. Les deux chemins ne peuvent donc être conçus que dans la mesure où ils sont mutuellement opposés. Ainsi, ils ne sont pensables que dans les bornes de la non-contradiction qui établit leur exclusion réciproque. De cette manière, l'être et le non-être s'affirment comme des contraires du point de vue ontologique, car la présence de l'un implique l'absence de l'autre. Néanmoins, du point de vue logique, l'être et le non-être apparaissent comme des termes opposés qui s'impliquent l'un l'autre pour que chacun d'entre eux puisse être fondé. L'identité de l'être, en effet, ne peut être établie que par la déclaration tautologique de son identité intime et qu'en parcourant la *via negationis*, qui énonce son opposition au *non-être*. Dès lors, la voie du non-être contribue essentiellement à la définition de l'être si bien que sans la voie de l'impossible, le premier chemin, qui est nécessaire, n'est guère pensable. Par conséquent, comme l'affirme L. Couloubaritsis « cette néantisation est capitale (...) parce que l'exclusion de ce non-être est une obligation si l'on veut fonder d'une façon absolue ce qui est dans le présent en vue de légitimer la pensée et la connaissance »⁶³.

le verbe, il décrit les deux chemins par des expressions verbales. Or, si au long de la narration le verbe du premier chemin s'enrichit du sujet (D.K. 28 b 6), le deuxième chemin en n'acquiert pas un, justement car le non-être ne peut constituer le sujet d'un verbe ; en dépit de l'être, il ne peut accomplir aucune action verbale, c'est-à-dire qu'il ne peut même pas constituer le sujet du non-être. L'erreur des humains serait justement celui penser le non-être comme un sujet. (D. O. Brien, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, pp. 6-9).

⁶³L. Couloubaritsis considère que l'être et le non-être sont les expressions de la réalité immanente. La vérité est donc celle de l'étant, par conséquent, la description de ce qui *n'est pas dans le présent*,

Pour les mêmes raisons, afin d'énoncer le non-être, force est de l'identifier à lui-même et de l'opposer à l'être. Ainsi l'être et le non-être présentent une structure analogue : ils sont fondés à partir de leur identité intime et sont nécessaires l'un à l'autre du point de vue de la logique. Dans cette perspective, la nécessité et l'interdit parméniéens expriment une seule vérité, celle de l'être, où le néant ne peut qu'être pensé comme un non-être. En effet, du point de vue ontologique, il ne peut apparaître comme quelque chose de plus que l'expression d'une absence, même quand il est investi d'un caractère absolu. Dès lors, concevoir la négativité du néant comme le revers de la positivité de l'être signifie faire face au néant par les mêmes instruments qui qualifient la pensée de l'être. En d'autres termes, cela revient à concevoir la pure négativité du néant par les instruments qui sont propres à l'ontologie, c'est-à-dire au *logos* de *ce qui est*. Or, tout comme il serait impossible de comprendre la positivité de l'être en le concevant comme une « conquête sur le néant, donc une négation du néant »⁶⁴, il est impossible de restituer au néant sa pure négativité si l'on se tient dans la perspective de l'être. La raison est que le néant, pensé comme un non-être, exprime la dimension négative de l'être et non pas la dimension négative qui lui est propre.

Et pourtant c'est dans cette optique que la philosophie occidentale, qui se tient plus aisément et plus spontanément dans le domaine de la positivité que dans le gouffre de la négativité, assume le plus souvent le néant. Elle considère que « seule l'affirmation peut être un acte complet de l'esprit, parce que, seule, elle peut avoir une portée ontologique. La négation ne peut avoir qu'une signification pédagogique ou méthodologique. Elle n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel parce qu'elle est toujours relative à une affirmation qu'elle sous-entend. Sa fonction même est toujours négative : elle tend à écarter l'erreur, mais elle ne peut viser directement les choses. C'est pourquoi aucune négation ne peut suffire ni s'arrêter à elle-même »⁶⁵. Pour un regard qui se tient dans l'horizon ontologique, le néant ne peut donc être conçu comme quelque chose de plus qu'un non-être, à savoir comme une réalité auxiliaire par rapport à l'être. Parménide problématise ainsi magistralement la question du non-être mais ne permet point de saisir la dimension qui est propre au néant. Ce

c'est-à-dire de ce qui est absent, n'est pas contradictoire (L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 2008, p. 245).

⁶⁴ J. Rassam, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Perpignan, Artège Lethiellieux, 2017, p. 128; Morot - Sir Edouard, *La pensée négative*, Paris, Aubier Montaigne, 1992, p. 117.

⁶⁵ J. Rassam, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 130.

concept se trouvant ainsi dépourvu de l'*autarcie* et de l'*autonomie*⁶⁶ qui sont traditionnellement octroyés à l'être.

En effet, conçu comme un non-être, le néant n'acquiert du sens que par rapport à l'être et suit son *vóμος*, à savoir la loi qui règle la pensée ontologique. Il suffit de voir que si l'être s'impose chez Parménide comme un concept autosuffisant, le non-être, quant à lui, apparaît d'ordre secondaire par rapport au premier chemin : il ne peut être défini que comme sa négation. En effet, le premier chemin seulement a une structure affirmative, alors que « le deuxième possède la secondarité de la négation par rapport à l'affirmation »⁶⁷. Dès lors, le non-être occupe dans la spéculation parménidienne une position subalterne par rapport à l'être. C'est pourquoi il se trouve dépourvu de toute autarchie : il est un instrument pour que la véritable thèse de Parménide, à savoir que *l'être est*, soit fondée. Ainsi, la dimension oppositive du non-être empêche qu'il soit identifiable au néant, dont l'abyssale profondeur ne peut être réduite à la pauvreté de l'absence.

En deuxième instance, la description des deux chemins est syntaxiquement symétrique et marque l'opposition entre eux : à la nécessité de l'être, qui caractérise le premier sentier, correspond l'impossibilité du non-être qui marque le deuxième⁶⁸. Or cette symétrie n'est idoine que pour penser l'être et pour exclure la négativité. En revanche, pour penser le néant elle s'avère insuffisante. En effet, pour faire face à la pure négativité, il faut délaissier les instruments qui, comme le principe de non-contradiction ainsi que l'exclusion du troisième, servent à fonder la positivité de l'être. Cela revient à dire que si le non-être est tel en fonction de son action négatrice par rapport à l'être, le néant doit être doué d'une autonomie qui ne permet de le saisir qu'en relation à soi-même. Dès lors, la définition du néant ne peut se tenir dans les bornes d'une identité immédiate et non-contradictoire sans que cela revienne à en affirmer l'existence à l'instar de celle qui convient à l'être ou à *ce qui est*. Le néant doit donc suivre un *vóμος* différent par rapport à celui qui règle la pensée de l'être. Notamment, il doit avoir une structure autocontradictoire pour qu'il puisse être pensé comme un néant qui n'est pas l'être, ni son principe, ni son opposé. En effet, pour respecter son

⁶⁶ Nous renvoyons aux pages introductives pour des précisions sur le qu'il faut attribuer à ces termes dans ce contexte.

⁶⁷ N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit. p. 94.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

caractère absolu, autarchique et autonome, il doit être pensé comme le contraire de l'être tant du point de vue logique que du point de vue métaphysique. Cela revient à dire qu'il faut lui accorder la même autonomie logique et métaphysique qui est généralement octroyée à l'être. Or, l'être peut se dire autonome et autarchique dans la mesure où sa conceptualité est fondée à partir de son identité à soi, il est patent que le néant, en tant que son contraire ne pourra qu'être fondé à partir de la négation de soi.

C'est pourquoi le néant ne peut être cherché dans le deuxième chemin, mais il faut pousser le regard dans des plis du *Poème* que la philosophie occidentale délaisse avec la même intensité par laquelle il exclut le néant de ses discours. En effet, le néant ne peut être cherché dans le domaine méontologique du non-être, car il nécessite une négativité plus forte, davantage absolue et autoréférentielle de celle qui caractérise la négation de l'être. Un changement de perspective est donc nécessaire pour trouver le néant, ce qui n'est possible qu'en conférant un caractère *sérieux* aux pages qui précèdent la révélation de la Déesse.

Ainsi, mû par cette persuasion, qui se conformera le long ces pages comme une nécessité, le néant doit être distingué du non-être et c'est dans un ailleurs qu'il doit être recherché. Notamment, pour dépasser le *seuil de pierre* et parvenir à la distinction fondamentale de la métaphysique, Parménide doit parcourir une route qui n'est que rarement objet d'étude. Et pourtant, tout comme il est nécessaire d'interroger la voie du non-être bien qu'elle ne doit pas être parcourue, la voie qui mène à la bifurcation entre l'être et le non-être ne peut être ignorée. D'autant plus qu'elle contient des éléments fondamentaux pour la compréhension de l'objet qui est ici recherché. Et alors, c'est au proème, où aucune distinction n'a encore été formulée et où les contraires sont toujours coprésents, que notre attention est doucement amenée. Ici, peut se faufiler une idée de néant qui diffère de l'idée de non-être, car elle précède toute séparation, toute opposition. C'est alors ici que la recherche du néant se doit de commencer. En effet, ce n'est qu'en revenant au *Poème* où le néant a été banni de la pensée que ce concept peut trouver une dimension conforme à sa nature. Mais, avant d'y parvenir, il faut préalablement montrer la valeur spéculative du proème et dessiner le cadre herméneutique qui en circonscrit la lecture. C'est alors avec prudence que l'analyse des images qui parsèment le prologue peut débiter pour nous conduire jusqu'à celle qui est cruciale pour nos intentions : le *seuil de pierre*.

1.1.2. La logique mythique

En dépit de cette anticipation qui esquisse le chemin envisagé, il suffit pour l'instant d'accepter que si l'homme occidental ne cesse d'interroger ce qu'il a cru voir au-delà des *portes aux battants magnifiques*, le début du voyage se perd dans les rides de sa mémoire. Il reconnaît alors la scission entre deux⁶⁹, trois⁷⁰, quatre⁷¹ ou, parfois, dix chemins⁷², tandis que la route parcourue pour y parvenir reste souvent captive de l'oubli. En effet, de grands exégètes, tels que Zeller, Calogero et O'Brien ne consacrent pas un mot à la partie initiale du *Poème*⁷³. D'autre part, bien que Diels en exprime l'exigence déjà en 1897, ce n'est que dans les dernières années du XX^e siècle que ce qui se trouve en deçà du verrou de la porte commence à intéresser les interprètes du chant parménidéen. Le proème du *Περὶ Φύσεως* de Parménide est alors considéré comme un expédient rhétorique, voire comme un « artifice littéraire »⁷⁴ fonctionnel à l'introduction de la partie saillante du *Poème*. C'est en ce

⁶⁹ N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit., ; E. Severino, « Ritornare a Parmenide » in *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 2010 (1982), pp. 19-61.

⁷⁰ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere degli enti*, Milano, Mimesis, 2014 (1975), pp. 301 et sv. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard (TEL), trad. fr. G. Kahn, 1967 (1958), pp. 120-125. En dépit de l'énumération du premier fragment des deux voies *ouvertes à l'intelligence*, une grande partie des exégètes a vu dans le sixième fragment la possibilité de distinguer une troisième voie, à savoir celle de la *doxa*. Cette dernière est comprise comme un chemin intermédiaire entre l'être et le non-être. C'est donc la marque de l'illusion, de la vraisemblance ou de l'apparence.

⁷¹ Voir L. Couloubaritsis, « Le problème du non-être dans la philosophie antique » in *Revue de Théologie et de Philosophie* Troisième série, Vol. 122, n°3, (1990), pp. 323-340.

⁷² *Id*, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Paris, Vrin, 1991, pp. 40, 354-355 ; L'auteur soutient que le chemin de la *doxa* n'appartient ni à la sémantique de l'être ni à la sémantique du néant.

⁷³ Pour un examen spécifique de la littérature sur le proème du *Περὶ Φύσεως* nous renvoyons à L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 2008 ; N.L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Zeller, Mondolfo, *Gli Eleati*, Milano, Bompiani, 2011 ; L. Ruggiu, *Parmenide o il poema sulla natura* tr. Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2010; L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos, L'essere e gli enti*, Milano, Mimesis. ; Zeller- Mondolfo, note en bas de page de G. Reale, *La filosofia dei greci e il suo sviluppo storico*, P.I., vol III, pp. 320-335.

⁷⁴ N.L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit. p. 176 ; L. Taran, *Parmenides. A Text with translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, University Press, 1965, p. 31.

sens que Jonathan Barnes affirme qu'il s'agit d'un « prologue allégorique »⁷⁵ dépourvu de toute valeur philosophique. Dans cette perspective, le *seuil de pierre* et le *linteau* représentent l'issue d'un cosmos chimérique et l'entrée dans un monde aléthique où le véritable contenu du *Poème* peut être révélé⁷⁶. Le silence qui entourait le cheminement pour y parvenir est alors absorbé par la banalité d'une chronique fictive, voire par un *topos* littéraire puisé dans la tradition épique. Les règles rédactionnelles respectées par Hésiode dans la *Théogonie* et par l'épopée homérique⁷⁷ détiennent alors en otage la spécificité thématique et stylistique du proème. Et encore, le courant interprétatif inauguré par V. Brochard considère l'absence de contenus logiques et la référence au monde sensoriel comme la preuve du caractère non philosophique de l'introduction. Cette partie du *Poème* serait alors la manifestation du dogmatisme de Parménide⁷⁸.

L'incipit du pèlerinage de Parménide commence néanmoins à se prévaloir d'une envergure moins négligeable lorsqu'il est mis en relation avec les forces olympiennes. Il apparaît alors comme un chemin initiatique, soit comme une prémisse démunie de valeur spéculative, à ce que la porte de la Nuit et du Jour puisse être franchie. En cette lecture, où le proème est identifié au chemin qui conduit à la révélation, le *seuil de pierre* acquiert un statut nécessaire : il représente le passage obligatoire pour que l'homme puisse transiter d'une dimension mythique et religieuse à une dimension authentiquement spéculative. Celle-ci étant destinée à l'exposition tranchante de ce qui doit être pensé — l'être — et de ce qui doit être écarté — le non-être. La pensée mythopoïétique peut devenir alors, une fois traversé le linteau à l'aide de la divinité, rationnelle et logique. Le *seuil de pierre* apparaît ainsi comme le passage indispensable à ce que les limites de la terre des *Lotophages*, à savoir l'étendue de

⁷⁵ L. Couloubartitsis, *La pensée de Parménide*, op. cit. p. 121 ; J. Barnes, *The presocratic philosophers*, T.1, Londres, Taylor and Francis Ltd, 1983, p. 156 ; Hegel affirme également que « le premier grand fragment est un préambule allégorique » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 1, Paris, Vrin, 2019, p. 122).

⁷⁶ Voir J. Bollack, *Parménide. De l'étant au monde*, Lagrasse, Verdier, 2006 ; J. Bollack confère de l'autonomie au proème et le conçoit comme le cheminement pour que la pensée poétique et archaïque puisse devenir philosophique.

⁷⁷ Voir A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1970.

⁷⁸ V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Hachette, 1887, p. 11.

l'oubli, soient franchies. En effet, ce n'est qu'en portant la rationalité au-delà du linteau qu'il est possible de rentrer dans le domaine de l'*ἀλήθεια*, où Justice demeure. Cette optique dualiste se prolonge dans la considération implicite du *Poème* comme étant l'expression d'un avant et d'un après. En une telle lecture, la forme hexamétrique de tout le *Poème*, ainsi que les images contenues dans premier fragment, conservent la mémoire de l'*ἔπος* (*èpos*), de la tradition orphique et des rites initiatiques ; alors que la suite du poème préconise la forme logique qui caractérise la plupart des pensées spéculatives post-éléatiques. Suivant la tradition qui, partant d'Aristote, s'étend jusqu'aux pages hégéliennes, les deux parties du *Poème* réfléchissent alors une séparation hiérarchique entre *mythe* et *logos*, entre l'irrationnel et le rationnel, entre l'impossible et le nécessaire. Le *Poème* se façonne alors comme une invocation à l'âme humaine pour qu'elle puisse dépasser l'erreur du mythe et demeurer dans la vérité offerte par la divinité.

Contre une telle hypothèse, qui dissimule la coprésence thématique et linguistique du mythe et du *logos* dans les deux sections du *Poème*, s'érigent les théories qui en avancent une conception moniste. Ces dernières révèlent notamment, et à raison, la présence d'une composante mythique dans la deuxième partie du *Poème* ainsi que du tempérament logique de la conclusion du premier fragment, où la révélation débute. Dans cette optique, qui revalorise davantage les symboles et les contenus philosophiques présents dans le proème, ce dernier s'impose comme une préfiguration de l'ensemble du texte parméniéen⁷⁹. C'est dire qu'une cohérence sémantique et lexicale traverse les deux parties si bien qu'une seule vérité se niche au cœur du *Poème* mytho-philosophique de Parménide⁸⁰. N. L. Cordero considère, de ce point de vue, que l'étude des « éléments symboliques »⁸¹ présents dans le *proemium* « est décisive »⁸², car ils évoquent ce que les fragments 2-6-7 expriment explicitement : à savoir que la seule voie qui s'offre à la pensée est celle de l'être et que la deuxième, celle du non-être, doit être refusée. D'ailleurs, aux yeux de L. Ruggiu, la coprésence ubiquitaire du langage mythique et du langage logique, ainsi que la continuité

⁷⁹ L. Ruggiu, "L'altro Parmenide" in G. Reale, *Parmenide o Il poema sulla natura*, Milano, Bompiani, 2010, p. 26.

⁸⁰ G. Reale, *Parmenide o Il poema sulla natura*, op. cit. p. 13.

⁸¹ N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit. p. 176.

⁸² *Ibid.*

thématique entre les deux segments du Poème — à travers des antennes telles que la voie, le voyage et la déesse — tissent une trame unique à l'intérieur du texte.

Ainsi, comme A. Capizzi en a eu l'intuition, le lecteur du *Poème* se trouve, à l'instar du protagoniste, devant le choix entre l'impossible et le nécessaire : ou bien il considère l'ensemble du dire parméniéen comme une fiction ou bien il interroge le sens des mots qui édifient chaque partie du *Περὶ Φύσεως*. La première voie ne peut être parcourue, car elle nie la portée philosophique du texte qui fonde la pensée métaphysique d'Occident, alors que la deuxième oblige à redéfinir en un sens philosophique la valeur du proème⁸³. Ainsi, ce dernier, dont A. Capizzi ne manque pas de souligner le caractère *essentiel*, peut être considéré comme un objet d'étude, digne de la même attention qui a été consacrée au reste du texte. Dès lors, il est possible de penser que dans l'incipit du *Poème* se niche une partie fondamentale de l'enseignement parméniéen à laquelle la mémoire philosophique n'a pas accordé suffisamment d'espace.

Dès lors, sans entrer dans la spécificité des exégèses de ceux qui soutiennent la thèse de l'unité du poème, qui est l'office d'autres études déjà suffisamment approfondies⁸⁴, il est néanmoins possible de retenir ce qui ressort à l'unisson de leurs analyses : à savoir la nécessité de considérer philosophiquement la portée du proème. En effet, ce n'est qu'en l'assumant dans sa totalité que le *Poème* peut réfléchir l'ensemble des articulations de la métaphysique. Dès lors, ce n'est qu'à cette condition qu'il peut s'affirmer comme la plus significative formulation de la philosophie occidentale. Il en découle qu'il faut exclure que le *Poème* est agencé de manière verticale si bien qu'en partant d'une rationalité inférieure, présentée dans la première partie, il aboutit à une dimension supérieure, décrite dans la suivante. La raison principale est que dans le *Poème*, les images mythiques ne valent pas moins que les propositions logiques. La rationalité, exprimée sous forme de calcul propositionnel, n'est pas plus *sérieuse* que celle exprimée par le langage mythopoïétique.

⁸³ A. Capizzi, *La porta di Parmenide*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975, p. 23.

⁸⁴ A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, op. cit. ; M. Untersteiner, M. Untersteiner, *Parmenide*, Firenze, La Nuova Italia, 1958 ; A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Bari, Laterza, 1975, L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 2009 ; N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin, 1997, L. Ruggiu, *Nostos, L'essere degli enti*, Milano, Mimesis, 2014 ; E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale, *Gli Eleati*, Milano, Bompiani, 2011.

À ce propos, L. Ruggiu affirme que « la reprise de la forme mythique advient chez Parménide, non pas comme un moment moins vigoureux, ou bien comme une forme subalterne par rapport au *logos*, mais comme présence d'une pluralité de registres capables d'exprimer pleinement le réel »⁸⁵. Le spécialiste italien saisit, en effet, jusqu'à quel point le mythe n'est pas une transposition en images de la représentation intellectuelle abstraite, mais qu'il s'agit d'une forme de conceptualité différente. Cette dernière s'imposant dans la conscience non pas de manière successive et subalterne par rapport à la pensée discursive, mais de manière immédiate, car les idées s'imposent à l'esprit directement sous forme iconique⁸⁶. Le mythe ne prend donc une valeur allégorique que si l'on considère cette dernière dans sa dimension étymologique : *ἄλλος* signifiant *autre* et *ἀγορεύω* (*agoreúō*) pouvant être traduit par le verbe *parler, dire*⁸⁷. De ce point de vue, le mythe a une valeur allégorique, car il dit *autre chose* par rapport à ce qui est exprimé dans la deuxième partie du *Poème*. Il s'agit alors d'une manière différente de parler, de penser. De ce point de vue, comme l'affirme L. Couloubaritsis « Parménide nous apprend que notre logique n'est pas la seule, mieux, qu'elle a émergé en déstabilisant une structure d'opposition où les termes étaient reliés par la complémentarité même des opposés »⁸⁸.

Donc, il n'est possible de conférer une valeur allégorique au proème que s'il est considéré comme le fruit d'une rationalité différente et non pas comme la transcription en termes iconiques de la même vérité arguée par la logique. Dès lors, lire allégoriquement le proème ne signifie pas rechercher dans sa toile les traces de ce qui est exprimé dans la suite

⁸⁵ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide “*Sulla Natura*”, in G. Reale, *Il poema sulla natura*, op. cit., p. 157 ; C'est nous qui traduisons : « La ripresa della forma mitica avviene dunque in Parmenide non come momento depotenziato o forma subalterna rispetto al *logos*, ma come presenza di una pluralità di registri in grado di esprimere a pieno titolo il reale ».

⁸⁶ Nous renvoyons ici à L. Couloubaritsis, “Le mythe des multiples chemins” in *La pensée de Parménide*, op. cit., pp. 57- 120 ; G. Romeyer-Dherbey, “Prologue” in Parménide, *Le poème*, trad. fr. A. Villani et P. Holzerny, Paris, Hermann, 2011, pp. 51- 100.

⁸⁷ Nous renvoyons ici à l'ouvrage de J. Pépin, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestation judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier (Philosophie de l'esprit), 1958; L'auteur trace une histoire de l'allégorie qui, s'étend d'Homère et Hésiode, jusqu'à Augustin d'Hippone.

⁸⁸ L. Couloubaritsis, « *La logique du mythe et la question du non-être* » in *Le problème du non-être dans la philosophie antique*, Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série, Vol. 122, n° 3, (1990), p. 337; Disponible sur : <https://www.jstor.org/stable/44357004> .

de la lyrique philosophique de Parménide, mais lui restituer une autonomie syntactique et, surtout, sémantique. Ainsi, comme il émergera davantage dans la suite de l'analyse, les images du mythe peuvent exprimer la pluralité, la polarité et le caractère contradictoire du réel que la logique est obligée d'exclure au nom de la linéarité de la pensée. Le mythe est donc une forme rationnelle qui n'exclut pas la forme logique et qui ne lui est ni inférieure ni supérieure. En effet, la puissance de la pensée critique n'est aucunement mise en discussion par la remémoration de l'autonomie expressive et significative du mythe. Or, si la première a été constamment reconnue pendant la marche de la pensée occidentale, la deuxième est souvent marginalisée lorsqu'elle n'est pas complètement niée. Ainsi, s'agit-il de penser que chez Parménide il n'y a pas une substitution entre le mythe et le *logos*, mais que l'intégration de ces différents univers linguistiques et sémantiques permet d'exprimer plus largement le réel. Ainsi, si d'après Aristote l'art de la métaphore consiste à trouver des similitudes, dans le *Poème* parméniéen elle doit être comprise comme l'expression d'une vérité qui se donne immédiatement dans l'image, celle-ci étant capable d'exprimer que ce que la logique non-contradictoire est portée à exclure⁸⁹.

Mythe et *logos* ne sont donc pas liés par une relation oppositive, par un *aut-aut* : aucun d'entre eux ne l'emporte sur l'autre. En revanche, ils coexistent tout au long du poème. En effet, non seulement les registres logiques et mythiques sont présents dans tous les fragments, mais les deux sont indispensables pour exprimer la totalité du contenu du *Poème*. Autant dire que, dès sa forme, le *Περί Φύσεως* n'est pas ancré dans la dichotomie, dont il a souvent été considéré comme l'emblème⁹⁰. Pour exemplifier, la révélation divine, exprimée en termes lyriques, adhère aux structures traditionnelles de la poésie antique, alors que son contenu argumentatif apparaît plus proche de la philosophie, dans sa configuration occidentale, que de la *Théogonie*. Ainsi, comme l'argue L. Ruggiu, pourvu que « nous sommes fils de la société de la séparation, nous ne savons voir que des parties distinctes et

⁸⁹ Voir L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit.

⁹⁰ Aristote affirme que: « Quant à Parménide (...) il pose à son tour que les causes sont au nombre de deux ainsi que les principes, les appelant chaud et froid, c'est à dire feu et terre; et de ceux-ci il range le premier, le feu, du côté de l'étant, l'autre du côté de non-étant » (Aristote, *Métaphysique* A 986 b 32 - 987 a 2 in *Œuvres*, op. cit., p. 930).

opposées (...) or, le *Poème* de Parménide doit être accueilli et interprété comme une totalité, comme une unité accomplie »⁹¹.

La considération unitaire du *Poème* ne doit pourtant pas dissimuler la distinction entre les éléments rassemblés. Ainsi, n'est-il pas contradictoire de relever que dans la première section du texte le langage mythopoïétique est effectivement prépondérant. Même L. Ruggiu, tout en soutenant fermement le monolithisme du texte, affirme que : « ... il y a une partie avec une prévalence mythique, le proème, et une partie où prévaut la logique et l'ontologie portant sur la vérité (*ἀλήθεια*), exprimée aux fragments 2-8 »⁹². Cette disparité de registres peut s'expliquer par l'intuition parménidienne selon laquelle différentes régions métaphysiques exigent des formes hétéroclites de rationalité. Ces dernières ne se destituant pas mutuellement, mais s'entrelaçant entre elles pour exprimer l'ensemble de ce qui est métaphysiquement pensable. Ainsi, en vue du contenu que Parménide veut énoncer, il donne priorité à un registre linguistique par rapport à l'autre. Le fait est que, dans la première partie, il utilise un langage à prévalence mythique, qui exprime la totalité et qui illustre un espace d'indistinction à la fois préalable et successif à la *crise*, entendue étymologie grecque⁹³. La distinction qui est au centre du deuxième fragment nécessitant, en revanche, la langue du *logos* qui est capable de rendre raison de la séparation entre l'être et le non-être, mais qui ne sait épuiser dans son caractère tranchant la complexité et la complexion du réel. Au contraire, dans le proème, l'humain et la divinité coexistent. La vérité ne sait se distinguer de l'erreur. La lumière et les ténèbres sont soudées dans un crépuscule éternel. Par conséquent, cette étendue exige d'être comprise avec des instruments différents par rapport à ceux dont la logique propositionnelle dispose. Cette dernière, étant fonctionnelle à établir un modèle critique qui rend le réel intelligible, apparaît comme le berceau de la pensée scientifique, où prime la séparation en vue de l'obtention de résultats concrets.

⁹¹ L. Ruggiu, « L'altro Parmenide », in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura* op. cit., pp. 21 et 23.

⁹² *Ibid.*, p. 25 ; Proclus confirme que Parménide utilise la forme poétique et à, la fois, la forme prosaïque : « Bien que l'usage du genre poétique le prive de clarté, Parménide ne renonce pas à user la démonstration » (*Commentaire sur le Parménide de Platon*, 665, 17 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 239 ; D. K 28 A XVII).

⁹³ A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 1137. Le verbe *κρίνω* (*krinô*) signifie *séparer, distinguer*.

Au contraire, le proème apparaît comme un espace d'indistinction où cette dernière est synonyme de richesse intellectuelle. Ici, l'absence de toute définition linéaire et non-contradictoire ne constitue pas un obstacle à la recherche, car c'est ce qui la nourrit infiniment. Aucun embarras alors pour la pensée qui accepte son inadéquation par rapport à l'architecture du cosmos et qui transfigure cette faiblesse apparente en un instrument qui lui permet de poursuivre ses buts. Pour cette raison, ce qui est expression de l'absurde, apparaît possible une fois franchi le *seuil de pierre* où la contradiction ne connaît pas encore son nom. De la même manière, si dans le deuxième chemin le mythe interpelle l'irrationalité des *hommes bicéphales*, dans la partie introductive, il est indispensable pour la rationalité qui accepte la *polarité*, voire la tension contradictoire qui caractérise le réel au-delà de sa linéaire pensabilité.

En effet, les symboles qui parsèment la route qui conduit Parménide auprès de la déesse ont tous une valeur ambiguë : ils sont l'expression équivoque de l'unité et de la multiplicité où les opposés se rejoignent et ne s'excluent pas mutuellement. Au contraire, ils coexistent et restent soudés, comme des termes complémentaires, à l'intérieur de chaque réalité. Chaque syntagme apparaît alors comme un *Janus Bifrons* dont la vue s'étend vers deux directions opposées. Or, *Janus* « si remarquable par sa double figure »⁹⁴ ne se laisse identifier par la singularité de ces regards. N'étant ni l'un ni l'autre, il est alors un troisième terme qui inclut son ambivalence sans se laisser identifier à aucun des pôles qu'elle implique. Dès lors, ses deux visages ont la même consistance et, comme la lumière et les ténèbres, comme l'être et le non-être, elles sont les manifestations d'une seule réalité, où se situe leur différence. On comprend alors que dans le proème, comme d'ailleurs aussi dans les fragments 8 et 9, les opposés s'impliquent mutuellement et sont toujours en relation. Leur

⁹⁴ Ovide, *Fastes*, 1, 90, trad. fr. R. Shilling, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 4; Ovide affirme que Janus ne ressemble à aucune des divinités de la Grèce à cause de son caractère aporétique. Nous tenons à souligner que Janus est une figure du seuil, ou, mieux, il est le dieu qui écharne le seuil ; en lui, la contradiction est toujours présente et les opposés coexistent inlassablement. De surcroît, en lui, l'opposition qui souvent considérée inconciliable entre Orient et Occident peut être dépassé. Ce qui sera crucial dans le troisième chapitre de cette recherche. En effet, dans les calendes d'ouverture Ovide fait dire à Janus que : « de même que le portier assis près du seuil de votre maison voit les entrées et les sorties, de même moi, portier du palais céleste, j'aperçois à la fois l'Orient et l'Occident » (1, 137-138, p. 6).

coprésence est en effet indispensable pour fonder le réel. Ainsi, l'être et le non-être se nécessitent l'un l'autre et le néant apparaît alors comme ce troisième terme qui n'a pas de contraire, et qui ne sait contredire. Cette manière de considérer le rapport entre les contraires éloignerait Parménide de l'école de Pythagore et de la spéculation d'Anaximandre ; car, le terme contradictoire n'est pas considéré comme un négatif appartenant à la catégorie des *pairs*, c'est-à-dire comme ce qui a une consistance ontologique inférieure. D'autre part, il n'y a pas de prévarication d'un contraire sur l'autre comme dans la philosophie d'Anaximandre. Ce n'est donc pas la dualité, mais une polarité mythique et, à la fois, philosophique qui prime dans le proème⁹⁵. Cette condition est exprimée de manière prégnante dans le neuvième fragment du *Poème* où Parménide affirme : « puisque tout a été nommé lumière et nuit... tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière, l'une et l'autre à égalité, car avec aucune des deux ne va de pair ce qui n'est rien »⁹⁶. Cela permet de comprendre que les deux opposés, l'être et le non-être, intègrent la sphère de l'être et qu'aucun d'entre eux n'exprime le néant. Ce dernier doit être cherché ailleurs ; non pas dans le chemin de la Nuit, et encore moins dans celui du Jour, mais dans l'élément qui permet leur séparation. *Seuil de pierre*, le néant devra apparaître alors comme le biais incontournable pour que la dualité puisse se produire.

À l'appui de cette thèse intervient la circonstance que l'usage du mythe n'est pas une affaire contingente, mais un choix délibéré de la part de l'auteur, car la manière de philosopher dans l'Ionie du V^{ème} siècle s'effectuait déjà en forme prosaïque. Pour cette raison, Jaeger justifie le recours à cette forme narrative comme un moyen pour favoriser la transmission du message à ses contemporains non-initiés à la pratique philosophique⁹⁷. Or,

⁹⁵L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., pp. 172 - 174. Le thème de la polarité du proème est inauguré par Deichgräber et est hérité par L. Ruggiu. Or, le premier, en saisissant la coprésence de l'unité et de la multiplicité dans chaque image, figure le proème comme un miroir des chemins de l'être et du non-être. L. Ruggiu, quant à lui, pousse plus loin cette interprétation en affirmant que d'un côté la coprésence de l'un et du multiple réfléchit les deux parties du Poème, mais, de l'autre côté, que les deux ne sont pas séparés car ils sont l'expression d'une même réalité si bien que l'un conduit à l'autre : « l'unité s'exprime dans la multiplicité et la multiplicité est liée à une détermination polaire » (*Ibid.*, p. 172-173).

⁹⁶ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, op. cit., p. 89 ; D. K. 28 B IX.

⁹⁷ L. Couloubartitsis, *La pensée de Parménide*, op. cit., p. 122.

il est également possible de penser que si le façonnement du dire de Parménide n'est pas en continuité avec son contexte historique, c'est parce que la forme archaïque du mythe est la plus adéquate pour exprimer certains contenus spéculatifs. Il est alors probable que la prééminence de la forme mythique dans la première section du texte puisse être reconduite à l'intention de parler de ce que la logique formelle ne doit pas définir ; à savoir, pour introduire dans la métaphysique ce qui n'est *ni être ni non-être*, mais qui précède, rend possible et inclus cette séparation⁹⁸. Le mythe, la métaphore et l'allégorie n'apparaissent alors définitivement pas comme des escamotages pour dire ce que le *logos* est incapable de montrer de manière claire et distincte, mais comme des formes cohérentes pour exprimer ce *qui n'est pas ce qu'il est*, voire ce qui, comme le néant, transcende l'identité à soi.

Pour la même raison, Parménide ne bâtit pas son chant spéculatif dans le règne de l'*ἀλήθεια*. Au contraire, en commençant sa narration par ce qui se trouve en deçà du *seuil de pierre*, il montre que ce qu'il y a *dans la maison du miroir*⁹⁹ — pour utiliser une image chère à L. Carroll — n'a pas moins de consistance que ce qui se trouve *en deçà de la glace*. Or, cela ne peut être compris par la même rationalité qui règle la séparation entre l'être et le non-être, car il est l'expression d'une vérité autre qui, avec celle formulée dans la deuxième partie du *Poème*, constitue la totalité de la sphère de la métaphysique. Aucun des segments du dire parméniéen ne doit alors être exclu. Ce qui conduit à refuser l'image de Parménide comme étant « l'inventeur de la métaphysique basée sur la logique »¹⁰⁰. La force de sa philosophie étant proprement celle de ne pas se limiter au calcul propositionnel. La sienne est plutôt une « logique mythique »¹⁰¹ où l'intégration du mythe et du *logos* permet de rendre raison de l'ensemble de l'ordre métaphysique du cosmos. La métaphysique parméniéenne, qui réfléchit la constitution intime du réel, n'est pas que celle dérivante de la logique binaire exprimée dans la deuxième partie du texte. Elle se trouve plutôt articulée en trois axes intégrant la même sphère : l'ontologie qui réfléchit sur l'être, la méontologie sur le non-être et cette réflexion, qui n'a pas encore de nom, qui interroge le néant¹⁰². Cette dernière pouvant

⁹⁸ L. Ruggiu, « L'altro Parmenide » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 24.

⁹⁹ L. Carroll, *Alice au pays des merveilles*, tr. fr. J. Papy, Paris, Gallimard (Folio), 1994 (1961), p. 7.

¹⁰⁰ B. Russel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 75.

¹⁰¹ L. Ruggiu, « L'altro Parmenide » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura* op. cit., p. 25.

¹⁰² On peut risquer la dénomination hypothétique de *oudósophie*, à savoir la pensée de ce qui n'est pas ce qu'il est.

se conformer comme une *protophysique*, car elle n'interroge pas ce qui demeure au-delà de la *φύσις* mais ce qui se trouve en deçà de cette dernière. Le *seuil de pierre* représente alors l'entrée vers une rationalité critique et la sortie d'un espace d'indistinction préalable et nécessaire. Par conséquent, l'étude du chant parménidéen se façonne comme un ensemble regroupant deux sous-ensembles : le premier contient les cheminements qui se trouvent outre les portes de la Nuit et du Jour, le deuxième voyage que Parménide accomplit pour parvenir jusqu'à la déesse et le *seuil de pierre* qui constituent le passage entre les deux : le lieu de leur différence. Dès lors, le *Poème* peut s'enrichir d'un troisième segment : le proème, où se situe le *seuil de pierre*, dont la riche signification suscite encore l'indifférence des exégètes¹⁰³.

Une telle lecture du *Poème* permet de considérer la métaphysique et la philosophie, comme étant inclusives par rapport à logique propositionnelle, ainsi qu'à ses valeurs de vérité, bien qu'elles ne se laissent pas cerner par ces limites. De ce point de vue, il faut dire, avec L. Couloubaritsis qu'« il est temps de comprendre que la maîtrise que nous avons de la pensée humaine est encore fort limitée, axée sur un type particulier de rationalité alors que la raison humaine est plus vaste que l'on suppose généralement et, comme Ulysse, elle cache en elle plus d'une ruse »¹⁰⁴. En effet, si la philosophie étudie le *logos* son étymologie témoigne qu'elle ne se réduit pas à la logique. En dépit de toutes ses branches, ainsi que toutes les sciences, elle ne prend pas le suffixe — *logie* mais elle est caractérisée par le suffixe — *sophie*. Elle évoque alors un savoir qui n'est pas soumis aux strictes lois de la logique, car il vise à une connaissance plus large, à la sagesse. Cette dernière ne devant exclure aucun aspect du réel, aucun langage, aucune rationalité : ni le mythe ni la logique.

D'ailleurs, la métaphysique se conforme dès son nom comme ce qui est au-delà de l'étude de la physique, qui peut inclure ces normes et, en même temps, les transcende. C'est pourquoi, si les sciences particulières analysent un aspect de la vérité de l'être et, par

¹⁰³G. Fülleborn, *Fragments Des Parménides*, Gesammelt, Züllinchau; N. L. Cordero, "Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide" in ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 12 no 24, 2018, p. 90. La thèse de la tripartition du *Poème* est soutenue par Georg G. Fülleborn. Le *Poème* serait ainsi composé par : le Proème, la Vérité et la Doxa.

¹⁰⁴L. Couloubaritsis, « *La logique du mythe et la question du non-être* » in *Le problème du non-être dans la philosophie antique*, Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série, Vol. 122, n° 3, (1990), p. 340. Disponible sur : <https://www.jstor.org/stable/44357004>

conséquent, elles «sont donc plus nécessaires»¹⁰⁵ que celle que nous nommons métaphysique, «aucune n'est meilleure qu'elle»¹⁰⁶. Cette épistémè n'envisageant pas la partie, mais le tout¹⁰⁷. Il en découle que les catégories et la logique qui soutiennent l'examen du particulier ne peuvent s'appliquer à la totalité, sans que cet effort échoue dans un *scientisme*¹⁰⁸ ou, vice-versa, dans un *métaphysicisme*¹⁰⁹. En effet, si la philosophie est étymologiquement liée à l'infinité et à l'in-définissabilité de la *philia*, elle ne pourrait se terminer dans la vérité inflexible et définitive anhelée par les systèmes positivistes, sans trahir sa propre nature. Elle se tient, au contraire, dans une quasi-indifférence quant au fait d'atteindre une vérité définitive puisque cela fausserait son sens le plus intime. Pour cette raison, elle demeure dans les esprits comme un questionnement infini qui vise moins à la solution qu'à la question même¹¹⁰.

Pour toutes ces raisons, c'est dans le *Poème* que le chercheur du néant peut trouver l'esprit qui lui permet de poursuivre son objectif. C'est là que la philosophie se décide et s'affirme comme décision¹¹¹. Et le proème revient alors comme le préambule indispensable à la recherche : le berceau d'une quête impossible. En effet, c'est là que pour la première fois le néant, innomé et innommable, se niche dans l'image du *seuil de pierre*, n'apparaît point

¹⁰⁵ Aristote, *Métaphysique*, A 2, 983 a 10, trad. fr. C. Rutten et A. Stevens in Aristote, *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2014 (2004), p. 922.

¹⁰⁶ *Ibid.* ; M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard (Tel), p.71-72 : Heidegger saisit la nature métaphysique de l'interrogation qui porte sur le néant. La métaphysique pour l'auteur allemand n'est pas à considérer comme étant inférieure aux autres disciplines de l'esprit : « C'est une question [celle qui porte sur le Néant] métaphysique (...). La vérité de la Métaphysique résidant en ce fond abyssal, elle a pour voisinage immédiat la possibilité qui la guette sans cesse, de l'erreur la plus profonde. C'est pourquoi la rigueur d'aucune science n'égale le sérieux de la Métaphysique ».

¹⁰⁷ Aristote, *Métaphysique* Γ1, 1003 a 20-25, op. cit., p. 970.

¹⁰⁸ G. Reale, « Struttura della metafisica di Aristotele », in AA. VV, *Perché metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 57.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G Kahn Paris, TEL Gallimard, 1967, p. 33 ; J. Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1957, pp. 721-722.

¹¹¹ A. Badiou, *Le séminaire. Parménide. L'être I – Figures ontologiques. 1985 – 1986*, Paris, Éditions Fayard, 2014.

comme la négation de l'être, mais comme l'espace préalable et, à la fois, nécessaire à la séparation entre le négatif et le positif. En effet, ce qui dans la première partie est complémentaire et non exclusif, comme la coprésence de la Nuit et du Jour dans le crépuscule, revient, dans les fragments qui suivent, comme l'expression d'une opposition inconciliable. Ainsi, ce qui, lu dans la perspective logique de la deuxième partie, est contradictoire et impossible, comme la coexistence des opposés dans un même terme, surgit, dans le premier fragment, comme étant nécessaire. Les concepts apparaissent alors doués d'ambivalence : tout comme les termes d'une équation, ils acquièrent une valeur différente selon qu'ils sont considérés avec l'intelligence qui prime en deçà ou au-delà du *seuil de pierre*. L'*aut-aut* entre l'être et le non-être, que Parménide exprime dans la deuxième partie, s'affirme alors, dans la première section, comme un *et-et*. On comprend alors que ce n'est que dans les rides de ce lieu précédant la logique non-contradictoire que le néant peut être recherché. Car ici, ne prime pas la loi épistémique du *logos* non contradictoire qui rationalise critiqueusement le réel, mais la complexité de ce dernier : ici, la complexion du cosmos ne peut pas être réduite à la rationalité tranchante des fragments qui suivent. Ce qui contribue à expliquer que le proème de Parménide se trouve exclu des discours occidentaux avec la même vigueur avec laquelle le néant reste otage du silence : les deux demeurent en effet dans le même espace amnésique. Dès lors, leur réhabilitation doit advenir de manière synchronique.

Par conséquent, viser la connaissance du néant signifie radicaliser davantage la thèse des partisans de l'unité du *Poème*. Car s'il est vrai que le poème doit être lu comme une unité, l'hétérogénéité entre les parties doit tout de même être interrogée. Ainsi, tout comme la tradition occidentale ne cesse de faire pour la deuxième section du poème, faut-il questionner le contenu aléthique du proème sans l'identifier à celui de la deuxième partie. Dans cette optique, le proème ne peut être considéré que comme la préfiguration de l'ensemble du poème, car il a une valeur aléthique propre. Ainsi, celui qui cherche le néant agit conformément aux mots de la déesse qui invite à connaître tout ce qui se trouve au « cœur de la bien ronde vérité » : ce qui est dit et ce qui est tacite, ce qui se trouve après et avant le seuil de pierre, sans le laisser sombrer dans les alvéoles de la banalité. Car, comme le dit J. Beaufret, « la vérité de Parménide (...) se cache encore dans de lointains peu fréquentés et dont n'émerge pas beaucoup plus que le mystère du temple dorique »¹¹². Ainsi, l'homme

¹¹² J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, op. cit., p. 2.

occidental qui, assis sur la plage d'Élée, était jusqu'à présent persuadé que Parménide, voyageant à bord du char des Héliades, était parti à la recherche de l'être découvrirait que pour y parvenir, c'est le néant qu'il doit traverser.

1.1.3. Pour une interprétation allégorique

Avant d'avancer dans cette direction, l'ampleur des études consacrées à Parménide rend nécessaire la définition du cadre à l'intérieur duquel se tient l'interprétation qui veut être avancée à présent. Reproduire ici le propos de G. Reale qui, dans un recueil publié en 1967 et titré *Gli Eleati*, dénombre et détaille les différentes lectures du texte parménidéen, est une emprise superflue et qui contrasterait avec l'esprit de cette recherche. Il est actuellement plus avantageux de suivre la démarche synthétique de L. Couloubaritsis lorsqu'il rapporte tous les efforts exégétiques à quatre catégories¹¹³. Un tel procédé parvient premièrement à abolir toute prétention d'apporter une interprétation qui soit réellement fidèle aux intentions de l'auteur de *Poème*. L'impossibilité de parvenir à des réponses définitives est cependant moins le signe de la fragilité du texte que l'indice de sa richesse. L'ouvrage parménidéen se façonne ainsi comme un organisme dynamique continûment vivifié par les interprétations qui en sont avancées tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale. D'ailleurs, cela ouvre à la compréhension des limites et de la force de chaque interprétation en relation avec le cadre exégétique qui l'héberge : qu'il soit littéraire — c'est-à-dire visant à mettre en évidence les aspects réels évoqués dans le poème — ou religieux — voire s'il souligne l'importance de la révélation et tisse le lien avec la tradition homérique — ou encore rationaliste — à savoir qui rapporte le *Poème* à une œuvre de *fiction* — ou bien, comme dans le cas présent, allégorique.

Les résultats que cette dernière démarche peut atteindre ne peuvent espérer être plus que « raisonnables et plausibles »¹¹⁴. Dès lors, l'apanage de ceux qui veulent arpenter cette possibilité exégétique doit se diriger vers la recherche d'une cohérence vigoureuse à l'intérieur de leur discours. Et cela, si bien que ces analyses fassent recours à des renvois fréquents à la réalité, voire à l'histoire de la philosophie et à la conceptualité qu'elle construit. Or, suivant Hegel, il faut garder à l'esprit que le chercheur en histoire de la philosophie est toujours accablé par le fardeau du paradoxe. Pour édifier une chronique spéculative

¹¹³ L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, op. cit., pp. 121 – 196, 130.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 165.

authentique, il doit aborder les textes qui la composent en excluant tout « parti pris »¹¹⁵ ; or, cela se heurte à une impossibilité étant donné qu'il ne peut s'empêcher de construire la narration de l'histoire de la philosophie qu'à partir de sa propre conception de la philosophie. Aussi Platon, dans le *Ménon*, reconnaît-il que l'investigation philosophique est toujours assujettie à ce joug : d'un côté, il est indispensable de discerner *a priori* l'objet visé dans la recherche faute de quoi elle resterait dépourvue de toute orientation. De l'autre côté, la connaissance préalable de ce qui est visé englutit toute quête philosophique dans l'apathie de l'inutilité. Par conséquent, l'anachronisme conceptuel est une maladresse inéluctable qui affecte indéniablement l'écriture de celui qui veut reconstruire la mémoire de la pensée spéculative¹¹⁶. Or, en dépit du philologue qui est affecté par cette imperfection et qui vise à construire un arsenal critique pour essayer de l'anéantir, le philosophe peut assumer cette ingérence de Chronos comme un outil profitable. En effet la démarche historique ne permet point de franchir les limites dictées par le temps. Au contraire, la recherche d'un concept, qui transcende toute durée, admet que l'on puisse fouiller dans le sablier, en troublant parfois l'ordre de ses grains afin d'y trouver des ressources précieuses à l'approfondissement de l'objet.

Dès lors, il est clair qu'une certaine arbitraire parasite toutes ces tentatives et rend fragiles leurs fondements. Justifier complètement l'assise de chaque interprétation demeure une chimère surtout lorsqu'il s'agit de se confronter à un texte fragmentaire qui ne connaît ni d'achèvement ni de traduction acceptée à l'unanimité. Dès lors, aucune interprétation allégorique ne peut jamais en refuser une autre : elles ne peuvent que se juxtaposer. Il s'agit alors de soustraire les interprétations du texte à l'empreinte de l'*aut-aut* et de les comprendre à l'intérieur d'une relation plus inclusive : le *et-et*. Dans une telle optique, l'interprétation allégorique du texte parméniéen, et de ceux qui seront analysés dans les prochains chapitres, est un mode philologiquement imprécis pour favoriser leur enrichissement.

Cette méthodologie a d'ailleurs des origines antiques ; déjà Aristote commence ses ouvrages en mettant en cause les théories de ses prédécesseurs, dont l'exposition n'est pas toujours fidèle aux desseins de ces derniers. Or, c'est dans la tradition nihiliste inaugurée par Nietzsche que cette démarche se fait plus présente et est dirigée vers la sagesse de la Grèce

¹¹⁵ G. W. F. Hegel, *Leçons d'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard (Folio), 2007, p. 20.

¹¹⁶ *Ibid.*; G. Casertano, *I Presocratici*, op. cit., p. 13.

antique. M. Heidegger et E. Severino, notamment, héritent de ce procédé et n'hésitent pas à affirmer que le but de la relecture des philosophies antérieures est davantage de nature interprétative qu'historique. Notamment, à l'occasion de l'inauguration du séminaire d'été de 1926, Heidegger affirme que « ce qui importe est la compréhension de la philosophie et non pas de l'historiographie »¹¹⁷. Bien que cela n'autorise évidemment pas à attribuer des réflexions impropres à des auteurs qui ne les auraient jamais formulées, l'excessive attention aux circonstances historiques et philologiques risque de conduire l'exégète loin de son but d'élucidation.

En filigrane de cette recherche se trouve alors l'adhésion au précepte hégélien soutenant que l'office du philosophe n'est pas de construire une *galerie d'idées*, mais d'intervenir dans l'histoire de la pensée en comprenant le sens de son développement et en contribuant à son enrichissement. Dans ce contexte, la finalité de la lecture des textes philosophiques ne tient pas tellement à reconstruire les faits, mais à comprendre ces derniers à la lumière d'un concept précis, qui, dans le cas présent, est le néant. L'idée d'une lecture philosophique de l'histoire de la philosophie a d'ailleurs une *dignité* vénérable¹¹⁸, car elle permet d'attribuer à chaque pensée philosophique et à la philosophie elle-même un caractère d'inachevé et d'inachevable. Cette transfiguration de la marche de la philosophie en une histoire toujours vivante de la pensée manifeste un dynamisme des significations qui contribue à définir la philosophie elle-même. Cette dernière ne s'adressant pas à son passé pour édifier une complainte mélancolique du temps qui fut, mais elle se sert de *ce qui n'est plus* pour remettre toujours en cause les résultats et les questionnements qui l'animent dans le temps présent. Il s'agit alors d'une réception active, spéculative et critique du passé. Ce sont ces convictions qui justifient, en ligne avec une tradition qui à partir de Sextus Empiricus s'étend jusqu'à G. Reale, de conférer une valeur allégorique aux textes grecs et, à présent, au prolégomènes du texte le plus névralgique de l'éléatisme : le *Poème* de Parménide.

L'aspect fragmentaire et l'incomplétude de l'œuvre en question contribuent d'ailleurs à légitimer davantage l'exploration des non-dits qui se cachent dans les plis disparus du *Poème*. Donc, cette démarche est justifiée, ou même exigée, par la forme singulière du texte

¹¹⁷ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano, Adelphi, 2000, p. 81.

¹¹⁸ Platon, *République*, VI 495 d, in *Œuvres complètes*, op. cit. p. 1079 ; "La philosophie, en dépit de la situation qui lui est faite, garde néanmoins une plus prestigieuse dignité".

de Parménide, tel qu'il nous est parvenu. D'autre part, le langage poétique, que l'auteur utilise surtout dans le premier fragment, accorde au lecteur une licence interprétative plus large par rapport à celle admise par une prose serrée. Ainsi, les mots poétiques dont Parménide se sert peuvent dissimuler la nécessité de chercher, dans les interstices de ce qui est dit, autre chose que ce qui apparaît au premier abord. De ce point de vue, Plutarque affirme, dans le sillage de la tradition platonicienne, que « l'on pourrait reprocher à Parménide sa versification »¹¹⁹. Ainsi, la poésie se trouverait réduite à une intuition irrationnelle surgissant en opposition à l'esprit philosophique¹²⁰. Le dire poétique de l'auteur d'Élée serait alors la marque d'une imperfection spéculative qui le « prive de clarté »¹²¹. Cependant, d'un autre point de vue, il est aussi fort possible de rejoindre la perspective heideggerienne lorsqu'elle voit dans le dire lyrique de Parménide une des traces de sa force philosophique¹²². Produites par la volonté d'exprimer une autre vérité par rapport à celle qui se tient dans les bornes d'une logique rigoureusement non-contradictoire, les images mythiques que Parménide offre aux témoins de son voyage se façonnent comme les accès à un espace extraordinaire. Dès lors, tout comme le chariot d'Hélios gouverné par les Filles du Soleil permet au passager de parvenir à la *contrée de la déesse*, la poésie véhicule l'esprit du lecteur au loin de la séparation entre *ce qui est et ce qui n'est pas*. Il s'agit d'un ailleurs libre de la concrétude des corps et des phénomènes où l'impossible devient possible, où le néant peut espérer de regagner la consistance que la pensée occidentale ne cesse de lui ôter. Ainsi, les mots lyriques entraînent l'esprit au-delà de la *nature*, ou, mieux, en-deçà d'elle, dans un univers où le néant peut appeler l'esprit qui veut l'écouter. En ce sens, la poésie s'impose comme la forme la plus idoine pour exprimer ce qui excède les limites du *logos*.

D'ailleurs, comme le dit Couloubaritsis en évoquant l'analyse de Michel Conche¹²³, le mythe, pour être tel, nécessite la croyance. Si celle-ci est défaillante, c'est au dos de la

¹¹⁹ Plutarque, *Comment faut-il ouïr ?*, XIII, 45 A in *Les présocratiques*, op. cit, p. 239 ; D.K. 28 A XVI.

¹²⁰ Platon, *La République*, X, 607 b, op. cit, p. 1221.

¹²¹ Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 12, in *Les présocratiques*, op. cit, p. 239 ; D.K. 28 A XVII.

¹²² Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard (TEL), 1980, p. 36 ; *Id.*, *Lettre sur l'humanisme* in *Questions 3-4*, Paris, Gallimard (TEL), 1990, pp. 67-68.

¹²³ L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, op. cit., p. 167.

concrétude des figures qui apparaissent dans le texte que son sens doit être recherché. Il s'agit alors d'une allégorie, à savoir d'une représentation indirecte où rien n'est jamais ce qu'il est, mais le signe de quelque chose qui attend d'être trouvé. C'est probablement la raison qui pousse certains auteurs comme A. Capizzi à avancer une interprétation réaliste du *Poème* en repérant dans la ville de Velia¹²⁴ les éléments urbains et architecturaux qui figurent dans le *Poème*. Cependant, pour soutenir une telle hypothèse, Parménide devrait être persuadé d'être monté sur le char guidé par les Héliades pour que son texte ne soit pas lu de manière symbolique. Or, du moment que Parménide introduit son chant lyrique à la première personne, il est plus probable qu'il s'agisse d'une allégorie mythique. Dans ce contexte, l'exploration significative des images qui sont inscrites dans le proème se rend indispensable. D'ailleurs, le mythe et le *logos* ne peuvent pas être séparés dans le *Poème*. Les deux sont présents dans tous les segments du texte. Dès lors, comme on l'a entrevu dans les pages qui précèdent, le mythe ne peut pas être congédié ici comme une simple fiction, mais il doit être assumé comme l'expression d'une rationalité différente par rapport à celle de la logique qui prime dans le reste du texte. Dès lors, aussi les thèmes du proème peuvent être lus de manière éminemment philosophique. D'ailleurs, les réponses oraculaires, laconiques et sibyllines présentes dans la composition parménidienne attendent une attribution de sens qui ne peut être immédiate. Pour cette raison, la quête du savoir que Parménide décrit par son pèlerinage à bord de l'attelage doit être accomplie aussi bien par son lecteur. La définition du référent de l'oracle étant confiée à celui qui, à travers les mots de Parménide, l'écoute. D'où la nécessité intime du *Poème* d'être interprété. Comme il est émergé dans les pages précédentes, la présence massive du langage mythopoïétique dans le proème du *Poème* autorise, plus qu'ailleurs, une interprétation allégorique. Justifiée par sa forme, une telle démarche rend justice à son contenu : l'esprit de la recherche évoqué dans cette partie pousse l'interrogation des philosophes au-delà de ce qui apparaît, à savoir dans les méandres où se niche ce qui « aime se cacher »¹²⁵.

¹²⁴ Anciennement Élée.

¹²⁵ Themistius, *Discours*, V, p. 69, in Auteurs Divers, *Les présocratiques*, op. cit, p. 173 ; D.K. 22 B CXXIII.

C'est alors en restant fidèle à sa « teneur allégorique »¹²⁶, où rien n'est jamais ce qu'il est, et en accordant une valeur philosophique aux 32 vers initiaux que S. Empiricus a transmis à la postérité, que l'effigie du néant peut être trouvée. Ainsi, le premier penseur de l'être et du non-être peut apparaître aussi bien comme le premier auteur à figurer le néant. Ce dernier doit néanmoins être cherché dans un coin abscons du poème que les exégètes ont souvent laissé de côté. Il s'agit d'un espace où prime la polarité, à savoir où les contraires ne se destituent pas mutuellement si bien que rien *n'est jamais ce qu'il est*, mais aussi son contraire. Pour cette raison, le néant, loin d'être la négation de l'être, ne sera plus recherché dans le deuxième chemin de Parménide, mais au sein même de l'incipit du voyage de Parménide. Le grand nombre de philosophies qui ont trouvé la source du néant dans le deuxième fragment s'avérant adéquates pour rendre compte du non-être mais toujours insuffisantes pour exprimer la spécificité du néant.

La métaphysique apparaîtra alors comme un *τρίοδος* (*trihodos*) qui articule ses rameaux dans les chemins de l'ontologie et de la méontologie et dans l'espace où prime leur union, mais qui est aussi à l'origine de leur séparation : l'étendue du néant. Suivons la suggestion du philosophe-mathématicien P. G. Odifreddi qui affirme que : « c'est avec le terme *τρίοδος*, figuré par les pythagoriciens avec la lettre Y, que les Grecs indiquent ce que nous appelons "bifurcation". En ne regardant qu'en avant, on risque d'oublier le chemin commun déjà arpenté et la manière dont nous sommes parvenus au choix entre les alternatives »¹²⁷. N'oublions alors pas non plus qu'en latin la *bifurcation* prend le nom de *divortium* et qu'elle dit la séparation d'un seul chemin en deux secteurs. Or, Parménide semble avoir pressenti la menace de cet oubli au point qu'il fait dire à Dikê ce qu'il connaît déjà : avant de dévoiler le contenu de la révélation, elle renouvelle le souvenir de son cheminement et dit : « jeune homme, toi qui viens ici, accompagné de cochers immortels,

¹²⁶ M. Conche, *Parménide. Le Poème. Fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 8.

¹²⁷ P. G. Odifreddi, *Caro Papa ti scrivo*, Milano, Mondadori, 2011, p. 69 ; C'est nous qui traduisons : (...) in accordo con il termine triodos, "trivio", che per i Greci indicava quello che noi chiamiamo "bivio", e che i pitagorici indicavano con la lettera Y. Guardando solo avanti, infatti, si rischia di dimenticare il cammino comune già fatto, e di scordare in che modo siamo giunti alla scelta fra due alternative ».

porté par des cavales »¹²⁸. Ainsi, en rappelant au voyageur le chemin qu'il a accompli pour parvenir jusqu'à elle, elle entretient en lui ce souvenir. C'est alors tout en participant à la restauration de cette mémoire, que l'analyse des images du proème peut débiter. Elle permettra ainsi de définir les paramètres de notre recherche : le désir qui l'engendre, l'*ἀνακώρησις* (*anachôresis*)¹²⁹ qu'elle exige et le néant qu'elle ambitionne.

1.2 L' *οδός* polaire¹³⁰

1.2.1 Le *θυμός*

« Les juments qui me portent ont guidé aussi loin que mon ardeur peut atteindre
quand leur pied me mena sur la voie qui dit tant,
voie de la divinité, qui < ... > porte le vivant qui sait.
Par là j'étais porté : par là me portaient les juments qui tant indiquent,
tirant le char ; les jeunes filles ouvraient la voie ;
l'axe brulant des moyeux lançait un cri de flute,
car il était activé de part et d'autre par les deux cercles
tourbillonnants, tandis que pour guider s'élançaient
les jeunes filles nées du soleil, qui avaient délaissé les demeures de la nuit
pour la lumière, repoussé des mains les voiles de leur tête »¹³¹.

Dans ces vers, l'énergie des juments apparaît insuffisante pour que Parménide puisse entreprendre son voyage. En absence de son désir, qui constitue la condition de possibilité ainsi que la *cause efficiente* de sa recherche, les sabots des cavales ne sauraient guère conduire l'homme sur les chemins de la connaissance : c'est le *θυμός* qui dicte la distance

¹²⁸ Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 256 ; D. K. 28 B I.

¹²⁹ A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 147 ; L' *ἀνακώρησις* désigne l'action de se retirer et conserve l'idée du retour, le *νόστος* (*nostos*) qui est le thème fondamental du proème, mais aussi le mouvement de la recherche qui part de ce qui se trouve au-delà du seuil de pierre et recule jusqu'à ce qui le précède, jusqu'au proème ou l'on espère trouver l'effigie du néant.

¹³⁰ Ce concept est repris de l'analyse de L. Ruggiu ; L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale *Parmenide, Poema sulla natura*, op. cit. .

¹³¹ Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, in B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit. p. 71 ; D. K. 28 B I.

qu'elles peuvent parcourir. En effet, l'auteur noue le sentiment qui engendre la recherche et qui permet de la poursuivre à l'espace qu'elle peut espérer atteindre. Pour comprendre le sens que ce sentiment prend dans le Poème, les différentes acceptions proposées par des auteurs antérieurs et successifs à Parménide s'avèrent essentielles. Cette démarche, qui pourrait être tachée d'un certain anachronisme, se trouve légitimée par la cohérence qui, à partir d'Hésiode jusqu'à Aristote, entoure le concept de *θυμός* (*thymós*).

Comme le montrent les œuvres d'Hésiode, l'élan volitif pour connaître la vérité est un thème récurrent de la mythologie classique. En effet, les Muses ne sont aucunement astreintes à dire la vérité : leurs paroles peuvent, au contraire, s'avérer sincères ou fallacieuses en fonction de leur désir. C'est ainsi que, charmeuses, elles chantent d'un seul ton : « nous savons compter des mensonges tout pareil aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités »¹³². Ainsi, les réponses que les filles de Zeus et Mnémosyne offrent à l'homme, qui est ontologiquement lié à l'erreur, s'avèrent vraies ou mensongères selon l'intensité et la direction de leur volonté¹³³. Parménide est conscient de ce pouvoir discrétionnaire des nymphes inspiratrices au point que, à la fin du fragment, il se laisse rassurer par la déesse qui lui dit : « ce n'est pas un sort (*μοῖρα*) funeste qui t'a mis sur cette route »¹³⁴. Ce qui d'ailleurs se trouve confirmé par l'aval de la déesse qui l'accompagne sur le chemin, ainsi que par la bienveillance de celle qui le reçoit. Dès lors, les œuvres d'Hésiode montrent d'un côté la solidité du lien entre vérité et volonté dans la conscience collective de l'époque et, de l'autre côté, elles permettent d'éclaircir la portée divine du *θυμός*. Néanmoins, ce n'est que dans les textes homériques que la tournure humaine de cette volonté peut apparaître plus limpide.

Dans ce contexte, le *θυμός* acquiert parfois le statut physique d'un *organe de mouvement*¹³⁵. La lecture matérialiste du *θυμός* permet de tracer l'homogénéité par rapport à l'espace gnoséologique auquel il permet d'aspirer. Ainsi, le *θυμός* se trouve noué de manière

¹³² Hésiode, *Théogonie*, 27 – 29, op. cit., p. 33.

¹³³ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" in G. Reale, *Parmenide. Il Poema sulla natura*, op. cit., p. 158.

¹³⁴ J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, op. cit., p. 79.

¹³⁵ J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale*, Milano, Adelphi, 2007, pp. 94-95; S. Zacchini, *Il corpo e il nulla. Note fenomenologiche sulla crisi del pensiero contemporaneo*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 112.

immédiate à l'ἦτορ (*étor*), soit au « cœur qui ne tressaille pas »¹³⁶ que la déesse invite à connaître dans les derniers vers du fragment. Cependant, le *θυμός* homérique ne se laisse réduire qu'à une entité physique et tangible. Au contraire, il prend la forme de tous les mécanismes vitaux, des émotions jusqu'aux sentiments, qui accompagnent et animent Achille et Ulysse dans leurs aventures. En ce sens, il reste un concept dynamique et polysémique qui émerge davantage lorsque les héros se trouvent dans des situations de difficulté et de malaise. Ainsi, pour la plupart du temps, le *θυμός* exprime une réponse émotive qui est à l'origine du choix à prendre partant de circonstances déstabilisantes¹³⁷. Il s'agit alors d'un sentiment matriciel par rapport au mouvement des personnages héroïques de l'épopée. De ce point de vue, B. Cassin affirme que « *Thumos* et *étor* désignent ainsi tout deux (...) la vaillance le “cœur” du héros au sens cornélien et racinien du terme, et suffisent à le caractériser comme héros »¹³⁸. En effet, Ulysse, l'« héros d'endurance »¹³⁹ est souvent poussé à l'action par son *θυμός*. De ce point de vue, Homère le distingue du *γαστήρ* (*gastêr*), c'est-à-dire le *ventre* qui est décrit par Ulysse comme un « bandit »¹⁴⁰ l'incitant à être roué et sans scrupules. C'est pourquoi, si le *θυμός* pousse les figures héroïques vers des gestes valeureux, l'élan qui vient du *γαστήρ* engendre l'action des animaux et des personnages sordides qui peuplent l'univers homérique. Le *γαστήρ* apparaît alors comme un appétit incontrôlé analogue à celui qui induit Polyphème à dévorer les compagnons d'aventure d'Ulysse. Au contraire, le *θυμός* est le sentiment qui donne à Achille le courage de se porter sur le champ de bataille pour combattre : « Étranger — dit Télémaque à Ulysse de retour à Ithaque — si ton cœur (*καρδιά- kardiá*) et ton âme vaillante (*θυμός*) te pressent d'accepter le combat sois sans crainte ! aucun des Achéens n'osera te frapper ! »¹⁴¹. Donc *θυμός* et *γαστήρ* sont à l'origine des mouvements des personnages des épopées homériques, mais ils engendrent des actions diverses qui se différencient par leurs inclinations éthiques et morales. Les deux se trouvent soumis à *καρδιά*, soit à l'intelligence qui permet à Ulysse d'utiliser la

¹³⁶ B. Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 137.

¹³⁷ Homère, *Iliade*, IX, 702-704, trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1937), p. 78: “Laissons-le s'en aller ou rester à son gré; il retournera au combat quand, en sa poitrine, son cœur l'y invitera et quand un dieu l'y poussera”.

¹³⁸ B. Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 137.

¹³⁹ *Ibid.*, 677, p. 77.

¹⁴⁰ *Id.*, *Odyssée*, XVIII, 54, op. cit., p. 52.

¹⁴¹ *Ibid.*, vs. 61- 63.

richesse du non-être pour échapper à l'instinct phagocytant du Cyclope. Dès lors, bien que le *θυμός* ne trouve pas dans ce contexte une définition précise et unidirectionnelle, lorsqu'il prend un sens matériel, il rend manifeste la cohérence du lien entre la cause motrice (*θυμός*) et la cause finale (le cœur de la vérité). De surcroît, les textes homériques permettent de saisir son caractère dynamique ainsi que son rôle intermédiaire par rapport à l'appétit aveugle des bêtes sauvages et à l'intelligence humaine¹⁴².

Ce tempérament médian et proactif se réverbère dans les pages du *Traité de l'âme* et de l'*Éthique à Nicomaque* du Stagirite¹⁴³. Encore à cette occasion, distanciée de plusieurs siècles de la précédente, le *θυμός* ne trouve pas une dimension monosémique : il conserve dans sa lexie une pluralité de sens qui en rend impossible une traduction univoque. Il est néanmoins légitime de le considérer, avec la *βούλησις* (*boulêsis*), à savoir la volonté et l'*ἐπιθυμία* (*epithumía*), l'appétit, à l'instar d'une *dynamis* de l'âme qui est à l'origine de l'*ὄρεξις* (*òrexis*), le désir. Or, la *βούλησις* est une prérogative humaine qui signifie la tension de l'âme vers un objet conceptuellement fixe et immuable. Il s'agit donc de l'élan qui, ayant une orientation précise et permanente, permet de parvenir à la connaissance rationnelle et à formuler des jugements. Aussi le *θυμός* et l'*ἐπιθυμία* sont en rapport avec la rationalité, mais la volonté (*βούλησις*) est la seule à pouvoir être considérée comme un désir enrobé intégralement par la raison. En effet, contrairement à cette dernière, l'*ἐπιθυμία* exprime un élan vers un objet spécifique afin de satisfaire l'appétit et le *θυμός*, quant à lui, dénomme, dès son étymologie *θύω*, qui signifie *s'élancer impétueusement*¹⁴⁴, un essor dépourvu d'orientation. Ainsi, le *θυμός* aristotélicien permet de saisir l'indétermination de ce concept comme un atout constitutif par rapport à sa structure et essentiel par rapport à sa définition. De ce point de vue, le *θυμός* parménidéen, observé à la loupe aristotélicienne, préconise

¹⁴² Voir P. Pucci, « Le ventre d'Ulysse », tr. fr. J. Routier-Pucci in *Po&sie* 2010/3, Vol. 133, pp. 115-138.

Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-poesie-2010-3-page-115.htm>

¹⁴³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1102 b 32 et III, 1113, 9-11, trad. fr. R Bodéüs, in *Œuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), pp. 55- 28 ; *Id.*, *De l'âme*, II, 8, 414 b, dir. A. Jannone, trad. fr. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 36. Nous renvoyons également à l'article de E. Belfiore, « Tragédie, *θυμός*, et plaisir esthétique » in *Les Études philosophiques*, 2003/4 (n° 67), pp. 451-465.

Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2003-4-page-451.htm> .

¹⁴⁴ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 952.

l'espace où la course de Parménide peut aboutir. En effet, suivant la *βούλησις*, le char parviendrait à la connaissance de ce qui, comme l'être, est immuable. En revanche, si le mouvement des cavales trouvait sa source principale dans l'*ἐπιθυμία*, l'attelage ne pourrait aspirer à plus qu'au savoir doxatique d'un objet déterminé, voire à compréhension de l'étant. En revanche, conformément à sa constitution, le *θυμός* permet de viser un espace où prime la même indétermination qui le caractérise. Ainsi, en perçant la profondeur du *θυμός* aristotélicien, le caractère indéterminé et intermédiaire de la *contrée de la déesse* apparaît déjà. Or, c'est dans la lecture platonicienne qu'il surgira davantage¹⁴⁵.

Bien qu'avec Platon le *θυμός* trouve une dimension plus précise, l'Athénien le laisse assez indéterminé pour que des exégètes tels que M. Conche, Deichgräber et Hyland¹⁴⁶ puissent associer la formulation parménidienne à une anticipation du mythe du *Banquet*. Ce dernier raconte de l'éros philosophique, soit du moment digne entre tous d'être *vécu* : celui où l'on contemple la beauté en elle-même¹⁴⁷. À ce propos, Platon nous fait don de la plus ancienne citation de Parménide « Amour est le premier dieu auquel ait pensé la Déesse »¹⁴⁸. Il fait ainsi écho au passage de la *Théogonie* où Hésiode affirme « Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir »¹⁴⁹. Et c'est en cette citation qu'une telle interprétation trouve ses racines. La grâce de cette thèse, qui configure l'amour comme le moteur de l'attelage, est un bienfondé dans la distinction entre les fonctions de l'âme. Dès lors, le *θυμός* acquiert, conformément à l'homérique et à l'aristotélicien, les traits d'une réalité médiane entre la raison et l'appétit. Ainsi, n'évoque-t-il pas, comme le voulait Sextus

¹⁴⁵ Nous renvoyons à l'article de O. Renaut, " La fonction du *θυμός* dans la *République* de Platon" in Notomi, Noburu and Brisson, *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Academia Verlag, pp.179-188, 2013.

¹⁴⁶ L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, op. cit., p. 167.

¹⁴⁷ Platon, *Le Banquet*, 211 d – 212 b, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, Paris, Gallimard (La Pléiade), p. 748 ; N. L. Cordero, Quelques exemples de la "physique" in *Anais de filosofia classica*, vol. 12 no 24, 2018, p. 99.

¹⁴⁸ *Ib.*, 178 b, p. 701 ; Aristote, *Métaphysique A*, IV, 984 b 23 in *Œuvres*, op. cit., p. 926; Plutarque, *De l'amour*, XIII, 756 F et Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 39, 18 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 269.

¹⁴⁹ Hésiode, *Théogonie*, 119 - 123, op. cit, p. 36.

Empiricus, une « pulsion irrationnelle » symbolisée par la furie des cavales, ni une délibération purement rationnelle : le *θυμός* se situe entre les deux et ne se laisse jamais réduire à aucune d'entre elles. De ce point de vue, le *θυμός* s'avère nécessaire chez Platon pour que la constitution de l'âme soit complète. Notamment, la partie rationnelle ne pourrait communiquer avec celle appétitive en absence du *θυμός*. En effet, dans un cadre platonicien, l'attelage se trouve triparti de la manière suivante : Parménide (ego vs. 1) représente l'humain, qui se distingue des autres êtres par sa rationalité, les cavales expriment l'élan animal, qui, faute de réflexion, attend d'être dirigé. Et le *θυμός* se situe entre les deux, en permettant leur union ainsi que leur séparation. Donc, tout comme du point de vue ontologique, les idées ne sauraient se réaliser imparfaitement dans le monde empirique s'il n'y avait pas la *χώρα* (*chôra*)¹⁵⁰, le *θυμός* est un troisième terme qui, tout en cassant la logique oppositive entre rationalité et irrationalité, ne peut être destitué. Dès lors, si le désir détermine la distance que les cavales peuvent parcourir, on comprend que ce qui est visé, du moins dans le premier fragment, n'est ni l'espace de l'être, soit celui de la *ratio calculante*, ni l'espace du non-être, que Parménide condamne à l'opinion ou l'irrationalité (suivant les différentes interprétations du texte). Le *θυμός* permet de rejoindre un troisième espace que la tradition a oublié et que N. L. Cordero nomme adéquatement la « contrée de la déesse »¹⁵¹. Ici, les chemins de l'être et du non-être, n'ayant pas encore subi de scission, ne font qu'un et ne peuvent être distingués. Ainsi, le *θυμός* apparaît comme le premier *σημα* (*sêma*) qui empêche de reconduire le Poème de Parménide à l'expression d'une rationalité critique et dualiste dont il a souvent été considéré comme l'emblème. L'opposition entre l'être et le non-être, voire entre le rationnel et l'irrationnel, est insuffisante pour rendre raison de l'intégralité de son contenu. De ce point de vue, il faut suivre G. Colli, lorsqu'il affirme « [Le *θυμός*] est la force vitale de l'individu, la source métaphysique, riche et unique en son genre, qui le caractérise où ne se distinguent encore ni sentiment ni intellect, ni volonté ni raison »¹⁵².

Ce qui est consolidé par Platon qui, tout en attribuant au *θυμός* une fonction précise à l'intérieur de la constitution de l'âme, ne lui confère pas de définition spécifique et dépourvue d'ambiguïté. Loin d'être anodins, les blancs de Platon s'avèrent souvent éloquents. En effet, en dépit de la partie rationnelle et de celle purement pulsionnelle, le *θυμός*

¹⁵⁰ Ce concept sera central dans la troisième partie de cette étude.

¹⁵¹ N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 176.

¹⁵² G. Colli, *Nature aime se cacher*, trad. fr. P. Farazzi, L'éclat (Polemos), 1994, p. 22.

ne peut être défini, car cela signifierait lui ôter sa nature intermédiaire. Dès lors, bien que l'auteur de la *République* ne le confine pas à l'incompréhensibilité, qui serait expression de la partie irrationnelle de l'âme, une linéature précise du *θυμός* reviendrait à le ramener à la pure rationalité de l'être. Et cela, en l'astreignant dans les limites d'une logique qui n'appartient pas à sa complexion. Ainsi, le *θυμός* ne trouve pas de définitions autonomes dans les dialogues qui en battent le rappel, car sa résolution dépend toujours des deux autres parties de l'âme. Le fait est que Platon trouve, dans ce que le *θυμός* n'est pas, la seule manière pour exprimer ce qu'il est. Dès lors, de sa constitution polaire découle une définition qui s'avère toujours contradictoire, car elle ne dit ce *qu'il est* que par le biais de ce *qu'il n'est pas*. Et cela, non pas en empruntant la *via negationis*, qui déduit le positif de la somme des négatifs, mais en considérant ce que la chose *n'est pas* comme une partie essentielle de ce *qu'elle est*. Une telle définition s'avère toujours défectueuse, car le *θυμός* ne peut être identifié à aucune des réalités auxquelles il appartient. Or, une telle irrésolution n'est pas le signe d'une faiblesse, car elle appartient à l'essence même de ce concept. Pour cette raison, tout comme l'auteur des dialogues le fera pour la *χώρα*, la définition du *θυμός* « est laissée délibérément vague »¹⁵³. Ainsi, si la *contrée de la déesse* doit avoir une structure cohérente par rapport au désir qui permet de l'atteindre, elle ne peut être comprise comme le lieu d'une rationalité tranchante ou d'une irrationalité désespérante. Ainsi, à la fin du fragment, Parménide n'atteindra pas la *rigueur* de l'être ni la *folie* du non-être. Dès lors, le *θυμός* révèle alors l'impossibilité de borner l'espace qu'il permet de rejoindre. Et les *εἶδη* que Parménide rencontre pour y parvenir ne peuvent être insérées dans une dimension où priment l'identité immédiate et la non-contradiction : c'est le premier indice concret de l'insuffisance du deux. Conséquemment, il faut s'attendre qu'après de la déesse les antithèses peuvent coexister, que les paradoxes ne soient pas bannis. Car le sentiment qui permet de parvenir à elle ne peut être défini par lui-même, mais que par ce qu'il n'est pas.

Pour exprimer le caractère polaire du *θυμός*, Platon recourt à deux exemples concrets. Par ces judas, il est possible de saisir davantage le caractère contradictoire de cette forme désirante, soit son appartenance et sa distinction par rapport à l'appétit et à la raison. Dans le

¹⁵³ O. Renaut, *La fonction du θυμός dans la République de Platon*. Notomi, Noburo ; Brisson, Luc, *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Academia Verlag, pp. 179-188.

quatrième livre de l'*opus magnum* de Platon¹⁵⁴, Socrate se fait narrateur de l'expérience de Léontinos. Il raconte alors à Glaucon que le fils d'Agléon, en longeant le Mur du Nord, se trouve devant une multitude de cadavres étendus sur le sol. Dès lors, il ressent l'envie de les regarder et, simultanément, le dégoût par rapport à cette vision ainsi qu'à son propre désir. Il expérimente ainsi un état où la pulsion est confrontée de manière antithétique à la rationalité. Une légère digression, qui ne trouvera que plus tard sa raison d'être, permet de dire que le *θυμός*, dans la dimension exprimée par l'expérience de Léontinoï, réfléchit aussi l'attitude du philosophe occidental lorsqu'il penche son regard vers le néant. Il désire l'observer, comme le montre le fait qu'il ne cesse pas d'en parler, mais, révolté par sa pulsion vers un concept essentiellement aporétique, il le nie, en dirigeant continuellement ailleurs son regard. Revenons au contexte narratif d'origine. C'est en citant Homère, que Platon montre comment le désir impétueux de vengeance peut être modéré par la raison. En effet, Ulysse, en « se frappant la poitrine »¹⁵⁵, ne cède pas à la pulsion de punir « les servantes, qui, chez les prétendants allant à leurs amours, s'excitaient l'une l'autre au plaisir et aux rires avaient coutume de s'unir aux prétendants »¹⁵⁶. Ainsi, suivant un but majeur, la rationalité d'Ulysse soumet et oriente son appétit de *vendetta*. Entre ces pôles se trouve la dimension du *θυμός* : « la distinction entre raison et désir est première et détermine la sphère d'activité du *θυμός* »¹⁵⁷.

S'il est impossible de représenter le *θυμός* indépendamment de la pulsion qu'il admoneste par le biais de la raison, encore faut-il alors essayer d'imaginer de quelle pulsion il s'agit. Il est alors concevable que l'appétit, que la rationalité mitige en désir au début du Poème, soit engendré par la force endémique de la philosophie que Platon a formulée dans les pages du *Théétète* : le *θαῦμα*. « Car cet état qui consiste à s'émerveiller est tout à fait d'un philosophe — dit le Socrate de Platon — la philosophie en effet ne débute pas autrement »¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Platon, *République*, IV, 439 d — 440, tr. fr. L. Robin et M.-J. Moreau, in Platon, *Œuvres Complètes*, Tome 1, op. cit., p. 1009.

¹⁵⁵ *Ibid.* ; Homère, *Odyssée*, XX 16, op. cit., p. 93.

¹⁵⁶ Homère, *Odyssée*, XX 8 - 10, op. cit., p. 92.

¹⁵⁷ O. Renaut. *La fonction du θυμός dans la République de Platon*. Notomi, Noburu ; Brisson, Luc. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Academia Verlag, p.180 — 181, 2013, 978-3-89665-538-7.

¹⁵⁸ Platon, *Théétète*, 155 d, in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 103.

Aristote se fait l'écho de cette intuition immortelle et décrit dans le premier livre de la *Métaphysique* la progéniture *thaumatique* de philosophie : « C'est par l'étonnement que les hommes, maintenant comme au début, commencèrent à philosopher, s'étonnant d'abord des plus banales parmi les choses embarrassantes, avançant ensuite sur cette voie pour s'interroger sur des choses plus importantes »¹⁵⁹. Platon et Aristote nouent ainsi la philosophie au *θαῦμα* qui prend la forme de l'étonnement face à la phénoménalité du monde. Déconcertant l'âme du sage, il pousse l'exigence *intime et autotélique* de naviguer sur les chemins de la connaissance. La *merveille* frappe alors le regard du passager du char d'Hélios qui, assistant à l'extraordinaire spectacle de la *banale* étantité de l'étant, transmet aux cavales l'énergie pour galoper jusqu'à la *contrée de la déesse*. En effet, il éprouve un état d'irréfrénable consternation non seulement face à ce qui est inédit en termes d'expérience, mais aussi par rapport à ce qui est toujours à disposition du sujet¹⁶⁰. Dès lors, ce *θαυμάζειν* (*thaumazein*) auquel Platon et Aristote confèrent la forme d' « ἀρχή φιλοσοφίας » (*arché philosophias*)¹⁶¹ ne peut être identifié à l'« étonnement imbécile qui conduit jusqu'à la certitude cartésienne »¹⁶². Il s'agit plutôt d'une stupeur *pathétique* qui construit « une philosophie véritable à laquelle il est plus facile de manquer que de rester fidèle face au brio explicatif de tout connaître et tout savoir »¹⁶³.

Il est ainsi possible, suivant la suggestion d'E. Severino, de souligner l'aspect humainement tragique de la stupeur qui engendre l'acte philosophique. En effet, de la découverte de la phénoménalité de l'existence, suit la conscience de son caractère éphémère. Ainsi le *θαῦμα* qui est à l'origine du *θυμός* assume les traits de la terreur primordiale de la disparition : l'être humain n'expérimente donc pas un état apaisant lorsqu'il ressent le *θαυμάζειν*¹⁶⁴. Il éprouve plutôt la terreur qu'Homère a dépeinte dans la description des

¹⁵⁹ Aristote, *Métaphysique* A 982 b., in *Œuvres*, op. cit, p. 921.

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard (TEL), 1980, p.18.

¹⁶¹ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, op. cit., p. 54.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Θαῦμα* signifie merveille, *Θαυμάζειν* c'est la forme verbale à l'infini qui décrit l'action d'éprouver de l'étonnement.

sensations d’Ulysse lorsqu’il se trouve en face du géant Polyphème¹⁶⁵. C’est à partir du *θαῦμα*, voire du « malheur au fond de la poitrine »¹⁶⁶ qu’Ulysse trouve le courage, le *θυμός*, pour vaincre la colossale menace monoculaire. Ce n’est donc pas un apaisant état d’émerveillement, mais un effrayant *Stupor Mundi* qui est à l’origine de *θυμός* éprouvé par le sujet de la narration. Il s’agit d’une épouvantable consternation qui amène l’homme à la possibilité que le tout ne soit rien. Ainsi, bien que l’on puisse affirmer avec Homère que « les parques ont fait à l’homme un cœur apte à pâtir »¹⁶⁷, il faut néanmoins se remémorer, avec Eschyle, que « la douleur (*ἄχθος* - *áchtos*) qui jette dans la folie (*μάταν* - *màtan*) doit (*χρῆ* - *chrê*) être chassée (*βαλεῖν*- *balein*) de l’esprit (*ἀπὸ φροντίδος* - *apò phrontidos*) avec vérité (*ἐτητύμως* - *etētymōs*) »¹⁶⁸.

De ce point de vue, l’élan intime qui engendre la quête philosophique désigne aussi bien la condition humaine du protagoniste, qui est confronté à sa caducité, que la circonstance concrète qu’il vit dans le récit¹⁶⁹. En effet, d’un côté, comme l’affirme S. Zacchini, « il faut

¹⁶⁵ Homère, *Odyssée*, Chant IX, 292-293, tr. V. Bernard, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1924) p. 40. L’auteur raconte que Ulysse éprouve de la peur (*θαῦμα*) face à Polyphème.

¹⁶⁶ *Ibid*, 317, p. 130.

¹⁶⁷ *Id.*, *Iliade*, XXIV, 49-50, trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (1938), p. 139.

¹⁶⁸ Eschyle, *Agamemnon*, 165, in *Tragédies*, trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2009 (1925), p. 15 P. Mazon traduit ainsi « Je ne reconnais qu’à Zeus propre à me décharger vraiment du poids de ma stérile angoisse ». Or, nous privilégions la traduction de E. Severino, que nous avons transposé en langue française, car elle permet de saisir le commencement dramatique de la philosophie : « il dolore che getta nella follia deve essere cacciato dall’anima con verità » (E. Severino, *Il Gogo*, Milano, Adelphi, 1989, p. 23-25). Dans cette traduction Severino montre que Eschyle, tout en ne prononçant pas le mot philosophie « exprime le sens originaire et essentiel de la philosophie » (p. 24 (notre traduction « esprime l’originario significato essenziale della filosofia »). La philosophie a ses racines dans une douleur qu’elle essaye de surmonter par le biais de la vérité. Pour Severino la voie qui permet de sortir *avec vérité* de la douleur est l’*ὁδός* que Parménide décrit dans la deuxième partie du Poème (il ne porte pas d’attention au proème). Autant dire que trouver répit de la douleur revient à dépasser l’erreur.

¹⁶⁹ J. -P. Vernant estime que l’étonnement prend une forme différente dans la culture mythique et dans la culture philosophique. Il s’agit dans le premier cas d’un émerveillement, “qui est le signe de la présence en lui du surnaturel”. Au contraire, les événements extraordinaires s’imposent à l’esprit des philosophes grecs “en forme de problème” et non plus comme une marque divine: “L’insolite ne

admettre la conscience du *poète* d'une souffrance initiale, du malaise d'une existence problématique (...) qui cherche des issues (...) où l'existence puisse être garantie et soustraite à l'angoisse du devenir »¹⁷⁰. De l'autre côté, le *θαῦμα* évoque la difficulté du protagoniste de se tenir dans un espace où priment la polarité, l'indéfinition et la contradiction. En effet, la coexistence des contraires, qui est apparue dans la forme logico-mythique du proème, caractérise, comme on le verra dans les pages qui suivent, tous les contenus de la première *ὁδός* (*hodós*) du Poème. Dans une telle lecture, la philosophie, la vie et la narration ne font qu'un. Parménide, le philosophe, l'homme, le protagoniste, cherche refuge à la terreur du *θαῦμα*¹⁷¹. Les cavales se hâtent à la recherche de la vérité capable de chasser la douleur avec la vigueur de la *clarté* et de la *distinction*. Elles parviendront à franchir le seuil de pierre et à demeurer sur des chemins surs et éternels où la *vérité* de l'être et du non-être et l'assurance de leur séparation chasse avec vigueur la *douleur* à laquelle le néant condamne sans cesse celui qui en lui demeure.

1.2.2. Retour dans le crépuscule

Un premier exemple de polarité est constitué par la *maison des ténèbres* que les Filles du Soleil délaissent pour conduire Parménide *vers la lumière*. Dès lors, si le *θυμός* indique le sentiment qui permet de débiter le voyage, cette image symbolise le lieu duquel il permet de s'éloigner. W. Kranz donne à cette expression une valeur strictement géographique situant le début du voyage de Parménide en Occident pour arriver en Orient. C'est dire que le

fascine plus, il mobilise l'intelligence" (J.-P Vernant Mythe et pensée chez les Grecs, Étude de psychologie historique, Paris, La Découverte, 1996 (1965), p. 407) .

¹⁷⁰ S. Zacchini, *Il corpo e il nulla. Note fenomenologiche sulla crisi del pensiero contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 114.

¹⁷¹ E. Severino, *Crisi della tradizione occidentale*, Milano, Marionotti, 1999, p. 42- 44 ; E. Grassi, *La metafora inaudita*, ed. M. Marassi, Palermo, Aesthetica, pp. 14-15. Pour expliquer l'origine de la philosophie, E. Grassi restitue la généalogie du *θαῦμα*. Taumante est fils de Gaia, la mère de *tout ce qui est* dans le cosmos. Il est également le géniteur de Iridè, c'est-à-dire de l'arc-en-ciel qui relie le ciel à la terre (on ajoute : le monde physique à celui métaphysique). La merveille engendre l'interrogation philosophique lorsqu'un problème se pose. C'est nous qui traduisons : « En d'autres mots, il faut que nous nous trouvions en une tension originaire pour que notre *at-tention* soit mobilisée. C'est pourquoi la merveille évoquée par Eschilo dans son lexique est connectée à une forme de trouble » (p. 15).

philosophe-poète commence son cheminement dans l'obscurité léguée par le soleil qui s'apaise derrière l'horizon, pour parvenir à la lumière des premières heures du matin¹⁷². A. Capizzi, quant à lui, affirme, en continuité avec l'originalité de son interprétation topographique du proème, qu'il s'agit d'une partie de la *Via di Porta Rosa*. Cette dernière encordant le port de la ville de Velia à la montagne qui s'érige derrière lui. Ici, des restes de l'époque parméniéenne, que l'auteur repère dans le Poème, sont toujours observables. Dans la partie initiale de ce chemin, la colline ombrage le visage de celui qui la parcourt jusqu'à ce que ses yeux soient surpris par les forts rayons du soleil du sud de l'Italie. En ligne avec l'obscurité déduite de ces données empiriques, N. L. Cordero estime que l'exorde du proème, ainsi que tout le parcours qui conduit Parménide auprès de la déesse, est identifiable au chemin de la Nuit. Dès lors, en accord avec une longue et vigoureuse tradition exégétique, l'obscurité de la demeure représenterait l'ignorance humaine qui empêche la vue des étants dans leur dimension réelle. L'acte interprétatif de N. L. Cordero trouve sa cohérence dans la représentation du deuxième fragment, où les humains qui se tiennent dans le domaine de la *δόξα* sont dessinés comme des êtres aveugles. Deuxièmement, l'orientation du cheminement des Héliades qui s'éloignent de la Nuit pour aller *vers la lumière* contribue à renforcer son argument. Dans cette optique, la locution *l'homme qui sait* laisse présager plus une tension vers la connaissance qu'une condition acquise auparavant.

Aussi Nietzsche est persuadé que Parménide associe l'ignorance à l'obscurité et qu'il considère cette dernière comme une réalité inférieure par rapport à la dimension lumineuse. En effet, il affirme que « il [Parménide] a donc distingué des qualités positives et des qualités négatives, s'efforçant avec application de retrouver et de souligner cette opposition

¹⁷² Voir W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes*, 1916, pp. 1158-1176 ; S. Zacchini, *Il corpo e il nulla. Note fenomenologiche sulla crisi del pensiero contemporaneo*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 114. Cette interprétation apparaît particulièrement intéressante dans ce contexte car, comme on le verra dans la suite de cet écrit, c'est dans le monde oriental que la réflexion sur le néant est plus présente. Ainsi, cette migration de l'Occident à l'Orient pourrait indiquer le processus de revalorisation de ce concept. Néanmoins, la persuasion que dans le proème le retour se configure à la fois comme un aller s'unit à la saisie de la polarité présente dans toutes les images du proème pour que cette idée ne puisse être développée davantage. En effet, un tel cheminement impliquerait un cheminement qui a une direction précise ainsi que la distinction entre le point de départ et celui d'arrivée.

fondamentale dans l'ensemble du règne naturel. Il procédait en cela selon la méthode suivante : il prenait un groupe de contraires, par exemple léger et lourd, fin et épais, actif et passif, et les referait à cette opposition exemplaire de la lumière et de l'obscurité. Ce qui correspondait à la lumière était la qualité positive, ce qui correspondait à l'obscurité, la qualité négative »¹⁷³. Cependant, comme ne manque pas de le souligner L. Ruggiu¹⁷⁴, une telle interprétation semble subir l'ascendant d'une optique religieuse et dualiste et de ne pas tenir assez en considération l'influence du mythe sur la pensée de l'Éléate. En effet, la religion, notamment la religion chrétienne, considère la lumière comme la source divine qui permet la connaissance. Dans l'*Ancien Testament* notamment « Dieu dit : “que la lumière soit” et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne et il sépara la lumière des ténèbres. Dieu appela la lumière jour et les ténèbres nuit. Il y eu un soir et un matin : le premier jour »¹⁷⁵. Ainsi, la lueur accompagne les caractères positifs de la divinité, alors que l'obscurité profonde manifeste ce qui s'oppose à sa bienveillance. En revanche, dans la culture mythique, avec laquelle Parménide a un lien solide et indéniable, la lumière s'entrelace avec les ténèbres si bien que les aspects solaires dérivent toujours de l'obscurité. Notamment, dans la *Théogonie* d'Hésiode, la lumière solaire se déploie à partir de la noirceur : « Hésiode tire la lumière de l'obscurité et n'arrive jamais à se libérer complètement

¹⁷³ F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. fr. M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1975, p. 42. Nietzsche affirme à ce sujet que Parménide structure le monde en regroupant les contraires et en organisant les termes qui composent chaque couple en deux classes, l'une lumineuse et positive et l'autre obscure et négative. Il faut alors souligner que l'être et le non-être subissent cette même classification, c'est pourquoi le premier serait expression de la lumière et le deuxième de l'obscurité. Nous considérons que la polarité des images du proème, ainsi que le contenu du fragment neuf, constituent des arguments pour écarter une telle interprétation. Néanmoins, nous trouvons dans l'analyse nietzschéenne la confirmation de l'hypothèse que le néant, pensé comme le non-être du deuxième chemin, n'est apte qu'à décrire uniquement la dimension négative de l'être et qu'il ne peut pas trouver dans ces pages une dimension autonome.

¹⁷⁴ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide 'Sulla Natura' » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 174.

¹⁷⁵ *La Bible de Jérusalem*, Gn. 1,3- 1,7, tr. École Biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, (1998), p. 37.

des ombres »¹⁷⁶. Ainsi, l'image inaugurale du proème conserve une trace ultérieure de polarité.

À l'instar du *θυμός*, l'Éléate semble encore par cette image s'opposer au dualisme qui caractérise les écoles pythagoriciennes et la religion orphique. Ce qui se trouve consolidé dans la suite du fragment où les chemins du Jour et de la Nuit sont recelés derrière un seul et même *seuil de pierre*. La nécessité de considérer la lumière et l'obscurité comme deux réalités hiérarchiquement distinctes apparaît moins comme le reflet de la *ratio* parménidienne que comme le fruit d'un préjugé tendant à séparer plutôt qu'à unir. Car, non seulement Parménide n'isole jamais explicitement la lumière et les ténèbres, mais, dans le neuvième fragment, il les soude dans une liaison éternelle : dans la *δώματα Νυκτός* (*dōmata nuktós*)¹⁷⁷, la lumière et les ténèbres coexistent. Dans cet espace obscur, la lueur n'est pas absente, elle se noue à ce qui s'oppose à elle. En effet, Simplicius non seulement nous restitue le contenu du neuvième fragment de Parménide mais son commentaire clarifie le sens qu'il faut lui attribuer : « si rien ne saurait exister qui n'ait part à l'une [à la lumière] ni à l'autre [à la nuit], il montre que toutes les deux sont principes et sont des opposés »¹⁷⁸. Il est ainsi possible de suivre L. Ruggiu lorsqu'il affirme que « non seulement les termes opposés ont la même consistance ontologique, mais ils expriment encore et toujours l'être et non pas le néant »¹⁷⁹. Ce dernier ne pouvant pas être réduit à l'opposé de l'être, mais devant gagner une dimension autonome qui doit être cherchée dans un autre espace. De ce point de vue, J. Beaufret distingue l'espace du proème comme étant hétérogène par rapport à l'espace qui s'étend après le *seuil de pierre*, au point qu'il y projette l'existence d'une quatrième voie.

Suivant l'interprétation avancée jusqu'ici, l'expression *maison des ténèbres* renvoie donc à une prédominance de l'obscurité qui n'exclut pas la lumière. Or, la précellence de la noirceur dans cette image n'a pas tellement une valeur gnoséologique, mais plutôt

¹⁷⁶ H. U. Balthasar, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, tr. it. G. Sommovilla in *Gloria, un'estetica teologica*, Vol. IV, Milano, Jacabook, 1998, p. 78.

¹⁷⁷ M. Untersteiner considère également que Parménide hérite cette image de la *Théogonie* (744) d'Hésiode (M. Untersteiner, *Parménide*, op. cit., p. 122).

¹⁷⁸ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 180, 8, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 266; D. K. 28 B IX.

¹⁷⁹ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide 'Sulla Natura' » in G. Reale, *Parménide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 174.

existentielle. En effet, les affres dont Parménide s'éloigne ne dérivent pas que de l'ignorance du poète ni de sa condition de mortel ; la douleur de Parménide résulte aussi bien de la situation matérielle qu'il expérimente dans cette partie de la narration. Il est vrai que Parménide, au début du texte, n'a pas encore atteint la connaissance de la déesse. Il est vrai aussi que dans son humanité, le sujet du Poème est confronté à sa mortalité. Or, dans l'actualité du texte, le protagoniste vit la difficulté de se tenir dans un espace d'indistinction où la réalité s'affirme dans son caractère contradictoire et non linéaire. Cette difficulté, ainsi que la vigueur du *θυμός*, est soulignée par le rythme syncopé de cette partie. C'est pourquoi les roues du char risquent de s'enflammer et reproduisent *le cri strident de la flûte*. Une certaine urgence et précipitation sont soulignées davantage par les Filles du Soleil lorsqu'elles « se hâtaient de courir à la lumière »¹⁸⁰. Et encore, si elles *rejetent les voiles qui couvraient leur front*, c'est vraisemblablement à cause du *vent apparent* généré par le déplacement rapide du char. Dès lors, ces images concourent à figurer le *pathos* de Parménide comme étant tellement insupportable que, en dernière instance, les Filles du Soleil supplient Dikê pour qu'elles puissent conduire le passager au-delà du *seuil de pierre*. Dikê bienveillante ouvre alors les portes du Jour et de la Nuit en lui offrant une vérité apaisante : au-delà du *seuil se pierre*, Parménide peut finalement distinguer *ce qui est de ce qui n'est pas*. C'est ainsi que, en dépassant l'indistinction polaire du proème, les contraires se destituent mutuellement et ne coexistent jamais. Dans cet espace, la réalité s'avère plus simple : l'être est nettement séparé du non-être, si bien que chaque étant est intégralement définissable dans une identité immédiate avec soi-même. Or, Dikê, comme toutes les autres entités immortelles, se tient en deçà du *seuil de pierre* : elle sait assumer la douleur, le *θαῦμα*, dérivant de la complexité d'une réalité plus nuancée où chaque étant est doué d'une polarité intime. Au contraire, Parménide, en franchissant le passage ouvert par la déesse, découvre un paradigme fondamental pour tous les raisonnements : *que l'être est et qu'il ne peut pas ne pas être et que le non-être n'est pas et qu'il ne peut pas être*. C'est ainsi que le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu voient leur première formulation. Par la même occasion, l'esprit tranchant de la science — qui trouve sa source étymologique dans le verbe latin *scire*, c'est-à-dire *séparer* — et de la logique classique trouve sa source fondamentale ainsi que la plus féconde. De ce point de vue, la réhabilitation du proème ainsi que celle de la *rationalité* qui le caractérise n'impliquent guère une diminution de la portée aléthique de

¹⁸⁰ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, op. cit., p. 77.

la révélation : ce qui est visé n'est aucunement de renoncer à la connaissance, dont la déesse a honoré l'humanité. Il s'agit plutôt de la conjuguer avec la prise de conscience de l'irréductibilité du réel à ses paradigmes. En dépit de sa pensabilité, la complexion du réel ne peut être résolue dans une logique binaire fondée sur l'exclusion réciproque entre les contraires. D'où la nécessité de considérer le Poème comme un ensemble unitaire où le *seuil de pierre* constitue la limite entre la polarité du réel et la linéarité de la rationalité qui le rend pensable.

En voyageant davantage dans l'obscurité lumineuse du proème, on ignore encore si l'errance du poète-philosophe se configure comme un retour ou bien comme un départ. Au premier abord, le style narratif du proème semble témoigner d'un retour. En effet, le lecteur peut avoir facilement l'impression que le protagoniste est déjà rentré de son pèlerinage et qu'il raconte ce qu'il a vu. Il est vrai que, dans toute la culture mythique, le thème du retour (*νόστος*) s'avère décisif, car c'est en son sein que se situe la véritable difficulté du voyage. Par exemple, dans le mythe d'Orphée et Eurydice, bien plus ardu est le retour du règne de Hadès, interdit aux mortels, que le chemin pour y parvenir¹⁸¹. Dans le monde souterrain, « un chien terrible garde l'approche, (...) ceux qui entrent il les flatte à la fois de la queue et des oreilles ; mais ensuite il leur interdit le retour et, sans cesse à l'affût, il dévore tous ceux qu'il surprend sortant des portes »¹⁸². Pareillement, lorsque Énée, « le héros né du sang des dieux »¹⁸³, s'apprête à descendre aux Enfers pour rencontrer son père Anchise, la Sybille lui dit : « il est facile de descendre en l'Averne : elle est ouverte nuit et jour, la porte sombre Dis, mais revenir sur ses pas, se retrouver libre sous les souffles d'en haut, voilà ce qui est l'affaire et qui demande d'effort »¹⁸⁴. L'écho de la prouesse d'Énée retenti plusieurs siècles plus tard dans les pages initiales de la *Divine Comédie*, lorsque le doute s'empare de Dante hésitant et craintif sur le voyage qui l'attend. Virgile lui rappelle alors les hauts faits du « père de

¹⁸¹ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 180.

¹⁸² Hésiode, *Théogonie* 769- 774, op. cit., pp. 59-60.

¹⁸³ Virgile, *Énéide*, VI, 125, trad. fr. J. Perret, Tome II, Livres V- VIII, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (1978), p. 46.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 126-129, op. cit., p. 47: "*Facilis descensus Averno; noctes atque dies patet atri ianua Ditis; sed revocare gradum superasque evadere ad auras, hoc opus, hic labor est*".

Sylvius »¹⁸⁵, qui, « encore corruptible »¹⁸⁶ descend dans les ténèbres pour rejoindre son père Anchise et parvient à fonder Rome. L’embarras du retour engage aussi bien la narration homérique de l’Odyssée où la difficulté du retour du protagoniste de la guerre de Troie à Ithaque est cohérente avec la détresse de Parménide qui est émergée en traçant la relation entre le *θαῦμα* et le *θυμός*. Le rythme rhapsodique ainsi que la nécessité de l’accompagnement divin peuvent évoquer l’embarras du *νόστος*. À cette interprétation, chère à Cordero tout comme à Ruggiu, il faut ajouter qu’il ne s’agit pas que d’un retour qui aurait un point de départ déterminé et qui trouverait sur *une rive d’Ithaque* sa fin : c’est un retour infini et éternel. En effet, une série d’éléments conduit à penser le retour parménidéen comme étant aussi bien un aller et à ce dernier comme étant aussi bien un retour. Il s’agirait alors, en dépit de ce que pense Unstersteiner¹⁸⁷, d’un cheminement circulaire où *aller* veut dire toujours *revenir* et *retourner* signifie toujours *partir*. La même circonstance autorise à situer ce mouvement dans une extase atemporelle. Cette circularité se réverbère dans la forme « bien ronde » que la vérité acquiert dans le proème ainsi que dans l’image du cœur, le *ἦτορ*, qui, lui, est le centre d’un mouvement sanguin perpétuel et circulaire, où le principe et la fin ne sont guère distinguables. D’ailleurs dans le cinquième fragment qui nous a été laissé par Proclus dans le *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Parménide affirme explicitement : « il m’est égal de devoir commencer par un point ou un autre : à ce point de nouveau je reviendrai encore »¹⁸⁸.

En effet, d’un côté, Parménide semble revenir de la maison de la nuit, dont la polarité a déjà été mise en évidence, car le cheminement est accompli par « l’homme qui sait »¹⁸⁹. Or, de l’autre côté, le protagoniste tend à un but qui n’a pas encore été atteint, notamment à l’espace où demeure la déesse. De surcroît, lorsque Parménide parle de *ὁδός δαίμονος* (*hodós daímōnos*), ce génitif peut vouloir dire autant la voie qui appartient à la divinité que la voie

¹⁸⁵ Dante, *La Divine Comédie*, II, 13, trad. fr. M. Garin, Paris, Éditions de la différence, 2003, p. 27.

¹⁸⁶ *Ibid*, 14.

¹⁸⁷ Parménide, *Testimoniane e frammenti*, dir. Unstersteiner, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979, Introduction, p. LXXVI.

¹⁸⁸ Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon* 708, 16 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 259 ; D.K. 28 B V.

¹⁸⁹ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit, p. 255 ; D.K. 28 B I.

qui conduit à elle¹⁹⁰. Donc, la déesse apparaît aussi bien comme le but du voyage que comme une présence en acte dès le début du cheminement. D'ailleurs, comme le souligne Untersteiner, la collaboration entre l'homme et la divinité, qui était déjà présente dans les œuvres d'Hésiode, est le signe d'une « unité tragique et contradictoire »¹⁹¹. En effet, Parménide et la déesse ne sont pas liés par un rapport vertical où l'homme est soumis à la divinité : il y a une coopération entre les deux, leur volonté se croise en ce qu'ils visent, à savoir la connaissance. Un signe ultérieur d'ambiguïté peut être repéré dans la forme verbale que Parménide confère aux prédicats du proème : les verbes sont conjugués parfois au passé et parfois au présent.

Le passé, qui prime dans les vers 11 — 21, définit alors toutes les actions ponctuelles : la supplique des Héliades à la déesse, l'abord de cette dernière ainsi que l'ouverture des portes (ou de la porte suivant les différentes interprétations). Le présent, quant à lui, est utilisé parfois pour exprimer les actions qui se déroulent dans l'actualité du récit. Néanmoins il semble évoquer, à d'autres occasions, une éternité qui donne l'impression que le voyage n'est pas concevable dans les limites que Chronos impose. En effet, il est employé pour exprimer des réalités qui ont des caractères universels et qui subsistent indépendamment de l'expérience de Parménide : les sentiers du Jour et de la Nuit, les portes et la déesse elle-même¹⁹². Ce présent achronique héberge l'intuition qu'il s'agit d'un voyage infini qui, comme celui du philosophe, ne cesse jamais. D'ailleurs, à y voir de plus près, la séparation entre ces trois dimensions temporelles n'est pas toujours si rigoureuse : parfois, le passage entre passé et présent advient soudainement et sans une raison patente. Passé et présent coexistent et tressent la trame atemporelle du voyage du philosophe. À ce propos, L. Ruggiu affirme : « les actions semblent se nuancer à plusieurs reprises et elles semblent précipiter du présent au passé et du passé au présent »¹⁹³. Notamment, dans les vers 8-10, l'abandon de la maison des ténèbres se déroule au passé alors que la tension vers la déesse est exprimée, par le biais du *θυμός*, au présent : les caales reviennent en même temps qu'elles partent. Ces éléments concourent à insérer le voyage dans une dimension où le passé s'enchevêtre au

¹⁹⁰ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Milano Mimesis, 2014, p. 27.

¹⁹¹ Parménide, *Testimonianze e frammenti*, ed. Untersteiner, op. cit., p. LIV.

¹⁹² L. Ruggiu, « L'altro Parmenide » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura* op. cit., p. 179-182; *Id.*, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., p. 22.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 23.

présent et n'est guère différentiable de ce dernier¹⁹⁴. Là où l'avant et l'après ne peuvent se distinguer, le temps sombre dans l'inexistence et le retour ne fait qu'un avec le départ. Dès lors, le voyage de Parménide apparaît comme un périple circulaire où les directions ne sont guère identifiables : l'aller se conforme alors comme un retour et ce dernier toujours comme un aller.

En accord avec le sentiment à l'origine du voyage, avec le point de départ et avec la direction de ce dernier, la sémiotique du véhicule qui accompagne Parménide concourt à exprimer l'ambivalence de cet espace précritique et le mouvement circulaire qu'il admet. *In primis*, bien que les cavales soient associées par la mémoire collective de l'époque à Hadès, elles courent ici vers la lumière. La même ambiguïté affecte les Héliades qui conduisent l'attelage. Elles laissent derrière elles les ténèbres en se dirigeant simultanément vers la lumière. Il s'agit alors d'images crépusculaires qui évoquent la luminescence du géniteur et, en même temps, une distance à son égard, car elles ne s'assimilent point à lui. D'ailleurs, avant de les identifier avec les Filles du Soleil, elles sont appelées *κόραι* (*kórai*), c'est-à-dire vierges, auxquelles la tradition mythologique attribue une grande puissance dérivant de leur chasteté. Pour cette raison, elles sont comprises, tout comme Koré, que l'on rencontrera successivement, comme des figures d'interpolation qui consentent la communication entre l'humain et le divin. Ce caractère mitoyen est consolidé par le fait que, tout en partageant l'immortalité avec les divinités, elles ne sont pas des déesses, mais des *ouranies*, à savoir *nymphes célestes*¹⁹⁵. D'autre part, Ovide raconte dans les *Métamorphoses* qu'à la mort de leur frère, Phaéton, les larmes des Héliades couvraient inlassablement leur visage. Ainsi, les gouttes de leur détresse se transformèrent en perles « durcies au soleil »¹⁹⁶ d'une consistance et d'une couleur ambrées. Au fur et à mesure que les aubes et les nuits s'écoulèrent, les gemmes jaunes liaient les jeunes filles à la terre jusqu'à ce qu'elles se transforment en peupliers. « Et maintenant adieu ! l'écorce a gagné leur visage sur ces dernières paroles »¹⁹⁷. Depuis, leur identité est condamnée à l'ineffable : ni arbres ni femmes, elles demeurent dans

¹⁹⁴ *Id.*, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 182.

¹⁹⁵ Parménide, *Testimoniane e frammenti*, ed. Unstersteiner, op. cit., p. LXVII.

¹⁹⁶ Ovide, *Métamorphoses*, 2, 363, trad. fr. J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres 2002 (1925), p. 49.

¹⁹⁷ *Ibid.*

la contradiction, plus jamais elles ne furent ce qu'elles sont, mais encore et toujours ce qu'elles ne sont pas.

Aussi dans l'image du char du Soleil est-il possible de repérer d'autres embryons de la polarité. En effet, déjà dans la religion orphique, Hélios représente une entité qui donne à la fois la vie et l'ôte¹⁹⁸. De ce point de vue, dans la *Théogonie*, le lien entre la nuit et le jour est manifeste : Hésiode affirme tout d'abord que « de la nuit, à son tour, sortirent Éther et Lumière du Jour »¹⁹⁹ et quelques lignes plus tard il argue « *Théia* mit au monde le grand Soleil et la brillante Lune »²⁰⁰. De surcroît, l'attelage du Soleil, qui semble appartenir uniquement à la sémantique de la lumière, exprime, en vérité, à la fois de la lumière et des ténèbres. En effet, dans la culture mythique, la Nuit et le Jour y sont représentés, car il les traverse sans cesse tous les deux. En effet, lorsque Parménide voit tomber la nuit, il pense, en ligne avec l'esprit grec, que Hélios transporte le grand astre lumineux dans le monde souterrain ou bien dans les eaux du fleuve Océane. La course du char continue alors dans les ténèbres jusqu'au petit matin, lorsque l'étoile est transportée en Orient. « L'aurore aux doigts de rose »²⁰¹ jaillit alors aux bornes de la terre visible pour offrir à l'homme le spectacle du lever du jour. Et alors, comme le remarque Couloubaritsis « Hélios, ce dieu visible qui manifeste la lumière par sa présence et l'obscurité par son absence »²⁰². Ainsi, s'égare-t-on en pensant que pour Parménide la lumière exclut les ténèbres et soit préférable à elles : « l'infatigable Soleil »²⁰³ ne disparaît pas pendant la nuit : dans sa conception, il est simplement ailleurs. L'attelage du Soleil unit donc par son mouvement les contraires, à savoir le Jour et la Nuit ; Hésiode dit à ce propos que « le Soleil (...) monte au ciel (...) et du ciel redescend »²⁰⁴. Dans la possibilité même de cette union est inscrite leur équivalence ontologique qui trouve aussi bien son expression dans l'image du char²⁰⁵. Ce dernier

¹⁹⁸ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., p. 51.

¹⁹⁹ Hésiode, *Théogonie*, vr. 125, op. cit., p. 36.

²⁰⁰ *Ibid.*, 373, p. 45.

²⁰¹ Homère, *Odyssée*, IX 309, trad. fr. V. Bernard, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1924), p. 41.

²⁰² L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, op. cit., p. 201.

²⁰³ Hésiode, *Théogonie*, 957, op.cit., p. 66.

²⁰⁴ *Ibid.*, 760 - 761, p. 59.

²⁰⁵ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 170.

s'engageant dans un cheminement circulaire où l'amorce rejoint la fin, où la distinction de l'avant et de l'après devient impossible. De ce point de vue, il faut suivre Beaufret lorsqu'il affirme avec Wilamowitz, qu'il « faut souligner la plénitude de la signification itérative aux optatifs des vers 1 et 8 du premier fragment »²⁰⁶. De ce point de vue le voyage des Héliades et de Parménide doit toujours recommencer et les événements qui se produisent sur ce chemin sont voués à se répéter sans cesse. La circularité de ce cheminement sans fin et parsemé de polarité gêne la raison critique qui se penche au-delà du *linteau* pour se nourrir d'une linéarité non contradictoire. Or, comme le jour ne cessera jamais de devenir nuit, le voyage du philosophe qui se tient dans cet espace métaphysique ne peut jamais se terminer. Autotélique, sa quête est infinie. Ce qui est d'autant plus soutenable lorsque le désir entraîne le philosophe à chercher le néant. Aucune définition. Aucune limite. Nul ne pourra constituer l'aboutissement de son mouvement. Ce dernier étant destiné à recommencer pour l'éternité.

Donc, l'espace que Parménide parcourt ressemble à un crépuscule infini, où lumière et ténèbres coexistent toujours. Le voyage procède d'une dimension où lumière et ténèbres coexistent pour aller vers la contrée de la déesse où la Nuit et le Jour ne font encore qu'un. Aller et retour, passé et présent, lumière et ténèbres se mêlent dans les images polaires qui animent cet espace d'indistinctions qu'est le proème²⁰⁷. Le voyage se conforme alors comme une *κατάβασις* (*katábasis*), soit comme une descente, et à la fois, comme une *ἀνάβασις* (*anábasis*), soit comme une montée vers la révélation. Car ces dimensions ne sont guère séparables dans ce voyage où l'aller s'identifie au retour. Ce qui ne fait pas scandale si on considère le lien qui noue Parménide à la culture mythique. Dans le monde mythique, l'implication l'emporte sur la distinction : lumière et ténèbres ne s'excluent pas mutuellement, mais s'impliquent l'une l'autre. Ainsi, attachée comme l'ombre à son objet, là où demeure Dikê la lumière ne sait exister sans son aspect ténébreux et l'obscurité ne dissimule pas la clarté qui demeure en elle. Lumière et Nuit concourent pour former la totalité et, dans l'espace de la déesse, qui est la destination du voyage, ils ne s'excluent pas réciproquement. Ainsi, Parménide part et arrive à des espaces où la lumière et les ténèbres ne se distinguent pas.

²⁰⁶ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, op. cit., p. 38.

²⁰⁷ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., pp. 19- 23.

1.2.3 L'ὁδός et la déesse

Dans les idées d'un mouvement infini et d'une recherche sans fin, se fait prépondérant le motif de *chemin* qui trouve maintenant son espace d'analyse. Parménide l'évoque dans le proème en utilisant quatre lexies différentes : ὁδός (*hodós*) (1,2 – 1,5 – 1,27), κελεύθων (*keleúthon*) (1,11) ἀμαξιτὸν (*amaxitòn*) (1,21) et πάτος (*pátos*) (1,27). Bien que l'acception de chacun, en grec, n'est pas nettement distinguable des autres, des nuances de sens peuvent néanmoins être repérées²⁰⁸.

En effet, Parménide désigne par les termes κελεύθων, ἀμαξιτὸν et *pathos* les sentiers qui, annoncés dans le proème, se déploient au-delà du *seuil de pierre*. À ce propos, il suffit de dire que le κελεύθων a une portée générale, car il nomme tout genre de chemins : le terrestre, le marin et l'astral.²⁰⁹ Un terme si large peut donc convenir pour désigner tous les chemins qui se trouvent au-delà du linteau. Pour cette raison, Parménide l'utilise pour affirmer que « là se dresse la porte donnant sur les *chemins* (κελεύθων) du Jour et de la Nuit »²¹⁰. En revanche, le terme ἀμαξιτὸν fait ressortir typiquement l'accessibilité de la voie qu'il désigne, ainsi que les « deux ornières »²¹¹ qui la composent. Dès lors, ce *nom collectif* met en évidence le fait que les deux voies peuvent être également parcourues bien qu'elles conduisent à des espaces métaphysiques et gnoséologiques différents. Ainsi, n'est-il pas étonnant que Parménide utilise un singulier — « le grand chemin » — pour indiquer la pluralité des réalités qui se déploient après le *linteau*. Enfin, le terme πάτος²¹² met en relation le concept de chemin avec le fait qu'il ait été déjà parcouru : il s'agit donc d'un sentier déjà battu par les hommes. Il est alors facile de le considérer comme l'expression de la connaissance doxatique des « hommes errants »²¹³. C'est l'occasion de souligner que s'il s'agissait d'un simple retour où le chemin du proème avait déjà été définitivement parcouru par les hommes, Parménide aurait probablement utilisé cette même lexie. Or, en utilisant le terme ὁδός, tout en se servant du passé, Parménide sème une autre graine pour que

²⁰⁸ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., pp. 92, 1076, 1352.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 1076.

²¹⁰ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 255 ; D.K. 28 B I.

²¹¹ A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 92.

²¹² *Ibid.*, p. 1498.

²¹³ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 117, 2, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 259 ; D. K. 28 B 6.

l'hypothèse de la polarité des images du proème puisse être soutenue. Parallèlement, il renforce l'idée que le retour est destiné à être toujours réitéré et que, par conséquent, il peut toujours être pensé aussi bien à l'instar d'un aller.

Donc, le philosophe d'Élée se sert de différents instruments linguistiques pour évoquer les chemins qui se déploient après le *seuil de pierre*. Or, il n'en utilise qu'un afin de figurer le chemin qu'il arpente pour parvenir à la déesse : l'*óδός*. Sur un plan strictement réaliste, l'*óδός* est, par excellence, la « route praticable aux chevaux »²¹⁴. Elle est donc la plus idoine à accueillir le mouvement du char qui est décrit dans le premier fragment. Néanmoins, dans l'antiquité ce mot est souvent employé pour désigner des sentiers divins. C'est ainsi que Plutarque, qui fut longtemps ministre du Culte d'Apollon à Delphes, l'utilise pour désigner la route qui conduit à l'omphalos, le « nombril du monde » conservé dans le sanctuaire²¹⁵. Ce même syntagme qualifie également le chemin sacré qui conduit d'Athènes à Éleusis, ville des Mystères et des rites initiatiques, où Déméter retrouva son enfant, Korê²¹⁶. Plus généralement, l'*óδός* prend dans l'Antiquité l'acception d'une « grande route, la route royale »²¹⁷. Cela permet de souligner l'envergure non négligeable que Parménide confère à ce cheminement par rapport à d'autres qui s'ouvrent une fois franchi le linteau. Et cela confirme la nécessité d'étudier le proème en interrogeant le sens qu'il faut conférer au cheminement et aux *sèmes* qu'il « *conserve en abondance* ». Dès lors, la partie qui suit la révélation, lorsque l'*ἀλήθεια* a été atteinte, n'a pas plus d'importance que ce cheminement préliminaire où nous avons vu prévaloir la polarité, l'indistinction et la circularité. Par la même occasion, le caractère divin de l'*óδός* du premier fragment est plus compréhensible, car il s'inscrit directement dans la trame de son nom, si bien que le génitif qui l'accompagne, *δαίμωνος*, peut apparaître comme un pléonasme.

²¹⁴ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 1352.

²¹⁵ Selon la mythologie grecque, Zeus aurait fait partir deux aigles des deux extrêmes de la terre pour en déterminer le centre. Les volatiles se seraient rencontrés à Delphes qui, pour autant, peut être considéré comme le lieu équidistant des pôles de la terre, le centre ; Pindare, *Pythiques*, trad. fr. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 2003, IV, 6.

²¹⁶ Perséphone reviendra dans cette recherche dans le chapitre dédié à la *Χώρα*.

²¹⁷ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 1352.

Le fait est que, si dans le premier fragment Parménide parle de *óδός δαίμονος*, dans le deuxième fragment, il parle de *óδός diezèsios (hodós diezèsios)*²¹⁸, à savoir de la voie de la recherche. Ainsi, la réitération de la présence divine dans *le óδός* primordiale peut-elle être comprise comme le reflet de la volonté parménidienne de souligner une distinction métaphysique entre le premier fragment et les suivants. Dans cette optique, le proème apparaît comme un espace où la réalité se manifeste dans sa complexion polaire et contradictoire : seule la divinité peut supporter la souffrance de l'indistinction de cet espace. C'est pour cette raison que le début du voyage de Parménide exprime « une prégnance dramatique qui doit être résolue par une évidence logique »²¹⁹. Dès lors, le voyage aboutit à un lieu où prime la séparation entre l'être et le non-être qui appartient aux humains : c'est dire qu'une fois franchi le *seuil de pierre* le *óδός (hodós)* devient *μέθ-óδός (met-hodós)*²²⁰. Ici, la configuration du réel se trouve bridée dans un paradigme qui le rend pensable en dépit de son agencement. Dans une telle optique, la non-contradiction et l'exclusion du troisième qui priment dans la deuxième partie du Poème évoquent une fonctionnalité qui permet à l'humain de réticuler la complexité du réel dans la linéarité du rationnel. Ce qui trouvera le paroxysme de sa puissance dans la sentence hégélienne qui affirme que « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel »²²¹. Une fois franchi *le seuil de pierre*, le cosmos est organisé dans une rationalité qui permet à l'homme d'atteindre des résultats définitifs et fonctionnels à l'échafaudage d'une connaissance pratique. Or, cela doit être intégré à la prise de conscience que le réel est plus complexe par rapport aux règles qui le rendent pensable.

Ainsi, est-il clair que la divinité n'évoque pas ici une entité transcendante, mais la capacité *surhumaine*²²² d'accueillir l'indistinction et la communion des contraires à

²¹⁸ Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 18 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 259, D. K. 28 B 2.

²¹⁹ Parménide, *Testimonianze e frammenti*, dir. M. Unstersteiner, op. cit., p. LI.

²²⁰ L. Couloubartitsis, *La pensée de Parménide*, op. cit., p. 32.

²²¹ Voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard (TEL), 1989.

²²² F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion (GF), tr. G. Bianquis, 2006 (1996), p. 119 : « Tous les dieux sont morts, ce que nous voulons à présent, c'est que le surhumain vive ». Pour exprimer l'exigence de libérer la philosophie des contraintes dualistes nous faisons ici référence à la conception des « hommes supérieurs » de F. Nietzsche. On n'entend pas par-là identifier la déesse

l'intérieur de réalités qui s'avèrent toujours polaires. De ce point de vue la *polynomie* qui caractérise la divinité parménidienne s'avère, tout comme les autres images du proème, éloquente. La pluralité de son nom évoquant « le polymorphisme conceptuel de la déesse »²²³. En effet, bien que la présence divine soit une constante du proème, elle apparaît néanmoins sous des noms différents. C'est avec la *Δαίμων* que la situation empirique décrite dans les premières lignes du Poème prend un ton divin ; c'est elle qui « nous transporte dans un dépassement sacré »²²⁴. Ensuite, c'est dans la main de *Θεία (Théia)*, accueillant complaisamment le pèlerin, que le mouvement du char arrive à son aboutissement. *Θεία* est décrite par Pindare comme la femme d'*Hélios* qui sait rendre l'or précieux. Ce dernier se trouvant dans le monde souterrain. Ainsi, *Θεία* est en rapport tant avec la lumière de l'astre matinal qu'avec l'obscurité de ce qui se cache dans les entrailles de la Terre²²⁵. Ainsi, *Δαίμων*²²⁶ et *Θεία*²²⁷ apparaissent au début et à la fin du voyage : elles sont les formes les plus abstraites et les plus indéterminées pour énoncer la divinité. Il s'agit de noms singuliers qui peuvent contenir toutes les formes divines. Cela revient à dire, en légitimant davantage la thèse soutenue jusqu'ici, que Parménide part de l'indétermination d'une divinité sans nom pour parvenir à une déesse qui possède les mêmes caractères. Cependant, le proème s'enrichit par la présence de deux autres êtres divins. Ces derniers étant nommés Thémis et Dikê. Il s'avère que dans l'image de Dikê, la polarité se fait encore prépondérante. Premièrement, elle est à la fois *bénévole* et *punitive*. L'aspect punitif de Dikê est évoqué, dans la culture grecque, comme une épithète qui l'accompagne toujours. En revanche, son aspect complaisant dérive ici de l'ouverture des portes du Jour et de la Nuit où l'humain peut apaiser son esprit en sortant de la polarité pour rentrer dans le monde de la non-contradiction. Ainsi,

dont parle Parménide à une préfiguration de la philosophie nietzschéenne, notre intention est d'exprimer la même exigence de dépassement d'une *épistème* non-contradictoire et de retrouver un esprit divin qui anime la recherche philosophique. Le mot divin est utilisé pour mettre en exergue l'autotélisme des spéculations qui visent la recherche comme finalité de la recherche philosophique.

²²³ Parménide, *Testimonianze e frammenti*, ed. M. Untersteiner, op. cit., p. LXIX.

²²⁴ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, op. cit., p. 9.

²²⁵ L. Ruggiu, *Parménide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., p. 36.

²²⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 255 ; D. K 28 B 1.

²²⁷ *Ibid.*

si dans la tradition orphique, elle veille sur les portes de l'Olympe²²⁸ et en même temps elle y figure comme l'une des Ὠραι (*Hôrai*), qui règlent les saisons en veillant sur les actions humaines ; dans le contexte parméniéen, comme le dit Untersteiner, Dikê « opère comme puissance logique »²²⁹. Elle détient les clefs de la connaissance humaine en indiquant ce qui est juste du point de vue de la norme logique et rationnelle et non pas du point de vue du droit²³⁰. Ainsi, discerne-t-elle ce qui est juste de ce qui ne l'est pas au rythme de la séparation entre l'être et le non-être, entre la vérité et l'erreur.

Si Dikê s'occupe de questions humaines, *Themis*, quant à elle, est garante de la loi divine. En effet, comme l'argue B. Cassin, l'étymologie de Thémis repose sur « sur *thitemi*, “poser, établir” »²³¹. Dès lors, elle « institue la base, le fondement, garantis les dieux, de l'organisation du *genos* »²³². D'autre part, Dikê, « sur *deiknumi*, “montrer”, indique la direction à suivre (...) elle juge entant qu'elle opère des distinctions [*krinein*] et rend la sentence »²³³. C'est pourquoi « elles couvrent tous les champs du droit structurant la société des hommes, familial et divin »²³⁴. Ainsi, Thémis et Dikê forment-elle, aux yeux de Parménide la totalité du réel. Donc il est facile de penser que la locution *κατὰ πάντ'ἄσθη* (*katà pánt'asthé*), qui signifie « toutes les cités » désigne également la totalité du *cosmos* : la partie divine ainsi que celle humaine. En effet, comme le signale Barbara Cassin, Comme si les deux, dans l'espace du *proème*, n'étaient pas encore séparées. Cela permet de répéter que tant l'espace où l'être est séparé du non être que l'espace qui précède cette séparation doivent être connus. *Πάντα* désigne donc la nécessité d'une « connaissance universelle »²³⁵ : de la réalité polaire et de celle, au-delà du *seuil de pierre*, où prime la connaissance logique et discriminante. Dès lors, l'*óðós* permet d'arriver *partout* et sa qualité singulière est d'être *πολύφημον* (*poliphèmon*), c'est-à-dire « abondante en récits »²³⁶. Dès lors, l'éloquence de la

²²⁸ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., p. 40.

²²⁹ Parménide, *Testimonianze e frammenti*, dir. M. Untersteiner, op. cit., p. XXV.

²³⁰ *Ibid.*, p. LXXV.

²³¹ B. Cassin, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 149.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Parménide, *Testimonianze e frammenti*, ed. M. Untersteiner, op. cit., p. LXXVII.

²³⁶ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 1601.

route de la divinité, reconnue aussi par Beaufret²³⁷, peut s'expliquer tant par le fait qu'elle conduit dans tous les lieux du réel, que par la polarité des *σηματα* qu'elle permet d'explorer. En ce sens, le terme *partout* évoque la possibilité d'explorer chacun des pôles que l'étant recèle en son nom. Dans la même optique, le mot *πολύφημον* nomme la possibilité de connaître tout ce qui se trouve en chaque étant : leur unité ainsi que leur intime multiplicité²³⁸. Ainsi, si Ulysse gagne sur *Πολύφημος* par le *θυμός*, ce dernier permet à Parménide de le connaître. C'est ainsi qu'il faut comprendre la portée du premier chemin qui « conduit partout l'homme instruit ». Ce qui est cohérent avec la partie finale du fragment où la déesse invite à connaître tout ce qui se trouve au cœur de la vérité. Sur ce chemin, ce n'est pas Dikê qui conduit Parménide, mais une *Δαίμων* qui n'a pas de nom, qui ne sait encore se distinguer par rapport à ce qu'elle n'est pas. C'est la voie de la totalité, de l'indistinction : le chemin qui conduit au néant.

Avant de conclure cette partie de l'analyse du proème de Parménide, il faut s'attarder sur un dernier élément de compréhension. Ce dernier s'abritant dans la connexion entre l'*όδός* et le *θυμός*, à savoir entre le désir qui l'inspire et la route qu'il parcourt. Ici se situe le sens du voyage de Parménide. Dès lors, engendré par le désir, le parcours de Parménide est riche de rencontres, mais il s'avère néanmoins solitaire. Muni juste de son *θυμός*, Parménide part seul sur les chemins de la connaissance. Ainsi, dans le recours à la première personne du singulier qui ouvre le proème, il est possible de trouver la marque de la solitude du protagoniste. Pour cette raison plus que d'un voyage, il s'agit d'un *ἀναχωρεῖν*, à savoir d'un retour solitaire, d'une retraite. Le désir vient donc à désigner, avec l'image de l'*όδός*, la solitude de Parménide et, plus en général du philosophe. Ce dernier devant se réfugier dans ce qu'à Rome on appellera *otium litteratum* pour accomplir sa recherche. D'ailleurs, le chemin qui conduit à la connaissance implique, comme le montre Parménide en parlant de la *δόξα*, un éloignement par rapport aux opinions communes. De ce point de vue l'auteur ne manque pas de souligner davantage la solitude du protagoniste en affirmant, à la fin du fragment, « ce n'est pas une Moire ennemie, qui t'as poussé sur cette voie, hors des sentiers que l'on voit communément les hommes emprunter »²³⁹. L'*όδός* lorsqu'elle est liée au *θυμός*

²³⁷ J. Beaufret, *Parménide. Le poème*, op. cit., p. 39.

²³⁸ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Milano Mimesis, 2014, p. 26.

²³⁹ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 256. Voir aussi G. Colli, *Nature aime se cacher*, op. cit., p. 159: « Parménide est dédaigneux et contenu. C'est un

peut donc être considérée comme la première image de la recherche philosophique. Parménide évoque alors le sens d'une recherche qui, ancrée dans le désir personnel, ne pourrait être la même pour tous les hommes. Ce qui explique que différents désirs construisent des routes différentes et parviennent à des espaces hétéroclites. D'où l'hétérogénéité qui est au sein de l'histoire de la philosophie. Ce qui autorise toute âme intelligente à s'évertuer sur le chemin construit par sa curiosité, même celui visant à chercher l'impossible, même celui qui mène au néant.

Ainsi, le pèlerinage de Parménide n'est pas le fruit d'une contrainte, mais il découle d'une action spontanée et personnelle du protagoniste. Dès lors, il ne peut être pensé comme un chemin préétabli qui relie deux espaces prédéterminés : il s'agit de l'espace d'un voyage infini qui est destiné à recommencer inlassablement. Comme l'affirme Beaufret, « ces éléments du conflit philosophique, la déesse les présente comme des voies (ὁδοί) - moins sans doute au sens passif de chemins qu'au sens actif de la marche à effectuer sur ces chemins »²⁴⁰. Et encore, en suivant B. Cassin - qui, non seulement saisit le lien entre le mythe et la philosophie de Parménide, mais arrive à ne pas renoncer à la valeur spéculative du premier - le *Περὶ Φύσεως* est la narration d'une « Odyssée spirituelle ».²⁴¹ Ainsi, l'ὁδός du proème est-il un passage par lequel il faut toujours passer, un chemin infini qui existe dans la mesure où il est parcouru sans cesse.

1.3 Vers le néant

1.3.1 La contrée de la déesse

« C'est là que sont les portes des chemins de la nuit et du jour
un linteau les tient tout autour avec un seuil de pierre,
et elles-mêmes, éthérées, sont pleines à grands battants ;
la Justice qui tant châtie en détient les clefs de l'alternance.
Les jeunes filles séduisant par un doux langage
la persuadèrent avec les mots qu'il faut de leur retirer des portes
lestement la barre chevillée ; les portes envolées

solitaire, pour autant qu'un grec de son temps puisse l'être (...) C'est par là que commence la philosophie, et par cela aussi que s'achève peut-être tout ce qu'elle peut dire d'objectif”.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 37.

²⁴¹ B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 50.

firent béer l'abîme des battants, quand eurent tournés
dans leurs paumelles l'un après l'autre les gonds riches en bronze
ajustés par clous et agrafes. Alors par là, à travers elles,
tout droit les filles tenaient sur la grand'route char et juments.
Et moi, la déesse en toute bienveillance m'accueillit, elle prit ma main droite
Dans sa main »²⁴².

Mû par un *désir* indéfinissable à cause de son caractère intermédiaire et contradictoire, Parménide s'est engagé dans un cheminement frénétique. Sur une route circulaire, où l'aller ne peut être distingué du retour, il a aperçu des images polaires qui hébergent la tension entre les opposés. Traversant alors une lumière crépusculaire et riche en obscurité, le protagoniste du Poème parvient finalement à un moment de silence. Devant lui, la contrée de la déesse conserve dans une seule image des caractères cohérents à ceux qui se sont manifestés jusqu'ici. Pour cette raison, elle apparaît comme la destination du voyage dont l'auteur nous fait les témoins dans le premier fragment. Céans, Parménide interrompt sa course pour quelques instants : une étendue atemporelle et a-spatiale s'ouvre maintenant à son âme souffrante. Aucun repère ne s'offrant à elle. Avant que les mots de Dikê ne magnétisent son esprit, ce dernier se trouve aussitôt séduit par les beautés que la *demeure de la déesse* recèle. La course de Parménide s'arrête alors pour témoigner, par le seul acte minutieusement descriptif du Poème, des frises qui s'offrent à son regard. Au centre de son univers²⁴³, la *vanité* de ce lieu semble conserver le *cœur* (*ἦτορ*) du Poème et, à la fois, le *cœur de la vérité* que la divinité invite à connaître. Comme si l'oracle ne s'épuisait pas dans les mots de la déesse, mais qu'il puisait une partie de son contenu de l'espace où il est relégué. D'ailleurs, la solidité et la splendeur des éléments présents ici concourent à témoigner de l'envergure de ce lieu où se dresse la porte du Jour et de la Nuit. Suivant le rythme de l'attelage des Filles du Soleil, le temps est alors venu pour explorer les richesses de cet intervalle intégrant le contenu sibyllin dont le philosophe-poète est dépositaire. Or, plus lourd est maintenant la tâche de celui qui choisit de parcourir les pages du Poème afin d'aborder le néant. Car il devra explorer la contrée de la déesse en soutenant constamment, comme un Atlas, le poids du souvenir de tout ce qu'il a appris jusqu'ici. En effet, pour qu'il puisse avoir

²⁴² Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in B. Cassin, op. cit., *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 73 ; D. K. 28 B I.

²⁴³ E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale, *Gli eleati*, op. cit., p. 273.

accès aux merveilles de ce lieu, les notions de *logique mythique*, *contradiction*, *indistinction*, *polarité*, *tertium datur* ne devront plus quitter sa pensée. Car la route et la destination sont liées indissolublement. Tout comme la complexité d'Ithaque resterait incompréhensible sans l'épopée qui permet à Ulysse de la rejoindre, le sens de ce lieu ne peut être saisi sans acception du cheminement qui a conduit à lui. Ainsi, les éléments de l'*óδός* trouvent-ils leur sens ultime et leur dimension véritable dans la contrée de la déesse. D'autre part, celle-ci conserve un élément d'une importance tellement capitale pour la quête du néant qu'il finira par en devenir l'objet. En effet, c'est dans cet espace que se niche ce qui, depuis le début de la lecture de l'odyssée philosophique de Parménide, était recherché²⁴⁴. Mais l'importance de la route serait trahie par l'anticipation de la destination tout comme la richesse de ses détails serait occultée par une description sommaire. Ainsi, suffit-il de dire à présent que, simulacre de la contradiction portée à son paroxysme, l'effigie du néant se cèle en marge de celle qui, en premier, retient l'attention du lecteur : la « porte donnant sur les chemins du Jour et de la Nuit ».

Suivant l'interprétation topographique de A. Capizzi²⁴⁵ le cadre de la *porte aux battants magnifiques* est encore visible sur la colline de la ville de Velia. L'*óδός δαίμωνος* — dont l'identification avec la Via del Nume a déjà jailli dans les pages précédentes — conduit en effet, sur un promontoire riche en mystère. Là où l'ombre de la colline prend congé de la clarté des rayons du Soleil, se dresse la *Porte Archaique*. Elle est appelée ainsi pour que l'on puisse la distinguer, au moyen de sa préexistence, de l'autre passage présent sur le territoire du complexe archéologique : la *Porta Rosa*. Cette explication imprégnée de réalisme conserve, à y regarder de plus près, un indice concernant la portée philosophique de cette représentation. Car la porte *Arcaica* accueille dans son appellation non seulement le sens de son ancienneté, mais aussi l'étymologie de *l'ἀρχή* : à savoir du début, du commencement, de l'origine. La lexie qui dit la *porte* de Parménide contient alors la problématique qui, après

²⁴⁴ On fait référence ici à l'interprétation de B. Cassin qui saisit le lien intime entre le voyage décrit dans le *Poème* et l'*Odyssée* homérique ; B. Cassin, *sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Seuil (Essais), 1998.

²⁴⁵ A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del Poema*, op. cit., pp. 38-40.

avoir captivé l'attention des esprits spéculatifs de la Grèce Antique, ne cesse de retentir dans les pages de la philosophie occidentale : *l'ἀρχή*.

D'un point de vue philosophique, en l'absence de la *porte* et des événements qui se déroulent dans l'entracte où elle s'érige, les premiers vers du Poème ne pourraient être considérés comme quelque chose de plus que des produits d'une narration mythique. Dans ce cas de figure, l'*ὁδός* que Parménide parcourt pour y parvenir serait destinée à être comprise comme une divagation fantaisiste, enrichie de refrains antiques. Dès lors, la force métaphysique du proème resterait cachée à jamais sous un silence insondable. Au contraire, en parvenant à la porte *arch-aïque*, où Parménide reçoit la révélation divine, le proème peut acquérir définitivement une portée spéculative. C'est à partir de cet événement que le départ peut s'affirmer comme l'emblème du premier geste philosophique et le voyage peut revenir comme l'expression de la recherche philosophique. Dès lors, les indices présents sur ce chemin peuvent gagner définitivement une dimension spéculative. Ainsi, c'est en relation à sa destination que le proème peut être considéré comme la « première grande mise en scène occidentale connue de la quête du savoir, de la sagesse comme voie »²⁴⁶. Dès lors, en première instance, la porte est archaïque, car, comme on l'a vu, elle fonde la portée spéculative du proème. D'ailleurs, du moment qu'elle fonde le sens philosophique du texte qui conserve la narration du commencement de la philosophie et de la métaphysique ; son être archaïque ne s'affirme pas qu'en relation au Poème, mais aussi en relation à l'histoire de la philosophie. De ce point de vue, elle est alors *préarchaïque*, car elle fonde le commencement du commencement de la philosophie. Ce dernier demeurant néanmoins insaisissable si, une fois parvenu devant la porte, le lecteur ne revient pas en arrière, jusqu'au début de la narration. Et cela, afin de la relire sous une nouvelle lumière qui la façonne comme l'expression d'une philosophie *logomythique*. Ainsi, la porte apparaît comme une image polaire, car, tout en étant l'aboutissement de l'*ὁδός* du proème, elle constitue son plus

²⁴⁶ B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 234 ; Hegel considère également que le voyage parménidéen peut être compris comme la première image de la recherche philosophique : « Ce préambule est majestueux, il nous révèle le style de l'époque, et dans l'ensemble il manifeste une âme énergétique et véhémence, en lutte avec l'essence qu'elle cherche à saisir et à exprimer » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 122). Il est important pour nous de souligner que dans cette image, la sagesse ne se donne jamais comme une réalité accomplie mais comme la nécessité infinie de la recherche.

profond commencement. Elle se conforme ainsi comme le point de départ pour que lecteur puisse investir d'un sens nouveau le cheminement déjà parcouru. Dès lors, parvenir à la porte signifie avant tout revenir en arrière jusqu'aux premiers vers du Poème.

De ce point de vue, tout en étant la dernière image du proème, la porte représente simultanément son véritable *principe*. Du point de vue de la narration, la porte est *archaïque* dans la mesure où elle permet à son observateur de parvenir à un deuxième commencement à la fois successif et plus originaire par rapport à l'incipit de l'œuvre. Or, vue de *l'autre côté du miroir*, à savoir en relation à ce qu'elle garde au-delà de ses battants, la porte représente le préambule de la logique non contradictoire. C'est-à-dire l'origine de la *κρίσις* qui, séparant l'être du non-être, dompte le monde dans une alternance entre les contraires d'où le *troisième* se trouve toujours exclu. En effet si la porte était absente, Parménide ne pourrait la franchir. Dès lors, les chemins du Jour et de la Nuit ne pourraient se déployer et la scission entre l'être et le non-être resterait informulée. Dès lors, bien que dans la fibre de ses battants, la logique de l'exclusion ne soit pas encore présente, la porte est indispensable pour que la pensée non contradictoire puisse être abordée. Tout en étant — à l'instar des autres images du proème — affectée par une polarité intime, elle est à l'origine de la dualité. Or, tout comme, à la fin du proème, elle s'impose comme le début à partir duquel il faut le relire ; lorsqu'elle est considérée comme le début de la deuxième partie du Poème, elle s'affirme aussi bien comme le point où revenir lorsque — comme on le verra — la logique non contradictoire épuise sa puissance et que l'insuffisance de l'alternative devient manifeste. C'est pour cette raison que, dans sa *plénitude*, l'avant et l'après perdent toute signification. Elle est alors le point de confluence de toutes les extases : un aboutissement qui est à la fois un commencement. Ainsi, tout comme *l'ἀρχή* des présocratiques est *principe* dans la mesure où *tout ce qui est* trouve en lui son origine et son dénouement. La porte parménidienne réabsorbe en elles tous les segments narratifs du Poème : ceux qui se déploient avant et après elle.

En effet, aussi du point de vue de l'histoire de la philosophie, Parménide dépasse les positions de ses prédécesseurs et de ses contemporains en revenant en arrière. En effet, avant sa spéculation, les philosophes s'efforcent de donner raison à la multiplicité du réel en posant en amont un principe unique : *l'ἀρχή*. Leur recherche *protologique* se configure notamment comme une hénologie, car *tout ce qui est* se trouve axiologiquement dérivé par rapport à un

élément originaire et constitutif de tout le cosmos²⁴⁷. Or, si les autres présocratiques interrogent *l'ἀρχή* du *κόσμος*, Parménide, en séparant à jamais *ce qui est* de *ce qui n'est pas*, se préoccupe de fonder le réel par une rationalité absolue, qui précède toute expérience. Ainsi, comme Cordero a su le mettre en évidence, Parménide s'efforce de bâtir un « réalisme à priori » au sens kantien. Il s'agit en ce sens d'une opération intellectuelle *archaïque* dans la mesure où il établit le socle sur lequel les autres philosophes de la Grèce Antique peuvent appuyer leurs raisons philosophiques. En effet, avant de s'interroger sur le principe du réel, Parménide se préoccupe de montrer l'existence de ce dernier²⁴⁸. Dès lors, c'est en revenant en arrière, vers une question encore plus originelle que Parménide avance par rapport à la sagesse de ses aïeux et de ses contemporains. La même attitude se reproduit lorsque, en refluant jusqu'au VII^e siècle av. J.-C., il puise dans la *Théogonie* d'Hésiode le motif de la *porte*, lui permettant de progresser dans la narration. Rien que ces considérations préliminaires permettent déjà de penser l'ouverture qui s'érige dans la *contrée de la déesse* comme une revigoration de l'allure polaire et circulaire qui caractérise le cheminement du proème. Or, ce n'est qu'en débutant l'analyse de l'image de la *porte* par la considération de sa prestance quantitative que cela devient plus fortement manifeste.

Parménide exprime cette image en utilisant le pluriel : *πύλαι* (*púlai*). L'étude philologiquement très précise de N. L. Cordero, reste suffisamment fidèle à cette forme nominale pour en déduire la présence de deux portes. Ces dernières s'érigeant l'une en face de l'autre si bien que Parménide sort de la voie obscure, à la fin du premier fragment, et qu'il rentre dans le chemin lumineux, par un deuxième accès, spéculaire au premier. De ce point de vue « il faut signaler — dit Cordero — qu'il s'agit de la porte qui permet de sortir du chemin de la Nuit et de la porte qui s'ouvre vers le chemin du Jour »²⁴⁹. Le fait est que, pour préserver la déesse des ténèbres qui assombrissent le cheminement du proème, sa *contrée* est située au-delà du *seuil de pierre*, où son interprétation voit se déployer le sentier du Jour. Ce

²⁴⁷ Nous renvoyons ici à l'ouvrage de P. Caye, *comme un nouvel Atlas*, Paris, Les Belles Lettres, 2017. À travers le dialogue entre Platon, Plotin et Damascius, pour analyser l'agencement entre l'Un et l'Être l'auteur pose la pensée de l'Un comme source de liberté, en dépit de la pensée de la *dissémination*, de *l'atomisation*, de la *multiplicité* qui caractérise les modèles rationnels du contemporain.

²⁴⁸ N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit., p. 208.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 79.

même prétexte conduit un auteur, tel que M. Savage, à affirmer que *la porte* sépare deux moments nocturnes : l'un antécédent au *seuil de pierre*, que Parménide parcourt à bord du char des Héliades, et l'autre, celui du non-être, postérieur à lui²⁵⁰. Si ces lectures se soucient de sauver la déesse de l'obscurité, c'est parce qu'elles considèrent, à l'encontre de ce qui a été montré jusqu'ici, la noirceur comme une réalité de second ordre par rapport à la réalité lumineuse. Et cela, au point qu'elle ne saurait convenir à la divinité. Or, affirmer la subalternité de l'obscurité par rapport à la lumière signifie commettre l'imprudence d'observer le premier fragment à la loupe des vers successifs. La dualité des portes, ainsi que leur positionnement opposée, apparaît alors comme le biais pour revigorer l'allure antithétique des chemins de l'être et du non-être. Cette dernière primant dans la deuxième partie du Poème. Dès lors, en situant le proème dans l'obscurité, ces interprétations rejoignent la thèse du cheminement ombragé décrit par A. Capizzi ; cependant, contrairement à ce dernier — qui induit l'unicité de la porte de sa présence matérielle dans le complexe archéologique — le pluriel devient une anticipation de la dualité qui prime dans les fragments suivants.

Or, l'alternative entre l'unité et la multiplicité de la porte est inconciliable avec la polarité qui caractérise tous les *σῆματα* (*sêmata*) du proème. En effet, conformément aux résultats obtenus jusqu'ici, il est probable que la destination de l'*ὁδός* apparaisse comme un espace polaire, voire contradictoire, où l'unité et la multiplicité coexistent. Cela est prouvé par égard au souffle créateur qui anime Parménide dans la description de la porte. « La porte pleine, aux battants magnifiques » qui se dresse dans l'éther présente en effet des traits analogues à ceux qui détaillent l'entrée aux « racines sans fin »²⁵¹ du Tartare. Hésiode décrit ce lieu comme étant manifestement contradictoire, le lieu aporétique par excellence. Situé aux bornes de la terre et, à la fois, en-dessous de cette dernière, c'est ici, dans le Tartare, qu'Hésiode situe la maison du Jour et de la Nuit. Ainsi, si la porte aux *gonds de bronze* décrite par Parménide recèle les chemins du Jour et de la Nuit, c'est « sur le grand *seuil* d'airain »²⁵² que dans la *Théogonie* « Nuit se rencontre avec Jour, ils se saluent en se croisant »²⁵³. Dans

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 76.

²⁵¹ Hésiode, *Théogonie*, vs. 814, op. cit., p. 61.

²⁵² *Ibid.*, vs. 813.

²⁵³ *Ibid.*, vs. 736, 749, 839, pp. 49, 61 ; Voir L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., pp. 192-193.

cette optique, l'auteur emploie le pluriel *πύλαι* afin d'exprimer le caractère multiple d'une réalité unique : il n'y a qu'une porte, mais elle accueille le Jour et la Nuit. C'est pourquoi, dans ce contexte, le mot *πύλαι*, à savoir *les portes*, doit être considéré comme un nom pluriel qui désigne le caractère singulier et à la fois multiple de l'objet qu'il qualifie. De ce point de vue, la porte est composée de Jour et de Nuit dans leurs singularités polaires, qui sont inclusives de lumière et de ténèbres. Autant dire qu'ici non seulement l'unité et la multiplicité s'impliquent mutuellement, mais aussi que l'un et le multiple ne sont guère distinguables. Dès lors, la porte contient une tension entre les dimensions nocturne et diurne qui rend ces deux extases inséparables.

De la cohésion entre le Jour et la Nuit, découle la saisie d'une réalité atemporelle et a-spatiale. En effet, l'indistinction entre le moment diurne et le moment nocturne phagocyte à l'évidence toute dimension temporelle. Pareillement, toute saisie spatiale se trouve bannie par l'impossibilité de distinguer les espaces de la voûte céleste que les astres occupent durant l'arc du jour solaire. En effet, là où le Jour ne peut être distingué de la Nuit, aucun temps ne peut être calculé et aucun espace ne peut être mesuré. Ainsi *les portes* apparaît comme l'expression unique pour désigner la dissolution du temps et de l'espace si bien qu'ici, le début de la narration peut coïncider avec sa fin. Les deux ne pouvant être séparées. D'ailleurs, la même obscurité contradictoire et lumineuse qui caractérisait le point de départ du cheminement parménidéen décrit aussi bien le lieu d'aboutissement de son voyage. Ce qui permet, en première instance, de confirmer l'hypothèse selon laquelle l'aller, dans le proème, se configure simultanément comme un retour. Si on lit le proème à la lumière de la *Théogonie*, le lieu de départ et celui de l'aboutissement du voyage coïncident tant du point de vue métaphysique que du point de vue géographique, à savoir dans le Tartare. Dans une telle lecture, la porte apparaît comme une image métaphysiquement harmonieuse par rapport au chemin qui mène à elle. D'autre part, elle permet de revigorer le caractère a-spatial, atemporel et polaire qui affecte l'*ὁδός* et les signes dont il est jonché. Dès lors, parvenus devant la porte, il est finalement possible d'affirmer que tout le proème demeure dans une polarité où le temps et l'espace sont informulables.

Or, aucune chose ne peut exister au-delà de l'espace et du temps. En effet, rien ne peut échapper à l'emprise de Chronos ni à emplacement dans le cosmos. Nul, sauf le néant. Sans exemple ni pareil, seul le néant résiste à l'éclatement de la pendule et à la dissolution de la rose des vents. En effet, là où il n'y a pas d'espace ni de temps, rien ne reste, rien d'autre

que le néant. Un néant qui ne se laisse alors pas réduire à l'absence du non-être, car ce dernier reste bridé par les repères spatiaux et temporels. Un néant qui, pour la même raison, ne se faufile pas comme une substance, qu'elle soit empirique ou bien transcendante au sens platonicien. Un néant qui n'a pas la forme d'un principe éternel. Un néant qui, pour être au-delà de l'espace et du temps, doit être nécessairement pensé comme étant intimement transcendantal. Ce n'est que dans la transcendance de soi-même, que le néant, achronique et atopique, peut être envisagé. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut héberger la contradiction sans se laisser réduire au silence par elle.

En avançant en cette direction interprétative, l'alternance des deux clefs peut être plus aisément reconduite, dans un premier moment, à l'alternative qui prime dans la deuxième partie du Poème. Ici, Parménide est astreint à un choix : soit se tenir dans la luminescence de l'être, soit s'attarder dans l'obscurité des ténèbres. C'est pour cette raison que les portes s'ouvrent à des moments différents : l'une après l'autre, ἀμοιβούς (*amoiboús*). Ce qui rejoint la formulation aristotélicienne du principe de non-contradiction où l'exclusion mutuelle entre les termes opposites est soumise à l'emprise de Chronos : être et non-être ne peuvent jamais exister ἄμα, à savoir en *même temps*. Il en est qu'au-delà du *linteau*, les deux chemins s'alternent non seulement géographiquement, mais aussi temporellement. Or, si en relation à la deuxième partie du Poème l'alternance des clefs rime avec le *dilemme*, dans la première partie elle fait écho à l'*indifférence*. En effet, cette exclusion perd son sens dans la demeure de la déesse, où le temps et l'espace n'existent pas. En effet, comme le veut Untersteiner, demeurant là où les ténèbres et la lumière coexistent et là où les deux chemins ne sont pas encore séparés, Dikê peut ouvrir le passage vers le Jour et vers la Nuit avec équanimité. Les deux intègrent dans sa *contrée* une seule et même réalité où les divisions spatiales et temporelles apparaissent comme des absurdités.

De ce point de vue, l'usage alterné (ἀμοιβούς) des clefs qui ouvrent les chemins du Jour et de la Nuit peut difficilement être reconduit à la nécessité d'ouvrir et de fermer la porte, lorsque celle-ci est conçue au singulier²⁵⁴. En effet, dans une telle hypothèse, comme l'écrit N. L. Cordero, une seule clef serait suffisante pour les deux opérations. Cependant, il est également ardu de penser à l'instar du professeur argentin que l'alternance des clefs fortifie

²⁵⁴ P. Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Milano, Mimesis, 2014, p. 117 ; N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit., p. 181.

la thèse de la présence des deux portes. En effet, si elles nécessitent deux clefs différentes et si Parménide demeurerait déjà dans le chemin de la Nuit lorsqu'il parvient en présence de la déesse ; il n'y aurait nul besoin que la déesse ouvre la porte qui recèle le chemin que le protagoniste est déjà en train de parcourir. Celle-ci étant nécessairement déjà libre d'accès, du moment qu'il est en train de l'arpenter. Dès lors, la déesse devrait avoir une seule clef qui ouvre le chemin de l'être, si bien que le chemin du non-être resterait inexprimé.

Par conséquent, non seulement la déesse demeure dans un espace précédant la non-contradiction, mais le sens même de la contradiction s'effondre en sa présence. La structure temporelle et la structure topique qui occasionnent la contradiction étant ici absentes : hors de l'espace et hors du temps, le *principium firmissimum* perd toute sa solidité. De surcroît, si les contraires ne sont pas séparés par le temps ni par l'espace, ils sont destinés à coexister. Pour cette raison ce n'est que dans cet intervalle essentiellement contradictoire, où même la contradiction perd son sens, que le *tertium* exclu par la logique classique sans cesse peut demeurer. Ce n'est qu'ici, dans la contrée de la déesse — et non pas dans un deuxième chemin qui, tout en le niant, conserve la même forme déterminée que le premier — qu'il est possible de trouver le néant. Ce dernier étant le paroxysme de la contradiction, car c'est le sens même de la contradiction qui s'effondre dans les abîmes de son nom. En effet, comme il est situé hors de l'espace et hors du temps, la contradiction ne peut être saisie. Dans la contrée de la déesse, elle reste informulable.

Or, en regardant ce concept à la lumière de la logique qui s'étale au-delà du *seuil de pierre*, c'est une contradiction intime qui fonde son identité. Car, non seulement les contraires en lui ne s'excluent pas mutuellement, mais en dépit du non-être — qui nie l'être — le néant ne peut pas avoir de contraire extrinsèque à lui. En effet, cela reviendrait à en définir les limites alors que ces dernières ne peuvent être constituées que par le néant lui-même, ce qui revient à saisir son illimité²⁵⁵. De ce point de vue, il faut expliciter qu'en miroir de la différence ontologique saisie par Heidegger se trouve la différence méontologique disant

²⁵⁵ L. de Vinci, *Les carnets*, op. cit., p. 68 : « Le néant n'a point de centre et ses limites sont le néant (...) Partout où il existe le vide, il y a aussi l'espace qui l'entoure, mais le néant existe indépendamment de l'espace ; en conséquence le néant (...) ne saurait être divisé puisque rien ne peut être moindre que lui ; et si tu pouvais en distraire une partie, cette partie serait égale au tout, et le tout à la partie».

l'écart entre le non-être et le néant. Dès lors, en l'absence d'un terme extérieur qui le contredise, l'identité du néant ne peut trouver un sens que dans son autonégation. Ainsi, il ne peut être pensé que comme ce qui se nie intimement. En saisir une identité linéaire et non contradictoire reste en effet chimérique si l'on exclut, comme cela est nécessaire, la possibilité de le réduire à une substance. De l'impossibilité de trouver un terme qui contredise le néant en le transcendant dérive la raréfaction de l'espoir de saisir son identité immédiate et non contradictoire, car son identité se nourrit de contradiction. Ainsi, le néant ne peut être adéquatement pensé que comme ce qui se nie soi-même : comme ce qui n'est pas ce qu'il est. Dès lors, il trouve dans son autonégation sa propre identité. Et, de l'autonégation intime du néant dérive l'impossibilité de le définir de manière univoque et la nécessité de se servir de l'analogie, pour parler de ce qui a comme caractère essentiel de nier sa propre nature.

N'étant pas ce qu'il est, le néant apparaît alors comme la plus contradictoire des images polaires présentes dans le proème. Pour cette raison, tout comme pour le *θυμός*, toute définition à son propos sombre dans l'inadéquation. Or, ce caractère intimement aporétique du néant ne peut être formulé qu'une fois franchi le *seuil de pierre* et être revenu en arrière, où demeure Dikê. Une fois regagné cet espace, l'impossibilité de définir positivement le néant ne conduit plus à son refoulement, mais à débiter la recherche de *ce qui n'est pas ce qu'il est*. C'est pour cette raison que, tout comme dans l'*óδός* de Parménide qui tend vers la Déesse, aller vers la saisie du néant implique toujours un retour en arrière : un *ἀναχωρεῖν*. Et cela, vers un espace où l'avant et l'après, en tant que contraires, ne peuvent être distingués. C'est ainsi que le premier penseur de l'être commence à figurer comme le premier penseur du néant : non pas du non-être, mais du néant. Et cela, dans des pages fondamentales de la métaphysique occidentale qui ont été oubliées au même rythme qui scande l'exclusion du néant des discours philosophiques du côté du soleil couchant.

Il reste maintenant à s'enquérir — en faisant écho à la « question fondamentale de la métaphysique », de savoir « pourquoi l'être plutôt que le néant » — pour quelle raison Dikê ouvre la porte qui conduit aux chemins du Jour et de la Nuit et ne laisse pas le protagoniste demeurer dans l'*óδός* qui l'a conduit jusqu'à elle. De ce point de vue, il a déjà été possible de souligner la souffrance qui traverse le protagoniste tout au long du proème. Or, c'est en relisant le passage de la *Théogonie*, où Hésiode évoque la *porte* qui ressemble à celle de Parménide, que cela devient d'autant plus manifeste. En effet, dans le texte fondateur de la

mythologie grecque, la maison du Jour et de la Nuit est située dans le Tartare ²⁵⁶: « là sont côte à côte, les sources, les extrémités de tout, de la terre noire et du Tartare brumeux, de la mer inféconde et du ciel étoilé, lieux affreux et moisis, qui font horreur aux dieux »²⁵⁷. Ce qui avalise la thèse que la bienveillance de Dikê s'exprime dans l'acte de permettre à Parménide de dépasser sa contrée où priment la *polarité* et la *contradiction*. La prière que les Héliades adressent à Dikê rappelle alors la supplique que Hermès dirige vers Hadès pour que Perséphone puisse revenir de l'Enfer. Ainsi, la justice de Dikê se situe non seulement dans la séparation logique entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas*, mais aussi dans l'acte d'accorder à l'homme les instruments pour franchir le *seuil de pierre*. Finalement, au-delà de cette limite, l'homme trouve un espace physique, métaphysique et logique qui correspond à sa structure. Ici, il peut exister dans une dimension spatiale et temporelle où prime la présence de l'être, ainsi que la loi qui rend pensable le réel. Dès lors, Dikê exerce sa mansuétude en séparant ce qui dans son espace reste consubstantiel : *ce qui est* de *ce qui n'est pas*, l'être du non-être. Quant à elle, sa demeure est là où cette règle n'est pas nécessaire, car, sans espace et sans temps, la non-contradiction n'est pas formulable²⁵⁸.

La bienveillance de la déesse contribue alors à montrer que l'espace où elle subsiste est métaphysiquement différent de celui des chemins qui s'étendent au-delà du *seuil*. D'ailleurs, s'il ne s'agissait pas de deux dimensions hétéroclites, leur séparation, par le biais de la porte, deviendrait superflue. En effet, la porte est la seule et première limite que l'on rencontre dans le Poème : à savoir la démarcation entre la polarité et la dualité. Avant le seuil, la conjonction de coordination est copulative *et* se révèle première, alors qu'en le dépassant, c'est la disjonction exprimée par le mot *ou* qui domine le texte. La Nuit ne peut se distinguer du Jour qu'une fois franchie la porte. Or en absence de cette dernière, cette discrimination reste impossible. Ainsi, tout comme dans la *Théogonie*, la porte du Tartare unit et sépare le Chaos du cosmos, le monde céleste du monde souterrain, la porte de Parménide joint et disjoint l'espace polaire de l'espace critique. De ce point de vue, la porte décrite par Parménide possède un caractère nécessaire tout en restant intimement contradictoire. Ce qui

²⁵⁶ Hésiode, *Théogonie*, vs. 748, op. cit., p. 59 ; L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 180 ; L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., p. 18.

²⁵⁷ Hésiode, *Théogonie*, vs. 731 et 720, op. cit., p. 58.

²⁵⁸ Parménide, *Testimoniane e frammenti*, dir. M. Unstersteiner, op. cit., pp. LXXV, LXXIV.

devient manifeste lorsque Parménide la situe dans l'*αἰθέριαι* (*aithériaï*), voire dans la *profondeur du ciel*²⁵⁹ que O. Gigon associe au *chaos* d'Hésiode²⁶⁰. De ce point de vue, le chaos apparaît comme un élément archaïque du moment qu'il constitue la limite et l'origine de la Terre et du Tartare²⁶¹. Cette association devient d'autant plus vigoureuse lorsque Parménide décrit l'ouverture des portes en faisant apparaître un *χάσμι'άχανές* (*khásm'akhanès*), à savoir *un espace largement béant*. En effet, M. Untersteiner et L. Ruggiu, en identifiant la racine de *χάσμα* (*khásma*), prononcé par Parménide, au *χαίνω* (*khainô*), qui détermine étymologiquement le chaos, identifient le premier au second²⁶². Dans l'ouverture des *portes aux battants magnifiques*, la dualité s'effondre et la polarité arrive à un comble qui véhicule la pensée jusqu'à la saisie de l'indistinction. En effet, là où il y a l'indistinction entre chaos et cosmos, entre polarité et non-contradiction, tout revient à un seul élément, à un gouffre béant. De ce point de vue, J.-P. Vernant affirme que « À l'origine, se trouve Chaos, gouffre sombre, vide *aérien* ou rien n'est distingué »²⁶³.

La présence d'un abîme dans le poème concourt à montrer que la métaphysique parménidienne ne se borne pas à l'alternative entre l'être et le non-être : son Poème ne peut être réduit à la dualité car il conserve un élément qui manifestement la transcende. Cependant, le chaos ne peut pas résoudre le concept de néant, tel qu'il est envisagé dans cette recherche. Premièrement, parce que le chaos demeure, dans la tradition grecque, dans une antériorité réelle par rapport au *cosmos*, tandis que l'antériorité du néant est à la fois une postériorité, car, au sein de ce concept, ces extases ne peuvent être séparées. Ensuite, le chaos, dans la *Théogonie*, représente une divinité et une notion qui non seulement n'est pas hors du temps ni de l'espace, mais ne peut pas même se dire éternel à cause de son commencement soudain. Il s'agit donc d'un *ἀρχή*, qui ne signifie pas *principe* au sens présocratique, car il désigne la

²⁵⁹ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 42.

²⁶⁰ C. Castoriadis, « Faux et vrai Chaos », *Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 281 : « Dans la Théogonie d'Hésiode, comme l'a montré Olof Gigon dans un livre de 1945, chaos ne veut pas dire du tout le désordre et la confusion, chaos veut dire le vide, cela vient du verbe *chainô* ».

²⁶¹ L. Ruggiu, « Commentario filosofico al Poema di Parmenide "Sulla Natura" » in G. Reale, *Parmenide o il poema sulla natura*, op. cit., p. 193.

²⁶² M. Untersteiner, *Parmenide*, op. cit., p. 124 ; L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit. pp. 21-22.

²⁶³ J. – P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, op. cit., p. 377.

force qui permet de faire être les choses qui avant n'étaient pas. Donc, associer le néant au chaos reviendrait à l'absorber, d'un certain point de vue, à la *δύναμις* (*dynamis*) aristotélicienne, voire à une puissance qui attend d'être actualisée²⁶⁴. D'ailleurs, apparenter le néant à la confusion, voire à un désordre qui attend d'être agencé, signifierait reproduire la même dialectique qui fait du néant un élément subalterne par rapport à l'être, voire un non-être. Cela reviendrait donc à l'associer à la mythologie hésiodienne et à lui conférer une dimension temporelle et spatiale qui le rapprocherait d'une optique créationniste.

Donc, ce *maelström* évoqué par Parménide ne peut convenir au concept de néant, tel qu'il est envisagé dans cette recherche. Son effigie devant être cherchée ailleurs, au-delà du désordre, de la puissance et de la négation de l'être. Et cela, dans un élément remplissant les conditions exigées jusqu'ici pour qu'on puisse le considérer, à l'instar de l'espace qui l'accueille, comme le véritable aboutissement du voyage parménidéen. Et alors ce gouffre mitoyen et contradictoire apparaît comme l'expression de la profondeur infinie du seuil. Il montre le caractère vertigineux du passage entre le proème et la partie suivante du texte. Il ne s'agit alors pas de chaos, mais du paroxysme de l'indistinction.

1.3.2 La vanité du seuil de pierre.

L'ouverture du proème s'accompagne de la promesse de trouver une cohérence entre la forme désirante qui engendre la recherche et la destination qu'elle permet d'atteindre. Conforme à la structure de son désir, c'est alors à l'orée de la porte, située dans la *contrée de la déesse*, que l'élan de Parménide trouve son accomplissement. En effet, partageant les mêmes caractères qui ont été attribués plus haut au *θυμός*, le *seuil de pierre* apparaît comme la véritable destination de l'*όδός* décrit par Parménide dans la première partie de son Poème. En effet, en ligne avec une interprétation matérialiste du *θυμός*, le *seuil* apparaît comme une substance de pierre, dont l'importance et la consistance métaphysique sont exprimées par

²⁶⁴ Aristote, *Métaphysique* E, 1026 b 2, in *Œuvres*, op.cit. p. 1029 : Conformément à Parménide et à Platon, Aristote refuse l'existence du néant absolu. Néanmoins, il reconnaît l'exigence platonicienne de conférer de l'existence à une forme plus tempérée de négativité. Par conséquent, tout comme il attribue un caractère polysémique à l'être, il envisage que le non-être peut aussi être compris de *plusieurs façons*: selon les catégories, comme faux et comme puissance (*δύναμις*): « c'est à partir de celui-ci que se fait la venue à l'être : l'homme à partir du non-homme mais homme en puissance ». (*Ibid.*, N 1088 b 27-30, pp. 1188-1189).

cette constitution minérale. La fonction de la *Pierre*, que nous limitons ici à rappeler, est d'ailleurs présente dès le début de cette recherche. Et elle est utilisée dans le même but de souligner l'impossibilité d'ignorer l'objet auquel elle se joint : le *seuil*, le néant. D'ailleurs, l'épithète *de Pierre* continue d'accompagner le *seuil*, plusieurs siècles, voire des millénaires, plus tard. Notamment, en lisant l'œuvre heideggérienne qui décrit l' *Acheminement vers la parole*, une expression retient le chercheur du néant : « la douleur pétrifia le *seuil* »²⁶⁵. Il s'agit d'un vers de la poésie titrée *Un soir d'hiver*, rédigée par Georg Trakl. Heidegger analyse cette image pour des raisons bien différentes, et qui resteront ici inexprimées, de celles qui nous poussent à analyser le sens du *seuil de Pierre*. Et pourtant, une cohérence sémantique inattendue noue le dire heideggérien à celui de Parménide si bien que le premier peut contribuer à éclairer le deuxième.

De ce point de vue, l'auteur allemand affirme : « le *seuil* maintient le milieu où les deux, dehors et dedans, s'interpénètrent. Il porte l'entre-deux »²⁶⁶. Ce caractère intermédiaire du *seuil*, qui concerne inévitablement aussi l'œuvre de Parménide, permet à ce dernier d'honorer le serment d'une cohérence entre le *θυμός* et l'aboutissement du pèlerinage. À l'instar du *désir* et des autres images du proème, le *seuil* apparaît ainsi comme étant caractérisé essentiellement par la coprésence des contraires. Il entretient dans sa signification la tension entre les espaces qu'il sépare et qu'il unit et il garde en son sein la coexistence entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'avant et l'après : il permet de penser ces extases et il n'est pensable que par rapport à elles. Pour être compris, il nécessite toujours les deux, sans pour autant ne se laisser réduire à aucune d'entre elles. « Le seuil, en effet, ne peut exister ni ne peut signifier seul. Il se conçoit nécessairement à partir de ses présupposés — l'avant et l'après, l'ici et l'ailleurs, le soi et l'autre — comme un espace de rencontre de diversités, de dialogue et de conjugaison harmonieusement maîtrisée des différences »²⁶⁷. C'est pourquoi il s'agit d'une réalité qui est indispensable à ce que deux espaces hétérogènes puissent être saisis, à ce qu'ils puissent entrer en communication et être séparés. Eu égard à son statut médian, le *seuil* est alors l'image du proème qui contribue à dévoiler définitivement l'insuffisance du raisonnement disjonctif. Transcendant l'alternative — car il n'est ni dehors

²⁶⁵ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard (Tel), 1976, p. 31.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

²⁶⁷ Kouamé Gerard Yao in « Les seuils du théâtre » AA.VV., *D'un seuil à l'autre*, op.cit., p. 194.

ni dedans — et étant enfanté par la coexistence des contraires — car il est dedans et dehors — le *seuil* acquiert un caractère mitoyen et nécessaire qui réfléchit celui du *θυμός*.

D'ailleurs, du moment que « le solide de ce milieu — continue Heidegger — ne doit céder d'aucun côté »²⁶⁸, le *seuil* apparaît alors comme un troisième terme qui découle de l'insuffisance de l'*aut-aut* et qui nécessite le *et-et* pour être concevable. Autant extérieur qu'intérieur, il apparaît ainsi comme un *tertium* qui ne se laisse définir essentiellement par aucun des deux pôles qu'il engage. En effet, étant ce *troisième* qui n'existe qu'en fonction de ce qu'il permet d'unir et de distinguer, il reste intimement indéfinissable. Ses confins demeurent alors toujours incertains : il est une entrée et une sortie, antérieur et postérieur, intérieur et extérieur par rapport aux espaces qu'il sépare. Et c'est dans ce caractère antithétique qu'il trouve sa raison d'être. En effet, c'est sa contradiction intime qui lui permet d'exercer sa propre fonction. S'il n'était pas antinomique, le *seuil* permettrait d'entrer et non pas de sortir, d'aller sans jamais revenir. Or, sa fonction est de garantir constamment la possibilité de son franchissement. Dès lors, le *seuil* est ce qui consent le passage sans ne jamais passer. En effet, tout en restant immobile, il suppose un mouvement, qui laisse présager l'instabilité du concept qu'il évoque.

Dès lors, le *seuil* apparaît comme l'espace où les contraires ne se destituent pas mutuellement. En son sein, ils coexistent en fondant un *tertium* qui reste toujours indéfinissable. Sa *ratio* dépassant toujours les limites de la pensée linéaire et non contradictoire : il est le *toujours ailleurs*. Or, cela ne conduit pas à son exclusion. Au contraire, il est nécessaire pour que les extases spatiales, à savoir le dedans et le dehors, et celles temporelles, à savoir l'avant et l'après, soient pensables. Ainsi, force est de trouver un biais qui peut conduire à sa connaissance. Sachant que sa définition ne se laisse jamais absorber ni par ce qu'il sépare ni par ce qu'il unit, ce qui conduit à sa connaissance est inévitablement son caractère aporétique, à savoir son être jamais ce qu'il est. Le Poème décrit alors, d'un côté, les chemins de l'être et du non-être qui se déploient outre le *seuil de pierre* — où la connaissance humaine et non contradictoire guérit l'âme humaine de la détresse de la contradiction et permet toute forme de productivité. D'autre part, il faut suivre S. Breton lorsqu'il affirme que « les directions ne sont possibles qu'en vertu d'un point neutre (...) ». Ce

²⁶⁸ *Ibid.*

point neutre est le véritable orient comme condition des diverses orientations »²⁶⁹. Le Poème porte ainsi à la lumière ce troisième espace qui, antinomique, rend possible la distinction des deux autres. De ce point de vue, les mots de la révélation divine font écho à la nécessité de savoir tout ce qui est au cœur (*ἤτορ*) de la bien *ronde*²⁷⁰ vérité : le *τρίδος*, à savoir le carrefour dans la langue des Grecs. C'est ainsi que, comme on l'a annoncé en amont de cette partie, la *contrée de la déesse*, et notamment le *seuil de pierre*, s'affirme comme étant le cœur du Poème, où tout converge. Dès lors, l'hypothèse de la division du Poème en trois axes narratifs correspondant à autant de segments métaphysiques, se trouve à présent définitivement confirmée.

Le caractère nécessaire du *seuil* est d'ailleurs confirmé par le fait qu'il est le socle soutenant la *porte aux battants magnifiques*. Heidegger intervient encore pour affirmer que « le *seuil* est l'assise racinale qui soutient la porte tout entière »²⁷¹. Ce qui permet d'ailleurs de souligner que la porte et le seuil appartiennent au même horizon sémantique, mais qu'ils ne peuvent être identifiés²⁷². En effet, la distinction entre le *seuil* et la *porte* émerge déjà dans le choix lexical de Parménide pour désigner cette dernière : il ne se sert pas du mot *θύρα* (*thúra*), mais du syntagme, de plus rare usage, *πόλαι*. Ce dernier mettant en évidence la présence des battants, voire des éléments de séparation. En effet, en dépit de la porte, le *seuil* ne peut jamais être clos. Autant dire que les deux conservent l'idée de passage, mais que le *seuil* est lié au concept de transition dans un rapport de nécessité mutuelle. En effet, comme l'affirment R. Schérer et M. Cheymol « on peut bien s'arrêter sur le seuil mais on est aussi en instance de déplacement »²⁷³. La notion de passage est alors indispensable pour penser le *seuil* et, quant à ce dernier, il est nécessaire pour que le passage puisse se réaliser. En revanche, la *porte* ne garde en soi le sens de la transition que comme une possibilité : elle peut être ouverte, mais aussi fermée. Dans ce cas, elle finit par rejoindre l'idée de frontière

²⁶⁹ S. Breton, *Rien ou quelque chose*, Paris, Flammarion, 1987, p. 13.

²⁷⁰ La forme ronde de la vérité est cohérente avec la thèse du cheminement circulaire.

²⁷¹ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Tel Gallimard, 1976, p. 30.

²⁷² Nous soulignons que les *sciences dures*, en concevant le *seuil* comme une limite ou comme une frontière marquant le passage d'un état à l'autre, n'en mettent pas en exergue le caractère contradictoire.

²⁷³ R. Schérer, M. Cheymol, "Sur le seuil" in J. Bergeron et M. Cheymol (dir.), *D'un seuil à l'autre*, dir. J., Paris, Éditions des archives contemporaines, 2017, p. 6.

et de démarcation où la dualité se fait première. C'est ainsi que la porte évoque plutôt une séparation entre deux espaces autonomes, qui existent indépendamment de leur connexion. Donc, en dépit du *seuil*, qui héberge la convergence des milieux qu'il permet de conjuguer et de scinder, la porte évoque la limitation des espaces qu'elle sépare : elle constitue un bornage. En revanche, le *seuil* participe à l'illimité des espaces qui en lui convergent et qui se dénouent à partir de lui. Dès lors, la démarcation du *seuil* est floue et incertaine, voire impossible, car ses limites restent toujours insaisissables. Illimités sont en effet les confins du *seuil* qui confère de l'illimité aux espaces qu'il pénètre en les séparant et en les reliant.

Ce qui différencie davantage la *porte* du *seuil* est que ce dernier garde en son sein le désir d'être outrepassé : aucun voyage, aucun mouvement, n'est entrepris en visant le *seuil* comme destination ultime. Le *seuil* apparaît en effet toujours comme un biais qui conserve non seulement la nécessité d'être franchi, mais aussi le désir de celui qui y parvient de le dépasser. Cette considération permet premièrement de souligner sa continuité par rapport au *θυμός*. En effet, le *seuil* conserve dans les plissures de son sens le désir de son dépassement. Dès lors, non seulement le désir de Parménide de parvenir au *seuil* est déjà implicitement annoncé dans le façonnement de l'élan du protagoniste, mais le *θυμός* se trouve inscrit dans le concept de seuil. C'est pourquoi il apparaît comme la véritable destination du voyage que le philosophe-poète entreprend dans les premières pages de son *Odyssée*.

Par cette même constatation, la bienveillance de Dikê, soulageant l'âme du protagoniste, devient encore plus compréhensible. De ce point de vue, il serait ardu de trouver des mots plus éloquents que ceux prononcés par Heidegger : « pour porter jusqu'au bout l'entre-deux, il faut de l'endurance et, en ce sens, de la dureté. La douleur est douleur dans le *seuil* — s'endurant comme douleur. (...) la douleur et la jointure du déchirement. Elle est le *seuil* »²⁷⁴. Ainsi, la constitution pierreuse du *seuil* renforce ce qui avait déjà jaillit dans les pages qui précèdent : le *seuil* est un lieu pathétique, de tourment. En effet, en raison de son caractère contradictoire, aporétique et indéterminé, demeurer sur le *seuil* est difficile et douloureux. Et cela, au point qu'il se configure comme un point de fuite pour le regard humain. L'insaisissabilité du *seuil* le propulsant effectivement vers la *crise*, à savoir vers la distinction entre la connaissance rigoureuse du chemin de l'être et l'égarement qui définit le sentier *doxatique*. Seul un esprit divin peut alors supporter le poids de l'indistinction d'un

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 30.

troisième lieu où prime le *toujours ailleurs*. Pour cette raison, le fait de demeurer sur le *seuil* est, dans le *Poème*, la tache de la déesse dont la contrée s'étend autour de cet élément qui horrifie la rationalité humaine.

On comprend alors davantage que la déesse ne puisse se révéler aux yeux qui cherchent le néant dans le *seuil de pierre* comme l'expression d'un être supra naturel. En effet, une telle interprétation contrasterait avec l'esprit rationnel de Parménide et avec celui qui doit permettre d'aborder le néant. Il s'agit plutôt d'une image mythique qui symbolise l'esprit du philosophe qui doit faire face à la difficulté de ce lieu et qui se doit, à la fois, de le connaître²⁷⁵. Foyer d'hésitation et de transformation, l'indétermination n'est ici pas une faiblesse, mais la béance de toutes les possibilités : céans, le changement de perspective est toujours possible si bien que la pensée ne cède pas à l'*immobilisme*²⁷⁶. Penser le *seuil* veut dire alors avant tout rester dans la conscience constante que les valeurs de vérité dépendent du point de vue adopté : si l'on se situe au-delà du *seuil de pierre*, en deçà de ce dernier ou bien si l'on demeure dans le creux de ce qui n'est et jamais ce qu'il est. Comme s'il se tenait sur le signe égal de l'équation ou sur le zéro du plan cartésien, tâche divine que celle du philosophe qui est destiné à *hanter le seuil* pour ne jamais abandonner le dynamisme de la pensée. Intégrer la souffrance dérivante de l'insaisissabilité de ce *lieu* comme une source inépuisable pour nourrir sa pensée est alors son lourd office.

C'est pour cette raison que, comme on a commencé à l'annoncer dans les premières pages de ce chapitre, la recherche philosophique se distingue des autres quêtes du savoir. Ces dernières peuvent dépasser ce moment divin sans le questionner. Elles peuvent et doivent demeurer dans l'espace où l'être et le non-être se distinguent et s'excluent mutuellement. En effet, c'est en suivant ces chemins qu'elles peuvent déployer leurs volontés productives. Or,

²⁷⁵ Nous renvoyons à l'étude de M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 120 : "Le dieu pas plus que le philosophe, ne se laisse enfermer dans l'opposition de l'apparent et du caché, de ce qui est patent, manifeste, et du non manifesté (...). Il échappe à l'alternative en laquelle l'opposition des contradictoires enferme le discours".

²⁷⁶ Nous rejoignons le propos de R. Shérer et M. Cheymol lorsqu'ils affirment la nécessité de ne pas *immobiliser la pensée* en générant des dualismes. Si d'un côté le *seuil* permet de saisir des différences, il désigne néanmoins une continuité entre ce qu'il sépare. C'est pourquoi une pensée qui se tient sur le seuil est une pensée qui sépare et qui unit à la fois (R. Shérer, M. Cheymol, "Sur le seuil" in J. Bergeron, B. Cheymol [dir.], *D'un seuil à l'autre*, op. cit., p. 11).

sans espace et sans temps, ni antérieur ni postérieur, ni interne ni externe, ni être ni non-être, le *seuil de pierre* phagocyte le sens de ces alternatives et c'est à lui que l'âme divine du philosophe reste constamment ancrée, car en reprenant une expression de G. Gusdorf, il s'agit du « moment de l'étonnement, et du désenchantement, de l'inquiétude : c'est l'heure de la philosophie »²⁷⁷. Paroxysme d'autotélisme, ce lieu est alors le berceau de la sagesse qu'Aristote a jadis défini *divine*²⁷⁸. Ici, suivant les mots de Platon, demeure « un être divin : voici le titre que je donne à tous les philosophes »²⁷⁹. Dikê n'incarne alors pas la transcendance de l'Olympe, mais l'âme du philosophe qui, avec justice, s'éternise sur le *seuil de pierre*. Se tenant sur le *seuil* et prenant ce dernier comme objet de sa recherche, cette pratique divine qui est la philosophie peut se conformer aussi bien comme une *οὐδός-σοφία* (*oudós-sophie*), comme la sagesse du *seuil*.

Cela dit, l'heure est maintenant venue de fermer la boucle : l'arc sémantique qui cercle le proème et qui raccorde le *θυμός* au *seuil de pierre* peut finalement s'étendre jusqu'au néant. Ce lien devient notamment manifeste dans les mots que Parménide emploie pour exprimer le *seuil de pierre*. « *Λάινος οὐδός* » dit-il pour signifier le *seuil de pierre*. Or, c'est le néant qu'il finit par exprimer. *Λάινος* (*láinos*) signifie *pierre*, à savoir une matière tellement vigoureuse qu'elle conserve la prière de ne pas délaissier ce qu'elle qualifie : le *seuil*. Ce dernier se laissant raconter, pour sa part, par le mot *οὐδός* (*oudós*). Lorsque le *gardien du seuil* examine cette lexie, le vocabulaire l'invite à feuilleter ses maintes pages pour parvenir jusqu'à l'*όδός* : le chemin²⁸⁰. Comme si, conformément à ce que Parménide prédit au début de son Poème, la route qu'il devait parcourir contenait déjà le sens de sa destination. Cela confirme ultérieurement que le *seuil* héberge dans son nom, et dans son acception fondamentale, non seulement les caractères de l'élan qui lui permet d'amorcer le voyage, mais aussi ceux du cheminement qui conduit jusqu'à lui. Or, cruciale pour la quête du néant

²⁷⁷ G. Gusdorf, *La parole*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2016 (1952), p. 19.

²⁷⁸ Aristote, *Métaphysique*, A 982 b- A 983 c, in Aristote, *Œuvres*, op. cit., p. 921-923; « c'est pourquoi on pourrait considérer à bon droit l'acquisition de cette science comme n'étant pas à la portée des hommes, car à bien des égards la nature humaine est esclave ».

²⁷⁹ Platon, *Le Sophiste*, 216 b 9 – 216 c 1 in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., p. 257.

²⁸⁰ A. Bally, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 1521.

est l'analyse de la structure lexicale du *seuil*, de l'*οὐδός*. Celle-ci étant immédiatement approchable à celle de l'*οὐδέν* (*oudén*) qui se laisse traduire par *personne*, *aucun*.

L'*οὐδός* partage avec l'*οὐδέν* l'adverbe négatif *οὐδέ*. Cependant, dans l'expression *οὐδέν*, la négation se réfère à un adjectif numéral, le *έν* (*én*), à savoir la déclinaison au cas neutre de l'adjectif numéral *Un*. Bien que ce dernier peut prendre, notamment dans la spéculation néoplatonicienne, le sens de *principe*, il s'agit néanmoins de l'expression d'une quantité, dont la négation revient à en saisir l'absence. Dès lors, si l'*οὐδέν* signifie une quantité nulle de *choses*, de *personnes* ou d'un *principe* ; l'*οὐδός*, quant à lui, est la négation d'une forme pronominale. Cette dernière pouvant avoir tantôt une valeur possessive (*sien* ou bien *à-lui*) tantôt une valeur démonstrative (*cela*), ou encore une valeur subjective (*lui*)²⁸¹. Sous toutes ces formes, le seuil apparaît comme une autonégation si bien que sa traduction littéraire serait : *non-sien* ou *non-à-lui*, *non-cela* et *non-lui*. Eu égard à sa structure lexicale, le *seuil* nie ainsi tout attribut, toute désignation et, en dernière instance, toute identité à soi. Dès lors, le néant s'infiltré dans les fissures du *seuil de pierre* jusqu'à ce que ce dernier devienne son effigie.

En effet, le *seuil* et le *néant* transcendent toutes les catégories aristotéliennes. La polysémie de l'être et du non-être n'arrivant pas à couvrir le *seuil* et le néant. Leur être *ne se dit*, en effet, *en aucune* des *manières* dénombrées par Aristote. En effet, tout ce qu'on pourrait penser leur appartenir radicalement, n'appartient jamais véritablement à leur essence : toute qualité, toute quantité, toute substance et toute relation. Ils ne s'affirment que comme la négation de toute possession essentielle. Dès lors, leur définition et même leur nom sont des attributs secondaires qui ne peuvent exprimer ce qu'ils sont. De même que le néant, le *seuil* ne possède rien et ne peut posséder intimement aucune chose, y compris soi-même. La seule chose qui lui appartient fermement c'est la négation de soi et de tout ce qu'il se voit attribuer. De ce point de vue, la résistance à toute possession c'est ce qui initialement doit conduire à leur compréhension.

Dans la formule *non-sien* ou *non-à-lui*, les catégories de qualité et quantité s'effondrent. Premièrement, aucune qualité, voire aucune *manière d'être*, ne peut appartenir essentiellement ni au *seuil* ni au *néant*. Cela revient à dire que tout en pouvant acquérir des

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 1409 -1410.

qualifications secondaires dérivants de leur *mouvement* (par exemple l'être absent, l'être vide), leur substance ne peut, en revanche, être adjectivée d'aucune manière. En effet, en affirmant, à titre illustratif, que le *seuil* possède la qualité d'être *précédent*, on finit par négliger qu'il est également *successif*, car c'est lui qu'il faut franchir pour entrer et pour sortir. Pour la même raison, il est impossible de dire qu'il a une valeur *introductive*, car il est toujours aussi *conclusif*. Certes, la liste des exemples pourrait continuer, mais inutilement. Car toute tentative d'attribuer une façon d'être déterminée au *seuil* sera toujours rattrapée par son contraire. Ainsi, le *seuil* montre une résistance à toute qualification essentielle que, lorsqu'il s'agit de penser le néant, est d'autant plus intuitive. En effet, il apparaît aussitôt, avant même toute exemplification, que l'attribution d'une quelconque qualité au néant s'avère systématiquement inadéquate : si le néant était doué d'une certaine qualité, voire d'une certaine manière d'être, il ne serait plus un néant. De plus, suivant la méthode illustrative mobilisée à propos du *seuil*, on dira que si le néant a la qualité essentielle d'être absent, alors il ne peut être un néant. En effet, dire que le néant est absent signifie non seulement sous-entendre la possibilité de sa présence, mais le rendre présent par la saisie de son absence. À ce propos, en présentifiant *Pierre* par la description de son absence, Sartre montre magistralement et indélébilement jusqu'à quel point l'absence est l'un des modes de la présence²⁸². Dès lors, le néant ne peut être dit absent sans que l'on affirme par la même occasion, sa présence. Il en est de même lorsque l'on affirme que le *néant est rien*. Il se trouve ainsi configuré comme le contraire de la *res*, à savoir comme une non-chose. Or, cette dernière est une autre figure de l'absence : elle engage les mêmes enjeux. Dès lors, elle répond aux mêmes exigences topiques et chroniques de *ce qui est* et de *ce qui n'est pas*. C'est pourquoi elle ne peut convenir au néant : une non-chose ne peut signifier le néant. En effet, elle est la négation de l'étant, de sa présence et, à la fois, le contraire de la chose, voire un non-être qui n'est pas un néant. Le néant ne pouvant être soumis aux catégories méontologiques du non-être, qui constitue le revers de l'ontologie. En effet, le néant transcende l'ontologie et la méontologie pour constituer un troisième terme métaphysique qui ouvre des horizons philosophiquement féconds dont toute recherche sur le néant conserve secrètement l'espoir. De ce point de vue, il faut expliciter que, en miroir à la différence ontologique saisie par Heidegger, se trouve la différence méontologique disant l'écart entre le non-être et le néant.

²⁸² J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard (Tel), 1943, pp. 43- 46.

En ce qui concerne la quantité, le néant et le *seuil* ne peuvent être dits ni *un* ni multiples. Ils sont imperméables à toute dimension quantitative. Le *seuil* est un, comme le montre le singulier, mais en étant à la fois ce qu'il est et son contraire, il s'avère toujours multiple. N'oublions pas : il est un avant et un après, une sortie et une entrée. D'ailleurs, le néant, pour être tel, ne peut inclure aucune dimension numérique ni être soumis à aucune mensuration. De ce point de vue, Platon dans le *Sophiste*, refusant toute contradiction dans les concepts, fait de cette impossibilité une des raisons pour la proscription définitive du néant²⁸³.

De l'inadéquation de toute dimension qualitative et quantitative découle l'impossibilité de saisir une définition satisfaisante du *seuil* et du *néant*. En effet, cela reviendrait à spécifier une *modus essendi* qui ne leur appartient jamais de manière essentielle. Ainsi, toute linéature sémantique du *seuil* et du *néant* s'avère inadéquate, car elle n'arrive jamais à embrasser ce qu'ils sont. Par exemple, si, comme on l'a expliqué un peu plus haut, on considère le *seuil* comme l'*avant*, il revient toujours comme un *après*. Et vice-versa. Cela permet de l'apparenter davantage au néant. En effet, lorsqu'on dit, par exemple, comme il a souvent été le cas, que le néant est l'absent, voici apparaître immédiatement à l'esprit la présence de son absence. En revanche, si l'on affirme sa présence, la nécessité de son absence inhibe immédiatement notre parole et notre pensée. Ce même paradigme revient toutes les fois qu'on essaye d'établir une identité linéaire à son propos. D'ailleurs, il est intuitif que toute définition non contradictoire à propos du néant revienne à lui ôter sa nature. En effet, il est évident que s'il se laisse définir par telle ou telle autre chose il ne sera plus un néant.

De ce point de vue, lorsque le *seuil* se dit *non-cela*, il nie la possibilité d'être défini par ce qu'il désigne. Il désigne parfois l'entrée et parfois la sortie, mais il n'est ni la première, ni la deuxième, ni les deux ensembles : il est toujours autre. Ce qui permet de rappeler ce qui a déjà été dit : que le *seuil* ne se laisse réduire à aucune des extases qu'il rend pensables et qui, à leur tour, permettent de le concevoir. Ni avant ni après, ni l'antérieur ni successif, le seuil n'est jamais ce qu'il veut exprimer. Cela revient à dire que lorsqu'on le considère comme une entrée, il ne faut jamais oublier qu'il est aussi une sortie. De la même manière si le néant désigne *rien*, il ne se laisse pas réduire à ce dernier, car non seulement cela voudrait dire l'impossibilité d'en parler, mais aussi négliger un espace philosophique qui, comme cette

²⁸³ Platon, *Le Sophiste*, 238 b – 238 c in, *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., p. 290.

recherche ne cesse de vouloir le montrer, ne peut être ignoré. En effet, comme il sera de plus en plus clair, le néant ne se laisse réduire à un rien. Le *seuil* et le néant nient ce qu'ils sont, car ils ne sont pas *cela* qu'ils voudraient désigner. Ils conservent alors toujours une transcendance si bien qu'ils ne se laissent jamais réduire à ce qu'ils désignent, car ils sont toujours autres par rapport à eux-mêmes.

De surcroît, de l'impossibilité de toute définition sur la base d'une désignation, s'ensuit inéluctablement l'inadéquation des noms par lesquels on évoque le *seuil* et le *néant*. En effet, toute parole leur confère une stabilité et une limitation qui est contraire à leur nature. Leur donner un nom est nécessaire pour qu'on puisse en parler, mais il faut toujours garder à l'esprit qu'une telle opération doit rester à l'abri de toute prétention aléthique. En effet, elle stagne dans l'impossibilité de cerner dans une lexie adéquate des concepts qui n'ont aucune possession essentielle. Ainsi, excédant leurs propres noms, le *seuil* et le *néant* se situent toujours plus loin par rapport aux mots qui les expriment et aux définitions qu'on leur assigne. En effet, ils ne peuvent jamais s'appartenir ni se résoudre dans leurs noms, sans cesser d'être ce qu'ils sont. Notamment, si le mot *néant* pouvait contenir le néant, il posséderait le même caractère qu'une substance et qu'autres concepts. Parallèlement, le mot *οὐδός*, qui exprime le *seuil* dans la langue des Grecs, révèle l'absence de cette possession. Cette dernière, tout en ne permettant pas de résoudre le problème de l'essence inessentielle de ces concepts, s'avère être un instrument fécond pour leur compréhension. De ce point de vue, le *seuil*, tel qu'il se dit en grec, représente le point d'entrée pour la compréhension du néant, ainsi que la sortie de sa forclusion. Le mot *οὐδός* dit, en effet, la ressemblance entre le *seuil* et le néant dans leur étanchéité par rapport à toute possession, y compris cette possession intime. En effet, du moment que ne rien posséder est leur seule possession envisageable, le néant et le *seuil* n'appartiennent pas à eux-mêmes. Dès lors, le néant et le *seuil* partagent un caractère intimement transcendantal qui ne permet pas de dire qu'ils *sont*, suivant la catégorie de la relation.

Ainsi, dans le troisième cas, qui porte les deux premiers au paroxysme, le *seuil* conforme sa propre identité comme la négation de son identité à soi : *non-lui*. Dans cette hypothèse, le *seuil* et le *néant* apparaissent définitivement comme ce qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont : ils n'ont pas de substance. Cela revenant à dire qu'ils échappent à l'identité à soi si bien qu'ils partagent la négation intime de ce qu'ils sont. Et c'est dans cette autonégation qu'ils trouvent leur raison d'être, ainsi que la seule manière dont ils peuvent être pensés. En

se niant constamment, ils peuvent se conformer comme un *seuil* ou comme un néant. C'est pourquoi, « la pensée du seuil est ce qui permet de contester et de réfuter les leurre et promesses de la pensée de l'identité — qui, malheureusement, est, au contraire, la pensée régnante »²⁸⁴. De ce point de vue, le néant est également auto-contradictoire dans la mesure où il n'est jamais ce qu'il est : s'il était dans un rapport d'identité immédiate avec soi-même, il ne pourrait jamais être un néant, mais il serait toujours quelque chose. Le néant n'est donc un néant que dans la mesure où il nie continûment ce qu'il est, donc que dans la mesure où il ne l'est pas. Et c'est dans cette autonégation que se situe la spécificité de ce concept ainsi que la voie d'accès à cette compréhension. Donc, le néant ne se trouve pas dans la négation de l'un, inscrite dans *l'οὐδέν*, ni dans la négation du chemin de l'être, mais dans la négation plus originelle de son identité intime. D'où l'exigence de parler du néant par le biais de ce qu'il n'est pas, ainsi que l'utilité capitale de chercher son effigie : le *seuil de pierre*.

1.3.3. *Οὐδέν* et *μηδέν*

Le *seuil de pierre* apparaît donc, en dépit des négations dont se sert Parménide, comme l'image la plus idoine pour exprimer le néant. En effet, l'inadéquation de *l'οὐδέν* pour exprimer le néant, tel qu'il est visé dans cette recherche, a déjà été mise en évidence. Il en est de même lorsque Parménide, utilise dans les fragments successifs au premier, les particules *μή* (*mê*) et *οὐκ* (*ouk*) devant le verbe *être* conjugué au présent, au participe et à l'infinitif. En effet, dans toutes ces occurrences, la valeur oppositive de la négativité par rapport à l'être est indéniable et ne peut convenir à ce troisième concept, le néant, qui est en-dehors de l'alternative entre *être* et *non-être*. Du moment que toutes les formules employées par Parménide le long du Poème, à savoir le *non est*, le *non étant* et le *non-être*, expriment la négation de l'être, elles apparaissent immédiatement comme des notions différentes par rapport à l'objet de notre recherche. En revanche, la manière dont Parménide emploie le *μηδέν* (*mèden*) requiert une digression. Il faut pour autant interroger la possibilité que *μηδέν* puisse exprimer le néant. Tout comme le *οὐδέν*, le *μηδέν*, est étymologiquement lié à la négation de l'un, décliné dans sa forme neutre. Ce dernier indiquant une quantité, qui se doit d'appartenir à une substance. Bien qu'il soit déjà apparu que le néant ne peut nier une réalité quantitative sans cesser d'être un néant, cela ne suffit pas à montrer que le *μηδέν* ne peut

²⁸⁴ R. Shérere, M. Cheymol, "Sur le seuil" in J. Bergeron, M. Cheymol (dir.), *D'un seuil à l'autre*, op. cit., p. 10.

exprimer le néant, mais qu'il désigne le non-être. Car l'inadéquation du mot n'implique pas nécessairement celle du sens. C'est alors à l'occasion des fragments 6.2 ; 8.10 et 9.6 qu'émerge l'impossibilité d'associer le *μηδέν* au néant, tel qu'il est envisagé dans cette recherche.

En effet, dans le deuxième vers du sixième fragment, Parménide mobilise le *μηδέν* pour montrer ce qui existe dans la réalité : « l'être est, mais le néant (*μηδέν*) n'est pas »²⁸⁵. De ce point de vue, il se trouve opposé à l'être, il s'impose dans le texte comme une alternative. Il s'agit donc d'une négation par rapport à quelque chose qui le transcende et non pas par rapport à soi-même. Donc, dans ce contexte, le *μηδέν* ne peut pas être compris comme un néant, car il exprime une déficience, quoique cette dernière puisse être investie d'un caractère absolu. Ainsi, si l'être désigne ici la présence de *ce qui est*, le *μηδέν* dit l'absence de *ce qui n'est pas*. Ainsi, le *μηδέν* s'affirme ici comme la négation de la dimension empirique de l'être.

Ensuite, dans le huitième fragment, au vers 10, le *μηδέν* est présenté comme une alternative à l'être en termes d'origine : « je t'interdis de dire ou même de penser que le "il est" pourrait provenir du non-être (...) quelle nécessité l'aurait poussé à être plus tard ou plutôt, si c'était le néant (*του μηδένος*) qu'il avait pour principe ? »²⁸⁶. Soutenue par un esprit polémique à l'égard de la genèse théogonique qui pose le chaos comme principe, et, à l'égard de ces philosophes qui pensent le principe en termes d'*ἀρχή*, la question posée par Parménide a une valeur rhétorique. Elle interroge ainsi la raison qui pousserait l'étant à être, voire à exister, s'ils dériveraient du néant. Dès lors, en suivant le modèle de la *reductio ad absurdum*, le *μηδέν* figure ici comme l'expression d'un principe. Parménide pose donc l'hypothèse de deux principes possibles : l'être et le néant. Dès lors, le deuxième apparaît davantage comme une alternative au premier. Or, il est patent que d'après Parménide le néant ne peut être considéré comme l'origine de l'être ni de l'étant. En effet, aucune raison n'est suffisante pour motiver le décalage métaphysique entre le principe et ce qu'il engendre. De ce point de vue, il faut se remémorer que les deux hypothèses sont impossibles aux yeux de l'Éléate. Ce dernier postulant un être inengendré et incorruptible.

²⁸⁵ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 117, 2 in *Les présocratiques*, op. cit, p. 260 ; D. K. 28 B VI.

²⁸⁶ Fragment restitué, in *Les présocratiques*, op. cit, p. 261 ; D. K. 28 B VIII.

Enfin, dans le fragment neuf, Parménide affirme que « rien (*μηδέν*) ne saurait exister qui n'a part à l'une ou à l'autre (à la lumière ou à la nuit obscure) »²⁸⁷. C'est dire, en première instance, que si le *μηδέν* est identifiable au néant, tel que nous l'avons conçu, ce dernier ne peut être trouvé ni dans la lumière ni dans les ténèbres. Le néant ne peut donc pas être trouvé dans le chemin obscur du non-être. Dans la même hypothèse, pourvu que la lumière et les ténèbres soient les expressions de la Nuit et du Jour, à savoir de toutes les extases temporelles possibles, le néant se trouverait ici dépourvu de toute réalité empirique. Il occuperait ainsi un temps achronique et un espace *atopique* où les contraires coexistent dans l'aporie d'un temps sans temps et d'un espace sans espace. Or, à y voir de plus près, dans ce cas aussi le *μηδέν* ne remplit pas les conditions pour qu'on puisse le considérer comme l'expression du néant, dans la forme que nous espérons élucider. En effet, il apparaît encore à cette occasion comme une alternative à l'être dans son absoluité. Car si dans la citation précédente, la lumière et les ténèbres apparaissent comme les reflets de l'être, le néant s'affirme conséquemment comme le signe de l'impossibilité que quelque chose existe au-delà de l'être. Ainsi, le néant se trouve opposé à l'être, car c'est ce qui resterait de l'épuisement de ce dernier : au-delà de la lumière et des ténèbres, qui constituent la totalité de l'être, il ne reste que le contraire de cette totalité, à savoir le néant. Dès lors, le néant a ici la seule fonction de contredire l'être, dans sa totalité.

Dès lors, en tous ces cas de figures, « le néant — suivant l'image de L. Ruggiu — accompagne l'être comme une ombre »²⁸⁸. En effet, l'être ne s'affirme que par sa distinction par rapport à son contraire qui, quant à lui, ne prend du sens que par rapport à l'être : il le nie dans sa dimension empirique, principielle et absolue. Ainsi, pour toutes les raisons évoquées jusqu'ici, le néant ne peut pas constituer la sombre lumière projetée par la sphère de l'être. Il faut pousser le regard plus loin, au-delà des négations de l'être, de *l'οὐδέν* et du *μηδέν*, afin de lui restituer une dimension autonome. Ainsi, faut-il parvenir jusqu'au *seuil de pierre* où l'effigie du néant peut être trouvée.

Il faut spécifier, en guise de conclusion de cette analyse, que cette association excède peut-être les intentions parménidiennes. C'est pourquoi il a été indispensable de définir au préalable quels paramètres herméneutiques bornent la lecture avancée jusqu'à maintenant.

²⁸⁷ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 266 ; D. K. 28 B IX.

²⁸⁸ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, op. cit., p. 212.

L'interprétation allégorique du proème a alors légitimé de trouver dans le *seuil* plus de ce que Parménide lui a probablement attribué. D'ailleurs, la spécificité du concept de *seuil*, c'est-à-dire son *n'être pas ce qu'il est*, justifie sa mobilisation pour exprimer la dimension autarchique et autonome du néant. Et cela, tout en montrant que ce dernier s'infiltré de manière vigoureuse dans les pages qui sont le premier emblème de sa forclusion. Autant dire que Parménide montre le néant, dans son caractère aporétique, malgré son intention de le bannir. De ce point de vue, il faut suivre G. Colli lorsqu'il affirme que « l'interprétation moderne de Parménide comme un esprit logique n'est pas dépourvue de fondement : son Poème a été rédigé suivant ce but (...). Or, la tâche de repérer le mysticisme de l'Éléate nous incombe, car ce n'est qu'à la lumière de cela que son texte peut acquérir sa vraie valeur »²⁸⁹. Comme un convive de pierre, le néant peut alors s'imposer par son absence dans les pages qui veulent le condamner au silence. Or, avant de parvenir à cette conclusion, une longue prémisse s'est rendue indispensable. Ainsi, la possibilité de parler de *ce qui n'est pas ce qu'il est* a progressivement éclot. Dans ce but, il a été indispensable de montrer, dans un premier moment, les caractères d'une logique qui agrémenté la coexistence des contraires dans des images douées de polarité. Une logique que l'on peut considérer, avec Untersteiner, être mythique. À partir de ce moment, l'Éléate a lentement cédé la veste du philosophe de la dualité, en faveur de celle de concepteur d'une route jonchée de contradictions. En effet, en parcourant l'*óδός* la plus longue de tout le Poème, le lecteur a été immergé dans un univers grévité d'antinomies. Ici, l'impossibilité d'épuiser la signification des étants dans une identité immédiate et non contradictoire n'a pas constitué une raison pour leur délaissement. Au contraire, cela est apparu comme le biais incontournable pour saisir la richesse des concepts qui la parsèment. Parvenus ainsi dans la *contrée de la déesse*, la renonciation à toute identité linéaire et non contradictoire a permis de faire face au *seuil de pierre*, image du néant, qui, avec lui, trouve au sein de sa négation intime la source la plus profonde de sa signification. Ces objets philosophiques se sont ainsi affirmés comme des *troisièmes* résultant non seulement de l'insuffisance de l'alternative, mais de l'effondrement de cette dernière dans un espace métaphysiquement hétéroclite par rapport à celui qui s'étend au-delà du *seuil*

²⁸⁹ G. Colli, *Filosofi Sovraumani*, Milano, Adelphi, 2009, p. 57; « L'interpretazione di Parmenide come logico non è affatto priva di fondamento (...) A noi spetta però il compito di ritrovare il misticismo dell'Eleata, perché soltanto alla luce di questo il suo scritto acquista il suo vero valore ».

de pierre. En effet, ce lieu *a-topique* a englouti la séparation entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas* jusqu'à leur indistinction dans le *maelström* du néant.

Voilà venir la fin de ce chapitre où le *seuil de pierre*, effigie du *néant*, s'est imposé à l'esprit avec la force de la contradiction et la richesse de l'aporie. En parcourant l'*óδός* du premier fragment, le néant est apparu comme *ce qui n'est pas ce qu'il est*. Or, bien que des indications importantes ont déjà été livrées sur la manière dont il faut le penser, encore faut-il interroger *Ἀνάγκη* sur la possibilité de poser le voile de la nécessité sur ce concept qui ne se laisse penser que par son intime négation. En effet, il est indispensable de savoir si, une fois franchi le *seuil*, il est nécessaire de revenir à lui ; si la stricte application de la logique non-contradictoire aux sentiers de l'être et du non-être mène, tout comme l'*óδός* du proème, à ce point crucial où l'allée et le retour ne sont guère distinguables. Cependant, vain serait l'espoir de trouver une telle réponse dans la suite du Poème de Parménide. L'éclat de la sphère laissant le *seuil de pierre* dans une ombre insondable. En revanche, sur les pas de la démonstration de Gorgias — qui porte le discours parménidéen à ses extrêmes conséquences, voire à son renversement — se trouvent des éléments qui permettent d'appréhender de manière plus large et plus solide le *néant*, tel qu'il est ici envisagé. Ainsi, l'auteur de Léontinoi traîne les esprits qui recherchent le néant au-delà du *seuil de pierre* pour qu'ils puissent le regarder sous une nouvelle perspective. Compulsons alors *sérieusement* les pages du *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως* (*Peri per tou mē ontos ē Peri Physeōs*) pour espérer revenir au *seuil de pierre* enrichis de nouveaux éléments qui concourent à son entendement. Et cela, en tenant fermement la conviction que la *vanité* du *seuil de pierre* inhibe à jamais la définition de son essence et que son caractère intimement contradictoire est le biais le plus profitable pour avancer dans sa connaissance. Cette dernière ne pouvant jamais être une *compréhension* sans que cela ne revienne à lui ôter sa nature. Ce n'est qu'après avoir montré dans les deux sens la nécessité du *seuil de pierre*, que la question portant sur la manière dont il peut être décrit, peut commencer.

2. La nécessité du seuil de pierre

2.1. Gorgias, le philosophe

2.1.1. Un rayonnement provenant de Delphes

Escorté par une déesse que l'auteur du *Poème* laisse sans nom, l'esprit s'est laissé transporter dans le *cosmos* dessiné par Parménide. Voyageant à bord du chariot gouverné par les filles d'Hélios, il est parvenu aussi loin que son *cœur en formait le désir*. La course du quadriges s'est alors interrompue en présence de Justice : *Diké*. Pour progresser dans la connaissance du néant, nous nous sommes attardés davantage sur l'étendue silencieuse, préalable au déploiement des chemins du *Jour et de la Nuit*. Or, le temps est maintenant venu d'écouter sa voix oraculaire et de continuer notre pèlerinage au-delà du *seuil de pierre*, sur les allées des hommes où *ce qui est* se distingue de *ce qui n'est pas*. Or, Parménide ne nous accompagnera pas dans ce voyage, car *le seuil de pierre* se trouve maintenant irradié d'une nouvelle lueur provenant de la vallée d'Apollon Pythien²⁹⁰. Parmi les richesses du temple de Delphes, s'érige la seule statue en or massif dédiée à un *sophiste*. Immortalisé dans l'acte de serrer un livre dans sa main, ce dernier, porte le nom obscur et inoublié de Gorgias²⁹¹.

Contemporain de Socrate, mais un peu plus jeune que Parménide, Gorgias de Léontinoi est un connaisseur expérimenté de la philosophie éléatique. Il est disciple d'Empédocle qui affirme « ainsi du non-étant rien ne peut naître un jour ; que l'étant soit détruit, cela ne veut rien dire et heurte la pensée, car il sera toujours »²⁹². Il fige dans la

²⁹⁰ Philostrate, *Vie des sophistes I, IX, 1-5*, trad. fr. J-L. Poirier, in *Les présocratiques*, op. cit, pp. 1009- 1010 ; D. K. 82 A 1 ; *Épigrammes*, 875 a, ed. Kaibel p. 534, in *Les présocratiques*, op. cit, p. 1013; D. K. 82 A VIII.

²⁹¹ Cicéron, *De l'orateur, III, XXXII, 129*, in *Les présocratiques*, op. cit, p. 1012 ; D. K. 82 A VII.

²⁹² Pseudo-Aristote, *Mélistos, Xénophane, Gorgias*, II, 6 et Philon, *De l'éternité du monde*, 2, p. 3 in *Les présocratiques*, op. cit, p. 378 ; D. K. 31 B XII ; Nous précisons que suivant l'interprétation heideggérienne (« Qu'est-ce que le métaphysique » in *Questions I et II*, Paris, Gallimard (TEL), p. 67-69), la métaphysique occidentale se pose dans la continuité de la position d'Empédocle qui trouve sa formulation paradigmatique en langue latine dans l'expression *ex nihilo nihil fit*. L'inefficience du néant conduit les philosophes à détourner leur attention de ce concept qui est alors réduit au non-existant, à l'exception de la tradition chrétienne qui l'identifie à l'absence du divin. Une dimension plus aléthique du néant apparaît néanmoins dans la philosophie hégélienne où « le néant ne reste pas

formule *οὐδέν ex οὐδέενος* (*oudén ex oudénos*), à savoir *rien ne vient de rien*, l'axiome qui traverse toute la pensée présocratique. D'ailleurs, en expliquant le devenir des étants par le biais du mélange et de la désagrégation des quatre éléments, il contribue à consolider l'ostracisme du néant de tous les discours portant *sur la nature*. C'est aussi bien Empédocle, élève de Parménide, qui apprend à Gorgias l'*ars dicendi*. Cette dernière s'avérant comme une « *croce e delizia al cor* »²⁹³ pour son disciple, car si d'un côté elle est la forme qu'il donne à sa philosophie — dont l'enseignement lui permet d'amasser une fortune pécuniaire remarquable — de l'autre côté, elle contribue à dissimuler la portée métaphysique de sa spéculation. La force du contenu se trouvant absorbée par la forme qui l'exprime de manière à devenir souvent imperceptible à ses lecteurs. En effet, tout comme la forme poétique du proème de Parménide obscurcit sa portée spéculative, maintes et maintes fois le profil philosophique de Gorgias est occulté par celui du rhétoricien. Et pourtant, à une époque où le *cosmos* revient aux yeux sages comme un ensemble purement positif, sa thèse métaphysique ne peut être ignorée. Sa voix discordante se levant pour affirmer : « *οὐκ εἶναι οὐδέν* »²⁹⁴ (*ouk einai oudén*), « il n'est rien ». Telle est sa parole, parvenue à la postérité par le témoignage d'un narrateur Anonyme qui traite des philosophies *de Mélissos, de Xénophane et de Gorgias*. Et encore, « *οὐδέν ἐστίν* »²⁹⁵ (*oudén estín*), « rien n'existe »²⁹⁶ écrit en écho Sextus Empiricus citant Gorgias dans les pages qu'il rédige *Contre les mathématiciens*.

Ces deux ouvrages, objets de débat toujours d'actualité parmi les philologues et parmi les philosophes²⁹⁷, nous font témoins du *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως*: à savoir du

l'*opposé* indéterminé à l'égard de l'existant, mais il se dévoile comme *composant* l'être de cet existant » (p. 69).

²⁹³ Francesco Maria Piave, *La Traviata*, I, (musique G. Verdi), Milano, Attilio Barion Sesto San Giovanni, 1926, « Croix et délice au le cœur ».

²⁹⁴ Anonyme, *Mélissos, Xénophane, Gorgias* in B. Cassin, *Si Parménide, Le Traité anonyme de Mélissos, de Xénophane et de Gorgias. Édition critique et commentaire*, Lille, Presses Universitaires de Lille, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980, p. 429.

²⁹⁵ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, ed. G. Reale in *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2017 (2006).

²⁹⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* in *Les présocratiques*, op. cit., 1022.

²⁹⁷ B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 28.

premier éloge du néant brisant l'horizon ontologiquement positif des philosophies monistes. *Sur la nature ou Sur le non-être* contribue, dans le cadre de la recherche qui est ici menée, à montrer le caractère nécessaire du *seuil de pierre* : celui que Parménide a laconiquement indiqué à la pensée humaine et que l'enquête sur le néant nécessite de connaître davantage. Dans le *Traité*, la démonstration de la nécessité du néant est construite suivant la même logique qui a permis à l'Éléate de bannir, dans la deuxième partie de son Poème, la négativité de tous les discours aléthiques. Le néant apparaît ainsi comme un concept qui ne peut être négligé, car non seulement il est enfanté par la discrimination fondamentale de la métaphysique occidentale (celle entre l'être et le non-être), mais il aboutit davantage à l'effondrement de cette dernière. Gorgias se sert en effet des instruments fournis par la logique éléatique pour mettre en discussion les résultats auxquels elle permet de parvenir — notamment la séparation absolue entre l'être et le non-être — et pour libérer la philosophie de ses contraintes — à savoir le principe de non-contradiction et le principe d'identité réglant cette distinction. De ce point de vue, force est de suivre B. Cassin lorsqu'elle affirme que « s'il est indubitable que le traité de Gorgias suppose la vérité comme principe de non-contradiction, il faut ajouter qu'il ne la suppose que pour la déposer de sa prétention ; puisqu'assurer l'être de Parménide au moyen des principes logiques de l'ontologie est la seule et imparable façon de l'anéantir »²⁹⁸. Dès lors, c'est par l'ébranlement du principe de non-contradiction que le néant peut être façonné comme quelque chose de plus qu'un rien. Et cela, sans qu'il soit identifiable à la négation de l'être.

« *Oὐδέν* » dit en effet Gorgias pour signifier le *néant* en le distinguant par la même occasion du non-être. En effet, comme le confirme M. Untersteiner « dans le texte *l'οὐδέν* ne correspond pas au *τό μὴ εἶναι (τό μέ εὐναι)* »²⁹⁹. Dès lors, Gorgias sépare de manière inédite ces deux concepts. Il explicite une dissociation qui a conduit beaucoup d'exégètes à repérer, dans la deuxième partie du Poème, un plus grand nombre de voies par rapport à celles de l'être et du non-être. Et pourtant, comme l'analyse du Poème parménidéen l'a déjà fait jaillir, *l'οὐδέν* n'est pas un mot adéquat pour exprimer le concept de néant qui est envisagé dans cette recherche. La raison en est qu'en dépit de *l'οὐδός*, c'est-à-dire du *seuil*, il ne trouve pas son acception fondamentale dans la négation de soi-même, mais dans l'infirmité de l'Un. Cependant, sur le plan lexical il faut considérer qu'il s'agit néanmoins de la forme la plus

²⁹⁸ *Id.*, *Si Parménide. Le traité anonyme de Méliossos, Xénophane et Gorgias*, op. cit., p. 77.

²⁹⁹ M. Untersteiner, *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993, p. 258, n. 20.

large et la plus radicale que les Grecs connaissent pour exprimer le néant. De surcroît, du point de vue sémantique, le sens que Gorgias lui confère excède à la fois celui des deux pôles métaphysiques, c'est-à-dire l'être et le non-être, et celui de la négation de l'*Un* à laquelle il est étymologiquement lié. Par conséquent, l'*οὐδέν* de Gorgias apparaît comme un troisième qui ne dit pas l'absence de *ce qui est*, mais la présence nécessaire de *ce qui n'est pas ce qu'il est*. Dès lors, appelé d'un autre nom, mais investi du même sens que l'on a octroyé au *seuil* où Dikê demeure, l'*οὐδέν* formulé par Gorgias permet de continuer l'enquête sur la forme de néant qui a été introduite lors de l'analyse des premiers vers parméniéens. Par la même occasion, l'interprétation qui a été jadis conférée à ces derniers se trouve animée d'une force nouvelle. Le principe de polarité s'infiltrant davantage dans les jointures de la démonstration gorgienne si bien que, tout comme dans le Poème, le principe de non-contradiction apparaît comme une des possibilités du *logos*, qui n'épuise guère sa puissance dans le *principium firmissimum*³⁰⁰.

Cependant, avant de prendre appui sur sa pensée, il s'avère indispensable de montrer les raisons qui autorisent à considérer le discours de Gorgias comme ayant une valeur authentiquement philosophique. En effet, pour que ce dernier puisse orienter légitimement nos esprits dans la deuxième étape de cette recherche sur le néant, la signification spéculative du *Traité* doit être repérée et consolidée. D'autant plus que, tout comme pour le poème parméniéen, la valeur spéculative du texte de Gorgias se trouve souvent négligée durant l'histoire de la philosophie occidentale.

Il y a lieu alors de spécifier que la critique post-hellénique du *Traité* peut être articulée au nombre de trois volets dont la réfutation règle indirectement l'ordre du chapitre³⁰¹. Lorsque le dire de Gorgias est considéré comme un acte récréatif, il se trouve dépouillé de tout rapport à la philosophie. C'est le cas de ceux qui, comme Gomperez, ne le considèrent pas plus sérieux qu'un *παίγνιον* (*paígnion*), à savoir qu'un divertissement démuné de toute volonté aléthique. En cette optique, Gorgias manierait la parole comme une « baguette magique »³⁰² afin de rendre nécessaire l'impossible. Partisan de l'absurde, le Sophiste

³⁰⁰ Aristote, *Métaphysique* Γ 1005 b 19-20, in *Œuvres*, op. cit., p. 975.

³⁰¹ M. Untersteiner, *Les Sophistes*, op. cit., pp. 254 – 256, n. 2.

³⁰² G. Rensi, *Gorgia*, Milano, La Vita Felice, 2016, p. 117; Gorgias est élève d'Empédocle et de Coriace, les deux maîtrisant l'art de la magie.

parviendrait alors à la formulation de *non-sens* afin de montrer la puissance de la rhétorique et l'inanité de toute recherche aléthique. En une telle perspective, ce qui importe est uniquement la prouesse dans l'enchaînement des figures de style, mais les thèses auxquelles elles permettent de parvenir s'avèrent tout à fait négligeables sur le plan sémantique. D'une radicalité plus tempérée est en revanche la position de M. Bonazzi qui, tout en reconnaissant que la forme du texte de Gorgias est celle d'un divertissement, il lit son contenu en un sens antiéléatique³⁰³. En une direction similaire se dirige l'étude de Calogero qui, titrant son écrit sur Gorgias *Studi sull'eleatismo*³⁰⁴, c'est-à-dire « *Études sur l'éléatisme* », montre qu'analyser les positions du philosophe de Léontinoi revient, au fond, à étudier celles de Parménide et de ses successeurs. De ce point de vue, l'essai de B. Cassin est révélateur d'un fond analogue. En effet, l'hypothèse qu'elle exprime en titrant son *Si Parménide* se complète le long de la recherche par la locution « alors Gorgias »³⁰⁵. Elle montre ainsi dès l'abord de son essai que la conséquence nécessaire de l'ontologie de Parménide est la sophistique gorgienne. La logique parménidienne niche en sa trame le grain de son renversement. De ce point de vue, ironique et moins dégagée est le sourire sur le visage de ceux qui regardent le *Traité* gorgien comme une parodie du dire parménidéen. C'est le cas Reinhardt³⁰⁶ et de O. Gigon qui pense à l'attitude de Gorgias comme celle qui convient à une salle d'audience, où le but du discours est de renverser les thèses de l'antagoniste plus qu'en soutenir de propres³⁰⁷. Dans cette optique, le discours de Gorgias viserait à porter la thèse de Parménide à ses extrêmes conséquences pour en déduire le caractère grotesque. Le discours de Gorgias prendrait alors une valeur uniquement négative par rapport au dire éléatique et se trouverait dépouillé de toute *autonomie*. En effet, Gorgias se sert des instruments spéculatifs forgés par Parménide et les dirige contre leur créateur. Or, si l'anti-éléatisme de Gorgias ne spécifie que partiellement la nature du traité, il ouvre néanmoins le chemin à ces auteurs qui, un peu plus à l'écart de ces deux courants, prennent au sérieux les mots de Gorgias et veulent leur restituer une dimension philosophiquement autonome. C'est ainsi que, au péril de l'anachronisme,

³⁰³ M. Bonazzi, *I sofisti*, Milano, Carocci Editore, 2010, p. 49.

³⁰⁴ Voir G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Milano, La Nuova Italia, 1977.

³⁰⁵ B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias*, op. cit., p. 67.

³⁰⁶ Voir Reinhardt, *Permenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, F. Cohen, 1916.

³⁰⁷ M. Untersteiner, *Les sophistes*, op. cit., p. 256, n. 2.

Gorgias peut apparaître comme un nihiliste, notamment chez H. Diels³⁰⁸, ou encore comme un anti-substantialiste. C'est le cas de G. Rensi qui juge que chez Gorgias « la substance n'existe pas, et seul ce qui apparaît, dans la manière dont il apparaît et en tant qu'il apparaît, existe »³⁰⁹. Dès lors, pour une interprétation empiriste, le *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως* vise à dire l'inconsistance de toute réalité *nouménique*, à savoir la vacuité de l'être et du non-être. Dans le même esprit, la lecture de M. Untersteiner aboutit à considérer le texte gorgien comme l'expression de la teneur tragique du monde où la pensée et l'être ne peuvent être fondés ni par la logique, ni par la sensation, ni par le langage. C'est pourquoi il affirme que « Gorgias ne fut pas un sceptique, mais un tragique »³¹⁰.

On comprend alors que bien que le deuxième groupe d'exégètes accorde une valeur philosophique au discours de Gorgias, seule la troisième catégorie en envisage un contenu autonome par rapport à la spéculation éléatique. Ainsi, c'est à la conciliation entre ces deux catégories que la lecture présente doit se rattacher afin de restituer à Gorgias, le sophiste, son identité de philosophe. Et cela sans négliger la dette qu'il paye au *père de la métaphysique*. Or, pour parcourir avec Gorgias les chemins parméniéens et aboutir à une compréhension autonome de son discours, est-il d'abord nécessaire d'écarter l'hypothèse qu'il s'agit d'un divertissement. Pour ce faire, il est maintenant souhaitable d'ébaucher quelques aspects du rapport entre la philosophie et la sophistique et de diriger l'attention sur le rapport qui la noue à la rhétorique. Les pages qui suivent livrent alors des précisions sur la *praxis* des sophistes, cependant, ce n'est que successivement, par l'analyse du contenu du premier moment du raisonnement de Gorgias, que sa valeur philosophique peut être définitivement montrée.

³⁰⁸ M. Bonazzi, *I Sofisti*, op. cit., p. 47 ; G. Colli, *Parmenide e Gorgias*, op. cit., p. 40 ; G. Colli considère également que Gorgias est un nihiliste.

³⁰⁹ G. Rensi, *Gorgia*, op. cit., pp. 31- 32, C'est nous qui traduisons : "Non esiste la sostanza, e solo ciò che appare e come appare e in quanto appare esisiste"

³¹⁰ M. Untersteiner, *I sofisti*, Tome 1, p. 230.

2.1.2. La παιδεία du sophiste

La perte de la dissertation, qui fut « sans doute »³¹¹ gorgienne et qui « ne manque pas d'élégance »³¹², contribue à ce que sa véritable nature reste gainée de mystère : ardue est en effet la définition de la véritable intention de l'auteur lors de la rédaction de l'œuvre. Celle-ci relève-t-elle de la rhétorique ou bien de l'ontologie ? Est-elle soutenue par la seule volonté d'établir une antilogie des thèses de Parménide, ou bien le caractère réfutatif de l'œuvre est-il fonctionnel à l'ouverture d'un discours *alternatif* par rapport à celui qui avait été formulé à Élée ? Dans le cadre interprétatif et herméneutique qui circonscrit à présent la lecture des auteurs, l'ensemble de ces incertitudes ne jaillit pas sous la marque de l'insignifiance : il présage, au contraire, de la puissance philosophique du discours de Gorgias. En effet, cet embarras engage la première manifestation spéculative d'un concept vertigineusement problématique tel qu'est le *néant*. De ce point de vue, la portée philosophiquement troublante de la thèse gorgienne miroite dans les mots de son disciple, Isocrate. Ce dernier, tout en attribuant un caractère sceptique au *Traité*, sollicite : « comment pourrait-on aller plus loin que Gorgias qui a eu l'audace de dire qu'aucun des êtres n'existe ? »³¹³.

Le tempérament problématique de la thèse soutenue par Gorgias contribue alors à expliquer que, tout en ne présentant pas moins de difficultés philologiques et philosophiques, le chant de l'être composé par Parménide se trouve intégré de manière bien plus solide dans les anthologies spéculatives d'Occident. En effet, bien que dans la deuxième section du Poème la problématique concernant le *non-être* représente un terrain fécond au débat, elle se trouve néanmoins mitigée par la saisie de la pure positivité de la *sphère*. La négativité ne constitue pas en effet une thèse autonome, mais elle garde une fonction subalterne par rapport à l'être, qui est le véritable objet de la démonstration de Parménide. Par conséquent, elle n'engendre pas le même émoi que suscite la thèse de Gorgias lorsqu'elle parvient à affirmer que le *néant est*. Ce dernier étant l'essor d'un appareil déductif qui déconcerte le lecteur qui se trouve à contempler l'hypothèse que le néant est. Cela revient à dire que chez Parménide le néant ne prend pas le caractère autocontradictoire que l'on a pu attribuer au *seuil* et que

³¹¹ Olympiodore, *Commentaire sur le Gorgias de Platon*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1022; DK. 82 B 2.

³¹² *Ibid.*, p. 1012; DK. 82 A X.

³¹³ Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 3, in *Auteurs Divers, Les présocratiques*, op. cit., p. 1022; DK. 82 B I.

Gorgias attribue à *l'οὐδέν*, car il constitue l'ombre de l'être. De ce point de vue, l'esprit doit mettre en œuvre des forces et des ressources extraordinaires pour accepter le caractère paradoxal de l'aboutissement de la thèse de Gorgias. Par conséquent, l'épithète d'« *intraduisible* »³¹⁴ finit par désigner aussi bien l'infinité des transpositions linguistiques possibles du Poème parménidien que l'un des prétextes de marginalisation du *Traité* de Gorgias. C'est pourquoi, s'il a été possible d'affirmer que le *Poème* bénéficie d'une nature fluide, en vue de son aptitude à s'ajuster aux différents interrogatifs qui en déterminent la lecture, rigide est en revanche la complexion du texte gorgien qui, quant à lui, se montre toujours rebelle au cadre interprétatif dans lequel on voudrait l'insérer.

Il suffit de penser que déjà l'appartenance de Gorgias à *l'école sophistique* s'avère discutable. À ce sujet, Philostrate argue que Gorgias est à la sophistique ce qu'Eschyle est à la tragédie : « il en détient la paternité »³¹⁵. Néanmoins, il serait erroné d'oublier que la cohésion entre les membres de ce courant n'est guère le fruit d'une délibération endogène : elle n'est établie qu'ultérieurement par Platon. Elle ne désigne d'ailleurs pas une affinité géographique, comme chez les Éléates, ni l'adhésion aux préceptes d'un maître initiateur, comme chez les Pythagoriciens. En termes hégéliens, l'appartenance de Gorgias à la *sophistique* n'est pas non plus de l'ordre de la *compilation*, qui rassemble les auteurs au nom de l'homogénéité des théories qu'ils expriment et des problématiques qu'ils posent³¹⁶ : elle concerne uniquement leur *modus operandi* dans la transmission de la culture et dans l'agencement des allocutions. *Παιδεία* (*paideía*) et *ῥητορικὴ* (*rhétorikè*) à savoir *l'enseignant* et la *rhétorique*, sont alors les dénominateurs communs qui permettent de regrouper des auteurs hétérogènes sous un même nom : *les sophistes*. En les désignant ainsi, Platon sépare ce qui, jusqu'à ce moment, avait un sens équivalent : les *σοφοί* (*sophoi*) et les *σοφιστής* (*sophistès*), à savoir les savants. En regroupant ces penseurs sous l'appellation rigide du — *ιστής* (*istès*), il met en exergue la récurrence de leurs procédés ainsi que la déchéance de la *force dynamique*, de la vitalité de la pensée. En les appelant d'un nouveau nom qui substantivise l'exercice de la raison et qui montre la vacuité de leurs raisonnements, Platon

³¹⁴ B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, op. cit., p. 9.

³¹⁵ Philostrate, *Vie des Sophistes I, IX, 1-5* in Auteurs Divers, *Les présocratiques*, op. cit., p. 1009 ; D. K. 82 A I.

³¹⁶ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Fr. J. Gibelin, Paris, Gallimard, (Folio), 1954, p. 45.

saisit à la fois leur écart par rapport à Socrate et aux philosophes présocratiques. Et cela sans désigner l'affinité de leurs idées, mais uniquement l'homogénéité de leurs pratiques³¹⁷.

Il faut alors spécifier que nombreux sont les témoignages qui attestent leur activité d'enseignement *ex-itinere* : « tous les sophistes (...) — dit V. Brochard — furent avant tout des professeurs »³¹⁸. Or, en dépit des autres philosophes, qui font don de leur sagesse aux esprits inexpérimentés, les sophistes demandent à être rémunérés pour dispenser leur savoir. À ce propos, la Soudas et l'écrit de Diodore de Sicile offrent à la postérité la précision que l'activité didactique de Gorgias était rémunérée de « cent mines »³¹⁹. Suivant le témoignage d'Isocrate, une somme si considérable lui aurait permis d'assembler une fortune supérieure à celle de tous ses collègues. Son patrimoine étant d'ailleurs augmenté par l'exemption de toute redevabilité fiscale due à ses voyages continus³²⁰. Néanmoins, Gorgias paye en gloire ce qu'il gagne en argent : axés sur les critiques de Platon et d'Aristote, les sages d'Occident ne lui ont jamais pardonné ce détournement de la vocation philosophique en activité rémunératrice.

En particulier, dans la perspective aristotélicienne, c'est le caractère autotélique de la philosophie que les sophistes mettent en discussion par l'exercice de cette pratique. Fille de la cupidité, leur art ne peut guère conduire à la connaissance de « l'étant en tant qu'étant et ses propriétés par soi »³²¹, car cela est l'objet exclusif d'une science orientée par la volonté naturelle et désintéressée de savoir³²². De ce point de vue, la *protosophie*, trouvant en elle-même sa propre finalité, s'oppose au *choix de genre de vie* mené par les sophistes qui, quant à lui, procède plutôt d'un intérêt pécuniaire. C'est pourquoi Aristote réduit l'exercice de l'art sophistique à un *semblant de sagesse* qui paraît apprendre à connaître, mais qui ne le fait pas³²³. Il s'agit, pour lui, d'une pratique intellectuelle qui porte sur les « mêmes questions »

³¹⁷ Platon considère que *l'art du sophiste* existe depuis l'aube de la civilisation grecque, déjà la poésie d'Homère et d'Hésiode cachait une forme la sophistique ; Platon, *Protagoras*, 316 d 1-10, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, op. cit. p. 83.

³¹⁸ V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Hachette, 1887, p. 12.

³¹⁹ *Suidas*, *Lexique « Gorgias »*, in *Les présocratiques*, op. cit. p.1010 ; D. K. 82 A II.

³²⁰ Quintilien, *Institution oratoire*, III, 1,13, in *Les présocratiques*, op. cit. p. 101 ; 82 A XVI.

³²¹ Aristote, *Métaphysique* Γ 1003a21, in *Œuvres*, op. cit. p. 970.

³²² *Ibid.*, A 982 a 15 – 18, p. 920.

³²³ *Ibid.*, Γ 1004b26, pp. 973- 974.

de la philosophie, mais qui ne peut jamais espérer connaître les propriétés qui appartiennent à l'être par soi³²⁴. Ainsi d'après Platon les « yeux »³²⁵ des sophistes ne sont pas aptes à voir l'εἶδη (*eîdē*), à savoir les idées, la forme des choses³²⁶. Il est impossible pour eux de parvenir à la connaissance du τὸ καλόν³²⁷ (*tò kalòn*) car ils ne peuvent atteindre que ce qui lui ressemble. C'est pourquoi ils sont considérés comme « des faiseurs de simulacres »³²⁸ qui ne saisissent que les ombres de la vérité sans jamais ni viser ni atteindre cette dernière. De ce point de vue, lorsque Platon a à définir ce qu'est un sophiste, il se sert de la méthode de la διαίρεσις (*diáiresis*) pour le comparer à un pêcheur à la ligne : si ce deuxième guette les animaux, le premier « chasse les jeunes riches et de qualité » afin d'agrémenter son salaire³²⁹. Dans cette perspective le sophiste ne vise pas la vérité, mais uniquement la richesse. Dès lors, suivant encore Platon, la parole de Gorgias engage le non-être au moins en deux sens. D'un côté, il est l'objet de sa métaphysique dont la recherche le conduit « dans un endroit qu'il est embarrassant d'explorer »³³⁰. De l'autre côté, du moment que l'être des choses lui échappe, il finit toujours par parler de ce qu'elles ne sont pas, à savoir du non-être.

Ces critiques recourantes au fil de l'histoire de la philosophie ne relèvent pas strictement de la philosophie de Gorgias, voire des thèses qu'il soutient ; elles n'engagent que ses procédés pragmatiques. En effet, Platon et Aristote ne blâment pas à cette occasion ce que Gorgias affirme, mais l'origine et la finalité de son éloquence. Néanmoins, ces doléances au sujet de la παιδεία sophistique conservent l'avantage de montrer la nécessité de

³²⁴ *Ibid.*, Γ 1003a21, p. 970.

³²⁵ Platon, *Sophiste*, in Platon, *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., p. 292.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ L'impossibilité pour un sophiste de parvenir à cueillir l'essence des choses est également manifeste dans le dialogue *Le Grand Hippias* qui n'aboutit pas à la définition du καλός escomptée tout au long du texte. La beauté reste tristement insaisissable et inaccessible pour le sophiste personnifié ici par Hippias. C'est pourquoi Socrate s'abandonne, en guise de conclusion, à la déclamation d'un proverbe de la Grèce Antique : « Difficiles sont les belles choses » (Platon, *Le Grand Hippias* in *Œuvres complètes*, Tome I, op. cit., p. 56). En s'adressant à Hippias par un dicton, qui est l'emblème de l'opinion commune, de la *doxa* populaire, Platon semble souligner d'avantage la nature non-philosophique de l'esprit qui dialogue avec lui.

³²⁸ Platon, *Sophiste*, in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., p. 292.

³²⁹ *Ibid.*, 223 b 5, p. 286.

³³⁰ *Ibid.*, 238 b 5, p. 291.

repenser la place de Gorgias dans l'histoire de la philosophie. En effet, si l'on soutient avec Hegel l'impossibilité d'une philosophie *ab-soluta*, c'est-à-dire n'établissant aucun dialogue thématique avec d'autres spéculations, un nouveau positionnement thétique de Gorgias s'impose comme tâche indispensable. En ce sens, l'insertion de Gorgias parmi les penseurs du *seuil de pierre* répond à cette exigence de continuité et est rendue possible par le manque qu'elle suppose. D'ailleurs, eu égard au lien intime que la philosophie entretient avec son histoire, enseigner la philosophie c'est d'une certaine façon faire de la philosophie, c'est-à-dire alimenter la mémoire qui la définit. De ce point de vue, Hegel affirme que « la philosophie doit être enseignée et apprise », qu'il n'y a donc pas de philosophie sans l'échange pédagogique³³¹. En ce sens, le sophiste, en tant que professeur de philosophie, est une âme spéculative. Or, ces arguments ne font qu'introduire les raisons plus profondes qui conduisent à considérer le texte de Gorgias comme ayant une valeur philosophique. De ce point de vue, la question concernant le rapport entre la sophistique et la rhétorique touche au plus près le propre de la philosophie et nous rapproche des thèses soutenues par Gorgias.

2.1.3 La liberté du philosophe

Les Grecs ont toujours eu conscience de la puissance du langage et son bon usage a invariablement été considéré comme une vertu importante. Une preuve en est que déjà Ulysse puise dans les profondeurs de la sémantique sa ruse contre Polyphème. Il échappe à la mort et sauve son équipage par le biais de la parole. Néanmoins, en restant fidèles au témoignage de Pausanias, l'art de l'éloquence est devenu désuète dans l'Athènes du Vème siècle et c'est à Gorgias qu'elle doit sa restauration³³². De ce point de vue, Diodore de Sicile dépeint Gorgias comme étant « l'inventeur de la rhétorique »³³³. C'est lui qui a « imprimé son élan à la sophistique (...) avec sa manière d'exprimer grandement les choses »³³⁴ ; lui qui, en premier, « donne à la mise en forme de la rhétorique sa formulation et sa technique »³³⁵ et

³³¹ G. W. F. Hegel, « Rapport à E. Niethamer », du 23 octobre 1812, in *Écrits pédagogiques* trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p. 142.

³³² Pausanias, *Itinéraire VI, XVII, 7-9* in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1012 ; D.K. 82 A 7.

³³³ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XII, 53, 1-5, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1011 ; D. K. 82 A IV.

³³⁴ Philostrate, *Vie des sophistes*, I, IX 1-5 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1010 ; D. K. 82 A I.

³³⁵ Suidas, *Lexique*, « Gorgias », in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1010 ; D. K. 82 A II.

qui « se sert de figures de style extrêmement raffinées et débordantes de virtuosités »³³⁶. Il est alors indispensable de comprendre si les tournures de Gorgias sont des gestes de vanité ou bien si leur élégance répercute la richesse de ce qu'elles expriment.

Il faut alors remémorer que, suivant sa finalité, l'*ars oratoria* prend une valeur ambiguë dans le monde antique : si d'un côté elle est *ars dicendi*, à savoir la maîtrise du discours oral et écrit, de l'autre côté, elle est *ars persuadendi*, qui oriente la maestria du langage vers la catéchisation de la pensée de l'interlocuteur³³⁷. Cette amphibologie de l'art du discours est énoncée dans le *Phèdre* où Platon distingue deux formes possibles de rhétorique. L'une qui, ayant une structure dialectique et exprimant la vérité, prend un caractère philosophique ; l'autre qui, dissimulant sous la grâce du discours la vacuité de ses arguments, n'exprime aucune sagesse. Dans le contexte du dialogue, *Lysias* est issu du milieu philosophique de Gorgias ; il est donc l'expression de cette deuxième forme de rhétorique à laquelle Platon n'accorde manifestement aucune valeur spéculative. Suivant ce critère conditionnel, il arrive souvent que Gorgias soit considéré comme un rhéteur dont les thèses ne sont point explicatives par rapport au réel. D'où sa renommée de « charlatan »³³⁸ et de « faux savant »³³⁹.

Néanmoins, dans la trame de cette critique platonicienne est latente la possibilité d'un dire rhétorique qui soit également philosophique. Elle porte ainsi en surface le lien intime entre la philosophie et la rhétorique. Non pas celui souvent agréé par des auteurs qui, comme A. Capizzi, accordent au discours sophistique une fonction uniquement apophasique par rapport à la philosophie. Pour lui, la rhétorique conserve comme seul mérite celui de contribuer à la linéature négative de la philosophie. Notamment, en rendant manifeste ce qu'elle n'est pas : « la philosophie — sentence-t — il — mourra ou vivra : or, si elle vit, elle

³³⁶ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XII, 53, 1-5, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1011 ; D. K. 82 A IV.

³³⁷ S. Ijsseling. « Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique » in : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 74, n°22, 1976. pp. 193-210, www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1976_num_74_22_5884 .

³³⁸ V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, Vrin, 1959, p. 12.

³³⁹ *Ibid.*

le fait en Socrate et non pas en Gorgias »³⁴⁰. Au contraire, suivant une idée chère aussi à Samuel Ijsselin, la relation entre philosophie et rhétorique peut être articulée de façon circulaire : à défaut de l'une, l'autre ne peut exister.

En effet, bien que la philosophie reproche à la rhétorique la carence de toute valeur aléthique de son discours, l'emploi qualitatif de la parole et de la logique apparaît néanmoins comme une *conditio sine qua non* pour philosopher. Effectivement, l'activité spéculative ne peut exister sans le bon exercice du *logos* entendu simultanément comme discours et comme raison. Ces derniers sont nécessaires et s'impliquent mutuellement. À ce propos, Cicéron affirme : « pendant mon séjour à Athènes, Charmadas et moi, nous lûmes attentivement son *Gorgias*, et ce qui me frappait le plus dans ce livre, c'était de voir que, tout en se moquant des orateurs, Platon se montre très grand orateur lui-même »³⁴¹. Dans un sens inverse, le sophiste semble être mu par une indifférence à l'égard de la vérité qui le conduit à considérer la recherche philosophique comme une entreprise vouée à l'échec. Cependant, Cicéron intervient pour signifier que « l'art du bien-dire suppose nécessairement une connaissance approfondie de la matière qu'il traite »³⁴². De ce point de vue, le *sophiste* ne peut que se dire *philosophe*, car pour s'exprimer, même de manière fautive, sur un sujet, il doit en avoir connaissance. En d'autres mots, pour affirmer *ce qui n'est pas*, il doit connaître *ce qui est*. À cet égard, Hegel relève davantage l'interdépendance entre le bon exercice de la langue et la maîtrise du contenu. De ce point de vue, la connaissance des règles syntactiques d'une certaine forme idiomatique n'entraîne aucunement le bon usage du langage. Ce dernier étant tributaire de la compréhension de l'ensemble des catégories intellectuelles qui le déterminent. Ainsi, la rhétorique — comprise comme art du bien parler — et la philosophie — entendue comme sagesse — s'impliquent mutuellement si bien qu'il n'y a pas de rhétorique sans rapport à la philosophie et guère de philosophie qui n'est pas, d'une certaine manière, rhétorique. Ce qui ne revient évidemment pas à les identifier, mais à saisir le lien intime qui les noue. À l'appui de cette thèse, intervient ponctuellement la constatation de B. Cassin

³⁴⁰ A. Capizzi, « Introduzione » in *I Sofisti*, La Nuova Italia, Venezia, 1976, p. XXV. C'est nous qui traduisons : «La filosofia vivrà o morirà ma se vivrà sarà in Gorgia e non in Parmenide».

³⁴¹ S. Ijsseling, « Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 74, n°22, 1976. p. 204, www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1976_num_74_22_5884 .

³⁴² *Ibid.*

remarquant que la rhétorique et la philosophie apparaissent au même moment dans les pages platoniciennes, comme si l'une ne pouvait voir le jour sans que l'autre ne surgisse derrière le même horizon.

La distinction platonicienne entre la bonne et la mauvaise rhétorique traverse toute l'histoire de la philosophie jusqu'à retentir dans les pages hégéliennes en termes de séparation entre la « sophistique » et la « *sophistiquerie* »³⁴³. L'allure polémique et méprisante de cette deuxième désignation montre davantage le caractère adversatif du raisonnement de Gorgias par rapport aux spéculations de Platon et d'Aristote : du moment que ces derniers sont estimés comme étant de véritables philosophes, ce qui s'oppose à eux revient comme une non-philosophie, voire comme une *sophistiquerie*. En dépit de la philosophie, la mauvaise sophistique se concrétiserait alors dans la désolante habileté d'ébranler la vérité par le moyen du discours, en faisant ainsi paraître des thèses fallacieuses comme étant aléthiques. Illusionnistes de la pensée, les sophistes seraient alors capables de brouiller *ce qui est* avec *ce qui n'est pas* ; de miner la pure positivité de la sphère en attribuant de l'être à ce qui, comme le néant, n'en a pas. Sans aucun rapport à la vérité et à la réalité, ils demeureraient alors sur des nuages dont l'instabilité renvoie à la récusation de toute fermeté principielle³⁴⁴.

Dans cette optique, la versatilité de l'argumentation gorgienne ainsi que l'absence d'une recherche *du vrai* constituent des éléments de discontinuité par rapport au dire platonicien et aristotélicien. À l'encontre de leur attitude épistémique, dont l'étymologie montre le dessein de trouver une connaissance qui *est stablement* (*ἵσταναι - histemi*) *en-dessus* (*ἐπί - epi*)³⁴⁵ de tout éphémère, sa pensée est *ratiocinante*. Et cela non pas dans un sens péjoratif qui l'opposerait à la rationalité, mais dans la mesure où l'arbitre de l'orateur ainsi que l'attention aux circonstances particulières acquièrent un rôle fondamental. Ainsi, en dépit de toute rigidité de la pensée, le discours de Gorgias tient en compte la complexité du réel ;

³⁴³ G. W. F. Hegel, *Leçons d'histoire de la philosophie*, op. cit., 243.

³⁴⁴ Aristophane, *Les Nuées*, 95-99, in *Comédies, Tome I*, trad. fr. H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (1923), p. 168 : Strepsiade affirme : « Des âmes sages c'est l'école, le "pensoir". Là-dedans habitent des gens qui, parlant du ciel, vous persuadent que c'est un étouffoir, qu'il est autour de nous et que nous sommes les charbons. Ces gens-là vous apprennent, moyennant de l'argent, à faire triomphe par la parole toutes les causes, justes et injustes ».

³⁴⁵ E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009, pp. 11 – 22.

il soumet le jugement aux circonstances spécifiques et n'a pas peur de renverser la perspective communément acceptée. C'est ce qui apparaît avec évidence dans l'*Éloge d'Hélène* et dans la *Défense de Palamède* où la déculpabilisation des protagonistes dérive de l'analyse de la situation dans laquelle ils se trouvent. Il opère dans ces textes non seulement un renversement de l'éthique, mais aussi une réfutation de la *δόξα* (*dóxa*), des préjugés et du sentiment général qui guident la société. De ce point de vue, le discours de Gorgias peut être considéré moins comme l'expression d'un scepticisme³⁴⁶ disant l'équivalence du vrai et du faux que comme un manifeste d'un antidogmatisme relativiste. Gorgias semble prendre acte de l'imbrication qui nuance la réalité ; c'est pourquoi il refuse toute vérité archétypale. Cela n'implique aucunement que l'on puisse négliger la portée philosophique des mots du philosophe de Léontinoi, mais que, comme l'évoque S. Breton, Gorgias « exerce sa liberté en ne se laissant assujettir par aucun absolu »³⁴⁷. Son libre exercice de la pensée n'aboutissant d'ailleurs pas à un agnosticisme, mais à ajuster l'évaluation d'une problématique sur les circonstances qui la déterminent. Et cela, jusqu'à la déculpabilisation de la femme de Ménélas, Hélène, et à l'absolution du prince qu'Ulysse a haï, Palamède. Ainsi si, comme le dit Hegel « l'histoire de la philosophie commence là où la pensée en sa liberté parvient à l'existence »³⁴⁸, il est indéniable qu'il faut prêter l'oreille à l'épaisseur philosophique des mots de Gorgias.

À cet égard, Gorgias exerce la liberté pour le moins en deux sens : il la présuppose et il *l'agit*. Dans cette optique, le terme *sophiste* réfléchit cette même ambivalence : d'un côté il se réfère à la sagesse du *σοφός* (*sophós*)— entendue comme condition — et, de l'autre, il évoque la concrétisation active de cette sagesse. Cette dernière étant exprimée par le verbe *σοφίζομαι* (*sophizomai*), signifiant proprement « exercer la *σοφία* (*sophia*) »³⁴⁹. Dès lors, non seulement Gorgias parle d'arguments philosophiques, tels que l'être, le non-être et le néant,

³⁴⁶ Voir V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, op. cit., pp. 15-18. L'auteur saisit la continuité entre la tradition sophistique et le scepticisme.

³⁴⁷ S. Breton, *Rien ou quelque chose*, op. cit., p. 21.

³⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Leçons d'histoire de la philosophie*, (Folio), op. cit., p. 254. Hegel considère par la même occasion qu'en Grèce il y a eu un esprit de liberté qui est absent en Orient. C'est pour cette raison qu'on ne peut parler d'une philosophie du Levant : « ce qui est oriental doit donc s'exclure de la philosophie » (p. 264).

³⁴⁹ M. Bonazzi, *I Sofisti*, Roma, Carocci Editore, 2018, p. 15.

mais il agit philosophiquement lorsqu'il revendique la possibilité de pousser sa pensée *aussi loin que son cœur en forme le désir*. Et cela, jusqu'à faire face à des concepts aussi paradoxaux, contradictoires et effrayants qu'ils soient. Sans une telle liberté, le discours à propos du néant ne pourrait même pas commencer, car jamais il ne pourrait constituer un sujet philosophique. En ce sens, c'est un acte éminemment spéculatif qui permet à Gorgias de parler du néant : il se sert consciemment et librement de la puissance du langage pour bouleverser les acquis de la *δόξα*. Cela veut dire contrer ce qui apparaît immédiatement vrai tant au bon sens, qu'au sens commun. Le premier, étant « souvent très peu sain »³⁵⁰ et loin d'appartenir à la philosophie. Le deuxième, étant le rempart des convictions déterminantes d'une certaine époque et considérant comme scandaleux ce qui contredit l'ordre épistémique établi. *A contrario*, ce qui est vrai, pour Gorgias, c'est le produit d'une intelligence sans entrave qui ne se laisse assujettir par aucune loi, aucun principe, aucune religion. À ce sujet F. Rosenzweig affirme « La révolution sophiste (...) proclame la libre souveraineté de l'homme face à toute chose et à tout ordre existant »³⁵¹. Et la philosophie, quant à elle, n'est guère pensable sans cette mise en œuvre de la liberté qui contribue essentiellement à sa définition. C'est donc en raison de l'exercice d'une telle hardiesse de la raison sur des arguments éminemment métaphysiques que Gorgias ne peut qu'être compté parmi les âmes spéculatives d'Occident.

D'ailleurs, c'est en vue de ce rapport avec la liberté que Hegel peut considérer Gorgias et les autres sophistes comme des *hommes de culture*. Cette dernière étant une créature issue de la liberté de la pensée et qui puise en elle la possibilité de s'enrichir de nouvelles connaissances. De ce point de vue, créer de la culture veut dire *agir* cette liberté et exploiter ses ressources. Dès lors, le bien parlé du sophiste présuppose la connaissance du sujet qu'il traite et exige une réalisation de la liberté intellectuelle. Cette dernière lui permettant de pousser la réflexion au-delà du concret, jusqu'au néant. De surcroît, si les sophistes sont créateurs de culture c'est aussi parce qu'ils arrivent à instruire les citoyens et à donner une explication à leurs représentations : « ils apprennent aux hommes — dit Hegel — à avoir des pensées sur ce qui devait avoir validité pour eux »³⁵². Dès lors, s'il est vrai qu'il ne peut y avoir de philosophie sans histoire de la philosophie, alors l'enseignement de cette dernière

³⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome II, (Vrin), op. cit., 267.

³⁵¹ F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 2003 (1982), p. 90.

³⁵² G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome II, (Vrin), op. cit., p. 245.

contribue intimement à son développement. De ce point de vue, lorsque Gorgias expose sa thèse, il le fait en prenant appui sur le discours éleatique, ainsi, dans son discours il transmet un héritage philosophique³⁵³. Et alors, en vue de toutes ces raisons, même son activité d'enseignant, que Platon et Aristote critiquèrent autant, peut se dire philosophique.

D'ailleurs, en dépit de l'espace marginal où le *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως* se trouve fréquemment relégué au fil de l'histoire de la philosophie post-hellénistique, l'attention qui lui est accordée pendant l'Antiquité suggère également l'improbabilité qu'il ne s'agisse que d'un *divertissement*, c'est-à-dire d'une activité rhétorique dépourvue de toute teneur aléthique. De ce point de vue, aussi la présence des deux témoignages de Sextus et de l'Anonyme rédigés à des moments très éloignés entre eux, prouve l'importance constante qu'il se voit accorder dans le monde antique. Dans cet ordre d'idée, même les nombreuses réfutations dont le Traité a été l'objet contribuent à montrer le caractère philosophiquement remarquable, voire scandaleux, du texte. De ce point de vue, il est facile d'agrèer avec Heidegger qu'Aristote n'aurait probablement pas terni ses pages avec la réfutation d'une thèse dépourvue de valeur philosophique³⁵⁴. À ce sujet, Diogène Laërce témoigne de l'existence d'un écrit d'Aristote qui ne nous est pas parvenu et qui porterait le titre de *Πρὸς τὰ Γοργίου, Ἀπὸς τοῦ Γοργίου*, *À propos de Gorgias*³⁵⁵. D'ailleurs, la force des techniques argumentatives et linguistiques de Gorgias est rendue manifeste par le texte que le Stagirite rédige pour les analyser et les infirmer. Dans *Les réfutations sophistiques*, Aristote mine la démonstration gorgienne du *néant* en distinguant la valeur copulative et la valeur prédicative de l'être. Il manifeste ainsi la nécessité de démonter la logique du philosophe de Léontinoi par un des arguments les plus significatifs de sa é, à savoir la polysémie de l'être. Ainsi, les instruments qu'Aristote mobilise pour contrer le Traité de Gorgias montrent qu'« il est difficile de prendre

³⁵³ *Ibid.*, pp. 243-260; 266-272.

³⁵⁴ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. it. G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2007, p. 165.

³⁵⁵ « Aristote a lui-même écrit une œuvre *Contre Gorgias* dont seul le titre est conservé » [J.-L. Poirier in, *Les présocratiques*, op. cit., p. 1542, n. I (p. 1026)] ; Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, V, 25, Paris Livres de Poches, 1999, p. 581 (Contre les doctrines de Gorgias) ; M. Untersteiner, *Les Sophistes*, op. cit., p. 255.

à la légère l'argumentation développée par Gorgias »³⁵⁶ et qu'elle doit être plutôt considérée comme l'expression d'une métaphysique « pure »³⁵⁷. Et, s'il est vrai que, comme le veut Hegel, « la philosophie commence là où l'essence des choses parvient à la conscience sous forme de pensée pure »³⁵⁸, alors il est clair que le discours de Gorgias n'a rien en commun avec un *παίγνιον*, c'est-à-dire un jeu. D'ailleurs, « si — comme le remarque Olof Gigon — personne, parmi ces contemporains, n'a considéré ses discours comme des divertissements, il n'y a aucune raison pour ôter de la valeur à ce monument d'*anarchie* de la pensée entre Parménide et Platon »³⁵⁹.

Ainsi, le discours de Gorgias peut être à présent approché suivant le sillage creusé par ces nuances. Et les implications philosophiques de son discours ne peuvent désormais être ignorées sous prétexte qu'il s'agit d'un « jeu dialectique »³⁶⁰ bâti sur l'indifférence eu égard à l'objet qu'il traite. Le fait est qu'il n'est plus possible à présent de rester fidèle à Hegel lorsque, tout en reconnaissant « l'importance philosophique de l'activité spéculative des sophistes »³⁶¹ et tout en les considérant comme des artisans de la culture, estime que la généralité et l'indétermination des contenus qu'ils traitent rendent leur pensée non-philosophique³⁶². D'autant plus que c'est Hegel qui affirme, dans le premier tome des *Leçons d'histoire de la philosophie*, que « penser c'est généraliser »³⁶³. De cette manière, l'auteur allemand éclaire le lien de nécessité entre la pensée philosophique et la généralisation. Du moment que dans le cas spécifique il s'agit de faire face au concept de néant, l'irrésolution du contenu constitue une voie d'accès à sa compréhension et une des raisons de sa richesse.

³⁵⁶ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2002, p. 101.

³⁵⁷ G. W. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, (Folio), op. cit., p. 256.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ M. Untersteiner, *Les Sophistes*, p. 254, n. 2; O. Gigon, « *Gorgias bei Platon* », in *Gorgia e la sofistica* p. 191 ; C'est nous qui traduisons : «Noi non abbiamo nessuna ragione per svalutare questo monumento dell'anarchia del pensiero tra Parmenide e Platone».

³⁶⁰ A. Capizzi, *I sofisti*, op. cit., p. 35, n.

³⁶¹ AA. VV, *Les Sophistes*, sous la direction de J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 9 – 10.

³⁶² G. W. F. Hegel, *Leçons d'histoire de la philosophie*, (Folio), op. cit., p. 259.

³⁶³ *Ibid*, p. 256.

En vue de l'ensemble de ces arguments, qui seront corroborés par d'autres dans la suite du chapitre, la lecture de la démonstration du néant menée par Gorgias mérite d'être abordée, du moins provisoirement, en lui prêtant une dimension philosophique. Ainsi, est-il finalement possible d'envisager, avec G. Romeryer Dherbey, le *Περὶ Φύσεως* gorgien comme un texte philosophique, en le distinguant, au même moment, de ceux qui sont animés uniquement par un souci d'*éloquence*³⁶⁴. Le moment est alors venu d'approcher le discours de Gorgias sur le néant en pensant qu'il s'agit d'une activité spéculative « extrêmement intéressante » qui « n'a rien à avoir avec le bavardage, comme on a tendance à le croire d'ordinaire »³⁶⁵.

2.2 L'étreinte d'Ἀνάγκη

2.2.1 *Tertium datur* ou la version de Sextus Empiricus

Portons maintenant le regard de manière plus précise sur le texte de Gorgias, pour confirmer ce qui, jusqu'ici, n'a été montré qu'*a priori*. Passons alors de l'analyse de la forme à celle du contenu du discours gorgien.

Il apparaît avec évidence que par rapport à la plus ancienne version de l'Anonyme, la tradition philosophique a gardé plus aisément dans sa mémoire le témoignage de Sextus Empiricus. Ce dernier est le seul à être admis dans le *temple* de la pensée présocratique édifié par Hermann Diels et Walter Kranz au début du XX^{ème} siècle. La paternité et la datation de l'œuvre sextienne sont en effet plus précises et la traduction s'avère moins problématique. De surcroît, Sextus Empiricus est un sceptique du IIe siècle qui est proche philosophiquement des positions de Gorgias. Pour cette raison, il reste probablement plus fidèle aux intentions de l'auteur par rapport à l'Anonyme, dont l'appartenance au courant péripatéticien n'est que rarement remise en cause. D'ailleurs, rédigée sept siècles après la version originelle, c'est l'œuvre de Sextus qui confie à la postérité l'éclaircissant titre de l'ouvrage, où le mot *φύσις* ne retentit pas sous forme de représentation de l'étant, mais comme l'expression, inédite dans la Grèce hellénistique, du néant. Ainsi, si, comme l'affirme G. Colli, la *φύσις* ne dit pas

³⁶⁴ G. R. Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je ?), 1985, p. 35.

³⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Leçons d'histoire de la philosophie*, op. cit., 268.

tellement la *nature*, mais « la réalité ultime des choses »³⁶⁶, alors le nihilisme de Gorgias concerne l'architecture intime du *cosmos*. Si, en même temps, on suit Heidegger lorsqu'il affirme que la *φύσις* indique le mode métaphysique de la présence³⁶⁷, alors le titre du traité de Gorgias révèle déjà la thèse qu'il veut soutenir : le seul objet qui peut se présenter dans la recherche métaphysique est le néant. Cela ne revient aucunement à réduire le monde sensible à la vacuité ou à l'absence, car la perspective de Gorgias est loin de celles des *φυσιολόγοι*. Dès lors, la présence ne peut pas être entendue ici dans un sens empirique, mais plutôt comme ce qui apparaît à *ratio* humaine. Dans ce contexte, de la démonstration de l'insuffisance de l'être et du non-être comme objets de la métaphysique découle la nécessité de trouver un objet qui soit plus adéquat. C'est pourquoi, dans ces pages, l'inhérence logique du néant à l'être s'affirme par l'immanence de *l'ἔστιν*, c'est-à-dire par un *être* qui, en dépit de toute transcendance, est conjugué à la troisième personne du singulier de l'indicatif. Ainsi, le titre du traité introduit le lecteur à la nécessité d'explorer positivement la richesse d'un néant qui *est*.

En effet, la thèse capitale du Traité, qui trouvera bientôt son espace d'analyse, est synthétisée dans la formule *rien est* : elle constitue le dernier moment de la partie ontologique de la structure déductive de Gorgias ainsi que la prémisse des démonstrations gnoséologique et communicationnelle. L'étude des deux derniers moments de la démonstration gorgienne ouvrant d'immenses espaces de réflexion ainsi que de fécondes voies de recherche que l'on se doit ici de laisser inexplorées par souci de cohérence. Dans ce contexte, il est suffisant de les évoquer et de souligner leur apport à la problématique qui est la nôtre. Ainsi, précisons que, en stricte dépendance avec la première partie de son raisonnement, Gorgias affirme : « même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender ; d'ailleurs, même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres »³⁶⁸. En effet, d'après Gorgias l'intelligence ne pense pas nécessairement la réalité. L'objet de la pensée n'est pas toujours l'étant : la pensée d'une couleur, par exemple, n'implique pas celle d'un étant en particulier, mais celle d'une nuance, en général, dans son abstraction. La contrepreuve étant

³⁶⁶ G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Milano, Adelphi, p. 40. C'est nous qui traduisons : «La realtà ultima delle cose».

³⁶⁷ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., pp. 80-83.

³⁶⁸ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 67-68 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1022 ; D. K. 82 B III.

que si tout objet de la pensée était doué d'être, alors tous ses contenus devraient exister. Le monde serait alors habité par des créatures aberrantes que l'intelligence a engendrées, mais que l'œil n'a jamais vues. C'est le cas de la nymphe nommée Scylla que Circé transmuta en monstre marin. Il en est de même pour la Chimère qui « souffle une flamme invincible, Chimère, terrible autant que grande, rapide et puissante ; qui possède trois têtes, l'une de lion à l'œil ardent, l'autre de chèvre et l'autre de serpent de puissant dragon »³⁶⁹. À cette occasion, Gorgias saisit la démarcation entre l'être et les représentations de la pensée jusqu'à briser le lien d'interdépendance qui avait été tissé à Élée : « car même — dit Parménide — chose sont le penser et l'être »³⁷⁰. En effet, pour Gorgias, la représentation reste une représentation que nul ne partage avec l'être : *ce qui apparaît* n'entretient donc pas plus de rapport avec l'être de ce qui surgit à la pensée. Dans ce contexte, dans le même instant où s'écroulent les arguments pour privilégier l'étude de l'étant au non-étant, soit celui de l'ontologie à la méontologie, la réfutation du néant par l'argument de son absence empirique s'effondre. En effet, l'impossibilité de faire expérience du néant ne peut conduire à arguer la nécessité de sa consommation, car le lien entre la représentation et la réalité est brisé.

Le raisonnement de Gorgias poursuit alors en infirmant davantage le rapport entre l'être et le langage : même si l'être et le non-être étaient connaissables, ils resteraient néanmoins incommunicables. Le contenu de la pensée demeurant dans l'impossibilité d'être transmis à autrui par le biais de la parole. Seul le discours peut être communiqué, alors que son contenu se trouve toujours altéré par son récepteur. La parole n'étant pas un instrument adéquat à exprimer le contenu, car elle a une nature différente de lui. Ainsi, la même indétermination que l'on se doit d'attribuer au néant s'étend aussi bien à tous les autres concepts, y compris à l'être et à l'étant. Il y a alors un décalage *pathétique* entre le monde et sa représentation qui s'étend jusqu'au langage³⁷¹. Dès lors, comme le dit Untersteiner « Gorgias ne veut pas dissoudre la pensée, mais il a découvert la dissolution de la pensée »³⁷². La critique aux éléates n'apparaît alors pas comme le but de Gorgias, mais comme une

³⁶⁹ Hésiode, *La Théogonie*, 320-324, op. cit., p. 43.

³⁷⁰ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 23 in Auteurs divers, *Les présocratiques*, op. cit. p. 258 ; D.K. 28 B III.

³⁷¹ M. Bonazzi, *I Sofisti*, op. cit., p. 48.

³⁷² M. Untersteiner, *I Sofisti*, vol.1, Milano, Lampugnani Nigri Editore, 1967, p. 230. C'est nous qui traduisons : « Non si propose di dissolvere il pensiero, ma scoperse la dissoluzione del pensiero »

conséquence nécessaire de sa pensée. De ce point de vue, les interprétations *tragique* et *subjectiviste*, dont Hegel³⁷³ et Untersteiner³⁷⁴ sont les voix de plus grande envergure, arrivent à mettre en évidence la *crise* qui hante le philosophe et qui émerge dans son texte. De ce point de vue, le tragique ne partage rien avec un divertissement. Il y a donc, dans la trame du dire de Gorgias, un espace de silence : d'un côté, la parole que l'on adresse à soi-même dans l'acte réflexif risque d'être fallacieuse et, de l'autre côté, la parole que l'on dirige vers autrui s'affirme comme un *flatus vocis*, car elle ne dit jamais rien de plus qu'elle-même. De ce point de vue, jamais le mot ne pourra accomplir son destin et servir de biais pour la communication. Voilà pourquoi à l'affirmation « rien n'est » ne suit aucun son signifiant : que du silence. Le maître de l'éloquence ne problématissant ni argumentant davantage les conséquences de cette thèse.

Il est temps maintenant d'explorer l'incipit de la déduction de Gorgias qui, né sous l'emprise de la nécessité ontologique, retiendra plus longtemps le regard de celui qui vise à scruter le néant. « S'il est quelque chose — dit l'auteur de Léontinoi — c'est ou l'être ou le non-être ou à la fois l'être et le non-être. Or, l'être n'est pas, comme il établira, ni le non être, comme il le confirmera, ni non plus à la fois l'être et le non-être, chose qu'il expliquera également. Ainsi donc, rien existe »³⁷⁵.

Autoréférentielle — car elle ne fait explicitement appel à aucune autre spéculation du passé — et autonome — car elle engage des concepts qui se désignent par eux-mêmes — l'alinéa liminaire de la démonstration vise à montrer que le *non-être n'est pas*. Et cela, en partant, comme Zénon l'a fait, de l'hypothèse inverse : c'est-à-dire que le *non-être est*. Néanmoins, l'être ne peut inclure le non-être parmi les éléments de son ensemble sans enfreindre le *principium firmissimum*. Ce dernier interdisant à deux termes antithétiques de demeurer simultanément sur la même tige du quadrant temporel. Sous peine d'engendrer une contradiction réitérée par l'anéantissement de la valeur réciproquement oppositive de l'être et du non-être. En raison de cela, l'attribution de l'être au non-être implique que le deuxième soit la fonction propositionnelle du premier. Par conséquent, le non-être, étant le sujet d'un

³⁷³ Voir G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op. cit..

³⁷⁴ Voir M. Untersteiner, *I Sofisti*, vol.1, Milano, Lampugnani Nigri Editore, 1967.

³⁷⁵ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* VII 70, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1023 ; D.K. 82 B 3.

être défini par la négativité, se trouve lui aussi nié. En d'autres termes, il est contradictoire d'affirmer que le non-être *est*, car cela reviendrait à dire qu'il *est* et que, en même temps, il *n'est pas*. De surcroît, si le non-être *est* à l'instar de l'être, alors leur opposition est d'emblée annulée. En effet, du moment qu'ils sont opposés, il est nécessaire que si le non-être *est*, l'être ne soit pas. Or, cela est profondément contradictoire. Il faut donc déduire, sans que cela suscite émerveillement, que le non-être n'est pas.

À ce premier argument en suit un autre où la polémique entre Méliossos et Parménide est aussi implicite que manifeste. En effet, Méliossos refuse d'attribuer de la finitude à la sphère parménidienne. Au contraire, il la conçoit comme étant *αίδιον* (*aidion*), à savoir comme étant infinie : « parce qu'il n'a pas été engendré — affirme-t-il — il est toujours et toujours sera ; et il n'a ni de commencement ni de fin, mais il est illimité »³⁷⁶. Gorgias refuse de choisir entre les alternatives posées par ses prédécesseurs et argue que, tout éternel ou engendré qu'il soit, l'être ne peut être qualifié essentiellement par l'être sans qu'il soit exposé à l'étau de la dualité ou de la limitation. L'infinité de l'éternité impliquant une absence de déterminations topologiques qui oblige tantôt à renoncer à tout lieu, et donc à l'absence, tantôt à l'identité entre le contenant et le contenu, c'est-à-dire à un dualisme inapproprié à un concept purement positif. Si, en revanche, il est question de définir le commencement de l'être, alors il doit avoir lieu ou bien dans de l'être — et il s'agirait alors d'un non-commencement — ou bien dans le non-être — ce qui relève de l'absurde. C'est pourquoi, il faut suivre Gorgias lorsqu'il affirme que l'être, tout comme le non-être, n'est pas.

Par ces deux pages argumentatives, Gorgias invalide la séparation entre ce qui *est* et ce qui *n'est pas*. Il anime ainsi la dialectique entre les deux chemins parménidiens en réabsorbant le premier dans le deuxième : l'être dans le non-être. Cependant, du moment que le sentier du non-être n'est pas, reconduire l'être au non-être revient, au fond, à supprimer les deux. C'est ainsi que Gorgias infirme la cartographie établie par Parménide en outrepassant la séparation qui est au cœur du *logos* occidental. Cependant, comme l'analyse du proème en a occasionné l'explication, lorsque la séparation entre être et non-être est anéantie, l'avant et l'après ne sont guère distinguables. Ainsi, Gorgias peut dépasser Parménide en reculant jusqu'au lieu où la séparation entre *les deux voies ouvertes* à

³⁷⁶ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 29, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 309 ; D.K 30 B 2.

l'intelligence ne peut plus être formulée. Demeure de Dikê, ici se dresse le *seuil de pierre* dont le franchissement scande le début d'un *logos* non contradictoire, qui tranche et néglige le tronc qui assoit toute ramification. Gorgias solidifie la nécessité de ce lieu liminaire dans la dernière partie de son raisonnement dont le truchement de Sextus Empiricus nous fait don. Céans, l'hypothèse que l'être et le non-être puissent être prédiqués par la positivité se trouve progressivement submergée par la noirceur de l'impossible. Or avant d'en explorer les méandres, il est opportun de porter à la lumière deux précisions dont la portée sémantique n'est pas anodine.

Jusqu'à ce moment, la démonstration de Gorgias puise entièrement ses instruments dans la tradition éléatique. Premièrement, il emploie la méthode de la *reductio ad absurdum*, chère à Zénon. Gorgias parcourt ainsi les allées dessinées par une pensée non-contradictoire pour en montrer la précarité. En effet, pour montrer que *rien n'est*, il part de l'hypothèse contraire : que quelque chose (*τι*) soit. Il importe à cette occasion de spécifier que c'est Bekker qui ajoute au *ει γαρ εστι* (*ei gar esti*), qui signifie *si en effet*, le « *τι* », qui se laisse traduire par *quelque chose*. Cette intégration largement admise « n'est — véritablement — pas nécessaire »³⁷⁷, mais elle a le mérite de montrer l'intolérance du lecteur à l'indétermination ainsi que l'exigence spontanée de ramener tous les discours métaphysiques à l'être. D'autre part, la démonstration de Gorgias est entièrement réglée par le principe de non-contradiction et présuppose sa validité à chaque instant. En effet, les alternatives que l'auteur présente engagent toujours deux solutions possibles et mutuellement exclusives : soit l'être, soit le non-être ; soit l'engendré, soit l'éternel ; soit quelque part, soit en aucun lieu. En revanche, la dernière partie de son discours non seulement ne présuppose plus le principe « qui pour quelqu'un a quelque chose de *sacré* »³⁷⁸, mais, d'une certaine manière, il ose le transgresser. En voici la démonstration.

Gorgias argue que ni l'identité entre l'être et le non-être ni leur coexistence ne peuvent être affirmées sans que l'une ou l'autre se trouve niée. L'identité, entraînant leur unité, en proscrit la coexistence, alors que cette dernière implique leur exclusion réciproque. D'où l'impossibilité que l'être et son contraire puissent constituer conjointement les sujets de l'être. Il faut alors souligner que, pour formuler l'hypothèse que l'être et le non-être puissent

³⁷⁷ G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, op. cit., p. 47.

³⁷⁸ S. Bréton, *Rien ou quelque chose*, Paris, Flammarion, 1987, p. 11.

coexister, Gorgias ne s'appuie plus sur le principe de non-contradiction, mais il se sert du principe de polarité³⁷⁹. Ce dernier, qui dit la présence simultanée de deux termes contradictoires, a caractérisé toute la lecture du proème du *Περὶ Φύσεως* parméniéen et nous a conduit jusqu'au *seuil de pierre*. Cependant, si dans le texte parméniéen le principe de polarité a été déduit des images dont il est constellé, dans le texte gorgien cela est ouvertement formulé. Dès lors, du moment que Gorgias conserve la connaissance de la philosophie éléatique, l'introduction explicite de ce principe à l'intérieur d'une démonstration strictement logique contribue à renforcer le caractère plausible de l'interprétation qui a été avancée dans le chapitre précédent. Par la formulation sans ambages de cette hypothèse, Gorgias désobéit expressément au principe du tiers exclu qui place la pensée sous le joug de l'alternative. Par la même occasion, il montre que la non-contradiction n'est pas une nécessité du *logos*, mais une des possibilités de la pensée. Il introduit alors la possibilité d'une totalité qui soit compréhensive de l'être et du non-être et il envisage une forme de rationalité capable d'inclure le néant parmi les éléments de son ensemble³⁸⁰. De ce point de vue T. F. Brentano reporte que A. Gratry qualifie les sophistes comme ceux qui n'accordent aucune importance au principe de non-contradiction³⁸¹. Le prêtre associe ceux qui ont une « prétention philosophique »³⁸² à des membres de l'« école de l'absurde »³⁸³. C'est pourquoi, il affirme « j'appelle sophiste quiconque détruit, en théorie et dans la pratique, l'axiome premier de la raison, en dehors duquel on ne peut ni penser ni parler, à savoir : qu'on ne peut affirmer et nier en même temps, la même chose, dans le même sens et sous un même rapport »³⁸⁴. De ce point de vue, aussi Platon identifie le sophiste à celui qui élève la contradiction à un système, qui déploie sa philosophie sur la contradiction³⁸⁵. Or, objectera-t-on, chez Gorgias la polarité n'est présente que comme une supposition. L'auteur attestant immédiatement l'impossibilité qu'une telle hypothèse peut convenir à l'être. En effet, d'après Gorgias, l'être et le non-être ne peuvent constituer ni séparément ni

³⁷⁹ G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, op. cit., p. 47.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 49.

³⁸¹ T. Funck-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, Hachette, 1879, p. 69.

³⁸² A. Gratry, *Les sophistes et la critique*, III, Paris, Charles Douniol et L. Legoffre et C, 1864, p. 14.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 42-43.

simultanément les sujets de l'être. Néanmoins, ce qui est impossible au niveau de l'être et du non-être est peut-être concevable au niveau du néant. En d'autres mots, si l'être et le non-être ne peuvent guère constituer les sujets de l'être, leur unité peut, en revanche, être adéquate à intégrer l'étendue du néant si bien à justifier la conclusion *rien est*.

Il se trouve que le discours de Gorgias, en vertu de la déduction, ne situe pas l'impossible au niveau du néant, qui devient le sujet nécessaire de l'être, mais au niveau de l'appartenance de ce dernier, et de son contraire, à la sphère éléate. De ce point de vue, l'« excès de démonstration »³⁸⁶, dont Gorgias fait preuve en dépliant les rabats de son discours, n'est pas insignifiant. D'un côté, il montre la prise de conscience de la difficulté de l'argument qu'il traite et du caractère sérieux de ce dernier. D'autre part, la redondance de ce geste semble vouloir anticiper la réticence que la conclusion de son analyse peut susciter chez le lecteur. Elle ne peut alors traduire que faiblement ce qui soutiennent G. Rensi³⁸⁷ et plus en général la tradition « empiriste »³⁸⁸, à savoir la volonté de Gorgias de renoncer à toute entité transcendante et de fonder une philosophie matérialiste. Dans ce cas, la négation de l'être et du non-être aboutirait à l'affirmation de la dimension empirique. Dès lors, la déduction du néant resterait injustifiée, car cet objet philosophique transcende toutes les possibilités de l'*αἴσθησις*³⁸⁹ (*aisthesis*). Également problématique est l'éventualité largement admise que Gorgias soit mû par une intention sceptique fondée dans la persuasion que les valeurs de vérité et de fausseté ne seraient que les conséquences d'un exercice de la langue. De ce point de vue la dimension métaphysique du langage se trouve niée dans la deuxième partie de la démonstration. Il s'agit plutôt d'envisager la possibilité que Gorgias veuille montrer l'effondrement de l'aut-aut et la nécessité d'enrichir la métaphysique d'un tiers terme. Voilà pourquoi il restitue de la consistance métaphysique à un troisième élément métaphysique, qui, comme le néant, n'est point assimilable à l'être ni au non-être. Dans cette optique, le néant apparaît comme ce *tertium* restant lorsque le *logos* s'engage, en suivant la logique de l'alternative, dans la double démonstration de l'insuffisance de l'être et du non-

³⁸⁶ G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, p. 45. C'est nous qui traduisons : "Un eccesso di dimostrazione".

³⁸⁷ Voir G. Rensi, *Gorgia*, op. cit..

³⁸⁸ M. Bonazzi, *I sofisti*, Milano, Carocci Editore, p. 48; George Grote (1864); William Guthrie (1971); Eric Dodds (1973).

³⁸⁹ Perception sensorielle.

être. Le néant se trouve ainsi à être enfanté, sous l'étoile de la nécessité, par la logique binaire qu'il dépasse.

En effet, celle-ci ne peut s'exprimer davantage à propos du néant, si ce n'est qu'en affirmant qu'il *est*. Gorgias pousse ainsi les limites du *logos* non contradictoire jusqu'à son extrême conséquence. Ainsi, en introduisant ce troisième terme dans l'ontologie, Gorgias dit les limites de la logique classique, car elle parvient à saisir une nécessité à laquelle elle ne peut faire face³⁹⁰. En même temps et par la même occasion, il saisit l'insuffisance des alternatives qu'elle pose. De ce point de vue, il est possible que le discours de Gorgias vise moins à exclure l'être et le non-être des raisonnements ontologiques, qu'à montrer leur insuffisance. D'où la nécessité d'inclure un troisième élément dans la métaphysique. Celui-ci étant capable, comme on le verra dans le chapitre suivant, d'endosser des concepts indéterminés tels que le temps achronique et l'espace *atopique*.

Ainsi, si l'on accorde au traité *Sur la nature ou sur le non-être* la valeur philosophique qu'on lui doit, on découvre que Gorgias permet à *Ἀνάγκη* (*Ananké*) de serrer entre ses bras invisibles et oppressants le *seuil de pierre*, allégorie du néant, que Parménide avait présenté à la pensée humaine. Ainsi, en faisant surgir le néant comme un fruit de la nécessité, Gorgias peut affirmer de manière explicite et inédite qu'il occupe une *place métaphysique* qui ne peut être négligée. Cela peut conduire à penser, comme le fait B. Cassin, que l'on assiste, avec

³⁹⁰ G. Grassi argue que la pensée scientifique est construite sur la base d'axiomes qui ne peuvent point être considérés à l'instar de données scientifiques : ils ne sont pas démontrables. La connaissance qui en dérive non seulement n'a donc pas le prétendu caractère de certitude, mais il conduit à exclure tout "humanisme". Elle est en effet incapable de faire face aux nuances « pathétiques » de l'existence qui exigent un langage et une pensée poétique et rhétorique. Il est donc impossible de faire face au néant, à l'indistinction et à la douleur qu'il implique, si l'on n'abandonne pas la logique non-contradictoire (G. Grassi, *La metafora inaudita*, op. cit. pp. 11-12) ; Cette exigence émerge également dans les pages heideggériennes où la science et la logique non-contradictoire obligent à ce que le néant soit réduit à un rien et écarté de tous les discours. Parler du néant — dit Heidegger — restera toujours pour la science une abomination et une absurdité » (Heidegger, *Introduction à la métaphysique* op. cit., p. 38 ; 35- 40). Nous rejoignons donc la vision de ces auteurs lorsqu'ils prônent une ouverture à la dimension poétique, voire silencieuse, de la philosophie.

Gorgias, à la première formulation nihiliste de l'histoire de l'ontologie³⁹¹. De ce point de vue, en assimilant l'être au non-être, Gorgias peut apparaître comme le premier protagoniste de l'histoire de la méontologie. Celle-ci étant l'étude du *μὴ ὄν*, c'est-à-dire du *non-étant*. Or, dans une autre perspective, il est également possible que le sens des mots de Gorgias réverbère davantage la nécessité que le néant intègre le discours philosophique sans qu'il ne soit absorbé ni par l'être ni par son contraire. Dans une telle optique, il faut plutôt considérer Gorgias comme le fondateur de la nécessité logique de cet objet métaphysique que le Poème nous a montrée. La pensée du *seuil*, qui figure le néant comme ce qui n'est pas ce qu'il est, trouverait alors ses racines propositionnelles dans le dire de Gorgias.

Dans une telle hypothèse, l'exorde du discours de Sextus, affirmant que « Gorgias de Léontinoi appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le *κριτήριον* (*kritèrion*), le critère de la vérité »³⁹², rebondit dans l'esprit du lecteur comme l'expression de la volonté philosophique de l'auteur léontinien de percer l'horizon de l'*Ἀνάγκη* parménidienne. C'est-à-dire que Gorgias enlève la séparation qui est à la base de l'*ἀλήθεια* parménidienne pour parvenir au *seuil* d'une métaphysique différente, dont l'accès serait constitué par la réflexion sur le néant, à savoir sur le *seuil* lui-même. Ainsi, en dépit de toute voix qui considère sa spéculation comme un ludisme rhétorique, Gorgias accentue le caractère liminaire de la réflexion métaphysique. Et cela, en lui consacrant non seulement la partie initiale de son discours, mais aussi la plus impérieuse. En effet, étant la source argumentative des deux autres, elle est la seule à être douée d'autonomie logique. Par la même occasion, Gorgias esquisse le néant comme un concept primordial qui transcende la séparation entre l'être et le non-être. Il parvient ainsi, à condition de vouloir restituer du sérieux à sa radicalité³⁹³, à mettre en discussion l'action fondamentale de la philosophie

³⁹¹ N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, op. cit., p. 199: «Cela a été le cas de Gorgias, dont le système (...) aboutit à un nihilisme absolu».

³⁹² Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit. p. 1022 ; D. K. 82 B III.

³⁹³ M.- L. Desclos, «Gorgias de Léontinoi» in *Les Sophistes*, Paris, Flammarion (GF) 2009, p. 95 ; « Une telle lecture permet au traité gorgien de gagner en sérieux ce qu'il perd en radicalité ». Selon l'interprétation de M.- L. Desclos, le caractère philosophique de l'œuvre de Gorgias émerge uniquement dans le « double discours entreptique » qui est mené à la suite de la partie ontologique. Les démonstrations de l'impossibilité de connaître et de l'impossibilité de communiquer les contenus

occidentale. Il s'agit de la *crise*, entendue dans son sens étymologique de *κρῖνειν* (*krinein*), c'est-à-dire de séparation, notamment entre l'être et le non-être. De ce point de vue, la philosophie de Gorgias permet à la fois de détourner une configuration du néant comme étant l'opposé de l'être, car il transcende cette séparation, et, à la fois, de ne pas l'enfermer dans le royaume de l'irrationalité. La contradiction étant dépourvue de sens dans un *cosmos* qui se veut en deçà de la logique binaire. En effet, elle est impossible en absence de termes antithétiques et elle reste impensable sans un principe qui la proscrire. Ainsi, en mettant en *crise* la *crise* occidentale, Gorgias engendre une *crise* ultérieure. Celle de l'esprit du sage qui jadis demeurait sur la falaise de la plénitude et de la linéarité de l'être et qui, maintenant, tombe dans le chiasme du *seuil* dont l'auteur de Léontinoi a montré la nécessité.

Et alors il précipite « très lentement » dans un « puits très profond »³⁹⁴. Tout comme la petite *Alice*, perdue aux *Pays des Merveilles*, le philosophe se sent tomber « avant d'avoir pu songer à s'arrêter »³⁹⁵. Et la dissolution progressive de ses certitudes métaphysiques creuse ce gouffre où l'idée de néant s'avance. Ainsi, la crise devient l'expression du creux, soit du vertige que Gorgias vit en tant que philosophe, percevant finalement l'abîme qui se niche au sein de la positivité. De ce point de vue, la substantivation du verbe *κρῖνειν* évoque non seulement la distinction fondamentale de la métaphysique occidentale entre l'être et le non-être, mais aussi le critère que Gorgias utilise pour la mettre en discussion. D'ailleurs, il est aussi intéressant de remarquer incidemment et anecdotiquement que la *crise* est aussi bien l'épithète qui caractérise le moment politique qui héberge sa longue existence.

En vue de ces considérations, *le char du philosophe de Léontinoi* n'a pas besoin de parcourir un troisième chemin que l'intégralité du Poème de Parménide, enseveli sous les grains du sablier, n'aurait pas su raconter. Il s'arrête là où « se dresse la porte donnant sur les chemins de la Nuit et du Jour (...) une porte pleine, aux battants magnifiques [limitée] par un linteau et un *seuil de pierre*. (...) Et Dikê, aux nombreux châtiments, en détient les clefs,

de la connaissance auraient donc une nature philosophique, alors que le contenu absurde de la première partie rendrait impossible d'en affirmer la portée spéculative. Or, aux arguments avancés le long de ce chapitre, nous ajoutons qu'il est impossible que d'une fausse prémisse puissent découler des thèses aléthiques. C'est pourquoi nous envisageons la possibilité de renverser cette perspective et d'affirmer que dans la radicalité de Gorgias se situe le *sérieux* de son acte spéculatif.

³⁹⁴ L. Carroll, *Alice au le pays des merveilles*, op. cit., pp. 42- 43.

³⁹⁵ *Ibid.*

dans les deux sens en contrôle le passage »³⁹⁶. Dans cet espace, berceau de justesse plus que de justice, s'étale la réflexion de Gorgias. Et Dikê reste là, dans cet intervalle silencieux, distant de l'éblouissant confort de l'être et plus patibulaire que le chemin obscur du non-être. Purgatoire de la pensée, toute joie intellectuelle est phagocytée par la frustration de l'indétermination. D'où la douleur de la déesse et des âmes spéculatives qui s'attardent sur cette esplanade nébuleuse. Or, dure et solide, la porte qui recèle les chemins de la connaissance est d'une beauté qui, suivant Platon³⁹⁷, « emplume »³⁹⁸ « l'âme tout entière »³⁹⁹ et en inhibe ainsi le contournement. Sans demeurer préalablement sur ce *seuil de pierre*, auquel Parménide accorde une consistance éloquente, aucune voie de pensée ne peut s'ouvrir : ni celle « digne de foi qui suit la vérité » ni celle « incertaine et même inexplorable »⁴⁰⁰ du non-être. Ainsi, étant préliminaire au déploiement des « seules voies concevables s'offrant à la recherche »⁴⁰¹, le philosophe doit éveiller son esprit à l'estuaire où nous a conduit le témoignage de Sextus Empiricus et suivre le témoignage de l'auteur Anonyme pour en explorer davantage les richesses.

2.2.2 *Κρίσις κρίσεώς* ou la version de l'Anonyme

En confiant désormais à l'Anonyme l'office d'escorter les esprits indiscrets sur les traces du néant, faut-il en un premier temps discerner dans son traité deux aspects aptes à souligner les choix méthodologiques caractérisant notre recherche : à savoir l'intention critique et interprétative qui la meut, ainsi que le terrain métaphysique qui l'héberge. D'un côté, l'Anonyme, inverse l'ordre chronologique des auteurs qu'il analyse — Xénophane, Mélissos et Gorgias — en faveur de l'ordre philosophique — Mélissos, Xénophane et

³⁹⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 255 :D. K 28 B I.

³⁹⁷ Platon identifie ce qui relève du vrai, comme l'action du démiurge, à la beauté : « Toute œuvre dont l'ouvrier aura fixé son regard sur ce qui se conserve toujours identique, utilisant un tel objet pour modèle, afin d'en reproduire l'essence et les propriétés, cette œuvre sera belle nécessairement, comme tout ce qui est ainsi accompli » (Platon, *Timée*, 28 a 6 – b 2 in *Œuvres complètes*, op. cit., pp. 443 – 444).

³⁹⁸ *Id.*, *Phèdre*, 252 e 7-8 in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., pp. 43-43.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 18, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 258, D. K. 28 B II.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 257.

Gorgias⁴⁰². De cette manière, il exprime la nécessité d'une approche des œuvres qui soit plus compréhensive qu'analytique et qui consent de redéfinir constamment, au prix d'un anachronisme éveillé, les questions et les réponses qui légitiment l'intérêt pour un texte. Et cela, dans la ferme conscience de l'impossibilité de parvenir à en saisir la véritable nature. Il s'agit, pour le dire avec Schleiermacher, d'une attitude plus proche de l'art que de la science, car elle vise à repérer l'agencement sémantique des concepts, en dépit de celui strictement syntaxique⁴⁰³. Cela garantit non seulement l'immortalité des textes spéculatifs, mais aussi le développement infini des concepts qu'y sont inscrits, à savoir de la philosophie elle-même.

Suivant ce modèle, B. Cassin redessine en un acte méta-interprétatif la démarche de l'Anonyme. La métaphore de la chaîne lui permet alors de relater du détachement spéculatif de la pensée éléatique par rapport à la sphère parménidienne. En cette optique, bien que l'existence de Xénophane se déploie antérieurement à celle de Mélissos, son produit philosophique, étant *quelque chose* qui corrompt la finitude de la sphère parménidienne, peut être considéré comme étant philosophiquement postérieure par rapport à la désagrégation de cette dernière dans la plénitude infinie voulue par la philosophie du philosophe de Samos⁴⁰⁴. En ce sens, la succession Mélissos-Xénophane relate de la corruption progressive de l'être parménidien qui aboutit, comme terme ultime, au néant formulé par Gorgias⁴⁰⁵. C'est ainsi que le Traité se trouve inséré dans une suite philosophique qui révèle davantage sa portée spéculative. D'autre part, cela permet de montrer que l'essor ultime du dire de Parménide est son propre renversement, opéré par l'auteur de Léontinoi passant par les intermédiaires de Xénophane et Mélissos.

La lecture symétrique du Poème et du Traité permet alors de voir, point par point, l'attitude polémique que Gorgias assume envers les positions soutenues par Parménide. Dès lors, la recherche de B. Cassin aboutit à la thèse que « Gorgias ne contredit Parménide que par fidélité »⁴⁰⁶. *Comme un boomerang*, la puissance de la logique parménidienne se déploie

⁴⁰² B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias*, op. cit., p. 29.

⁴⁰³ F. Schleiermacher, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 66.

⁴⁰⁴ B. Cassin, *Si Parménide, Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias*. Lille, Presse universitaire de Lille, 1980, p. 31.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 57.

suivant une trajectoire courbe ; elle revient à son créateur, se dirige contre lui et mine la stabilité de sa thèse. Dès lors, la même raison qui conduit B. Cassin à figurer le *Traité* de Gorgias comme un « discours miroir » mène G. Romery Dherbey à parler de « autodestruction de l'ontologie »⁴⁰⁷. Ce geste exégétique se trouve d'ailleurs anticipé par V. Brochard qui ne manque pas de souligner, dans l'essai de 1887, la corrélation intime entre les philosophies de Gorgias et de Parménide ainsi que la tournure particulière de leur antagonisme. Il dit, notamment : « c'est la méthode de l'école d'Élée qu'applique Gorgias : il retourne la dialectique de Parménide et de Zénon contre leurs propres thèses »⁴⁰⁸. De ce point de vue, il est vrai que Gorgias remplit sa critique de l'être en exploitant les instruments que Parménide forge dans la deuxième partie de son Poème. Cela rend sa thèse non négligeable du point de vue philosophique et d'autant plus vigoureuse du point de vue spéculatif. En effet, les débouchés métaphysiques de la correcte application de la logique parménidienne au chemin du non-être ne peuvent être ignorés. C'est pourquoi il faudra d'abord montrer le caractère antiéléatique du texte et, dans un deuxième moment, explorer les conséquences de ce renversement.

Dès lors, il faut avant tout spécifier que, dans la version de l'Anonyme, la polémique contre les Éléates est plus manifeste que dans le témoignage de Sextus Empiricus : à la *ἴδιον αὐτοῦ* (*ídion aútōū*), à savoir la *démonstration propre* de Gorgias, qui renvoie tacitement au dire parménidien, fait suite celle qui prend explicitement appui sur les paradoxes de Zénon et sur les axiomes de Mélissos. Dès lors, si l'écrit de Sextus Empiricus s'avère être la référence principale de ceux qui veulent réduire le dire de Gorgias à un *παίγνιον*, c'est à la version de l'Anonyme que ceux qui soutiennent l'anti-éléatisme de Gorgias font appel. D'ailleurs, si le premier présente le dire ontologique de Gorgias en une seule démonstration, l'Anonyme articule son raisonnement en deux segments convergants en un seul et même axe argumentatif : « οὐκ εἶναι (...) οὐδέν » (*ouk einai (...) oudén*), « rien n'est »⁴⁰⁹. Dans ce contexte, l'auteur se sert dialectiquement des thèses et des méthodes de ses prédécesseurs pour en montrer le caractère fallacieux. Or, il faut spécifier ceci : pour que Gorgias puisse être envisagé comme l'antagoniste des philosophes d'Élée, il faut qu'il partage avec eux la même problématique et que son questionnement demeure sur le même terrain métaphysique.

⁴⁰⁷ G. R. Dherbey, *Les sophistes*, op. cit., p. 37.

⁴⁰⁸ V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, op. cit., p. 15.

⁴⁰⁹ B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias*, op. cit., p. 439.

Ainsi, au dos des belles tournures de son discours se cèle inévitablement la silhouette d'un philosophe capable de contrer Parménide et ses disciples. D'autre part, le texte est non seulement marqué par la réflexion aristotélicienne, mais, à tous égards aux réponses que l'Anonyme apporte aux thèses soutenues par Gorgias, il est évident qu'il s'agit d'un dialogue qui engage des arguments spéculatifs et qui mobilise des instruments propres à la philosophie. De ce point de vue, il ne fait aucun doute que le texte de l'Anonyme a un caractère philosophique qui n'a rien en commun avec un *divertissement* ou avec un *exercice rhétorique*. C'est pourquoi les thèses qu'y sont inscrites méritent d'être explorées.

Néanmoins, force est de préciser préalablement que, tout comme pour l'analyse du texte de Sextus Empiricus, ainsi que pour les mêmes raisons, nous laisserons de côté les arguments concernant l'impossibilité de connaître et de communiquer. L'étude des arguments gnoséologiques et linguistiques, qui ont été rapidement exposés dans le paragraphe précédent, frayant des pistes philosophiques trop longues à parcourir et dont la prospection conduirait l'esprit au large de l'objet philosophique qu'il vise. D'ailleurs, ces deux moments sont logiquement dépendants du premier ; lui qui est le seul dont on peut dire qu'il est *autarcique* du point de vue du raisonnement. Sa validité étant indépendante des deux autres et déterminant leurs valeurs de vérité. Concentrons alors notre attention sur la thèse qui, autonome et métaphysique, est au cœur du Traité : « *οὐκ εἶναι, φησίν, οὐδέν* » (*ouk einai, fesin, oudén*), « absolument — dit-il — rien n'est »⁴¹⁰. La démonstration de l'Anonyme est structurée en deux moments ; il est préférable de passer d'abord en revue celui qui, présentée en premier, mais qui n'est analysé qu'en second temps, fait explicitement référence à Zénon et à Mélissos. Or, du moment qu'il livre des indices précieux sur les intentions gorgiennes, il permet d'introduire adéquatement la *démonstration propre* de Gorgias. De surcroît, en mobilisant les positions de ses prédécesseurs avec une vocation plus destructive que constructive, elle ne peut contribuer que faiblement à la saisie du néant tel qu'il est ici envisagé. Pour cette même raison, il s'avère également opportun de laisser à l'écart l'argument qui, absent chez Sextus Empiricus, porte sur l'impossibilité du mouvement.

Débutons alors la lecture de la partie éminemment antiéléatique du texte : « si quelque chose est — dit le Gorgias de l'Anonyme — ce ne soit ni un ni choses multiples, pas plus inengendrées qu'engendrées : du coup, ce ne serait rien ; car si c'était quelque chose, ce serait

⁴¹⁰ B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias*, op. cit., p. 429.

ou l'un ou l'autre de ces attributs »⁴¹¹. Autrement dit : l'être et le non être ne sont pas, car ils ne se laissent pas assujettir par les alternatives que les questions du nombre et de la génération supposent. Or, ce qui reste lorsque l'être et le non-être font défaut est le *néant*. En voilà le motif : s'il est vrai que, comme les philosophes d'Élée l'admettent, l'être n'est pas engendré, alors il est nécessairement illimité. En effet, la génération se traduit en termes méliessiens par l'acquisition d'une forme donc, ce qui n'est pas généré en est dépourvu et s'avère, par conséquent, illimité. C'est pourquoi le philosophe de Samos affirme : « parce qu'il n'a pas été engendré (...) il est illimité »⁴¹².

La démonstration continue en prenant appui sur Zénon considérant que l'octroi de l'infinité à l'être revient à lui ôter toute dimension spatiale. La raison en est que ce qui n'a pas de limite ne peut espérer être contenu que dans une étendue illimitée. Ainsi, ne peut-il occuper aucune place sans aboutir à une contradiction, à savoir à l'existence de deux entités illimitées. Dès lors, étant donné qu'il est impossible que l'être ne soit en aucun lieu — car « tout existant doit exister quelque part »⁴¹³ — il est nécessaire qu'il ne soit pas ou bien qu'il soit engendré. Cette dernière hypothèse s'avérant néanmoins impossible, car l'être ne peut être généré par l'être, sans que cela équivaille à lui attribuer un changement. Or, la seule modification envisageable pour l'être est sa conversion dans le non-être : dans ce cas, l'être se trouve à ne pas être. D'autre part, il est impossible que l'être soit engendré par le non-être, car, selon l'axiome qui traverse toute la pensée présocratique, nul ne peut naître de ce qui n'est pas. Dès lors, si l'être n'est ni engendré ni inengendré, alors il n'est pas. Dès lors, du moment que l'être et le non-être ne sont pas, alors « οὐκ εἶναι φησὶν οὐδέν », « il n'est — dit-il — absolument rien ».

La simplicité de la traduction de cette assertion n'est qu'apparente. En effet, elle reste problématique et mérite une brève digression. « Οὐδέν », est un pronom indéfini de genre neutre qui peut avoir la fonction de nominatif, et donc de sujet, ou bien celle d'accusatif, donc de complément d'objet direct. Par conséquent, il s'agit de traduire, dans le premier cas,

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 436.

⁴¹² Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 29, 22 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 309 ; D. K. 30 B II.

⁴¹³ Eudème, *Physique*, fr. 42, cité par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 563, 17; in *Les présocratiques*, op. cit., p. 286 ; D. K. 29 A XXIV.

rien est ou bien *est rien*. Dans le premier cas, le néant, figurant comme le sujet grammatical du verbe être, est affecté dans une dimension positive. En revanche, dans le deuxième cas, le néant exprime l'anéantissement d'un sujet qui est, comme dans le cas du texte parménidéen, absent. De surcroît, si l'on attribue au verbe être un sens existentiel la formule serait traduisible par *rien existe* ou bien *existe rien*. Cela revient à affirmer l'appartenance du négatif au positif ou bien à anéantir le sujet. D'ailleurs, comme le souligne Barbara Cassin, l'accusatif peut aussi bien avoir une fonction adverbiale. Cela mènerait à la traduction « n'est en rien, en aucune manière ». De ce point de vue, mieux vaut spécifier que la double négation, en grec, n'est aucunement l'expression d'une positivité ; au contraire, elle renforce la valeur négative de la phrase. Dans ce cas, la traduction la plus appropriée serait « absolument rien (n') est ». Dès lors, d'après le contenu sémantique du traité de Gorgias, c'est cette traduction qu'il faut, probablement, privilégier⁴¹⁴.

La suite de la deuxième partie de la démonstration porte sur la question du nombre : faut-il penser l'être comme étant *un* ou *multiple* ? Tout en suivant le même agencement de ce qui précède, cette partie présente beaucoup plus de difficulté du point de vue de la traduction. Cependant, en dépit des grands écueils philologiques et linguistiques, sa compréhensibilité se trouve garantie par les références aux philosophies du passé. L'analyse débute notamment par le refus méliissien du caractère corporel de la sphère : si l'être est un, comme l'affirme le père de l'éléatisme, alors, il n'a pas de corps. Le témoignage de Simplicius atteste à ce sujet que Méliissos estime que toute épaisseur physique entraîne de la divisibilité⁴¹⁵. Le paradoxe zénonien de la flèche, ainsi que celui qui lie Achille à la tortue interviennent alors pour saisir l'infinité de ce caractère fractionnable : ce qui est divisible est divisible à l'infini. Dès lors, si l'on pense à la sphère comme à une réalité tangible, elle sera interminablement séparable en parties. Voilà pourquoi il ne s'agirait plus d'une unité, mais d'une multiplicité. En revanche, dans l'hypothèse inverse, où l'être n'aurait pas de corps, il serait répréhensible de lui attribuer n'importe quelle grandeur. En effet, ce qui ne peut faire l'objet d'aucune expérience empirique n'est pas mesurable et n'est concevable ni comme une unité ni comme une multiplicité. Ainsi, illimité et incorporel, l'être ne pourrait être situé en aucun lieu. Par

⁴¹⁴ B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme de Méliissos, Xénophane et Gorgias*, op. cit., p. 429.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 501 ; Simplicius, *Commentaire sur la Physique* d'Aristote, 109 34 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 314 ; D. K. 30 b 9 : « Si donc l'étant est, il faut qu'il soit un. Or, si l'étant et un, il faut qu'il ne soit pas corporel. Mais s'il avait une épaisseur, il aurait des parties et il ne serait plus un ».

voie de conséquence, en suivant Zénon, qui conçoit la nécessité de localiser toute réalité, l'être n'est pas⁴¹⁶. De l'impossibilité de l'unité de l'être dérive d'emblée l'interdiction de le penser comme étant multiple, car la multiplicité est comprise comme un agrégat d'unités. Donc, sans l'un, le multiple ne peut exister et ce dernier est soumis aux mêmes difficultés que le premier.

Tout comme la démonstration de Sextus Empiricus, cette partie du traité est structurée suivant le plan argumentatif établi par Zénon : elle suppose l'absurde pour parvenir au nécessaire. Ce dernier s'avérant systématiquement opposé à ce qui avait été formulé par l'école éléatique. Le raisonnement de Gorgias aboutit en particulier à affirmer l'impossibilité d'appliquer à l'être chacune des propriétés qui pourraient lui convenir : l'origine et le nombre. Or, bien que manifestement la polémique contre les Éléates distingue ce volet argumentatif, elle ne peut en contenir la nature. En effet, Gorgias tisse les fils des argumentations de Zénon et de Mélissos, mais, dans la complexion de cette trame, apparaît l'effondrement de la logique alternative. Le choix entre deux solutions opposées ne permettant pas de résoudre le problème métaphysique de l'ἀρχή, voire du principe. En particulier, les catégories produites par la non-contradiction s'avèrent insuffisantes pour fonder les identités intimes de l'être et du non-être. Dès lors, aucun d'entre eux ne peut être pensé comme le socle de la φύσις, à savoir comme le fondement de la structure intime du réel. De ce point de vue, le principe de polarité s'infiltré explicitement dans la dernière partie de la démonstration où émerge la complémentarité entre l'unité et la multiplicité, leur coexistence au sein du multiple. D'ailleurs, si Parménide a soutenu la séparation entre les chemins de l'être et du non-être, Gorgias semble arpenter le chemin interdit par le poète, mais ne le fait pas. Sa spéculation précédant la bifurcation, car elle nie l'identité qui est à la base de l'édification des deux voies ainsi que de leur séparation.

De ce point de vue, si l'intention gorgienne était uniquement anti-éléatique, l'usage du mot οὐδέν resterait injustifié. Il serait, en effet, plus opportun d'utiliser le τὸ μὴ ὄν (*to mē on*), à savoir le non-étant. Au contraire en utilisant l'expression la plus indéterminée pour exprimer la négativité, il est improbable que l'auteur veuille affirmer la positivité du non-être

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 502 ; Simplicius, *Commentaire sur la Physique* d'Aristote, 140 34 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 291 ; D. K. 29 b : « S'il existe, il est nécessaire que chaque existant est une certaine grandeur, une certaine épaisseur et qu'il y ait une certaine distance de l'un par rapport à l'autre ».

qui hante le deuxième chemin. Ainsi, l'intention gorgienne ne tend probablement pas à invalider toute *αἴσθησις* et de nier la valeur de toute étendue expérientielle du sujet. Il s'avère plus probable que Gorgias veuille figurer un élément qui est au-delà de la positivité et de la négativité, qui les inclut et qui, en même temps, les transcende. Dans cette optique, *l'οὐδέν* est ce qui reste lorsque l'être et le non-être ne peuvent être fondés de manière non-contradictoire, en son sein leur séparation ainsi que leur identité respective perdent sens. De ce point de vue, en utilisant le mot *οὐδέν*, Gorgias ne contredit pas que Parménide, mais toute la tradition présocratique qui affirme que l'être exclut le néant et qui bannit la coexistence des contraires de tout ordre métaphysique. Dès lors, à l'instar de l'épithète *sophiste* qui accompagne le nom de Gorgias, l'espace accordé par la tradition occidentale à l'aspect exclusivement adversatif du *Traité* par rapport à la spéculation éléatique, s'avère réducteur. En effet, cela contribue à borner la portée du discours de Gorgias à la seule *destructio* de l'éléatisme, en faisant obstacle à l'étude de la *pars costruens* du texte. Cette dernière se nichant davantage dans la trame de la *démonstration propre* du philosophe.

C'est pourquoi, comme le dit B. Cassin, « le traité n'est pas que l'antilogue du Poème : il se présente aussi comme sa conséquence »⁴¹⁷. La richesse de cet essor méritant alors d'être explorée. C'est ainsi que l'opposition de Gorgias à l'école éléatique peut être façonnée comme un biais plus que comme un but. Son discours étant en mesure de contredire celui de Parménide pour avancer vers la saisie d'un objet philosophique qui, dans le Poème *Sur la nature*, est resté sous silence. Ainsi, si d'un côté l'intention gorgienne de contrer les théories formulées à Élée est manifeste, de l'autre côté, dans la *démonstration propre* de Gorgias, qui retiendra de suite notre attention, cela apparaît comme un vecteur pour formuler sa propre théorie. Dès lors, en dépit des renvois constants aux philosophies de Parménide, de Zénon et de Mélissos, l'anti-éléatisme ne définit que partiellement la nature du *Traité*. En effet, non seulement sa polémique engage toutes les philosophies présocratiques, mais la *démonstration propre* montre le versant positif de son discours. C'est pourquoi le caractère antithétique du discours de Gorgias par rapport à celui de Parménide ne doit guère dissimuler le terrain spéculatif qu'il trace, où le néant transcende l'être et le non-être et met en crise la *κρίσις* parménidéenne. En effet, Gorgias, dans son *argumentum ad consequentiam*, vise à montrer l'impossibilité de confier l'être à la pure positivité et le non-être à la pure négativité.

⁴¹⁷ B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias*, op. cit, p. 57.

Leur saisie non contradictoire étant problématique. C'est pourquoi il montre par ses propres instruments que *rien est*.

En dépit de la partie éminemment antiéléatique du *Traité*, qui mobilise les concepts débattus par ses prédécesseurs comme le nombre et la génération, la démonstration propre de Gorgias n'engage que l'être et le non-être. Et cela, afin de montrer l'impossibilité d'établir leur identité intime et, par voie de conséquence, de les distinguer. « Le non-étant — dit Gorgias — *est* le non-étant ainsi que l'étant étant, de sorte qu'ils ne sont pas plus qu'ils ne sont pas »⁴¹⁸. Suivant la méthodologie de Zénon et les acquis de la philosophie de Parménide, la prémisse de ce schéma déductif est l'identité du non-être avec soi-même, à savoir que *le non-être est le non-être*. Le non-être figurant ainsi comme sujet et comme prédicat. Le même postulat caractérisait aussi bien la division des deux chemins de Parménide et conduisait à saisir leur séparation absolue. Ainsi, Gorgias entame cette partie de la démonstration à partir des mêmes prémisses que Parménide pose dans la deuxième partie de son Poème. Cependant, si le point de départ pour Parménide est l'identité à soi de l'être, Gorgias articule son discours en l'inaugurant par l'hypothèse de l'identité à soi du non-être. Dès lors, la priorité que Gorgias accorde au chemin du non-être reflète l'intention nihiliste qui traverse son traité. D'autre part, cela montre que sa polémique ne vise pas que la sphère parménidienne, mais surtout l'identité qui est à la base de sa saisie et qui concerne aussi bien le non-être. Ainsi, Gorgias montre l'insuffisance de l'être et du non-être, car l'identité non contradictoire de chacun ne peut être fondée. C'est pourquoi il ne reste rien, que le néant, à savoir ce troisième élément métaphysique au sein duquel l'identité et la non-contradiction s'écroulent.

Le problème qui se pose alors dans le raisonnement de Gorgias est le manque d'égard envers la polysémie de l'être. L'auteur ne fait pas mention de la différence entre l'usage existentiel et l'emploi prédicatif de l'être, il ne détermine pas si le verbe être nomme l'existence du sujet auquel il est adjoint ou bien s'il exprime sa propriété essentielle : c'est dans l'homonymie de l'être que le Sophiste puise la force de sa démonstration⁴¹⁹. Sans expliciter cette distinction et en attribuant en un premier temps une valeur existentielle à l'être, Gorgias franchit les limites que Parménide avait posées : il parvient à affirmer que le non-être *est* non-être dans la mesure où il *existe* en tant que non-être. Or, du fait que ce dernier

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ Aristote, *Réfutations sophistiques*, Organon VI, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007, pp. 19, 41-44.

s'oppose à l'être, s'ensuit que si le non-être *est* le non-être, l'être, quant à lui, *n'est* nécessairement *pas*. Il en résulte que *rien n'est* : ni l'être, qui *n'est pas*, ni le *non-être*, qui *est le non-être*. D'ailleurs, si l'être et le non-être sont la même chose, du moment que le non-être *n'est pas*, aussi l'être est condamné à ne pas être. Dès lors, la deuxième conséquence de la saisie de l'identité du non-être avec lui-même engage la valeur prédicative de l'être : si la propriété essentielle du non-être est de ne pas être alors, du moment que les deux ont été identifiés l'être partagera ce même caractère, à savoir *de ne pas être*. Ainsi rien n'est, car le non-être est le non-être et l'être, du moment qu'il est identifié au premier, ne sera pas.

L'ontologie de Gorgias paraît ainsi comme « ontologie sans être »⁴²⁰, non pas une ontologie négative, soit du non-être. De ce point de vue, on peut affirmer qu'il s'agit d'une *pré-ontologie* précédant la distinction entre l'être et le non-être, à savoir la *κρίσις* qui, comme on l'a évoqué précédemment, est au cœur du *logos* occidental. Gorgias ne vise donc pas à nier la réalité, mais à dire que toute affirmation absolue qui se tient dans la logique binaire correspond, au fond, à sa négation. Ainsi, le néant prend chez Gorgias tant une valeur gnoséologique, car c'est la seule chose que l'homme puisse connaître, tant une valeur métaphysique, car elle dit l'inconsistance de l'opposition entre l'être et le non-être. À ce propos, la tâche du philosophe est d'hériter des mots de Gorgias cette densité du néant pour espérer franchir l'interdit platonicien qui réduit tout discours sur le néant à une impasse absorbée par le silence. Pour revenir au *seuil de pierre*, Gorgias se doit d'utiliser les mêmes instruments logiques qui ont servi à l'obscurcir. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Heidegger dans sa merveilleuse *Introduction à la métaphysique*, il ne s'agit plus pour nous de poser la question « Pourquoi l'être plutôt que le néant »⁴²¹, car ce dernier ne constitue pas

⁴²⁰ J. L. Poirier, « La Sophistique ancienne » in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1520, n.1.

⁴²¹ Cette question traverse toute l'histoire de la métaphysique. La première formulation remonte à Sigerus de Brabant: « *Quare est magis aliquid quam nihil* » (*Questiones in Metaphysicam*, C. 1272-75, Louvain, Peeters France, 1983). Elle revient dans l'œuvre leibnizienne où la question ne présente pas de point d'interrogation car elle est formulée de manière indirecte : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien » (G. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p.47). Elle sera reprise au XI^e siècle par M. Heidegger (*Qu'est-ce que la métaphysique*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard (TEL), 1968, p. 72) qui la considère comme la question fondamentale de la métaphysique car elle est capable de ramener la philosophie à l'émerveillement initial et de parvenir aux questions portant sur l'être et le néant. E.

une alternative à l'être. En effet, si dans le monde l'être et le non-être existent alternativement dans les catégories d'absence et de présence, de positif et de négatif, le néant, quant à lui, est une *structure* philosophique qui précède la diction entre ce couple d'opposé. Le néant diffère radicalement de l'être et du non-être dans la mesure où en son sein cette désolidarisation n'est pas formulable. De ce point de vue, Gorgias ne se limite pas à anticiper le *parricide* platonicien, en conférant hypothétiquement de l'être au non-être. Il étaye sa spéculation sur l'esplanade du néant où l'être et le non-être ne peuvent être séparés et où l'affirmation « rien n'est » devient possible, voire nécessaire.

Donc, le *logos* de Gorgias ne veut pas résoudre les apories, mais porter à la lumière leur richesse. Cela est d'ailleurs confirmé si l'on prend en considération les défenses d'Hélène et de Palamède. Le *logos* devient alors expression de cette structure aporétique du réel et s'oppose à la *doxa* dans la mesure où cette dernière reste rigide et maintient la séparation entre l'être et le non-être. Et la *φύσις* gorgienne est synonyme de ce *logos* qui demeure en deçà du *seuil de pierre*, mais qui est produit par ce qui se trouve au-delà de ce dernier. La non-contradiction étant le biais nécessaire pour parvenir à un néant qui se trouve maintenant revigoré par la force *δ'Ανάγκη* et où la non-contradiction s'effondre. Ainsi, la *φύσις* apparaît ici comme l'expression d'une totalité qui inclut à la fois la non-contradiction et la contradiction. Il s'agit alors d'une conception universelle et contradictoire de la *φύσις*. Donc, s'il est vrai que, comme le dit l'Anonyme, il est possible de déduire des mots de Gorgias que non seulement rien n'est, mais aussi que tout est. Or, dans le néant, tel que nous l'avons pensé cette distinction s'effondre. En effet, du moment que le néant n'est pas ce qu'il est, il inclut et il nie intimement ce qu'il n'est pas. Dès lors, l'opposition de la non-contradiction s'effondre dans le discours de Gorgias.

Voici que Gorgias assoit la nécessité du néant sur les épaves des principes de non-contradiction, du tiers exclu et de l'identité. Ces derniers étant néanmoins indispensables pour parvenir à la thèse *οὐκ εἶναι οὐδέν* ou bien, suivant Sextus Empiricus, *οὐδέν estin*.

Severino s'empare de ce questionnement pour affirmer la nécessité de l'éluder. L'inconsistance du néant, dont la démonstration est au cœur de sa philosophie, rend en effet vaine la question qui devient pour autant la preuve du *nihilisme* qui traverse la pensée occidentale dont la folie réside dans la confiance accordée à une idée impossible, à l'idée du néant [E. Severino, *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi 2010 (1982)].

Maintenant, avant de quitter la philosophie gorgienne, qui nous a permis de fonder la nécessité logique du *seuil de pierre* et de montrer les limites du principe d'identité et du tiers exclu, il est préférable d'étudier des aspects de la critique platonicienne telle qu'elle est présentée dans le dialogue le *Sophiste*. Suivant la trame du néant tissée par le biais des philosophies de Parménide et de Gorgias, la recherche est conduite naturellement vers ce texte qui conserve les nuances des philosophies qui le précèdent⁴²². Platon examine à cette occasion la question concernant la négativité en problématisant les acquis de la philosophie parménidienne, à savoir l'exclusion absolue du non-être, et en interpellant la différenciation entre le non-être (*μη εἶναι*) et le néant (*οὐδέν*) qui est exprimée par Gorgias. Dès lors, l'héritage platonicien nous offre l'occasion de ralentir pour quelques pages le rythme de cet écrit pour contempler davantage ces deux moments spéculatifs. Une telle démarche s'avère en effet précieuse pour préciser des aspects de l'analyse qui a été conduite jusqu'ici et pour éclairer davantage la manière dont il faut entendre le *seuil de pierre*, effigie du néant. De cette manière, on se rapprochera également de la compréhension du parricide dont Platon s'est rendu coupable. Cela nous introduira à une forme d'être *difficile et obscure* qui, empreignant les pages du *Περὶ Φύσεως* platonicien, est adéquat pour décrire ce *néant-seuil* qui fait l'objet de cette étude.

2.3 Le Sophiste

2.3.1 Un problème métaphysique

Platon n'accorde ni un intérêt positif ni une fonction négative à la philosophie de Gorgias. Au contraire, maître-penseur de ceux qui réduisent la portée des mots du philosophe de Léontinoi à un pur exercice du langage, il écarte toute possibilité de leur attribuer une force aléthique et philosophique. De ce point de vue, le disciple de Socrate sépare la philosophie de la rhétorique si bien que seule la première puisse viser la vérité alors que la

⁴²² M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia* Milano, Morcelliana, 2018 (2006), p. 71. M. Migliori analyse le *Sophiste* de Platon et, lorsqu'il parvient à la partie où l'Étranger établit que le non-être absolu ne peut être réfuté à cause de l'impossibilité de le nommer de manière non contradictoire, il affirme que (c'est nous qui traduisons) « il est impossible de ne pas penser à Gorgias et à son brillant opusculé titré *Sur le non-être*, que Platon, dans ses dialogues, montre de connaître » ; « Impossibile non pensare al a Gorgia e al suo brillante opuscolo *Sul non essere*, che Platone mostra avere ben presente nei suoi dialoghi ».

deuxième est considérée comme étant « productrice d'une persuasion qui est de l'ordre de la croyance et non pas de l'enseignement sur le juste et sur l'injuste »⁴²³. En effet, dans le dialogue qui porte le titre de *Gorgias*, Platon fait démontrer à Socrate que les sophistes sont incapables de mettre le caractère persuasif de leurs discours au service de la vérité. Cette dernière restant inconnue à ces *professionnels d'éloquence* qui ne peuvent espérer de parvenir à quelque chose de plus que la *doxa*. Dès lors, étant dépourvue de toute *ἀλήθεια*, la beauté de leurs discours dit, au fond, leur vanité. Vidé de toute vérité et désemploi de toute éthique, le but des allocutions du sophiste apparaît alors comme étant uniquement persuasif. Son propos se concrétisant dans l'exercice d'une double violence : envers l'interlocuteur, qui est soumis à la séduction des mots, et à l'égard de la vérité qui se trouve mystifiée. Dès lors, le politique — personnifié dans le contexte du dialogue par Calliclès — trouve en cet usage abusif du langage une source de pouvoir à exercer sur la *πόλις* (*pólis*), la cité. En revanche le philosophe, ici Socrate, assume cette perversion pour la détourner et rester décline sur la vérité et sur la justice. C'est probablement à cause de ce refus radical et racinaire de l'art sophistique que Platon n'esquisse point un examen critique des thèses soutenues par Gorgias dans le dialogue qui lui est consacré. En effet, pour Platon, la cohérence du dire sophistique se trouve immanquablement subordonnée au but lucratif de l'orateur.

Et pourtant, Gorgias, en affirmant « comme Platon sait bien se moquer ! »⁴²⁴, semble sous-entendre que l'auteur du dialogue qui porte son nom fait plus preuve d'habileté de dérision que de réfutation philosophique. En cette locution apparaît alors la volonté que son *Traité* soit interprété comme quelque chose de plus qu'un simple exercice de style⁴²⁵. De ce point de vue, Platon, en lui dédiant deux de ses dialogues, contribue à montrer malgré ses intentions explicites, le caractère non négligeable de la philosophie de Gorgias. D'ailleurs, cela se trouve consolidé tout au long des pages du *Sophiste*, où l'Athénien engage tacitement le cœur de la démonstration gorgienne, à savoir la problématique du non-être et sa distinction par rapport au néant. Ici, en dépit du *Gorgias*, qui voit la présence de trois sophistes (Gorgias,

⁴²³ Platon, *Gorgias*, 453 a, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1019 ; 82 A XXVIII.

⁴²⁴ Athénée de Naucratis, *Les Deipnosophistes*, Livre XI, 505 D, in *Les présocratiques*, op. cit., p. 1015 ; D. K. 82 A XV ; Une autre traduction est proposée M. Lefebvre de Villebrune, Tome 4, Paris, Imprimerie de Monsieur, 1789 : « Ma foi, convenons que Platon entend bien l'art de la satire ».

⁴²⁵ *Gorgia, Testimonianze e frammenti*, trad. it. et dir. Roberta Ioli, Milano, Carocci Editore, 2013, p. 61.

Polos et Calliclès), la parole est laissée aux philosophes — notamment à Socrate et à un Étranger de provenance éléatique — car bien que la question relative au néant et au non-être soit mobilisée pour trouver le sophiste, elle est néanmoins de nature éminemment philosophique. De ce point de vue, la définition que Platon recherche est d'ordre spéculatif : il vise à comprendre ce qu'est un sophiste pour un philosophe et, plus précisément, pour un philosophe éléatique. D'ailleurs, de la recherche du sophiste dépend plus profondément le statut de la philosophie. C'est pourquoi, en dépit d'autres dialogues, qui mettent en scène l'antagonisme entre doctrines contrastantes, le *Sophiste* décrit le pèlerinage de la pensée pour qu'elle puisse saisir ses propres limites, à savoir ce qu'elle peut concevoir sans précipiter dans l'aporie. Il est donc question, en interrogeant la nature du sophiste, de tracer l'enceinte à l'intérieur de laquelle la réflexion humaine peut se dire philosophique, c'est-à-dire aléthique et non-contradictoire.

Et alors, Platon remet la méthode *diairétique* à l'Étranger pour qu'il puisse déterminer ce qu'est un sophiste. Le philosophe provenant d'Élée avance alors vers son objectif en suivant une stricte logique apte à diviser les concepts plus larges en d'autres plus restreints. Le but étant d'obtenir une définition aussi précise que possible. Il poursuit alors ce chemin descendant, où prime l'analyse de l'unité, pour discerner avec exactitude le sophiste du philosophe et du politique par un raisonnement qui est de l'ordre de la dialectique⁴²⁶. Cette dernière, en faisant participer l'unité de la multiplicité, garantit de « diviser selon les genres et de ne point juger la même une nature qui est autre, ni une autre celle qui est la même »⁴²⁷. C'est donc en suivant une trajectoire philosophique que les protagonistes parviennent à dissiper le désordre qui trouble l'entendement et à atteindre une connaissance harmonieuse régentée par le clivage parfait entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas*. De ce point de vue, la compréhension que Platon espère atteindre n'est aucunement d'ordre nominal, mais de nature ontologique. De ce point de vue, le rapport entre le mot et ce qu'il désigne revient régulièrement dans la narration comme un *leitmotiv* qui berce le lecteur le long du dialogue. Cela engage, à un premier niveau, la relation entre le mot « sophiste » et sa *fonction*⁴²⁸, et revient de manière d'autant plus *embarrassante* à propos du non-être et du néant.

⁴²⁶ Platon, *Sophiste*, 216 a- 218 d, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., pp. 257- 259.

⁴²⁷ *Ibid.*, 253 d, p. 314.

⁴²⁸ *Ibid.*, 218 c, p. 262.

Suivant ces prémisses, l'Étranger propose, en échangeant avec Théétète, sept définitions du sophiste. Ce dernier étant décrit par étapes comme un chasseur de jeunes fortunés⁴²⁹, comme un marchand de notions concernant l'âme, comme un vendeur de connaissances⁴³⁰, comme un guerrier du discours expert d'éristique⁴³¹ et, en dernière instance, comme un purificateur des esprits affectés par des conceptions fallacieuses⁴³². Ainsi, partant de la linéature la plus simple, Platon amène progressivement le lecteur dans les méandres de celle plus complexe. La scission entre le philosophe et le sophiste devenant de plus en plus problématique, car les deux s'apparentent dès leur étymologie comme « un chien et un loup »⁴³³. Dès lors, déjà dans la cinquième et dans la sixième définition, la fonction cathartique que le sophiste exerce sur les esprits le rend moins facilement distinguable par rapport au philosophe. Cependant, ce n'est qu'une fois parvenu à la septième conception⁴³⁴ que le chemin linéaire creusé par la déduction oblige l'orateur à une digression d'ordre métaphysique.

Il est en effet contraint d'interrompre son flux définitoire face à une problématique, qui anime les pages du *Théétète* où Socrate propose cinq définitions de l'erreur sans pour autant aboutir à résoudre la question. La même question se pose alors en ce contexte lorsque la prétention du sophiste de réfuter tous les discours à travers la « monopolisation »⁴³⁵ du langage survient. Ainsi, le sophiste semble capable de contredire toutes les thèses de ses adversaires. De cette manière, il semble avoir connaissance de toutes les choses alors qu'une telle entreprise relève de l'impossible⁴³⁶. C'est pourquoi sa sagesse ne peut qu'être apparente : « le sophiste (...) — dit Platon — est un imitateur de ce qui est réel »⁴³⁷. Le contenu de son discours entretenant avec l'être le même rapport qui noue la copie à la

⁴²⁹ *Ibid.*, 221 c – 223 d, pp. 266 – 268.

⁴³⁰ *Ibid.*, 223 c–224 e, pp. 268 - 270.

⁴³¹ *Ibid.*, 224e–226a, pp. 270 - 272

⁴³² *Ibid.*, 226 b–231 b, pp. 272 – 279.

⁴³³ S. Kofman, *Comment s'en sortir ?*, Paris, Galilée, 1985, p. 39.

⁴³⁴ Platon, *Le Sophiste*, 232b–236c in *Œuvres* op. cit., pp. 281 – 287.

⁴³⁵ B. Bianchini, *Il Sofista*, Roma, Armando Editore, p. 46.

⁴³⁶ Platon, *Sophiste*, 234 a –235 b in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., pp. 283 – 285.

⁴³⁷ *Ibid.*, 235 a, p. 285.

réalité⁴³⁸. Platon distingue à ce propos « l'art de la simulation »⁴³⁹, qui reproduit la réalité dans les moindres détails, de la technique de « l'apparence illusoire »⁴⁴⁰, dont le rendement donne l'illusion de respecter les proportions du réel alors qu'elles sont mystifiées. Le sophiste suit cette deuxième forme de *μιμητής* (*mimêthés*) d'imitation (où prime une prétention aléthique à l'égard de ce qui est fictif. Tout comme l'artiste fait apparaître comme étant réel ce qui ne l'est pas avec le but de persuader l'observateur de la véridicité de ce qui n'est qu'une simulation, le sophiste édifie des discours captieux qui imitent la vérité, mais qui ne partagent avec elle que leur apparence. L'art du sophiste résulte alors similaire à celui d'un peintre dans la mesure où les deux sont capables de produire des apparences mystifiantes et de créer de fausses opinions : ils attribuent de la vérité à ce qui en est dénué. À cet égard, Platon sépare le discours vrai, qui porte sur *ce qui est*, du discours faux, qui porte sur *ce qui n'est pas*. Ainsi, conformément à l'enseignement parménidéen, il associe la vérité à l'être et l'erreur au non-être. Et le sophiste semble dire *ce qui est* alors que sa parole engage toujours *ce qui n'est pas*. Dès lors, l'apparence trompeuse de son discours permet à Platon d'affirmer qu'il se rempare dans le non-être et qu'il trouve sa spécificité dans le fait de s'interroger à son propos. De ce point de vue, Aristote, en considérant le caractère accidentel et contingent des objets étudiés par les sophistes, atteste que « Platon, d'une certaine façon, n'avait pas tort d'assigner pour objet à la sophistique le non-être. En effet, les raisonnements des sophistes concernent, pour ainsi dire avant tout le non-être »⁴⁴¹.

Suivant le raisonnement platonicien, si le discours faux, comme celui des sophistes, existe, il faut contrer l'interdit parménidéen et interroger la nature de *ce qui n'est pas*. C'est pourquoi la difficulté de définir le sophiste repose sur celle concernant la compréhension du non-être. En d'autres mots, de la réhabilitation du non-être dépend la possibilité de réfuter le discours des sophistes et de séparer la vérité de l'opinion. L'exclusion du non-être entraînant

⁴³⁸ *Ibid.*, 233d–235c, pp. 283 – 285.

⁴³⁹ *Ibid.*, 236 c; p. 287.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ Aristote, *Métaphysique* E 3, 1026 a 14 – 1027 a, *Œuvres*, op. cit., p. 1030- 1031; Aristote considère que les sophistes s'occupent du non-être dans la mesure où leurs discours portent sur les accidents et non pas sur l'essence de *ce qui est*. Or, l'accident ne peut faire l'objet d'une science car d'un côté il est *contingent et pas nécessaire*, et, de l'autre côté, il implique de l'instabilité ontologique, car il ne se produit pas *toujours*.

l'impossibilité de concevoir le discours factice et, par conséquent, la nécessité d'accorder une valeur de vérité aux thèses du sophiste⁴⁴². Donc, nous nous trouvons ici en présence d'une certaine ambiguïté : ou bien le non-être *n'est pas* et le sophiste se prononce indéniablement de manière aléthique, ou bien le non-être *est* et la dimension fallacieuse de son discours peut être agréé. Or, réflexion faite, refuser le discours du sophiste ou accepter la validité de sa démonstration peut, dans une certaine mesure, revenir au même. La raison en est que si le discours du sophiste est faux, alors le non-être existe, et si le discours du sophiste est vrai, force est d'accepter la portée vériditative de la thèse du sophiste de Léontinoi affirmant que *rien est*. Quoi qu'il en soit, les deux hypothèses mènent à un même résultat : il faut enquêter sur ce non-être qui est l'enclos du sophiste. Ce dernier restant introuvable si le non-être n'est pas réhabilité. C'est pourquoi l'Étranger est obligé d'accomplir une digression d'ordre métaphysique lorsqu'il veut progresser dans la septième définition du sophiste.

À ce propos, bien que le *Sophiste* soit présenté dès le sous-titre *Περὶ ὄντος* (*Peri ontos*, *Sur les choses qui sont*) comme un dialogue ontologique visant à comprendre le sens de l'être, ce dernier demeure néanmoins inconcevable si le non-être et le néant ne sont pas mis en discussion. C'est pour cette raison que M. Narcy peut le définir comme un « dialogue pour rien »⁴⁴³. La problématique de la positivité est ainsi reconduite à celle de la négativité si bien que le sens de la première ne peut être clarifié si la deuxième est maintenue dans l'obscurité. Dès lors, il s'agit d'un dialogue métaphysique où les questions de l'être, du non-être et du néant s'articulent autour de l'axe spéculatif de la négativité. En effet, le problème du non-

⁴⁴² L. Palpacelli, « Alcuni sofismi dell'*Eutidemo* » in M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valori e limiti dell'onotologia*, op. cit., p. 142. Dans le dialogue titré *Euthydème* (283 e – 284 c), émerge également le problème de l'impossibilité de s'exprimer de manière fautive si l'on n'accorde pas de l'être au non-être. En ce contexte, Platon montre de manière pratique ce qui dans le *Sophiste* devient l'objet d'une démonstration théorique, à savoir que le dire a donc toujours une portée aléthique. Si l'on se pose dans le sillage de la tradition éléatique où seul l'être peut être dit et pensé, et où le non-être et l'erreur restent inexprimables, il faut déduire la nécessité que tout ce que l'on dit est vrai car il renvoie sans exceptions à un objet existant et séparé des autres. Dans l'*Euthydème* émerge alors le lien entre le discours faux et le non-être et le fait que la séparation éléatique conduit à l'impossibilité de concevoir le discours faux. Par conséquent, on peut affirmer qu'il constitue l'antichambre du *Sophiste*.

⁴⁴³ M. Narcy, « Platon revu et corrigé » in B. Cassin, M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1998, p. 85.

être, qui est le problème du sophiste, et notamment celui de Gorgias, est au centre du texte de Platon si bien que tous les mots confluent en cette problématique. Le reste du texte se laisse alors comprendre à l'instar d'une prémisse et d'une conséquence de ce segment argumentatif, comme si la question portant sur le sophiste était un expédient pour parler du non-être.

Ainsi, tout comme la problématique du non-être engage conceptuellement tous les autres vecteurs de la métaphysique, du point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est l'ensemble de la philosophie présocratique qui est mise en discussion. Notamment, le discours platonicien englobe comme une poupée gigogne tant celui de Gorgias — dont le caractère anti-éléatique a trouvé plus haut son espace d'explication — tant celui de Parménide — qui est expressément évoqué⁴⁴⁴. En effet, pour trouver le Sophiste, Platon est obligé d'accomplir un *ἀναχωρεῖν* qui le conduit jusqu'au Poème de Parménide, où la pensée du néant avait été défendue. À cet égard, la provenance éléatique de l'Étranger explicite la direction que prend le caractère polémique de son propos. Pour le voyageur, héritier de l'intelligence parménidienne, le problème de la négativité se démarque des autres du moment qu'il met en discussion le pivot spéculatif de son école, à savoir l'exclusion absolue du non-être⁴⁴⁵. Dès lors, lorsque l'Étranger d'Élée interroge Théétète sur la manière dont il faut prononcer le non-être, le jeune philosophe renonce à la réponse et lui remet la tâche graveuse de faire face à cette problématique. N. L. Cordero apparente ce choix à « l'enjeu central du dialogue » qui « consiste à mettre en rapport l'éléatisme et la sophistique »⁴⁴⁶. En effet, c'est de la distinction éléatique entre l'être et le non-être que le sophiste puise sa force. La véridicité de son discours doit être nécessairement agréé si, comme le dit Parménide, le non-être n'est absolument pas. Or, cela peut aussi bien être imputé au fait qu'il est plus convenable que, tout comme dans le *Phèdre* où le jeune philosophe interroge la sagesse de Socrate⁴⁴⁷, un tel office incombe à un philosophe plus expérimenté. D'ailleurs, cette résolution gagne en nécessité si l'on considère qu'il n'y a qu'un fils qui puisse tuer son père et que la gravité de

⁴⁴⁴ Platon, *Le Sophiste*, 237 a; 244 e; 258 d, in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., pp. 288, 300, 322.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 236 e 5-6, p. 288.

⁴⁴⁶ N.- L. Cordero, Conférence tenue à l'École pratique des hautes études, *Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 96, 1986-1987, p. 260.

⁴⁴⁷ Platon, *Phèdre*, 265 d 1-10, in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., pp. 61-62.

l'acte spéculatif platonicien trouve sa mesure dans la le *pathos* du geste parricide. Or, bien que dans la narration le délit soit œuvré par l'Étranger, pernicieux serait l'oubli de la responsabilité du commettant, l'auteur du dialogue. De ce point de vue, la filiation de Parménide ne concerne pas que l'école éléatique, mais toute la production philosophique successive et notamment celle platonicienne⁴⁴⁸. En effet, c'est Parménide qui façonne le *logos* comme un acte discriminant où se décide la séparation entre l'être et le non-être ainsi que la prééminence du premier sur le deuxième. C'est dans le Poème que l'être devient l'expression de la vérité et le non-être la marque de l'erreur. C'est pourquoi Michel Fattal peut affirmer que « Parménide a déterminé le *logos* platonicien »⁴⁴⁹ si bien à en détenir la paternité. Néanmoins, à l'instar de l'anti-éléatisme de Gorgias, qui est apparu comme un biais pour progresser dans sa propre réflexion, Platon ne salit pas les mains de l'Étranger d'un acte meurtrier avec un but uniquement destructif, mais afin d'édifier un nouveau chemin dans l'univers philosophique. De ce point de vue, Platon ne parle pas que d'*ἐλεγχος* (*elenchos*), soit de *réfutation*, mais aussi d'*ἀπόδειξις* (*apodeixis*), à savoir de *démonstration* : l'auteur athénien doit en effet revenir en arrière et démanteler les certitudes du passé pour pouvoir en édifier de nouvelles⁴⁵⁰. Le parricide se façonne alors avant tout, dans les pages de Platon,

⁴⁴⁸ Voir G. Colli, *Filosofi sovraumani*, Milano, Adelphi, 2009, p. 54; G. Colli met en exergue que Parménide est le philosophe que Platon préfère parmi les penseurs présocratiques. La raison en est que l'Éléate serait mû par le même désir de connaître le monde et de montrer son *καλός* qui anime l'auteur des dialogues. D'ailleurs, de même que Platon suite à la mort de Socrate, Parménide renonce à la politique et à la vie publique pour se dédier à la contemplation philosophique. De surcroît, la séparation entre le proème et le reste du texte réfléchirait le passage entre l'esprit dionysiaque et l'esprit apollinien qui caractérise également le cheminement philosophique accompli par Platon. Le proème serait alors l'expression de la partie dionysiaque de Parménide qui conserve la mélancolie et la nostalgie de la période héroïque et épique, qu'il abandonne une fois franchit le seuil de pierre. Le même passage aurait été effectué également par Platon dont la rédaction du *Phèdre* et du *Symposium* serait expression de son "intérieurité" alors que la *République* serait expression de sa rationalité et de son engagement politique. Le *Sophiste*, quant à lui, faisant partie des dialogues de vieillesse, serait caractérisé, à l'instar des autres dialogues dialectiques, par une rationalité algide, la même que Colli trouve dans la deuxième partie du Poème de Parménide.

⁴⁴⁹ M. Fattal, *Le Sophiste: logos de la synthèse ou logos de la division* in P. Aubenque (dir.), *Études sur le Sophistes de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 160.

⁴⁵⁰ E. Berti, *Elementi di ontologia nel Parmenide e nel Sofista*, in AA . VV., *Platone e l'ontologia*, Milano, AlboVersorio, 2004, p. 17.

comme un instrument incontournable pour arguer sa propre démonstration : il faut accorder de l'être au non-être pour montrer le caractère fallacieux du discours du sophiste.

De ce point de vue, c'est le seul moment où, au-delà de la forme, Platon analyse, sans pour autant l'explicitier, le contenu des discours des sophistes et, plus précisément, de celui de Gorgias. Cette référence concourt à prouver à tout le moins le caractère philosophique de la problématique gorgienne, si ce n'est celui de son argumentation, et suggère ultérieurement l'improbabilité qu'il s'agisse d'une composition récréative. En effet, Platon répond à l'interdit parménidéen en mobilisant et en sémantisant la différence entre le non-être et le néant qu'on a vu caractériser le discours gorgien. Une différence qui, pour ceux qui soutiennent la bifurcation des chemins parménidéens, ne figure pas dans les lignes du Poème qui expulsent la pensée et le langage du chemin de la négativité, sans que le statut métaphysique de ce dernier soit précisé davantage. En revanche, dans la démonstration de Gorgias, la négativité s'articule en deux formes différentes. Dans un premier moment, elle prend la forme du *τὸ μὴ ὄν* (*to mèn on*), à savoir de la négation du participe du verbe être : le non-étant, le non-être. Ce dernier étant conçu comme l'opposé de l'être, à savoir comme la seule alternative possible à la positivité. Successivement, de l'insuffisance de l'alternative entre l'être et son contraire découle le néant, à savoir l'*οὐδέν*. Ce dernier étant exprimé par une forme adverbiale positive qui jaillit lorsque les hypothèses de confier l'être et le non-être à la positivité s'écroulent. Voilà pourquoi le parricide engage les philosophies de Parménide et de Gorgias si bien que les trois auteurs se trouvent liés dans la problématique du non-être et du néant.

2.3.2. L'*ἄπορον τόπον*

Plus précisément, dans le texte de Platon, les traits qui crayonnent le chemin interdit de Parménide se combinent de manière inédite pour former le périmètre de l'« *ἄπορον τόπον* »⁴⁵¹ (*àporon tópon*). Dans ce lieu, qui est siège des apories, se terre le sophiste. Ainsi, s'il est vrai que sa localisation suppose la consistance de l'espace qui l'héberge, les pages

⁴⁵¹ Platon, *Le Sophiste*, 236 d, 239 c, in *Œuvres Complètes*, op. cit., pp. 288- 290 ; Selon l'étude de O. Ballériaux, le mot aporie apparaît 26 fois dans le *Sophiste*, il constitue un cas *exceptionnel* par rapport aux autres dialogues. (O. Ballériaux , « Platon. *Le Sophiste* » in *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, dir. A. Motte et Chr. Rutten avec la collaboration de L. Bauloye et A. Lefka, Louvai-La-Neuve, Éditions Peeters, 2001, pp. 81 – 91).

platoniciennes assument le risque de réification du non-être que Parménide introduit lorsqu'il figure l'être et le non-être par l'image de routes parallèles. Or, ce péril se trouve néanmoins atténué dans le texte de Parménide tant par l'absence de sujet, dont il a été question au début du premier chapitre, tant — si on identifie le *non-être* au sujet — par la tautologie qui lie le non-être au prédicat *n'est pas*. Au contraire, Platon ne craint pas de rentrer dans le lieu atopique étanche à la logique traditionnelle pour trouver des éléments aléthiques. Il s'introduit alors dans l'endroit où se cache le sophiste afin de juger la valeur de vérité son discours. De ce point de vue, ce qui chez Parménide apparaît comme un axiome⁴⁵², à savoir que *le non-être n'est pas*, devient ici objet de démonstration. Platon élabore alors le discours parménidéen par une logique plus complexe qui le conduit à distinguer, similairement à Gorgias, deux formes de négativité : l'*ἕτερον* (*héteron*) et l'*ἐναντίον* (*enantion*).

Notamment, le premier moment de la réflexion sur la négativité s'articule chez Platon en deux rabats aporétiques qui ne se contentent pas d'être énoncés : ils doivent être traversés, vécus, pour que l'on puisse faire face à la conceptualité du non-être et du néant. En effet, rien qu'en formulant la problématique dont il est ici question et rien qu'en choisissant de ne pas la laisser inexprimée, Platon assume la force de l'aporie et viole l'interdit parménidéen : il parle de *ce qui n'est pas*. Il s'agit alors d'une désobéissance tout à fait consciente de la part de l'auteur athénien qui renforce davantage les intuitions de l'Éléate en montrant l'impossibilité de s'exprimer à propos du néant sans le chosifier. En effet, dans le contexte du dialogue, l'Étranger prouve que le néant ne peut être référé à aucune des *choses qui sont* pour la simple raison que *tout ce qui est* ne peut pas non-être. Tous les noms sont en effet affectés par la singularité ou par la pluralité. Par conséquent, toute manière de nommer le néant revient à le concevoir comme une entité quantitative, c'est-à-dire à le penser à l'instar d'un étant. Platon fait ainsi apparaître ce qui était déjà exprimé dans le Poème, à savoir l'appartenance du *dire* à l'*être* ainsi que le caractère excédant du néant par rapport au langage. D'où l'impossibilité de le prononcer dans sa forme absolue de manière non-contradictoire. C'est pourquoi le contraire de l'être — l'*ἐναντίον* — ne peut être nommé pas même pour le refuser⁴⁵³ : « si l'on essaye de parler du non-être on est condamné d'avance au silence ou à

⁴⁵² G. Colli, *Filosofi sovraumani*, op. cit., p. 57. C'est nous qui traduisons: "Parmenide imponeva la sua verità come un dogma, mettendola sotto forma logica".

⁴⁵³ Platon, *Le Sophiste*, 237 b – 238 c, in *Œuvres Complètes*, op. cit., pp. 288- 290.

la contradiction »⁴⁵⁴. Le non-être absolu est en effet *ἀδιανόητον* (*adianoèton*), c'est-à-dire *inconcevable, inintelligible, ἄρρητον* (*arrhèton*), c'est-à-dire *indicible, mystérieux, dont on ne doit pas parler, ἀφθεγκτον* (*aphthenkton*), c'est-à-dire *imprononçable*⁴⁵⁵, et *ἄλογον* (*alogon*), c'est-à-dire *inexplicable*⁴⁵⁶. Et pourtant, pour signaler ces caractères force est, dans un premier temps, et de penser, de formuler, d'énoncer et même d'expliquer le néant. Cela implique inévitablement de précipiter dans une aporie qui signifie sa transitoire réification. C'est pourquoi l'Étranger s'exprime ainsi : « quand j'ai posé que le Non-être ne doit participer ni de l'unité, ni de la pluralité, de la sorte, tout à l'heure aussi bien qu'à présent, c'est en tant qu'unité que j'en ai parlé ; car, en le faisant, j'affirme l'existence du non-être »⁴⁵⁷.

Platon montre alors que dès sa formulation le développement du problème du néant ne peut qu'être aporétique : « comme un Midas négatif, tout ce qu'il (le non-être) touche

⁴⁵⁴ D. O'Brien, *Le non-être dans la philosophie grecque*, in P. Aubenque (dir.), *Études sur le Sophistes de Platon* op. cit., p. 329.

⁴⁵⁵ Le terme *ἄρρητον* met en évidence la dimension silencieuse qui appartient intimement à ce qu'il qualifie. C'est dire que si le néant n'est pas prononçable c'est premièrement à cause de sa propre nature mystérieuse, silencieuse. Le terme *ἀφθεγκτον* évoque, d'un côté, le même sens que l'*ἄρρητον*, mais, de l'autre côté, il met en exergue l'impossibilité humaine d'en parler. Dès lors, il est possible que Platon ne ressente pas tellement la nécessité d'utiliser ces deux termes pour renforcer l'idée qui est exprimée par une répétition, mais plutôt pour mettre en exergue le fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une réalité qui ne peut pas être énoncée à cause du caractère limité du langage humain, mais aussi car il s'agit d'une réalité intimement silencieuse, qui ne révèle rien d'autre de soi que son silence. Nous soulignons cette ambiguïté car la nature silencieuse du néant fera l'objet du dernier chapitre.

⁴⁵⁶ Si Platon recourt à deux termes — *ἀδιανόητον* et *ἄλογον* — pour dire que le néant ne peut être saisi par la raison, c'est probablement parce qu'il veut exprimer deux concepts différents. Si le *λόγος* (*logos*) est une dimension qui concerne tant interne qu'externe à l'homme, le *νοῦς* (*noûs*), étant une des trois parties de l'âme qui qualifie exclusivement une dimension humaine. Il y aurait donc une dimension *a-logique* (*ἄλογον*) qui appartient au néant d'où l'impossibilité pour l'homme de le saisir par le biais de la raison (*λόγος* et *noûs*). Le rapport entre le *λόγος* et le *νοῦς* est de grand intérêt et mériterait une étude plus approfondie qui ne peut être menée à cette occasion.

Platon, *Le Sophiste*, 238 c 10, in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 290.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 238 e 1-5, p. 290.

devient problématique »⁴⁵⁸. Or, traverser l'aporie est le seul moyen pour la dépasser. C'est pourquoi elle ne peut plus être conçue à la façon éleatique comme un chemin interdit aux philosophes ; elle s'affirme, au contraire, comme un recoin spéculatif fécond qui est à la fois nécessaire pour atteindre d'autres rivages philosophiques. Par ce geste, Platon témoigne alors du caractère non négligeable de l'aporie pour que de nouveaux horizons spéculatifs puissent être dégagés. Ainsi, le chemin que Parménide proscrit à la pensée humaine ne peut se conformer, chez Platon, comme un non-passage, comme un *α-πόρος*⁴⁵⁹ qu'une fois qu'il a été percé. Dès lors, si le deuxième chemin parménidéen oblige celui qui le parcourt à revenir sur ses propres pas, pour Platon l'*ἄπορον τόπον* véhicule la pensée vers un ailleurs encore inexploré. Pour autant, l'aporie concernant la négativité n'engage pas que le contenu, à savoir le non-être ou le néant, mais aussi le contenant qui s'impose comme un non-passage bien qu'il soit indispensable de le traverser. C'est pourquoi il est possible de parler chez Platon d'une *aporie de l'aporie*.

De ce point de vue, si la lyrique parménidienne vise à éloigner le philosophe du domaine des *hommes bicéphales*, Platon, quant à lui, le conduit transitoirement à l'intérieur de ce site épineux pour qu'il puisse faire expérience de l'erreur et se résoudre à suivre de manière plus certaine et efficace un *logos* non-contradictoire⁴⁶⁰. En effet, suivant la sémantique de *l'allégorie de la caverne*, c'est dans la « demeure souterraine » que l'homme peut prendre conscience de sa captivité et se défaire de ses entraves⁴⁶¹. L'aporie est donc la circonstance indispensable et préalable de sa libération si bien que l'erreur et la vérité sont nouées dans un rapport de coappartenance. En effet, pour restituer la juste dimension à la négativité, qui est celle de l'altérité, Platon traverse préalablement l'aporie pour exclure qu'il s'agit d'une négativité absolue. De ce point de vue, l'être et le non-être n'apparaissent manifestement pas comme deux chemins parallèles, car il faut traverser le non-être,

⁴⁵⁸ N. Stefano Galgano, *I precetti della Dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*, Bologna, Diogene, 2017, p. 12. C'est nous qui traduisons : «Come un Mida negativo, tutto ciò che esso tocca diventa difficile».

⁴⁵⁹ Alfa négatif et *πόρος*, c'est à dire *non-passage*.

⁴⁶⁰ M. Erler, *Il senso dell'aporia nei dialoghi di Platone*, intr. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 22.

⁴⁶¹ S. Kofman, *Comment s'en sortir*, op. cit., p. 47 ; Platon, *La République*, VII 514 a – 517 b, in *Œuvres Complètes*, Tome I, op. cit., pp. 1101- 1105 ;

expérimenter l'erreur, pour que le chemin de la vérité soit finalement dégagé. Esprit du *logos*, l'aporie apparaît ainsi, d'après Platon, comme le terme inceptif pour parvenir à une connaissance philosophique⁴⁶². Il s'agit alors de l'instant crucial où la décision entre la philosophie et la sophistique peut être rendue.

En assumant la valeur heuristique de l'aporie, Platon fait preuve d'une liberté spéculative qui rappelle celle qui a contribué à restituer à Gorgias son statut de philosophe. L'auteur athénien exerçant une pensée affranchie, non seulement dans l'acte de tuer le *père de la métaphysique, son père*, mais aussi dans le fait d'entreprendre consciemment un *chemin aporétique*. Ainsi, en cherchant le néant, il découvre quelque chose d'autre, à savoir *l'altérité*⁴⁶³. Cette attitude mérite alors d'être mise en exergue sous deux motifs. D'un côté, elle n'est pas de l'ordre de l'exception du moment que, comme il émergera davantage dans le prochain chapitre, Platon l'emploie pour faire face à ce *qu'il y a sans pour autant être*, à savoir la *χώρα*. La deuxième raison touche au fait qu'elle est exigée par toute réflexion philosophique et d'autant plus par l'enquête qui porte sur le néant. Cette dernière étant constamment soumise à la peur — qu'elle se doit de dépasser afin d'explorer la proliféricité de son cheminement — de l'impasse, de *revenir toujours au même point*. D'ailleurs, comme on l'a vu, l'aporie, entendue comme raisonnement fondamentalement contradictoire, devient, pour l'entendement du néant, un espace de compréhension, quoiqu'il apparaisse logiquement aberrant. En effet, la pensée qui prend le *principium firmissimum* comme assise de ses discours doit renoncer à toute enquête portant sur la pure négativité. Au contraire, il est possible d'hériter de Platon la valeur fonctionnelle de l'aporie, sa valeur performative, et de l'assumer comme une ressource de compréhension. Et cela, non pas comme le fait l'auteur

⁴⁶² Aristote considère également l'aporie comme un état d'enchaînement qu'il faut impérativement traverser et dépasser pour rejoindre une connaissance philosophique. Il affirme, en effet, que « pour ceux qui veulent trouver une réponse, une tâche préalable est de développer correctement les questions, car la réponse qui suit est la solution de questions précédemment posées, et cette résolution n'est pas possible si l'on ignore le nœud dans la question : en tant qu'elle est embarrassée [la pensée], elle subit un état proche des enchaînés, car dans les deux cas il est impossible d'aller de l'avant » (Aristote, *Métaphysique*, B 995 a 27-34 in *Œuvres*, op. cit., p. 950).

⁴⁶³ Voir N.-L. Cordero, "Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon" in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* n°2, 2005, Tome 130, pp. 175- 189.

Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2005-2-page-175.htm>

des dialogues, pour que la recherche soit dirigée vers un ailleurs, mais pour en assumer la richesse. L'aporie n'apparaît donc plus comme une faiblesse de la pensée, mais comme une force qu'elle se doit d'assumer tant qu'elle se veut philosophique.

À ce sujet, la prose exceptionnellement amène de S. Kofman contribue, tout comme l'essai Derrida titré *Apories*, à revigorer la portée sémantique de ce « mot fatigué de la philosophie et de la logique »⁴⁶⁴, tant et trop de fois réduit à l'*embarras*. Dans l'écrit de Derrida, qui vise à dénicher la dimension aporétique de la mort par une confrontation serrée avec les positions heideggériennes, l'aporie acquiert une triple conformation. Elle apparaît lorsque les concepts sont séparés par des limites infranchissables, lorsque ces derniers sont trop labiles ou encore quand leur absence laisse la place à la contradiction⁴⁶⁵. Or, c'est dans le texte de la Kofman, inspiré par l'essai de Derrida, que l'analyse de la dimension aporétique engage plus directement le *Sophiste*. Deux formes d'apories s'imposent alors : l'une qui, étant « bloquante »⁴⁶⁶, touche aux discours des sophistes, et l'autre qui, « mobilisante »⁴⁶⁷, prend un caractère philosophique. Si la première paralyse les intelligences dans la boue marécageuse de l'ignorance, la deuxième est un état éphémère, fonctionnel à la recherche de *πόροι* (*póroi*), à savoir d'issues pour *s'en sortir*⁴⁶⁸.

Or les *πόροι* ne sont pas les *όδοί* qui s'étendent le long des vers parméniéens. Les premiers nomment des voies de communication qui percent les courants d'eau alors que les deuxièmes désignent des chemins terrestres prédisposés au transit de juments⁴⁶⁹. Et si le philosophe qui recherche l'être et le non-être doit construire et parcourir des *όδοί*, celui qui cherche le néant est moins destiné à sillonner ces sentiers limpides qu'à enfreindre continûment la « confusion chaotique infernale »⁴⁷⁰ de la mer. De ce point de vue, il faut affirmer avec M. Cacciari que « la philosophie ne peut pas renoncer, ou bien espérer de renoncer, comme les vieux oligarques, à ces *πόροι*, c'est-à-dire à celle qui, par excellence,

⁴⁶⁴ J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 32.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁴⁶⁶ S. Kofman, *Comment s'en sortir*, op. cit., p. 53.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ D'après le titre du texte de S. Kofman *Comment s'en sortir*, op. cit.

⁴⁶⁹ S. Kofman, *Comment s'en sortir*, op. cit., pp. 18-19.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

est la voix que l'on trace sur la mer, à cette *ex-perience* hautement dangereuse de la vie, que l'on accompli en faisant face à la mer »⁴⁷¹.

De ce point de vue, l'ahan requis pour fendre les vagues afin de creuser le *πόρος* (*póros*) conserve le souvenir de la *souffrance divine* du philosophe qui, lorsqu'il se tient dans la *contrée de la déesse*, endure⁴⁷² l'impétuosité des eaux océaniques. D'ailleurs le *πόρος* se construit toujours de manière inédite et individuelle, car le sillage du passage des aïeux est phagocyté au fil des instants par la force de la mer. Ainsi, l'esprit est ramené à la solitude de *Diké*, qui, âme divinement philosophique, veille esseulée sur le *seuil de pierre*. Dès lors, si le propre des recherches ontologiques et méontologiques est d'essayer de trouver un répit du libre tumulte de la mer, le chercheur du néant est destiné à supporter infiniment l'ondoiement farouche des marées. Or, loin d'être paralysé par la violence de l'indistinction, il cave les entrailles du *seuil de pierre* comme celles d'une pyramide. Il échafaude alors, dans l'espace infini du *seuil*, des couloirs ascendants, d'autres descendants, et d'autres qui ne mènent nulle part ; il construit ainsi des vestibules, des galeries, des chambres ne conservant jamais l'espoir ni le désir de la fuite, mais la volonté de conférer du sens à un lieu d'où il ne sortira jamais. Ainsi, demeurer philosophiquement dans la *contrée de la déesse* où s'érige le *seuil de pierre* c'est construire des passages dans un non-passage, c'est contribuer à édifier l'architecture de l'aporie sans espérer de *s'en sortir*.

De ce point de vue, suivant Derrida⁴⁷³, la notion d'*aporie* doit être distinguée de celle de *problème* en vue de leur fonction gnoséologique. L'étymologie du *problème* — *πρό* (*pró*) c'est-à-dire *devant* et *βάλλειν* (*bálllein*) qui se traduit par *mettre* — permet de le concevoir comme un *obstacle*, à savoir comme un *promontoire* qu'il faut dépasser moyennant des solutions. Surmonter un problème signifie alors parvenir à une connaissance linéaire dénuée

⁴⁷¹ M. Cacciari, p. 57. C'est nous qui traduisons: "La filosofia non può rinunciare, o sperare di rinunciare, come i vecchi oligarchi, a quel *πόρος*, a quella via per eccellenza, che si traccia sul mare, a quella *ex-perientia* della via massimamente pericolosa che si compie affrontando il mare"

⁴⁷² J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 137 ; l'*endurance* revient à plusieurs reprise dans le texte que J. Derrida dédie au concept d'aporie : "Il faut endurer l'aporie, si telle est la loi de toutes les décisions, de toutes les responsabilités, de tous les devoirs sans devoir, pour tous les problèmes de frontière qui ne peuvent jamais se présenter".

⁴⁷³ Sur le rapport entre le problème et l'aporie voir notamment Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, pp. 30-31.

de barrières. Au contraire, l'aporie se définit par sa nature insurmontable. C'est pourquoi, elle ne peut jamais faire objet d'une résolution, mais seulement d'une *expérience*. Dès lors, ce n'est pas son dépassement, mais son vécu qui permet d'acquérir de nouvelles connaissances. Par conséquent, si la résolution du *problème* conduit à élargir horizontalement le champ notionnel, le vécu de l'aporie en permet une extension verticale. En d'autres mots, la résolution de problèmes libère le regard de toutes entraves de sorte que la connaissance se déploie de plus en plus comme une plaine vierge qui s'étend à perte de vue. En revanche, le vécu de l'aporie permet de creuser des chemins souterrains toujours plus profonds, des corridors irréguliers qui complexifient l'architecture du royaume du *seuil*. Or, sans que le sol soit aéré, rajeuni et rendu fertile par ces galeries impossibles, de l'herbe rase et épaisse qui verdifie les terrains ontologiques et méontologiques ne resterait qu'une étendue sauvage. Ainsi, comme Derrida ne manque de le relever, l'« expérience de l'aporie »⁴⁷⁴ ne peut qu'être aporétique, car « ces deux mots qui disent le passage et le non-passage s'accouplent ainsi de façon aporétique »⁴⁷⁵.

Dès lors, s'il est vrai que pour Platon l'aporie a une fonction heuristique qui le conduit dans un ailleurs où prime l'altérité, si elle exprime chez lui un expédient, à savoir « un moyen pour arriver à un but », la recherche du néant l'assume comme le berceau infranchissable de ses raisonnements. Il ne s'agit pas comme dans le *Sophiste* d'une transition pour aller vers un lointain : « l'aporie n'est donc pas quelque chose de négatif, c'est elle qui permet de tracer les limites constitutives de la pensée philosophique, mais il s'agit de limites qui, loin d'être pures, indivisibles, sont des limites franchissables et qui, au bout du compte, sont des limites impossibles »⁴⁷⁶. De ce point de vue, la philosophie qui se tient dans l'aporie, ne cherche pas un moyen pour parvenir à un but, sa raison d'existence n'étant pas celle de satisfaire un appétit téléologique. Ce qu'elle recherche c'est au contraire le sens des *πόρος* qu'elle traverse inlassablement dans la conscience qu'il s'agit toujours d'*α-πόροι*. C'est pourquoi, comme

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ R. Gasché, « L'expérience aporétique aux origines de la pensée » trad. de l'anglais par G. Leroux In *Études françaises*, 38, (1-2), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 120. Disponible sur : <https://doi.org/10.7202/008394ar>.

pour Heidegger, l'aporie désigne ici « une singulière étape » du philosophe, un « être-en-chemin »⁴⁷⁷ non pas pour parvenir ailleurs, mais pour en saisir la richesse.

Dès lors, elle ne figure pas comme l'impasse paralysante que la Kofman attribue aux sophistes. Elle ne ressemble en rien au rêve d'un ailleurs. Elle indique un lieu qui se laisse explorer infiniment et qui ne peut être franchi. Sa sémantique reste à construire, mais son être contradictoire nous suggère qu'il est le siège, pour le dire avec Derrida, d'une « expérience infinie »⁴⁷⁸ qui reste inaccessible pour un *logos* non contradictoire. Et alors, comme le résume R. Gasché, « au lieu de constituer un obstacle pour la pensée, l'insolubilité des apories devient la condition de possibilité d'une rencontre avec une forme de pensée qui se distingue absolument de toute autre, la pensée philosophique »⁴⁷⁹. Par conséquent, le parricide platonicien n'implique pas juste l'attribution de l'être au non-être afin de trouver le sophiste ; il engage plus profondément la réhabilitation du *logos* aporétique dont l'exclusion est capitale dans la deuxième partie de du Poème de Parménide.

2.3.3 *L'ἔτερον, l'ἐναντίον et le seuil de pierre*

Le *Sophiste* n'épuise pas dans la réhabilitation de l'aporie la possibilité de contribuer au façonnement du *seuil de pierre*. En effet, il faut préciser avec D. O' Brien que « pour éviter la contradiction, il [Platon] introduit une distinction inconnue à Parménide : la négation peut

⁴⁷⁷ M. Heidegger, *Platon: Le Sophiste*, trad. fr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001 (1992), p. 126 ; Heidegger souligne la présence de l'aporie dans les textes aristotéliens. Conformément à la philosophie du Stagirite, l'aporie, dérive de l'impossibilité de définir une des quatre causes (*αἰτία*) qui définissent un objet ou de leur insuffisance à l'égard de la compréhension d'un tel objet. Il y a une aporie lorsque: « l'aspect propre de la chose — dit-il — telle qu'elle se montre au premier abord est fermé » (*Ibid.*, p. 125). Suivant Heidegger l'aporie partage avec l'*ἀλήθεια* une négativité : « elle n'a que le sens fonctionnel de la bonne recherche du savoir » (*Ibid.*, p. 126). Dès lors, de même qu' il faut enlever le voile qui cache l'étant pour parvenir à la vérité, il faut demeurer dans l'aporie pour trouver des *πόροι* afin de dissoudre l'*ἄγνοια*, à savoir l'ignorance, l'incertitude.

⁴⁷⁸ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 37.

⁴⁷⁹ R. Gasché, « L'expérience aporétique aux origines de la pensée » trad. de l'anglais par G. Leroux In *Études françaises*, 38, (1-2), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 106. Disponible sur :<https://doi.org/10.7202/008394ar>

exprimer soit une différence, soit une absence »⁴⁸⁰. Dès lors, l'ébauche de cette différenciation platonicienne au sein de la négativité est aussi bien fructueuse et indispensable. Et cela non seulement pour comprendre davantage les essors des discours parménidiens et de celui gorgien, mais surtout pour délimiter la manière dont le néant, dessiné par le *seuil de pierre*, peut être pensé. Et alors, bien que l'évocation de la dimension métaphysique de la négativité ne puisse rendre que faiblement raison de la complexité de la problématique platonicienne, dont l'excessif approfondissement risquerait de nous conduire loin de l'objectif, elle s'avère néanmoins indispensable pour façonner ultérieurement le néant, tel qu'il s'impose à nous le long de cette recherche. En effet, bien que le *néant-seuil* ne se laisse décrire par aucune des formes négatives saisies par Platon, les deux concourent néanmoins à sa compréhension.

Premièrement, la distinction entre le non-être et le néant, qui a été présumée en ouverture de la partie dédiée à l'Éléate, trouve dans la démonstration de Gorgias et d'autant plus dans celle platonicienne, sa légitimité. En effet, les deux auteurs distinguent ces deux extases métaphysiques dont la fréquente superposition ennuage l'esprit qui veut se pencher sur elles. De ce point de vue, Platon avance un exemple éclaircissant qui aide la compréhension : « lorsque nous parlons du non-être, nous ne parlons pas du contraire de l'être, me semble-t-il, mais seulement d'une autre chose — Comment cela ? — Si nous disons d'une chose qu'elle est non-grande, penses-tu que nous *désignons* ainsi plutôt le petit que l'égal ? »⁴⁸¹. Dès lors, la notion de non-être résulte inassimilable à celle du néant, car la valeur relative du premier ne peut être superposée à celle absolue du deuxième. De ce point de vue, en attribuant du sens à la distinction gorgienne, Platon établit définitivement la portée polysémique de la négativité.

Il faut alors spécifier que si l'*ἐναντίον* – à savoir le *τὸ μηδαμῶς ὄν*, qui se laisse traduire par « ce qui n'est absolument pas »⁴⁸² – est façonné dans le discours platonicien comme étant aporétique, c'est dans la mesure où il est conçu comme le contraire de l'être. D'où l'antinomie d'associer deux concepts qui s'excluent mutuellement en attribuant, par la même occasion, de l'être à ce qui en est dépourvu. Or, le néant ne peut être considéré comme

⁴⁸⁰ D. O' Brien, *Parménide*, in L. Brisson, A. Marcé, A.- L. Thermes (dir.), *Lire les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige manuel), 2012. p. 146.

⁴⁸¹ Platon, *Le sophiste*, 257 b- 257 c, in *Œuvres Complètes*, op. cit, p. 320.

⁴⁸² *Ibid.*, 237 b, p. 288.

l'opposé de l'être que suivant une perspective ontologique, car, du point de vue du néant, c'est-à-dire pour un regard qui se tient en deçà du *seuil de pierre*, aucune *distinction* n'est envisageable. Dès lors, bien que l'on puisse trouver au sujet du néant une forme de cohérence avec le caractère *absolutus* de *l'ἐναντίον*, il ne peut apparaître comme le contraire de l'être que suivant une pensée positive. En effet, si le néant occupe un espace métaphysique qui n'est pas un *genre* de l'être c'est parce qu'il précède sa distinction par rapport au non-être. Il ne peut donc être opposé à aucune entité.

Or Platon se tient encore dans la positivité en basant l'impossibilité de le concevoir sur ce qu'on appellerait, de manière anachronique, l'« intentionnalité de la pensée » et le « réalisme linguistique »⁴⁸³. En effet, d'après lui, le *penser* et le *dire* renvoient systématiquement à un référent ontique, autant dire que la connaissance touche, sans exception, à l'étant. Cela apparaît avec évidence dans le passage de la *République* où l'auteur fait face au problème du non-être en termes de connaissance : « si grand que puisse être le nombre des cas sur lesquels porterait notre examen, c'est que ce qui possède l'existence absolument est connaissable absolument, tandis que ce qui n'a pas du tout d'existence est totalement inconnaissable »⁴⁸⁴. Et encore, dans *l'Euthydème*, Platon affirme « au moins ce qui n'est pas réel, personne ne l'énonce »⁴⁸⁵.

Ainsi, le néant, qui est le contraire de l'être, revient à Platon comme un *flatus vocis* apte à ne rien dire. Et pourtant, cela n'est vrai que d'après une logique positive proscrivant la contradiction et supposant sans exception l'identité intime de l'objet de la pensée. Or, si l'on accepte que le néant occupe un espace intellectuel profondément aporétique où l'identité ne peut être saisie que de manière autocontradictoire, alors sa richesse peut éclore. Dès lors, si Platon confie le néant à l'incompréhensible et à l'impensable à cause de la difficulté dérivant du caractère réifiant du langage, la réévaluation de l'aporie comme espace de compréhension permet de trouver dans la sémantique du néant des manières de parler de *ce qui n'est pas ce qu'il est*, sans se rendre à la portée ontologique et *ontologisante* de la langue. Et cela, en évitant conséquemment la *via negationis* qui porterait à mobiliser le non-être

⁴⁸³ O. Meo, *Lo statuto ontologico dell'immagine in Platone*, in P. A. Rossi, I. Li Vigni (dir.), *In cammino verso la sapienza*, Aicurzio, Gruppo editoriale Castel Negrino, , 2016, p. 16.

⁴⁸⁴ Platon, *La République*, 477 a, in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 1057.

⁴⁸⁵ *Id.*, *Euthydème*, 284 c, in *Œuvres Complètes*, op. cit., Tome I, p. 578.

relatif et à insérer la négativité dans une dimension positive, faite de présence et d'absence. Ainsi, si le *néant-seuil* partage avec l'*évavtíov* (*enantíon*) le fait de ne rien partager avec l'être, il se distingue de lui en vertu de sa compréhensibilité. Or, pour y accéder, il faut délaissier la perspective ontologique et accepter la contradiction comme source d'entendement.

De ce pont de vue, les pages conclusives du texte consacré à *Gorgias* offrent une lanterne à ceux qui désirent arpenter le terrain obscur de la négativité du *seuil de pierre*. La fermeture du dialogue est en effet consacrée à la narration d'un mythe eschatologique qui engage la manière dont les hommes doivent être jugés à la fin de leur vie pour décider si leur parabole humaine est digne ou pas d'aboutir sur l'île des béats. Si dans un premier temps cet office est confié à des juges appartenant au monde des vivants, c'est après une suite d'erreurs que cette tâche transite dans les froides mains de ceux qui, défunts, ne sont plus : Minos, Rhadamanthe et Éaque. Seuls les seigneurs du néant, ayant quitté la sphère de la positivité, peuvent avoir compréhension des corps vidés de leur souffle et juger avec critère les âmes qui ont jadis quitté l'existence⁴⁸⁶. Cela résonne à notre esprit comme un enseignement de la plus haute importance : tant que l'on se tient dans la rationalité de l'être, le néant ne peut être saisi.

En avançant davantage dans la lecture du texte platonicien, l'impossible devient possible au rythme qui scande la substitution de la différence à l'absence. L'Étranger laisse en effet derrière lui le sens unitaire que prend la négation chez Parménide, lorsqu'on accepte la thèse des deux chemins, et reconnaît deux sens du non-être impliquant la distinction entre la négation et la contrariété. De ce point de vue, si la logique oblige à exclure un néant qui est le contraire de l'être, elle contraint également à octroyer de l'être à une forme plus modérée de négativité. Celle-ci étant nécessaire pour rendre raison de toutes les prédications négatives. On comprend alors que le parricide ne concerne pas que l'attribution de l'être au non-être, ni que la valorisation de l'aporie, mais qu'il touche aussi au dépassement de la bifurcation parménidienne. En effet, comme le dit Cordero, « le témoin le plus ancien de Parménide voyait déjà que chez celui-ci il y avait l'alternative ou être ou absence d'être »⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ *Id.*, *Gorgias*, 523 - 527, in *Œuvres Complètes*, Tome 1, op. cit., pp. 483 – 490.

⁴⁸⁷ N. Louis Cordero, Quelques exemples de la "Physique" contestataire de Parménide in ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 12 no 24, 2018, p. 92.

À cet égard, Platon se doit d'accorder de la consistance à tout ce qui, étant différent de l'être, peut être qualifié de non-être. Et cette différence devient, dans la philosophie platonicienne, elle-même un *genre* de l'être qui se distingue de ce dernier tout en y participant. De ce point de vue M. Dixsault affirme que « le non-être ne *résulte* pas d'une mise en opposition, il *est* la mise en opposition »⁴⁸⁸. Dès lors, la différence *est*, dans la mesure où elle participe de l'être, et *n'est pas*, dans la mesure où elle est distincte de lui. En d'autres mots, le non-être *est* tant qu'il est *autre* par rapport à l'être. Par conséquent, l'*ἕτερον* ne désigne pas l'absence nécessaire ni le manque absolu d'être qui qualifient l'*ἐναντίον* : c'est ce qui diffère de lui — non pas le contraire, mais le différent⁴⁸⁹. Il s'agit alors d'une catégorie indispensable pour rendre raison de la dynamique et de la différence dans le monde sensible et dans celui des idées. Il est d'ailleurs nécessaire pour tout entendement et pour toute expression linguistique. En effet, comme l'affirme M. Narcy « Pas plus donc que le non-être n'est un contraire de l'être, mais seulement un autre être, pas plus faux n'est un contraire du vrai, mais seulement un autre vrai : un vrai qui s'ignore, vrai sous bénéfice d'inventaire. Sans quoi, pas plus que le non-être, le faux ne serait dicible »⁴⁹⁰. Voilà apparaître alors, supporté par la nécessité, l'*ἕτερον*⁴⁹¹ qui est défini comme un non-être dans la mesure où il diffère de l'être sans pour autant constituer son contraire. Il s'agit alors d'une forme relative de négativité qui doit être comprise dans une dimension copulative et non pas existentielle, dont l'aboutissement contradictoire porterait à attribuer de l'existence à ce qui n'est pas.

⁴⁸⁸ M. Dixsault, «La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste » in *Études sur le Sophistes de Platon* dir. P. Aubenque, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 204.

⁴⁸⁹ M. Migliori met en exergue la différence entre les positions dialectiques soutenues par Platon et par Hegel. Le premier entend la négation comme l'expression d'une différence qui est déterminée par rapport à ce qu'elle nie et qui reste indéterminée par rapport à sa signification positive. En revanche, Hegel «reconduit les différences à la contradiction, qui a toujours une valeur déterminée (M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valori e limiti dell'onotologia*, op. cit., p. 79).

⁴⁹⁰ M. Narcy, « Platon revu et corrigé » in B. Cassin, M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, op. cit., p. 92.

⁴⁹¹ Comme l'affirme P. Aubenque, « ce non-être qualifié, que Platon appelle l'Autre, ce que Aristote traduit par *relation* (*πρός τι*) » (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 153) . Si pour Platon l'Autre est expression du non-être, pour Aristote il s'agit d'une dimension qui appartient à l'être. À partir de la polysémie de l'être, Aristote pense la relation comme une des manières dont se dit l'être (Aristote, *Métaphysique*, N 2 1089, op. cit., p. 1189).

Il est alors crucial pour nous de spécifier que l'*ἕτερον* ne se laisse jamais définir *καθ'αυτό* (*kath'auto*), à savoir par lui-même⁴⁹², mais toujours par rapport à ce dont il diffère. En effet, le différent ne peut jamais être compris comme tel par rapport à lui-même, mais toujours en relation à une altérité : il n'acquiert de la consistance que par rapport à ce qu'il n'est pas. Dès lors, s'il n'est jamais *καθ'αυτό*, c'est-à-dire que jamais il n'est pensable de manière autonome, mais toujours *πρός ἄλλα* (*prós alla*), c'est-à-dire par rapport à un autre. Dès lors, l'autonomie et l'autarchie que l'on a attribuées au néant dans les pages précédentes se trouveraient trahies par son identification à l'*ἕτερον*. Ce dernier n'acquérant du sens qu'en référence à ce dont il se distingue. De ce point de vue, les genres décrits par Platon — à savoir le mouvement, le repos, le même et l'autre — sont identiques par rapport à eux-mêmes et différents par rapport aux autres. Dès lors, ils *sont*, dans la mesure où ils participent de l'être, et ils *ne sont pas*, dans la mesure où ils sont différents de lui et entre eux. À cet égard, c'est le genre de la différence qui produit la diversité entre les catégories platoniciennes et qui introduit, par la même occasion, de la négativité en leur sein. De ce point de vue, il est vrai que « la position de Platon ruine l'ontologie avant de l'avoir instituée puisqu'elle consiste à introduire le non-être dans l'être »⁴⁹³. En effet, l'être de l'être — le dernier genre — est assuré par son identité intime et son non-être dérive de sa différence par rapport aux autres genres. Or, « malgré le paradoxe apparent, il n'y a rien là dont il faille se fâcher, puisque la nature des genres comporte communauté mutuelle »⁴⁹⁴. En effet, le Différent et l'Être sont des genres *pervasifs*, qui s'insinuent dans tous les autres genres et qui, par conséquent, s'envahissent réciproquement : le différent participe de l'être et l'être participe du différent. Comme l'affirme M. Migliori, « Platon a soutenu que l'être n'est qu'une des méta-idées, il n'est pas chacune d'entre elles, ni toutes ensemble, il n'est que soi-même »⁴⁹⁵. Par conséquent, si le genre de l'être se dit et en relation à soi-même et en relation à une altérité, le genre de la différence, *l'ἕτερον*, ne se dit qu'en relation à l'altérité, *πρός ἄλλα*.

⁴⁹² Platon, *Sophiste*, 255 c 12 – 17 in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 319 ; L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza*, Napoli, Loffredo Editore, 1994.

⁴⁹³ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 147.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valori e limiti dell'ontologia*, op. cit., p. 82. C'est nous qui traduisons : « che l'Essere è solo una della metaidee, che non è né ciascuna di queste né tutte prese insieme, me è solo se stesso ».

Dès lors, l'ἕτερον ne suffit pas à soi-même, car il n'est saisissable qu'en relation à ce qu'il nie. Il ne s'agit donc pas d'un concept autarchique qui n'est corrélé à rien d'autre que lui-même pour exister, car il nécessite à tout jamais *autrui* pour être saisi. Pareillement, il ne peut pas être compris comme un concept autonome, car, étant la négation de *ce qui est*, il suit un *logos* qui est propre à l'ontologie. Dès lors, suivant le raisonnement platonicien, le non-être s'insère dans une dimension positive — dont il constitue la négation — où l'identité intime de *ce qui est* comporte l'exclusion de *ce qui n'est pas*.

Et alors, si le non-être relatif est défini comme le différent par rapport à l'identique, le néant, tel que nous l'avons pensé, participe du différent par rapport à lui-même (car il n'est pas ce qu'il est) et de l'identique, car il trouve dans cette négation intime la forme de son identité. Cette dernière s'avérant toujours autocontradictoire. Donc, le *néant-seuil est et n'est pas* que *αὐτὰ καθ'αὐτὰ* (*auta kath'hauta*), c'est-à-dire par rapport à soi-même. Dès lors, il participe du différent et à la fois de l'identique non pas en rapport à une altérité, mais toujours en relation à soi-même. En d'autres mots, il n'est identique à soi que dans la mesure où il diffère constamment de soi ; il se nie continuellement et il trouve en cette négation son identité autocontradictoire. Ainsi, si chez Platon le non-être relatif rime avec la différence par rapport à l'autre, dans le néant, tel que nous l'avons pensé, la différence n'est saisissable qu'en relation à soi-même. C'est pourquoi il figure comme un *ἕτερον καθ'αὐτὸ* (*heteron kath'auto*), que Platon exclu afin de formuler un concept non-contradictoire et en préserver l'identité intime⁴⁹⁶. Dès lors, Platon se tient dans une perspective ontologique, il explore les chemins de la négativité tout en restant ancré dans la positivité. La compréhension de cette dernière étant d'ailleurs le véritable but de son argumentation.

Parvenus à la fin de cette partie, le *néant-seuil* que Parménide nous a présenté a finalement trouvé la mesure de sa nécessité. Gorgias nous a conduits sur le terrain d'une logique serrée à laquelle nous avons essayé de restituer sa dimension spéculative. Les pages dédiées au *Sophiste* sont ensuite apparues indispensables pour saisir l'ampleur de l'acte parricide. Ce sacrifice s'est avéré indispensable à ce que Platon puisse trouver le sophiste, et découvrir par la même occasion la valeur positive et performative de l'aporie et pour dépasser la dichotomie qui caractérise la deuxième partie du discours parménidéen. Ainsi, il a été possible de spécifier davantage le type de raisonnement permettant d'aborder le néant, dont

⁴⁹⁶ Platon, *Sophiste*, 254 d 4-5 in *Œuvres Complètes*, Tome II, op. cit., p. 316.

l'effigie est le *seuil de pierre*. Ensuite, l'ἕτερον et l'ἐναντίον sont apparus comme des vecteurs permettant de saisir plus précisément sa conformation métaphysique. En effet, bien qu'aucun des deux n'a pu être identifié au concept qui est ici visé, une démarche synthétique nous a néanmoins permis de retenir de chacun d'entre eux des données précieuses pour avancer vers la compréhension de notre objet. Maintenant, pour que la description de cet espace conceptuel puisse commencer, il est indispensable de pousser le regard jusqu'aux pages du *Timée*, où Platon invoque une *sorte d'être* qui transcende la dimension ontologique et méontologique. En effet, au cœur de son *Περὶ Φύσεως*⁴⁹⁷ se niche un concept métaphysiquement aberrant, un « τρίτον ἄλλος γένος »⁴⁹⁸ (*triton állo génos*), soit une troisième autre espèce qui, ni être ni non-être, permet d'esquisser les traits du *seuil de pierre*, simulacre du néant. De ce point de vue, si le *Sophiste* nous a montré l'écart entre le monde sensible et le monde intelligible, le *Timée* « fait apparaître un résidu inexpugnable, comme une altérité qui n'a pas le même statut de l'Autre comme genre dans le *Sophiste*. Il est une donnée opaque — cause errante, réceptacle, matrice, lieu, χώρα — qui traduit un “chasma” entre l'intelligible et le sensible »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ C'est le sous-titre du *Timée*. Ce texte se pose ainsi en continuité avec le Poème parméniézien et au Traité de Gorgias.

⁴⁹⁸ Platon, *Timée*, 48 e, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit. p. 467.

⁴⁹⁹ J. - M. Vaysse, “Indécidable χώρα – Derrida et le *Timée*” in *Cartographies de la pensée à la fin de la métaphysique*, (Actes du colloque d'hommage à J. - M. Vaysse, tenu le 11 et le 12 mai 2012 à l'Université de Toulouse II), Hildesheim - Zurich - New York, Georg Olms Verlag, 2015, p. 48.

3. Décrire le seuil de pierre

3.1 Khôra ou le lieu du seuil de pierre

3.1.1 Le trope du néant

L'attelage⁵⁰⁰ qui escorte les philosophes à la recherche du néant est maintenant piloté par Platon, qui le conduit jusqu'aux pages centrales du *Timée*. Ce dernier s'imposant, dès son sous-titre, en continuité avec les textes portant *Sur la nature*, qui ont retenu notre attention dans la partie précédente. Ce dialogue traitant de la cosmologie, ainsi que de la physique et de l'eschatologie, structure le cosmos en une ontologie hiérarchique capable d'accueillir en son sein *tout ce qui est* : de l'intelligible au sensible. Et cela, jusqu'à ce qu'un concept, échappant à la rigueur de la symétrie construite par Platon, fasse irruption. La *χώρα*⁵⁰¹ advient alors dans la narration platonicienne en brisant l'ordre harmonieux du cosmos avec la vigueur de la nécessité et avec la profondeur d'un abîme. Elle ramène l'ontologie dualiste de Platon à « un nouveau point de départ »⁵⁰² adéquat à accueillir un *τρίτον ἄλλος γένος*, à savoir un

⁵⁰⁰ Nous faisons référence au mythe de l'attelage ailé qui relate de la manière dont les âmes connaissent, avant leurs naissances, les idées intelligibles : « Elle [l'âme] ressemble, dirais-je, à une force à laquelle concourent par nature un attelage et son cocher, l'un et l'autre soutenus par des ailes » (Platon, *Phèdre* in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 34).

⁵⁰¹ J.-F. Pradeau, « Être quelque part, occuper une place *τόπος* et *χώρα* dans le *Timée* » in *Les Études philosophiques*, n° 3, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 375 - 379, Disponible sur : <http://www.jstor.org/stable/20848956>; L'étude minutieuse de J.-F. Pradeau vise à définir et à séparer la sémantique de la *χώρα* de la sémantique du *τόπος*. Il montre par la même occasion que « la *χώρα* apparaît 160 fois dans les œuvres platoniciennes, dont 33 avant le *Timée* puis 12 dans ce dernier et 14 dans le *Critias* » (p. 376). À toutes ces occasions, la *χώρα* peut être comprise en un sens concret comme « la *place*, la place qu'occupe une chose, la place que cette chose libère quand elle se meut » ou bien « elle signifie dans une perspective politique et géographique, le "territoire" d'une cité, la région qui entoure sa ville ». Or, c'est dans le *Timée* (notamment 52 b1 et 52 d 3) que cette notion devient hautement problématique et qu'elle acquiert un statut métaphysique (pp. 375-376).

⁵⁰² Platon, *Timée*, 48 e 2, in *Œuvres complètes*, Tome 1, op. cit., p. 467. Nous soulignons une analogie entre la lecture du Poème de Parménide et la manière dont Platon introduit la *χώρα*: pour comprendre la *χώρα* et le *néant* il faut revenir en arrière, avant toute séparation. Nous avons saisi dans le Poème de Parménide la nécessité de revenir en arrière par rapport aux deux chemins, jusqu'au proème qui, origine de la bifurcation, constitue un nouveau point de départ pour la narration. La *χώρα* est introduite chez Platon suivant le même ordre et la même nécessité.

troisième genre d'être entre les substances éternelles et les ombres qui les imitent. Il s'agit d'« une sorte d'être difficile et obscur »⁵⁰³ qui perturbe la rassurante linéarité du *Timée*. Et notre esprit se trouve aussitôt captivé par ce ravin qui réanime la souvenance de celui dont il s'est déjà fait témoin dans les pages précédentes. Comme l'interstice représenté par le *seuil de pierre*, il transcende la séparation entre le monde sensible et l'intelligible et, à la fois, l'alternative entre la dimension mythique et celle logique. En relatant d'un hiatus entre la positivité et la négativité, cet intervalle évoque l'espace qui se déploie avant le carrefour parménidéen. En se tenant dans la douleur de l'indistinction, ici, Dikê, cerbère de *la porte élevée vers le ciel*, annonce la séparation entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas*. Sous la loupe de notre interprétation, la philosophie de Gorgias a fait de ce lieu vestibulaire la demeure d'*Ἀνάγκη*, mère des Moires, les couturières de *notre destinée*⁵⁰⁴. À présent, l'encre du chercheur du néant, qui a coulé au gré de la chute des certitudes métaphysiques, se propage jusqu'au concept de *χώρα*. Cette « figure solaire »⁵⁰⁵ s'avérant être un élément précieux pour la compréhension du néant, car il permet d'en aborder des aspects fondamentaux tout en évitant la *via negationis* et l'identification des deux concepts.

Dans ce but, la lecture qu'en donne Derrida, notamment dans le texte qui porte le titre de *Khôra*⁵⁰⁶, s'avère être un fil d'Ariane qu'il faut suivre pour ne pas s'égarer dans la multitude des interprétations dont la *χώρα* fait l'objet tout au long de l'histoire de la philosophie⁵⁰⁷. Le texte derridien s'écarte en effet des autres exégèses, car, plutôt qu'avancer

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Id.*, *La République*, X 617 c, in *Œuvres complètes*, Tome I, op. cit., p. 1235.

⁵⁰⁵ D. C. Levinas, « Comme Dieu et comme Rien. Variations sur le nom de *khôra* », *Rue Descartes* 2014/3(n°82),p.36 ; Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-3-page-35.htm>

⁵⁰⁶ Chez Derrida, le concept de *χώρα* apparaît pour la première fois dans la *note 17* de la *Pharmacie de Platon* (1968), il sera évoqué dans d'autres ouvrages : *Comment ne pas parler* (1986) et *Foi et savoir* (1995). Or, c'est dans le texte intitulé *Khôra* (1993) que l'auteur déniche de manière approfondie ce concept en le mettant notamment en relation avec le mythe. Nous utiliserons les caractères grecs (*χώρα*) pour exprimer le concept platonicien et la transcription en latin (*khôra*) pour évoquer la conceptualisation derridienne. Sachant que les deux ne sont pas toujours nettement distinguables, nous donnerons priorité à la forme grecque du terme. Nous soulignons que Derrida utilise une transcription peu commune ; plus usagée est effectivement la transcription *chôra*.

⁵⁰⁷ Plotin dans les *Ennéades* (II, 4, trad. fr. E. Bréhier Paris, Les Belles Lettres, 2003 [1924] pp. 56-71) se pose dans la lignée de l'interprétation aristotélicienne où la *χώρα* est identifiée à la matière

sa propre interprétation et de donner voix à ce que Platon n'aurait pas su dire, il interroge les sens dont la *χώρα* est investie en relation à sa structure métaphysique⁵⁰⁸. L'acte déconstructif de Derrida trouve ainsi dans la *χώρα* un nom privilégié pour exprimer ce qui, tout en étant incluse dans le texte platonicien, l'excède⁵⁰⁹. Dans sa lecture, « l'immense littérature consacrée au *Timée* depuis l'Antiquité »⁵¹⁰ doit son *inépuisabilité* à des caractères qui sont inscrits dans le concept même de *χώρα*. Notamment, sa structure « invisible et amorphe »⁵¹¹ permet et nécessite qu'on lui attribue des formes qui ne lui appartiennent pas essentiellement. Cela nous autorise davantage à utiliser provisoirement sa conceptualité et à laisser de côté

(ὄλη). L. Lavaud affirme à ce sujet que « il [Plotin] applique lui-même les déterminations de la *χώρα* platonicienne à sa propre matière » (L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre : figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, p. 60). Cependant afin de respecter le fait que la *χώρα* remet en discussion l'opposition entre sensible et intelligible il envisage l'existence d'une matière intelligible et d'une matière sensible. La *χώρα* entendue comme matière est pour Plotin à l'origine du mal. Sur ce thème voir notamment J. Laurent, *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin : procession et participation*, Paris, Vrin, 1992, pp. 79-87.

⁵⁰⁸ J. Derrida, *Comment ne pas parler in Psyché II*, Paris, Galilée, 2003, p. 173.

⁵⁰⁹ S. Regazzoni, *Nel nome di Chôra*, Milano, Il Nuovo Melangolo, 2008, p. 16.

⁵¹⁰ J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 2006, p. 26.

⁵¹¹ Platon, *Timée*, 50 a, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Collection Pléiade, 1950, p. 470 ; Platon affirme « C'est ainsi que, dans la préparation des onguents parfumés, l'art fait subir un premier traitement à l'excipient lui-même, pour rendre autant que possible inodores les liquides qui doivent recevoir les essences odorantes » ; Suivant C. Jaquet « il est intéressant de remarquer ici que la *χώρα* est du côté de l'inodore et que la forme est du côté du parfum ». « Cette métaphore olfactive » montre que la *χώρα*, tout comme la base du parfum, doit rester neutre pour qu'elle puisse accueillir les accidents (les étants ou les arômes). L'informe figure ici comme la condition de la forme car son absence est la condition pour que la *χώρα* puisse recevoir la forme des étants. Or, comme le remarque la philosophe en reprenant l'analyse de A. G. Wersinger (*Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001), il est impossible de concevoir un « exipient fluide complètement inodore » (p. 348), ce qui ouvre l'éventualité où la *χώρα* puisse être complètement dépourvue de forme et si une telle réalité absolument informe est concevable. (C. Jaquet, *Philosophie de l'odorat*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 (2010), pp. 346-349). Nous pensons que si une telle réalité manifestement contradictoire est insaisissable pour la logique linéaire, elle reste néanmoins pensable pour un *logos* qui envisage la contradiction et l'indétermination comme qualité essentielle de ce qu'il analyse.

les enjeux politiques soulevés par Derrida⁵¹² afin de parler du néant, de son sens et de son exclusion. De ce point de vue, les attributs qui sont propres à la *χώρα*, tout comme ceux qui lui ont été conférés par le biais des transpositions linguistiques et conceptuelles, permettent d'avancer la description du *seuil de pierre* qui a été énoncé, dans la partie précédente, comme étant l'effigie du néant.

En effet, la *χώρα* s'avère une source féconde pour dissoudre la brume qui enveloppe le néant. Et cela, non tellement par le fait que la « quantité et qualité d'être »⁵¹³ est, pour Platon, directement proportionnelle à l'intelligibilité — ce qui impliquerait que la *χώρα* se trouve plus proche à la privation constitutive du néant qu'à la plénitude de l'être — mais parce qu'elle évoque un creux entre la positivité et la négativité relative, qui acquiert, dans les mains qui désirent l'espace intellectuel du néant, une fonction décisive. Premièrement, elle est le stigmaté « d'une ouverture béante, un abîme ou un chiasme »⁵¹⁴ que l'on voit, par le biais du *Timée*, s'imposer de manière nécessaire aussi chez un auteur qui, comme Platon, construit un système ontologique visant à résoudre tout le réel dans une architecture rigoureusement rationnelle⁵¹⁵. En ce sens, la *χώρα* contribue à dépouiller l'enquête sur le

⁵¹² Pour approfondir l'acception politique de la *χώρα* nous renvoyons notamment au chapitre VII de l'ouvrage de J. Laurent, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002 : «L'équivalent politique de la *χώρα* est la liberté anarchique de la démocratie. De même que la *χώρα* est un espace libre qui n'a de valeur que par la fonction qui s'y déploie, de même le peuple n'a de valeur que par l'ordre qui l'organise et lui permet d'imiter les mouvements réguliers du ciel: mais la liberté qui n'est relative à aucune mise en ordre, à aucun commandement éclairé, à aucune essence, cette liberté-là est vaine» (p. 128).

⁵¹³ J. Derrida, *Comment ne pas parler in Psyché II*, Paris, Galilée, 2003, p. 174.

⁵¹⁴ *Id.*, *Khôra*, op. cit., p. 45.

⁵¹⁵ A. Berque précise que dans le *Timée* il y un « arrangement rationnel » qui fait qu'il ne s'agit pas d'« une cosmogonie (un récit, à tendance mythique, de l'origine du monde) » mais d'une « cosmologie (une étude, à tendance scientifique, sur l'origine du monde ». En même temps, il s'agit aussi bien d'une « ontologie » car Platon interroge « l'origine des êtres » et il élabore une « théorie de l'être - une métaphysique ». Par conséquent, suivant A. Berque, « Platon expose, par la bouche de *Timée*, une « ontocosmologie » qui explique sa persistance dans le débat philosophique (A. Berque, « La *chôra* chez Platon », in T. Paquot , *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2012, pp. 15-16. Disponible sur : <https://www.cairn.info/espace-et-lieu-dans-la-pensee-occidentale--9782707173195-page-13.htm>)

néant de tout arbitraire. Elle montre, au contraire, que la recherche d'un abîme, au-delà de l'être et du non-être, intègre une exigence exprimée, malgré son refoulement chronique, par l'histoire de la philosophie occidentale dès son aurore. Cela n'implique aucunement d'identifier la *χώρα* au néant — que d'ailleurs Derrida, dans *Comment ne pas penser*⁵¹⁶, distingue explicitement — mais à la concevoir comme un miroir réverbérant le gouffre qui fend la linéarité du *logos*. De ce point de vue, Derrida, parlant de la *khôra* dans une formule qui est affirmative et interrogative, s'exprime comme ceci : « un espace apparemment vide — bien qu'il ne soit pas le vide ? »⁵¹⁷. En se tenant bien sûr à l'écart de toute interprétation atomiste du texte — qui, comme l'argue A. Rivaud, rendrait inexplicable le caractère problématique que Platon attribue à plusieurs reprises à la *χώρα*⁵¹⁸ — Derrida montre par ces mots que Platon sépare les deux hémisphères de sa métaphysique par un espace essentiellement vidé de son essence. En effet, comme Devant ce *maelström* spéculatif, qui rappelle celui auquel Jules Verne confie le destin du capitaine qui porte dans son nom l'abysse du néant⁵¹⁹, Derrida invite les esprits à ne pas céder à l'affolement accablant. La hardiesse de la raison permettant de faire face à *ce qui n'est pas ce qu'il est* : la *khôra*, tout comme le *néant*. Ce qui ne revient pas à dire que ces deux concepts se définissent de manière réciproquement négative ni que la voie pour accéder au néant et à la *khôra* n'est la voie apophatique, mais que leur coprésence à l'intérieur du discours actuel permet un développement crucial, car il permet la description du *seuil de pierre*, à savoir l'effigie du néant, tout en détournant l'étreinte de la limitation. En effet, il est possible de repérer dans la *χώρα* des caractéristiques qui permettent de le décrire par la méthode de la comparaison. De

⁵¹⁶ J. Derrida., *Comment ne pas parler*, op. cit., p. 175.

⁵¹⁷ *Id.*, *Khôra*, op. cit., p. 45.

⁵¹⁸ A. Rivaud, "Notice" in Platon, *Œuvres complètes*, Tome X, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1925), p. 68: "Si Platon avait simplement voulu nous faire entendre qu'il s'agit soit de l'espace vide, soit de la substance matérielle des choses, peut-on admettre qu'il y eut trouvé tant de difficulté? Les géomètres et les atomistes avaient depuis longtemps raisonné de l'espace avec une précision qui ne laisse rien à désirer". En soutien de cette thèse il faut considérer que lorsqu'Aristote parle des « partisans du vide [qui] affirment par là même l'existence du lieu, car le vide serait un lieu privé de corps » ne se réfère pas à Platon qui, en revanche, sera explicitement évoqué plus tard dans le texte (Aristote, *Physique*, IV, 1, 208 b 25-27, op. cit., p. 124).

⁵¹⁹ Voir J. Verne, *20 000 lieux sous les mers*, Paris, Lgf, 1976, Chap. 13.

ce point de vue, l'indétermination, la mitoyenneté, l'*a-chronisme*, l'*a-topisme* et la nécessité forment la corolle des *pourquoi* autorisant le rapprochement de la *χώρα* au néant.

Il faut alors spécifier que s'il est légitime d'aborder la description du *seuil de pierre* par le biais de la *χώρα*, c'est premièrement à cause de leur tempérament linguistique et métaphysique commun : il est impossible de dire ce que c'est la *χώρα*, tout comme définir le néant, sans trahir leur nature. En effet, définir ces concepts signifie les figer dans les bornes d'une détermination toujours inadéquate à leur constitution intime. À ce sujet, Platon, lorsqu'il se réfère à la *χώρα*, tranche : « aucune détermination qualitative, chaud ou blanc, ou l'un quelconque des contraires, ou toute autre qui en dérive, aucune de ces appellations ne lui doit être assignée »⁵²⁰. Donc, l'essence de la *χώρα* est — tout comme celle du néant — toujours transcendante par rapport à elle-même. Elle ne peut alors être réticulée dans une définition stable ni dans l'enceinte d'une identité non-contradictoire. Dès lors, Platon, en dissertant davantage sur la *χώρα* se sert de la métaphore de la matière ardente pour affirmer qu'« il faut sur ce sujet [la *χώρα*] une plus grande clarté d'exposition. Or, cela est difficile (...) touchant le feu et les corps comme le feu (...) cela de telle sorte qu'on puisse user d'un langage assuré et stable (...) ces corps ne conservant jamais d'identité dans leurs manifestations singulières »⁵²¹. Il est donc impossible d'avancer une définition positive de la *χώρα* sans la réduire à un *flatus vocis*. Par conséquent, introuvable est une traduction de la *χώρα* qui puisse contenir son essence, tout comme infructueuse s'avère la recherche d'un syntagme plus idoine pour parler de ce qui, comme le néant, *n'est pas ce qu'il est*. En effet, comme l'affirme A. Berque « son ontologie [de Platon], dont le principe est l'identité à soi-même de l'« être véritable » (*ὄντος ὄν*, autrement dit l'*εἶδος*), exclut toute saisie logique de ladite notion de *χώρα*, en tant que celle-ci échappe mystérieusement à ce principe d'identité. Elle lui échappe à tel point que Platon n'en donne aucune définition, se contentant de la cerner au moyen de métaphores ; lesquelles, en outre, sont contradictoires »⁵²².

⁵²⁰ Platon, *Timée*, 50 a, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 469.

⁵²¹ *Ibid.*, 49 b, p. 468.

⁵²² A. Berque, « La *chôra* chez Platon », dans T. Paquot (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*. Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2012, p. 21.

Disponible sur : <https://www.cairn.info/espace-et-lieu-dans-la-pensee-occidentale--9782707173195-page-13.htm>

Dès lors, toute prétention aléthique au sujet de la *χώρα* et du *néant* reste vaine : d'un côté, la *χώρα* n'appartient guère au monde des idées intelligibles et, de l'autre côté, le néant ne peut être cerné par les bras de la logique classique qui, soumise à la non-contradiction, identifie le vrai au non antinomique. Ainsi, connaître la *χώρα* et le néant ne revient pas à les sceller dans les bornes du *logos*, mais à les libérer de ce dernier afin que leur richesse intellectuelle puisse éclore. De ce point de vue, même Platon qui blâme les sophistes, et notamment Gorgias, à cause de leur indifférence à l'égard de la vérité⁵²³, ne parle jamais de vrai et de faux à propos de la *χώρα*. En revanche, il s'exprime à son propos en termes de « réponses satisfaisantes »⁵²⁴ ou de « parti le plus sûr à l'égard de la vérité »⁵²⁵. Une telle mitigation de l'ambition aléthique ne le conduit pourtant pas à liquider ce concept, mais, au contraire, à le revêtir de nécessité et à lui accorder une place centrale à l'intérieur de son *Περὶ Φύσεως*. De la même manière, comme cette recherche ne cesse de le montrer, penser le néant est une nécessité inscrite dans l'histoire de la métaphysique occidentale malgré que son essence ne puisse être cernée par la vérité de la non-contradiction. Le néant doit alors regagner une place d'explicitation sans se laisser réduire à un silence qui a le son d'une condamnation. Et cela, sous prétexte que les résultats de sa recherche ne peuvent point aspirer à atteindre la parfaite conformité de l'idée avec l'objet ni une vérité conforme à celle escomptée par la logique propositionnelle classique.

De ce point de vue, non seulement le *néant* et la *χώρα* ne sont pas les objets d'un *logos* non-contradictoire, mais ils ne peuvent néanmoins être objets de l'*αἴσθησις*, à savoir de la sensation : il est donc impossible de les appréhender par le biais de l'observation scientifique. C'est pourquoi il faut assumer leur nécessité tout en contournant la naturelle propension de l'esprit à en faire *quelque chose*. En effet, du moment qu'ils ne sont doués d'aucune matérialité, toute réification du néant et de la *χώρα* équivaut, au fond, à leur mystification. Dès lors, leur « caractère essentiellement amorphe »⁵²⁶ ne doit point amener la pensée à leur détournement, mais à les interroger infiniment. Donc, en s'exprimant à propos de la *χώρα* et du néant par le biais *de ce qu'ils ne sont pas*, on respecte leurs essences toujours transcendantes par rapport à elles-mêmes. D'où le besoin de recourir à des expédients

⁵²³ Platon, *Gorgias*, 452 b — 455 d, in *Œuvres complètes* Tome I, op. cit., pp. 383 — 386.

⁵²⁴ *Ibid*, *Timée*, 49d, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 468.

⁵²⁵ *Ibid.*, 50 b, p. 469.

⁵²⁶ *Ibid.*, 50 d, p. 470.

rhétoriques, tels que « la métaphore, la comparaison et l'image »⁵²⁷ pour les connaître. En effet, ces « détours sensibles pour arriver à l'intelligible »⁵²⁸, loin d'être des « accidents, faiblesses ou des moments provisoires »⁵²⁹, sont la marque de leur richesse. L'impossibilité d'énoncer par des sentences positives ce que la *χώρα* et le néant sont, oblige ainsi le chercheur à une prospection d'analogies. De ce point de vue, la recherche de la *χώρα* et la recherche du néant impliquent une même démarche méthodologique. Alors, Platon recourt aux images de la cire, de l'or et du parfum pour parler de la *χώρα* et le chercheur du néant ôte la lithographie du *seuil de pierre* au Poème parméniénien et il réitère ce procédé comparatif.

Dès lors, il se sert non seulement de l'image du *seuil de pierre*, mais aussi de l'image de la *χώρα* pour ne pas s'exprimer de manière fautive à propos du néant. Il détourne ainsi la paradoxale attribution d'une essence stable à l'objet de son intérêt. Cette démarche est en effet nécessitée par l'agencement métaphysique du néant, qui est dépourvu d'essence⁵³⁰. En effet, le néant ne peut être compris à la lumière d'un substrat, mais seulement par son dynamisme, à savoir par son autonégation⁵³¹. De ce point de vue, en trouvant dans la *χώρα*

⁵²⁷ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 99.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵³⁰ Nous renvoyons ici à l'ouvrage d'Ernesto Grassi. Pour l'auteur italien, la métaphore, et plus en général les tropes utilisés par la rhétorique, ont une valeur philosophique. En dépit des spéculations qui rejettent le mot poétique et qui le considèrent comme étant non-philosophique, Grassi montre, à travers la confrontation avec neuf philosophes, que la métaphore n'est pas une simple translation de sens d'un étant à l'autre : elle est « la modalité de révélation de l'originaire », qui exprime « l'urgence de l'abîme » (E. Grassi, *La metafora inaudita*, op. cit., p. 9). Cette précision nous permet de souligner que l'allégorie qui traverse toute cette recherche n'est pas qu'une translation de l'abstrait dans le concret, mais elle est un mode de la pensée, idoine à exprimer d'autres contenus par rapport à ceux qui trouvent leur formulation dans un *logos* qui repose sur l'identité immédiate de ce qu'il désigne et sur la non-contradiction.

⁵³¹ Cet aboutissement conserve les traces de la spéculation heideggérienne où le néant s'affirme par le biais de son action néantificatrice, la néantification (*die Nichtung*). Or, si pour Heidegger, cette dernière s'applique à l'être, dans ce contexte le néant apparaît comme se niant soi-même, se néantisant (M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*, op. cit., p.65) C'est pourquoi, si le néant heideggérien se révèle dans l'angoisse, qui est considéré comme la néantification de la *totalité du cosmos*, il est possible que dans le contexte de cette recherche, il trouve sa dimension humaine dans un concept qui

une façon pour décrire le néant, il est possible de « ne pas dire le faux »⁵³² tant au sujet de la *χώρα* tant au sujet du néant. En effet, la *χώρα* permet d'entrevoir la structure métaphysique du néant sans jamais ne la définir positivement, ni négativement. Et le néant, quant à lui, se conforme comme un œil de Judas qui permet de scruter la nature intime de la *χώρα* en détournant toute attribution essentielle à son sujet. Néanmoins, cela ne revient ni à les identifier ni à assumer une attitude apophasique à leur sujet, mais à repérer des aspects communs qui leur permettent de se raconter mutuellement.

Dans cette perspective, en faisant parler la *χώρα* du néant, il est possible d'affaiblir l'impasse à laquelle l'interrogation oratoire de Platon condamne toute parole portant sur le néant : « ne doit-on pas refuser même de convenir qu'il parle, l'homme qui est dans ce cas, tout en ne parlant, à vrai dire, d'aucune chose individuellement ? Ou bien plutôt ne faut-il pas affirmer qu'on ne parle même pas, quand il arrive du moins qu'on entreprenne d'énoncer du non-existant ? »⁵³³. L'interdit que Platon émet au sujet du néant dérive de l'incapacité du *logos* d'exprimer la pure négativité, sans la rendre positivement déterminée. Ce qui traduit l'impuissance du langage à se rapporter au néant sans en faire *quelque chose*, qu'elle soit intelligible ou sensible. Or, le néant et la *χώρα*, étant liés dans l'indétermination, échappent à cette alternative. Pour cette raison, en suivant le raisonnement platonicien, n'étant ni sensible ni intelligible, la *χώρα* devrait être réduite, à l'instar du néant, au silence. Dès lors, tous les mots à son propos devraient être compris comme l'expression paradoxale de sa détermination. Et alors, des pages que Platon lui dédie ne devraient rester que des blancs.

Or, non seulement le passage qui traite de la *χώρα* demeure éloquent sous le regard de la postérité, mais, réflexion faite, il se présente comme un instrument indispensable pour éloigner la difficulté que Platon a soulevée dans le *Sophiste*. En effet, Platon respecte l'indétermination de la *χώρα* en utilisant des tropes pour s'exprimer à son sujet : « nous ne pouvons-nous représenter la *place* elle-même que par des métaphores »⁵³⁴ affirme à bon

n'est pas la négation de quelque chose d'autre mais de soi-même. Ce concept fera objet du dernier chapitre dédié à l'échos du néant.

⁵³² *Ibid.*, p. 17.

⁵³³ Platon, *Sophiste*, 337 e, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 289.

⁵³⁴ A. Rivaud, "Notice" in Platon, *Œuvres Complètes*, Tome X, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1925), p. 67.

escient A. Rivaud. Ce qui implique que l'on peut dire *quelque chose* à son propos tout en contournant le risque d'en faire un concept stable, à l'instar des *εἶδη*, et, à la fois, de le chosifier, comme les silhouettes qui, éphémères, défilent sur le mur de la caverne. Ainsi, si Platon se sert de cette méthode pour détourner l'inconciliabilité entre l'indétermination de l'objet et la précision du langage, celle-ci peut être empruntée pour assumer philosophiquement la singularité du néant.

Dès lors, parler du néant par le biais de la *χώρα* ne revient à trahir aucun de ces concepts, mais à respecter leur indétermination sans pour autant renoncer à leur connaissance. Cette démarche s'avère d'ailleurs conforme tant à la prescription platonicienne d'introduire une forme d'indétermination dans l'agencement du cosmos qu'à la proscription de la réifier. « Le *ni-ni* — affirme Derrida — devient facilement un *et-et*, à la fois ceci et cela. D'où la rhétorique du passage, la multiplication des figures qu'on interprète traditionnellement comme des métaphores »⁵³⁵. Ce n'est donc pas le texte platonicien, mais la *χώρα* elle-même qui autorise le riche processus d'appropriations linguistiques et conceptuelles qu'elle subit au long de la marche spéculative de l'Occident⁵³⁶.

Ce qui se conforme, au sujet du néant, plutôt comme une histoire de forclusion. En effet, il est indéniable que, dans le monde occidental, le néant fait souvent l'objet d'un bannissement philosophique. Cependant, il ne se laisse jamais phagocyter par lui. Au contraire, bien qu'il soit souvent assumé au but de l'exclure, le néant demeure central dans la réflexion philosophique dès le *Περὶ Φύσεως* parméniéen. Dès lors, de même que la *χώρα* demeure insoumise à la volonté d'en faire un concept positif, le néant résiste aux tentatives d'annihilation. La raison en est que, tout comme la transposition de la *χώρα* en des formes qui ne lui correspondent jamais essentiellement est nécessitée par sa propre complexion, l'histoire de son exclusion est constitutive du néant. En effet, un concept intimement négatif ne pourrait s'imposer aux esprits philosophiques de manière positive. Dès lors, selon les bornes non contradictoires fixées par l'ontologie, le néant se trouve réduit à ce qui n'est pas, à savoir le non-être. Ce dernier étant exclu du cosmos dessiné par la philosophie occidentale où la positivité de l'être s'impose. Or, la présence du néant dans les débats de philosophie

⁵³⁵ J. Derrida, *Comment ne pas parler* in *Psyché II*, op. cit., p 174 ; Nous renvoyons ici au texte de E. Grassi, *La metafora inaudita*, op. cit.

⁵³⁶ *Id.*, *Khôra*, op.cit., p. 35.

demeure au-delà du but exclusif pour lequel il est souvent assumé. De ce point de vue, ces processus d'appropriation et de forclusion permettent à ces notions de continuer à luire dans les esprits et de ne pas sombrer dans un oubli qui ensevelirait à jamais leur force philosophique. En ce sens, Derrida affirme : « il est promis à l'ineffaçable même si ce qu'il nomme, *khôra*, ne se réduit pas, surtout pas, à son nom »⁵³⁷. Cela traduit le sens intime de la recherche philosophique qui, comme le dit Heidegger, s'impose à l'esprit plus par la force du questionnement que par une volition avide et réconfortante à la réponse⁵³⁸. D'autre part, comme l'affirme Derrida, cela alimente l'histoire de la métaphysique, qui n'existe que dans les pages qui la composent et qui se nourrit de l'auto-interprétation incessante de ses résultats.

La disponibilité à recevoir les formes imagières des tropes s'unit à la prédisposition d'accueillir les transpositions linguistiques des traductions et de la synonymie pour que l'on puisse accorder à la *χώρα* et au néant une certaine passivité. Or, leur essence, étant rebelle à tout cachet, conserve aussi bien un aspect actif et réfractaire à toute assimilation dans les bornes du *logos*. Il est possible pour autant d'affirmer qu'elles sont douées d'une *virginité incorruptible* présupposant la possibilité d'être modelées infiniment, sans ne se laisser jamais absorber par aucune des formes qu'on leur attribue. La *χώρα* se laisse ainsi dire, sans jamais se résoudre en lui, par le mot *vierge*, voire par une de ses traductions possibles — tout en sachant qu'aucune de ces dernières ne s'avère adéquate à contenir son essence. Aucune lexie n'étant idoine à exprimer son indétermination. Et cela, au point que Derrida non seulement doute de l'intérêt de chercher la meilleure traduction⁵³⁹, mais qu'il affirme que même *χώρα* « n'est pas un mot juste »⁵⁴⁰ pour exprimer son essence inessentielle.

Parallèlement, le néant transcende son nom, car il ne peut être identifié à aucune chose que l'on puisse borner dans l'enceinte d'un syntagme. Ainsi, tout comme la *χώρα* se laisse raconter par ses traductions, sans trouver en aucune d'entre elles sa forme adéquate, le néant se laisse dire par ses synonymes sans que son sens ne puisse jamais être exprimé de manière satisfaisante par aucun d'entre eux. Dans ce contexte, si l'on associe, à titre explicatif, le néant au vide, on ne dit pas le faux, mais on ne parle pas vrai. Le concept de néant diffère de

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁵³⁸ Voir M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

⁵³⁹ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 23.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

sa transposition spatiale, du *vide*. En effet, si ce dernier exprime l'absence de matière dans l'espace, il ne peut prendre qu'une valeur symbolique dans le discours portant sur le néant. De ce point de vue, le néant doit être ontologiquement vide pour accueillir en son sein tant les formes que l'histoire de la philosophie lui a conférées, tant le rejet dont il a été fréquemment l'objet et auquel il a toujours résisté. Il se doit d'être *vide* pour résister infiniment à sa réification. De ce point de vue, les tentatives d'anéantissements qu'il subit pendant la marche de la philosophie occidentale sont inscrites dans sa vacuité essentielle, qui, notamment, se trouve exprimée et alimentée par cette exclusion. Le néant persiste alors dans la pensée métaphysique par ses réfutations et par ses transpositions en des formes négatives qui ne lui appartiennent pas essentiellement. Ainsi, nier le néant signifie participer à une narration qui, loin d'être silencieuse, est l'histoire même du concept de néant. Pourvu que celle-ci ne puisse pas avoir les caractères d'une histoire positive, en essayant d'écarter le néant on ne fait qu'alimenter son essence inessentielle ainsi que son histoire.

Donc, la traduction, toujours inadéquate, de la *χώρα* comme *vierge*, trouve une correspondance dans l'imparfaite synonymie qui lie le *vide* au néant. On comprend ainsi que bien que la *χώρα* et le néant excèdent les lexies qui les nomment, les transpositions langagières qu'ils subissent sont indispensables et concourent à l'élucidation de leur conceptualité. De ce point de vue, l'absence d'un référent précis, qu'il soit empirique ou bien conceptuel, qui fait écho au nom de *khôra*, conduit Derrida à lui arracher la détermination de l'article défini⁵⁴¹ : « nous disons maintenant *khôra* et non, comme l'a voulu la convention, la

⁵⁴¹*Ibid.*, p. 3 ; J. Sallis, « Derniers Mots : Générosité Et Réserve » in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53, n°1, 2007, pp. 33-45, Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-33.htm>. J. Sallis a entretenu entre 1982 et 1983 un dialogue avec Derrida au sujet de la *χώρα*. Derrida lui remet une copie du manuscrit de *Khôra* (Paris, Galilée, 2002 [1992]) car les deux philosophes devaient contribuer à un ouvrage en honneur de la mémoire de J. P. Vernant (J. Chase (dir.), *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, dir., Paris, EHESS, 1987) . J. Sallis critique néanmoins le choix de Derrida de laisser la *χώρα* sans sujet, en raison du fait qu'omettre l'article risque « d'annuler toute différence entre le mot et ce dont il parlait, le faisait ainsi effondrer sur lui-même » (p. 36). En effet, ôter l'article à la *χώρα* signifie qu'elle ne renvoie ni à un référent sensible ni à un référent intelligible. Par conséquent elle n'est reliée que à soi-même. Et pourtant, J. Sallis est persuadé que pour avoir du sens la *χώρα* doit être l'expression de quelque chose, qu'elle soit au-delà ou qu'elle soit en-deçà de l'être, c'est pourquoi il écrit son article en l'intitulant *De la chôra* (« De la Chôra », *Le Passage des frontières*, Paris, Galilée, 1994, pp. 173-177).

khôra »⁵⁴². Dès lors, la recherche sur le néant pourrait se prévaloir de la même forme d'indétermination syntactique que Derrida confère à *khôra*. Et cela, si bien qu'on ne devrait plus dire *le néant*, mais *néant*. De cette manière, l'ampleur qui appartient à ce concept lui serait restituée ; l'esprit se tiendrait ainsi à l'abri de toute tentation d'en faire *quelque chose*⁵⁴³. Cependant, dans la partie précédente, la substantivation du néant s'est avérée avantageuse non seulement en raison d'une facilité de langage, mais aussi pour que le néant soit accepté comme un objet d'étude métaphysique. Et cela, sans vouloir pour autant le réifier. D'ailleurs, Derrida ne limite pas seulement toute pulsion de réification, mais, en écrivant le mot *khôra* en minuscule, il contourne le risque, consciemment assumé, de l'anthropomorphiser. En effet, Platon est le premier à s'exposer à ce péril lorsqu'il fait apparaître, dans l'ombre de *χώρα*, la silhouette d'une femme, voire d'une « *nourrice* »⁵⁴⁴ afin de souligner sa capacité réceptive par rapport au devenir des étants⁵⁴⁵. Cela conduit Derrida, qui pourtant se tient à l'écart de toute volonté de personnification du concept, à questionner : « Qui es-tu, *Khôra* ? »⁵⁴⁶.

3.1.2 Korê, *achronos* et *a-topos*

Selon la mythologie hellénique, le terme *χώρα* évoque une figure féminine dont le destin est voué, par choix de Zeus, à l'ambiguïté⁵⁴⁷. Korê, la *jeune fille* connue aussi sous le nom de Perséphone, est l'enfant de la Terre mère, Déméter, et l'épouse d'Hadès, seigneur des ténèbres. La présence de Korê, étant disputée entre sa génitrice et son conjoint, se trouve partagée entre le royaume des défunts, où elle reste la moitié de l'année, et la terre, qu'elle fait fleurir à son passage durant les saisons les plus chaudes. La versatilité de Korê évoque alors le caractère extrinsèque et participatif de la *χώρα* et du néant aux dipôles intelligible/sensible et être/non-être. Ce caractère *intermédiaire* est relevé par B. Russel, dans

⁵⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴³ *Ibid.*, p.31.

⁵⁴⁴ Platon, *Timée*, 48 a, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 467.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 63.

⁵⁴⁷ J-C. Dumont, « Proserpine », Encyclopædia Universalis [en ligne],

Disponible sur : https://www.universalis.fr/encyclopedie/proserpine/#i_8550

son *Histoire de la philosophie*⁵⁴⁸, ainsi que par Heidegger qui, dans *Qu'appelle-t-on penser ?*⁵⁴⁹, décrit le *χωρισμός* platonicien comme un espace médian entre l'être et l'étant.

De ce point de vue, la *place* que Platon réserve à la *χώρα*, en clôture de la partie qui traite de l'intelligible et en ouverture de la partie relatant du monde sensible, n'est pas anodine. En effet, elle contribue à montrer que la *χώρα* participe de ces deux hémisphères ontologiques sans appartenir essentiellement à aucun d'entre eux. Ce qui revient à dire que, d'un côté, elle héberge la *dynamis* des étants, malgré le fait qu'elle ne soit pas une réalité sensible et que, de l'autre, elle participe de l'intelligibilité sans être une *eîdos*. Comme l'affirme G. Agamben, la *χώρα* « est le seuil où sémiotique et sémantique, sensible et intelligible, nombres et idées semble coïncider »⁵⁵⁰. Donc, son emplacement dans la section centrale du *Timée* révèle non seulement son caractère ontologiquement mitoyen, mais aussi sa transcendance par rapport au texte qui l'expose. En effet, elle interrompt la symétrie qu'il vise à construire. Comme le dit Derrida « comme elle n'est ni ceci ni cela (ni intelligible ni sensible) on peut en parler *comme si* elle était un mixte participant des deux »⁵⁵¹.

Le néant partage avec la *χώρα* ce caractère immanent et à la fois transcendant par rapport à l'ontologie et à la littérature qui la forge. En effet, le néant est inintelligible suivant les règles de la logique propositionnelle, ce qui revient à dire qu'il est impossible de parvenir à une définition positive de son essence. Cependant, il participe du *logos* non-contradictoire car, comme jaillit dans l'analyse du proème de Parménide, il précède et rend possible non seulement la séparation entre l'être et le non-être, mais aussi le principe qui la fonde. Dans un sens inverse, le *Traité* de Gorgias a montré que le néant est enfanté par la séparation parménidienne lorsqu'elle est poussée à ses conséquences extrêmes. De ce point de vue, le néant est produit par une logique qui permet sa formulation, mais qui ne peut conduire à sa connaissance. En ce sens, il transcende le texte qui le libelle. De surcroît, le néant, tout en

⁵⁴⁸ B. Russel, *Histoire de la philosophie occidentale I*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 187.

⁵⁴⁹ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Quadrige, 2014. Suivant Heidegger, Platon établit la séparation entre l'être et l'étant en les situant en des lieux différents. Il existe entre eux un *chôrismos*, une séparation, qui se perpétue tout au long de la philosophie occidentale.

⁵⁵⁰ G. Agamben, *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. fr. M. Ruef, Paris, Galilée, 2008, p. 126; G. Agamben et M. Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milano, Electa (Pesci Rossi), 2010. Ici Agamben met en évidence le caractère ineffable de cette figure mythologique *intermédiaire*.

⁵⁵¹ J. Derrida, *Comment ne pas parler in Psyché II*, op. cit., p. 174.

étant inclus dans le grand *Περὶ Φύσεως* dont les pages ne cessent d'être remplies par les métaphysiciens d'Occident, se trouve pour la plupart du temps exclu de l'ordonnement *logique* de *ce qui est*. Dès lors, c'est également en ce sens qu'il dépasse la longue narration qui le porte à la lumière. De ce point de vue, Perséphone est un des noms qui traduisent l'impossibilité d'affirmer l'appartenance et l'exclusion de la *χώρα* par rapport à l'ontologie platonicienne du *Timée*. Cela peut être transposé, au sujet du néant, par le synonyme, toujours insuffisant, *rien*. En disant que le *néant* est *rien*, on n'aura pas dit le faux, car il est convenable de dire qu'il transcende tant la présence que l'absence de la *res*, à savoir l'être, sa négation ainsi que leur relation oppositive. Dès lors, comme l'a montré Gorgias, en renonçant à l'être et au non-être, il ne reste, à proprement parler, *rien*, à savoir « rien qui est et qui se dit ontologiquement »⁵⁵².

En effet, tout comme la *χώρα* reste essentiellement étrangère à l'opposition entre les pôles métaphysiques que Déméter et Hadès représentent dans ce contexte, le néant n'est pas l'autre de l'être ni du non-être. C'est pourquoi, il dépasse le tropisme du positif et du négatif, de même que la *χώρα* surmonte le clivage entre le monde sensible et celui intelligible. Dès lors, le néant et la *χώρα* trouvent leur *place* dans un *troisième* que la métaphysique occidentale ne contemple pas à cause d'un décret logique dicté par la nécessité⁵⁵³. Or, c'est par « nécessité »⁵⁵⁴ que la *χώρα*, « neutralisant la dichotomie entre sensible et intelligible », doit être pensée à l'instar d'un *troisième genre d'être*, à savoir un *τρίτον ἄλλος γένος*. Cette « empreinte-matrice coupable du tiers exclus »⁵⁵⁵ n'étant guère assimilable à l'*ὑπέροψάνιον*, soit au monde des intelligibles, auquel tout de même il participe, ni à celui sensible des étants, qu'il reçoit⁵⁵⁶. Pareillement, c'est sous l'emprise de la nécessité, exprimée par Gorgias, que le *seuil de pierre* s'avère être un *tertium datur*, c'est-à-dire une troisième notion métaphysique qui, tout en transcendant l'être et le non-être, ne se laisse pas condamner à

⁵⁵² J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p.37.

⁵⁵³ On fait référence ici au *principe du tiers exclu*.

⁵⁵⁴ Platon, *Timée* in *Œuvres complètes*, Tome II, p. 468.

⁵⁵⁵ A. Berque, « La *chôra* chez Platon », dans T. Paquot (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*. Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2012, p. 26. Disponible sur : <https://www.cairn.info/espace-et-lieu-dans-la-pensee-occidentale--9782707173195-page-13.htm>

⁵⁵⁶ G. Agamben, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 132.

l'impensable ni exclure par son absence empirique. Cela n'est concevable qu'à condition de remettre en discussion la rigidité du *principium medii exclusi* qui, depuis la formulation aristotélicienne⁵⁵⁷, astreint toute proposition au joug de la vérité et de la fausseté, au *oui* et au *non*. Et cela, en condamnant à l'ineffabilité toutes notions intermédiaires. Ces dernières, tout en ne pouvant pas faire partie du rassurant tableau des contraires bâtis par les pythagoriciens, méritent de trouver leur place dans la métaphysique, car elles sont des produits nécessaires du *logos*. Ce dernier permettant de réticuler *tout ce qui est* dans les opérateurs de l'algèbre binaire qui mathématisent la logique classique en soumettant les valeurs de vérité (vrai ou faux) aux seules lois de la conjonction (*et*) et de la disjonction (*ou*). Or, échappant à cette logique de la dualité, le néant et la *χώρα* s'affirment, de manière analogue à Korê, comme des éléments de *crise*.

Ce qui revient à dire, premièrement, qu'ils s'installent au sein de la *crise* ontologique, à savoir du gouffre qui sépare intimement les éléments des couples être/non-être et intelligible/sensible. Deuxièmement, leur caractère à la fois excédant et participatif par rapport à l'hémisphère ontologique et à l'hémisphère méontologique, met en crise la séparation qui les porte à la lumière. Dès lors, en participant au monde sensible et à l'intelligible, à l'être et au non-être, ils atténuent la séparation entre ces extrêmes⁵⁵⁸. Par conséquent, la métaphysique va « comporter un plus grand nombre de divisions »⁵⁵⁹, car elle doit intégrer un troisième élément. En dernière instance, ils créent une crise, un abîme, à l'intérieur de l'esprit qui s'interroge sur la manière dont il faut les penser. En effet, pour concevoir le néant et la *χώρα*, il s'avère nécessaire d'aborder une façon de connaître qui diffère du *logos* non-contradictoire et de l'étude des phénomènes. Ce qui implique la création d'un creux à l'intérieur des certitudes pour que le néant, ainsi que la *χώρα*, puisse trouver en lui un espace de *pensabilité*.

Il est désormais patent qu'on ne peut accéder à l'essence a-essentielle⁵⁶⁰ de la *χώρα* et du néant ni par la rigidité du *logos* ni par le regard sur le monde empirique. En effet, « la

⁵⁵⁷ Aristote, *Métaphysique*, Γ 4, 1008 a 1-8, in *Œuvres*, op. cit., p. 981.

⁵⁵⁸ Platon, *Timée*, 48 e 1-3, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 467.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ M. J. Moreau, « Notes 1 (p. 470) » in Platon, *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 1495: « Le réceptacle, dépouillé de tout attribut sensible et défini par sa fonction propre, est une essence ; mais

démonstration de l'existence du lieu ne peut être simplement logique, puisqu'il s'agit d'une essence à laquelle vient s'ajouter un être perçu par les sens ; et elle ne peut pas être non plus tirée de l'expérience, qui, même si Platon lui accordait quelque autorité, ne pourrait jamais nous révéler le lieu en lui-même »⁵⁶¹. De ce point de vue, Platon explicite qu'il faut aborder la *χώρα* « en dehors de toute sensation, au moyen d'une sorte de "raisonnement bâtard" », ⁵⁶² *illégitime*. C'est pour cette raison que Derrida s'exprime ainsi : « ce que Platon désigne sous le nom de *χώρα* semble défier, dans le *Timée*, cette logique de non-contradiction des philosophes dont parle J.-P. Vernant, cette logique de la binarité, du oui ou du non »⁵⁶³. Alors, on comprend davantage que les tropes qui disent la *χώρα*, ainsi que la synonymie qui affecte le néant, montrent l'impossibilité de connaître ces notions tant par la voie de la logique classique que par le biais de la sensibilité.

S'il est superflu de montrer que le néant n'est pas un objet qui relève du monde empirique, il faut néanmoins souligner qu'il ne peut être abordé par l'intellect tant que l'on se tient dans les bornes de la non-contradiction. Cela proscrit la possibilité de le définir positivement, en disant ce qu'il est par écart de ce qu'il n'est pas, et la possibilité d'y accéder par la *via negationis*. En effet, celle-ci, voulant exprimer le néant par le biais de ce qui le contredit, continue à le penser par les instruments du *principium firmissimum*. Or, concevoir le néant et la *χώρα* signifie franchir les lois du *logos* ainsi que l'observation scientifique des phénomènes pour endosser un *raisonnement illégitime* (*λογισμῶ τιμι νόθῳ*)⁵⁶⁴ qui permet

cette fonction même exige qu'il soit dénué de toute essence ; c'est donc, à proprement parler, un être dont l'essence est de n'en avoir pas une ».

⁵⁶¹ A. Rivaud, "Notice" in Platon, *Œuvres complètes*, Tome X, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1925), p. 66.

⁵⁶² Platon, *Timée*, 53 b 3-4, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 472.

⁵⁶³ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 16.

⁵⁶⁴ Platon, *Timée*, 52 b 2, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 472 ; A. Rivaud (Les Belles Lettres, 2011, p. 171) traduit l'expression « *λογισμῶ τιμι νόθῳ* » par « raisonnement hybride », L. Robin (Pléiade, p. 472) préfère la traduction « raisonnement bâtard ». Si d'un côté ces traductions ont l'avantage de mettre en exergue le caractère hybride de la *χώρα* par rapport au monde sensible et au monde intelligible, de l'autre côté, il faut peut-être envisager une troisième possibilité et traduire l'expression « *λογισμῶ τιμι νόθῳ* » par « raisonnement illégitime » (A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 1330). Cette traduction permet de saisir le caractère excédant de la *χώρα* par rapport au monde empirique et à l'*hyperuránios topos* et, à la fois, de saisir que la

d'aborder ce dont la participation à l'intelligible n'est pas compréhensible suivant les ressources (*ἀπορώτατά*)⁵⁶⁵ dont on a disposé jusqu'ici. C'est ce caractère *très embarrassant* qui permet de s'exprimer à leur propos par le biais de ce qu'ils ne sont pas essentiellement. D'ailleurs, c'est cette spécificité qui rend légitime leur comparaison et qui permet de forger, par la même occasion, des concepts paradoxaux comme la *virginité infinie* et la *passivité active*. Ces formes antinomiques peuvent se donner seulement « sous l'empire de cette rêverie »⁵⁶⁶, dans un espace qui n'en est pas un, dans une réalité qui n'est pas réelle, à savoir dans ce qui, comme les contenus d'un rêve, *n'est pas ce qu'il est*. Il est alors légitime, en continuant à chercher le néant là où se dresse le *seuil de pierre*, de demander avec Derrida : « quoi de ce lieu ? (...) y a-t-il quelque chose à penser ? »⁵⁶⁷.

Au mot *χώρα* fait maintenant écho sa dernière traduction, ainsi que la plus accréditée et la plus fréquemment employée : la « place »⁵⁶⁸. Dans son acception commune, la *place* est ce qui s'installe dans un temps précis et dans un espace déterminé et est susceptible d'être occupé. De ce point de vue, dans le *Timée*, la *χώρα* est décrite comme le lieu qui héberge l'existence des choses sensibles. Or, du moment qu'elle n'a aucune structure matérielle, elle

χώρα n'est pas un concept légitime eu égard à la règle de la non-contradiction posée par Parménide qui sépare de manière absolue *ce qui est* de *ce qui n'est pas*. En effet la *χώρα* du moment qu'elle *est sans être*, franchit la séparation absolue entre les deux chemins. Il s'agit d'un concept contradictoire où l'être ne peut être séparé du non-être. C'est pourquoi le raisonnement pour l'appréhender est illégitime par rapport au *νόμος* posé par Parménide.

⁵⁶⁵ Platon, *Timée*, 51 b 1, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 472. A. Rivaud (Les Belles Lettres, 2011, p. 170) et L. Robin (Pléiade, p. 472) traduisent « *ἀπορώτατά* » avec l'expression « de façon très embarrassante ». Or, le dictionnaire (A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*, op. cit., p. 241) permet également de traduire « *ἄπορος* » par « *sans ressource* ». Cette traduction nous semble à privilégier, car d'un côté, en évoquant un état de difficulté, elle inclut la sémantique de *l'embarras* et, de l'autre côté, elle est révélatrice d'une autre vérité, à savoir que la logique dont Platon s'est servi pour édifier le reste de la cosmologie du *Timée*, est inadéquate pour la compréhension de la *χώρα*. En effet, la *χώρα* est un concept aporétique dans la mesure où sa nature transcende le principe d'identité, le principe de non contradiction et le principe du tiers-exclu. C'est pourquoi l'intellection n'a pas les *ressources* nécessaires pour parvenir à sa compréhension.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 52 b 10.

⁵⁶⁷ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p.18.

⁵⁶⁸ Platon, *Timée*, 52 b 5, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 472.

transcende toute dimension spatiale et temporelle. Dès lors, la *χώρα* est la place qui, sans en être une, confère un *siège aux réalités sensibles*. « Il y a *χώρα* »⁵⁶⁹, mais elle n'est nulle part ; « il y a *χώρα* »⁵⁷⁰, mais elle n'est en aucun temps. En ce sens, sa conceptualité peut ramener à une préconisation de la forme pure kantienne, de *l'extensio* cartésienne⁵⁷¹ ou de la *ὄλη* aristotélicienne⁵⁷². Or, ce qui reste constant dans toutes ces interprétations, c'est que, dans la

⁵⁶⁹ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p.32.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ L. Robin et E. Zeller interprètent la *χώρα* comme une préfiguration de *l'extensio* cartésienne (A. Rivaud, "Notice" in Platon, *Œuvre complètes*, Tome X, Paris, Les Belles Lettres, 2011 [1925], p. 67). M. Heidegger considère que les Grecs n'ont aucune compréhension de "l'espace" car ils ne portent aucune attention à l'extension cartésienne. C'est pourquoi ils ont des mots pour dire le lieu, à savoir *χώρα* et *τόπος*, mais ils n'en ont aucun pour dire l'espace. Néanmoins, le concept platonicien de *χώρα*, que l'auteur allemand ne sépare pas du *τόπος*, apparaît comme la première préfiguration de la conception cartésienne de l'espace : « Ils [les Grecs] ne font pas expérience du spatial à partir de l'extension, mais à partir du lieu (*τόπος*), c'est-à-dire comme *χώρα* (...) à partir de la philosophie platonicienne, c'est-à-dire de l'interprétation de l'être comme *idéa*, se prépare la transformation pour laquelle, à l'essence à peine soupçonnée du lieu (*τόπος*) et de la *χώρα*, se substitue l' "espace" défini par l'extension ». (M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., pp. 75-76). G. Agamben considère que la *χώρα*, bien qu'elle ne soit jamais expressément nommée, anime l'échange épistolaire entre Descartes et Henry More. More utiliserait ce concept pour affirmer contre Descartes que l'espace n'est pas réductible à la matière. La raison est que l'identification cartésienne entre l'extension et la matière conduit à l'exclusion nécessaire du divin du cosmos. En revanche l'idée d'une extension non-matérielle, comme la *χώρα*, permet de réintroduire le divin (qui est figuré comme une « extension divine », *divina extensio*) dans l'agencement de l'univers par le même concept, la *res extensa*, qui a conduit à son exclusion (G. Agamben, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., pp. 137-139),

⁵⁷² Aristote, *Physique*, IV, 2, 209 b, 10-12, 15-16, Paris, Les Belles Lettres, p. 126 : Aristote identifie la *χώρα* platonicienne à la matière (*ὄλη*) : « C'est pourquoi également Platon affirme dans le *Timée* l'identité de la matière (*hylon*) et de l'étendue (*khoran*) (...) et dans ce qu'on appelle *les enseignements non écrits*; reste qu'il a identifié le lieu (*τόπος*) et l'étendue (*χώρα*) ». Pour le Stagirite, la matière première n'est connaissable que par le biais d'analogie et de manière négative : « la matière est donc l'un des principes, bien qu'elle n'ait pas d'unicité, ni l'espèce d'existence de l'individu particulier ; et qui correspond à la forme en est un autre ; en outre, le contraire de celle-ci est la privation (*Ibid.*, 190 a 11-13, p. 46). Cette interprétation, qui se réverbère notamment dans les pages néoplatoniciennes, sera dominante dans la philosophie occidentale.

cosmologie platonicienne, le discours sur la *χώρα* ne peut être séparé de ses caractères spatialement *atopiques* et temporellement *achroniques*.

En effet, pour qu'elle puisse accueillir le devenir des étants à l'instar d'un *réceptacle*, faut-il qu'elle précède, comme une *nourrice* par rapport aux enfants, leur venue au monde. Or, s'il est vrai que le temps est la mesure que l'homme donne au devenir, en absence des réalités qui se transforment, ce concept perd toute valeur sémantique. Ainsi, en préexistant aux ombres qui déploient en elle leur *dynamis*, la *χώρα* se trouve *être là* avant le temps. C'est-à-dire avant que le mot *temps* puisse acquérir du sens. Donc, lorsque Platon affirme l'incorruptibilité de la *χώρα* ainsi que son antériorité, il saisit une forme d'éternité bien distincte de celle que spécifie les paradigmes intelligibles. L'éternité de la *χώρα* étant, d'une certaine façon antécédente à celle des *εἶδη*, car, quand les reflets de ces derniers éploient en son sein leur existence, elle doit être déjà là. Cette singularité temporelle doit conduire à concevoir l'éternité de la *χώρα* plus en termes d'a-chronie que de perpétuité. Le même discours est applicable à l'espace. En effet, si l'espace n'est pas concevable en l'absence des réalités sensibles, la *χώρα* est ce qui précède leur déploiement à l'intérieur du cosmos. Elle est donc l'espace qui précède l'espace : un lieu *atopique*.

Hors du temps et hors de l'espace, la *χώρα* conserve alors dans son filigrane, le caractère a-topique et a-chronique de la contrée de la déesse, ainsi que les résultats auxquels nous avait menés le raisonnement de Gorgias. Lui qui, comme nous l'avons vu, a fait du néant le seul sujet possible de la métaphysique, à savoir le troisième résiduel qui demeure après l'exclusion de l'être et du non-être. En effet, la partie fondamentale de sa thèse, *rien est*, dérive de l'impossibilité de situer l'être et le non-être dans l'espace et dans le temps, à cause de leur subjection à la loi de la non-contradiction. Dans son calcul propositionnel, les deux pôles ontologiques ne peuvent convenir à aucune temporalité et à aucune spatialité. C'est pourquoi ils sont insuffisants pour la métaphysique.

En effet, l'attribution à l'être d'une forme d'éternité, analogue à celle qui caractérise les paradigmes platoniciens, conduit à le penser comme un concept illimité. Le manque de commencement implique l'impossibilité qu'il soit situé dans un lieu. Étant donné que cela revient à en affirmer la limitation dans l'enceinte de l'espace où il se situe ou bien à en saisir la dualité du moment qu'il doit être à la fois ce lieu et ce qu'il contient. D'ailleurs, le non-être ne peut occuper aucune place sans renoncer à ne pas être. De cette double proscription

découle la nécessité du néant qui, en raison de son caractère a-topique, est le seul sujet possible pour la métaphysique. Ce néant qui est apparu, au contraire de l'être et du non-être, idoine à être revêtu aussi bien d'*a-chronie*. En effet, le discours de Gorgias continue en affirmant que l'être ne peut être engendré sans trouver en lui-même son commencement. Cela revient à dire qu'il est inengendré et donc éternel. D'ailleurs, il est impossible qu'il soit engendré par le non-être, car ce dernier ne peut être l'origine d'aucune chose, ni de l'être, ni du non-être. La résultante de cette double exclusion étant un néant *achronique* et *atopique*. Il peut alors demeurer adéquatement comme l'objet d'une métaphysique qui immole la séparation entre l'être et le non-être que Parménide a formulé.

Le néant jaillit alors dans l'horizon métaphysique comme ce *troisième* terme qui franchit, tout comme la *χώρα*, les limites que le *logos* a posées afin de résoudre le *cosmos* dans la positivité de la pensée. Le néant et la *χώρα* sont alors les résultantes de l'insuffisance des alternatives ontologiques entre l'être et le non-être et entre sensible et l'intelligible. Ils dépassent le *carré des contraires* qui les a portés à la lumière. Ainsi, la *χώρα* et le néant permettent au *logos* de se pencher au-delà de sa structure binaire et de parvenir à un intervalle qui ne peut être exprimé avec les instruments dont il s'est servi pour y arriver. Car ces concepts demeurent dans une temporalité sans temps et dans un espace sans espace. Ou, mieux, ils sont une temporalité sans temps et des espaces sans espace. En eux, les extases temporelles se dessoudent de manière que le présent, le passé et le futur fusionnent et deviennent indiscernables. De la même manière, les points cardinaux n'agissent plus comme des repères, mais deviennent l'expression de l'indétermination topique.

En nécessitant ces temporalités *a-chroniques* et ces lieux *a-topiques*, le *logos* pousse sa puissance réflexive jusqu'à la limite de ses possibilités. Il tire les conséquences extrêmes à partir des prémisses que lui-même a posées. Cela étant sa tâche fondamentale, sa destination ultime. Car, après avoir épuisé ses potentialités en concevant la *χώρα* et le néant, il ne lui reste que son anéantissement. Le sacrifice de soi, qui est inscrit en lui depuis ses premières lueurs, est en effet le seul moyen pour faire face à des concepts qu'il a rendu nécessaires et dont l'insaisissabilité logique est proportionnelle à la prolifération. Ainsi, le *logos* astreint l'esprit à délaisser l'apaisement d'une ontologie positive, dominée par la non-contradiction, où le néant n'est qu'un reflet négatif de l'être. En effet, comme le souligne Platon, c'est le *logos* lui-même qui contraint la pensée à s'occuper de ce concept ardu qu'est la *χώρα*.

Ainsi, le néant et la *χώρα* permettent au *logos* d'effectuer cette *dé-cision*, qui, comprise dans son étymologie latine, signifie *caedere*, soit *se séparer intimement* de ce que lui-même a créé. Cela revient à affirmer aussi une rupture par rapport à ses ambitions. En effet, l'impossibilité de parvenir à une réponse déterminante, par rapport aux questions portant sur la *χώρα* et sur le néant, ne constitue plus une limite, mais une force magnétique qui attire la recherche vers elle-même afin qu'elle puisse demeurer infiniment. Par conséquent, c'est bien l'office de la philosophie, tant que celle-ci s'identifie à un exercice extrême du *logos* qui peut être poussé jusqu'à son autonégation, de penser ces concepts dont la positivité se perd dans la négativité. Le néant et la *χώρα* ne pouvant être confiés à d'autres disciplines qui tendraient à les écarter avant qu'elles soient investies par une force spéculative capable de leur restituer la consistance métaphysique qu'ils ont.

Pour se porter au-delà des bornes qu'il s'était fixées pour subsister, le *logos* a dû faire un voyage qui l'a ramené loin des étendues connues. Cette migration qui a commencé dans des lieux jadis explorés a abouti dans des territoires obscurs pour la pensée. C'est pourquoi ce voyage se configure plutôt comme une anachorèse, dont l'étymologie est *ἀνα-χωρέω*, qui signifie littéralement *aller en arrière, se diriger à l'écart* du lieu où l'on demeurerait avant. Pour cette raison, on n'a pas hésité à évoquer, en amont de chaque chapitre, la nécessité d'un pèlerinage de l'esprit pour aborder le néant, en laissant tantôt indiquer la direction de la recherche aux Filles du Soleil et tantôt en montant à bord de l'attelage platonicien. La recherche du néant nous a ramené, ainsi, sur une route qui a croisé celle du lecteur du *Timée*. Nous avons vu les mêmes choses avec des yeux différents, car diverses sont les destinations de nos déplacements. L'hétérogénéité des ambitions changeant la manière dont les éléments reviennent à l'esprit.

En continuant à viser le néant sur les chemins ouverts par la *χώρα*, l'âme indiscreète s'aperçoit d'emblée que les pas qui se suivent pour aller en avant le ramènent inexorablement en arrière. Plus elle avance et plus elle régresse. En effet, étant partie à la recherche du néant elle est revenue au *seuil de pierre* qui précède les chemins parménidéens. D'ailleurs, les pages platoniciennes, lorsqu'elles s'enchaînent pour procéder vers la compréhension de la *χώρα*, se retrouvent à revenir en arrière, jusqu'à un « nouveau point de départ »⁵⁷³ de l'ontologie. Comme s'il s'agissait, dans les deux cas, d'un nouveau commencement pour la

⁵⁷³ Platon, *Timée*, 49 e 1, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 467.

métaphysique qui, ayant épuisé ses possibilités, ne peut que revenir en arrière. Un arrière qui ne sait, néanmoins, se distinguer de l'avant, car, ici, la logique oppositive perd son sens. Céans, la progression devient synonyme de régression, et vice-versa. Il s'agit notamment d'un retour à un espace qui précède le commencement, qui s'érige avant même que l'antériorité puisse acquérir du sens : « En rétrocedant, il avance en direction de la région ultime où le logos ne peut pénétrer, vers le taillis obscur du troisième genre qui excède non seulement le système platonicien mais aussi les oppositions conceptuelles de l'espace philosophique et métaphysique »⁵⁷⁴.

De ce point de vue, si la *χώρα* et le néant demeurent, du point de vue de la logique classique, dans une contradiction, cette dernière n'existe pas dans l'espace d'indistinction que ces concepts habitent. C'est pourquoi on a pu conférer à la *χώρα* et au néant des caractères antinomiques qui, plutôt que contraindre la pensée à une impasse, ont constitué une voie de compréhension. Ainsi a-t-il été possible de considérer la *χώρα* et le néant comme étant à la fois intérieurs et extérieurs à leur essence et, plus en général, à l'ontologie qui les produit et qu'ils transcendent. Donc, le retour impliqué par le néant et par la *χώρα* ne ressemble aucunement à la recherche de l'*ἀρχή*. Celle-ci se tenant dans les bornes fixées par l'ontologie et recherchant l'élément incipituel de cette dernière. Au contraire, penser la *χώρα* et le néant signifie moins revenir au début de l'ontologie que pousser la réflexion au-delà de son commencement, dans un espace d'indétermination où ce qui précède ne saurait être séparé de ce qui suit.

C'est proprement dans cette indifférence à toute différence que se trouve le plus profond point de tangence entre la *χώρα* et le néant : ils sont les noms inexacts pour dire un *troisième* qui brise l'alternative posée par l'ontologie. Le *tertium* n'ayant pas vraiment trouvé sa *place* dans la métaphysique occidentale bien que, comme on essaye de montrer, il est inscrit en elle depuis son commencement. La *χώρα* et le néant finissent alors par être les reflets d'une même nécessité, qui s'inscrit par des noms différents dans les pages de l'histoire de la philosophie occidentale. Bien qu'ils soient distincts entre eux, ils expriment la même

⁵⁷⁴ S. Regazzoni, *Nel nome di Chōra*, op. cit., p. 23; C'est nous qui traduisons: "poiché retrocedendo avanza in direzione della regione ultima in cui il logos non può penetrare, verso la *silva* oscura del terzo genere che eccede non solo il sistema platonico ma anche le opposizioni concettuali della spazio filosofico-metafisico".

exigence d'un retour à l'indistinction, à l'amorphe, à l'obscurité. Il s'agit, au fond, d'un retour au néant tant pour celui qui vise la conceptualité du néant que pour celui qui vise à la compréhension de la *χώρα*. Car c'est le néant de la pensée, l'autonégation du *logos*, qui doit se produire pour faire face à ces concepts. Cela n'implique point la diminution de la portée du voyage, sans lequel le *logos* n'aurait su s'anéantir. Tout en étant parvenu à ce moment crucial, il reste encore à savoir si ce retour est nécessaire, voire si dans l'espace de la *χώρα* et du néant « il y a quelque chose (...) à penser selon nécessité ? »⁵⁷⁵.

3.1.3 De l'essence à la structure nécessaire

Pour répondre à cette dernière question, qui a déjà trouvé plus haut une partie de ses réponses, une digression liée à la définition urbaniste de la *χώρα* s'avère avantageuse. En effet, bien que la *χώρα* ait été jusqu'ici dépeinte comme un espace indéterminé, en réalité, dans l'Athènes de Périclès, où Platon mène son existence, elle nomme un endroit précis. Dans la planification de la *πόλις*, le terme *χώρα* désigne notamment la *place* qui est incluse dans la configuration politique de la *cité* et qui est limitrophe à cet espace urbain où se situent les institutions indispensables à la vie communautaire. Dans le langage courant de l'époque, la *Χώρα* nomme alors principalement la zone rurale qui précède les porches délimitant le noyau citadin et qui est destinée à la production des biens vivriers de la *πόλις*.

Cette précision, qui peut paraître d'ordre anecdotique, participe davantage à l'élucidation du sens de la *χώρα* et du néant. Nichée dans la trame de la *χώρα*, non seulement cette acception contribue à justifier ultérieurement la métaphore spatiale qui a été empruntée à Parménide afin de parler du néant, mais elle jette un ultérieur rayon de lumière dans l'obscurité qui entoure les concepts de *χώρα* et de néant. En effet, il s'agit d'une des acceptions de la *χώρα* qui ne disent point ce qu'elle est, mais qui concourent à sa compréhension et, par conséquent, à celle du néant. De ce point de vue, dans la traduction *la place* conflue la plupart des sens que l'on a attribué à la *χώρα* jusqu'ici. De surcroît, c'est en elle que la nécessité de ce concept se fait plus visible et vigoureusement manifeste. Pour être plus clair à ce sujet, il faut demander à l'esprit de mobiliser une dernière fois ses forces de représentation et de projeter, dans cette architecture singulière de la *πόλις*, une allégorie

⁵⁷⁵ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p.18.

métaphysique. Cela n'est pas un acte arbitraire de fantaisie, mais une démarche qui, comme on ne cesse de le spécifier, est inscrite dans les concepts qui sont visés ici.

Il faut alors imaginer le noyau urbain de la ville grecque comme l'intervalle ontologique où prime la loi de la non-contradiction réglant les oppositions entre le sensible et l'intelligible et entre l'être et le non-être. C'est là que les deux chemins de Parménide, ainsi que l'articulation de l'ontologie platonicienne, se déploient. La *χώρα* se trouve alors configuré comme un lieu qui est intérieur et extérieur à cet agencement. Effectivement, elle est en-dehors de la *πόλις*, car elle la précède physiquement et chronologiquement, son édification étant plus ancienne. En même temps, elle intègre la ville, car elle fait partie du même territoire politique. La *place* que la *χώρα* occupe dans l'aménagement de la ville réfléchit ainsi ce que la figure de Perséphone, par sa versatilité, a déjà montré, c'est-à-dire, le caractère immanent et transcendant de la *χώρα* et du néant par rapport aux systèmes ontologiques de référence. D'autre part, la *place* évoque leur antériorité par rapport aux discours portant tant sur le sensible et sur l'intelligible, tant sur l'être que sur le non-être. Cependant, l'allégorie de la *place* n'épuise pas ainsi sa puissance. Elle était, en dernière instance, le fait que la *χώρα*, en répondant aux besoins primordiaux de la *πόλις*, tel que celui agroalimentaire, s'avère nécessaire pour le déploiement de la vie citadine dans l'*ἄστυ*, à savoir le centre-ville : « de là, quotidiennement, leur venaient ces nourritures terrestres qui leur permettaient de vivre. Dans ce monde-là, pas d'*astu* sans *chôra* ! »⁵⁷⁶. Aucune vie urbaine n'est en effet possible si les besoins élémentaires ne sont point assurés.

Pour autant, la *nécessité* est le dernier caractère capital que la *χώρα* partage avec le néant. À cet égard, Derrida affirme que la *χώρα* est un des « surnoms »⁵⁷⁷ de la nécessité. Platon d'ailleurs introduit la *χώρα* comme une exigence qui se manifeste sous l'emprise du *logos*. Notamment, si les étants ne peuvent se distinguer en elle, leur concrétisation reste otage de l'abstraction. D'ailleurs, il est apparu suffisamment clair que Gorgias est contraint par le *logos* à couvrir le néant d'*Ἀνάγκη*, à savoir la nécessité. Dans toutes ces circonstances,

⁵⁷⁶ A. Berque, « La *chôra* chez Platon », in T. Paquot éd., *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*. Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2012, p. 23. Disponible sur : <https://www.cairn.info/espace-et-lieu-dans-la-pensee-occidentale--9782707173195-page-13.htm>

⁵⁷⁷ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p. 95.

l' *ἀνακώρησις*⁵⁷⁸ de l'esprit rationnel, qui espère parvenir aux concepts de *χώρα* et de néant, est animé par la force de la *nécessité*. Celle-ci justifie l'ardu voyage que *logos* accomplit pour endosser la complexité de la *χώρα* et du *néant*. Plus précisément, l'ardu voyage du *logos* se trouve justifié par une exigence inscrite au sein du néant et de la *χώρα*, sans laquelle il n'y aurait pas une raison suffisante pour endosser leur complexité. D'ailleurs, l'opiniâtreté avec laquelle ces concepts persistent dans le débat philosophique éloigne davantage leur hypothétique contingence. Cela revient à dire, dans le tableau qui a été brossé, que le néant et la *χώρα* sont indispensables à ce que la séparation entre l'être et le non-être ainsi que celle entre le sensible et l'intelligible continue à subsister. Finalement, renoncer à la *χώρα* et au néant signifie abolir l'ontologie.

Scruter la *χώρα*, tout comme le néant, implique donc de remonter à un besoin impérieux qui lie l'ontologie à ses résultats de manière circulaire. En effet, la nécessité de la *χώρα* et du néant a été décrite jusqu'ici comme un des aboutissements de la recherche philosophique, qui est parvenue à ce point par le biais du *logos*. Celui-ci saisissant l'insuffisance de l'alternative entre les deux pôles ontologiques. Sans la *χώρα*, il n'y aurait pas de *cosmos*. Sans le néant, il n'y aurait pas d'ontologie possible. Dès lors, leur nécessité est une prémisse qui ne peut être abordée que par la fin. Elle précède la séparation qui est au cœur de l'ontologie ; or, le *logos* ne peut la saisir que postérieurement. C'est à ce moment que la *χώρα* et le néant révèlent vigoureusement la nécessité de la recherche métaphysique. Celle-ci étant la seule capable de faire face à un espace qui ne se laisse explorer que par le regard philosophique et qui ne peut être appréhendé par l'esprit scientifique. Donc, la forme de leur nécessité réfléchit le caractère *ἀπορώτατά* de ces concepts, car elle se faufile comme un cercle d'*Ἀνάγκη* où l'antérieur et le postérieur fusionnent, l'effet à sa cause.

Il est indispensable alors d'interroger, avec Derrida, la manière dont il faut « penser la nécessité de ce qui, donnant lieu à cette opposition [entre le sensible et l'intelligible] comme à tant d'autres, semble parfois ne plus se soumettre à la loi de cela même qu'elle situe ? »⁵⁷⁹. Pour concevoir la façon dont la nécessité de ce qui, comme le néant et la *χώρα*, est enfanté par la logique de la non contradiction, sans pour autant se rendre à elle, il est opportun de le considérer en termes de *structure* plus que d'essence. Donc, la question du

⁵⁷⁸ S. Regazzoni, *Nel nome di Chôra*, op. cit. , p. 25.

⁵⁷⁹ J. Derrida, *Khôra*, op. cit., p.18.

comment doit l'emporter sur la question du *qu'est-ce que*⁵⁸⁰. Non pas à cause du fait que cette dernière soit négligeable. En revanche, elle oriente la quête philosophique. Et cela, même lorsque le caractère indéfini de l'objet recherché engage à éluder la réponse et à aboutir une question ultérieure. C'est ce qui se produit lorsque le néant et la *χώρα* font preuve, par leurs caractères amorphes, du caractère fondamentalement indéfinissable de leurs essences inessentiels. Ainsi, la question portant sur l'essence, qui s'est montrée inaccessible, ouvre actuellement l'interrogation sur la structure. Cet examen étant un biais incontournable, voire le seul qui nous est apparu possible, afin d'aborder ce qui est destiné à rester à l'abri de toute définition sans vouloir, pour autant, payer la peine de l'exclusion métaphysique. En effet, considérer le néant comme une structure signifie renoncer à chercher sa stabilité essentielle sans se résigner à son caractère inapprivoisable.

Comme c'est souvent le cas, une majeure clarté dérive de la précision concernant la filiation des mots. Il est alors propice de rappeler que l'étymologie du mot *essence* relève de l'*οὐσία*, à savoir du participe substantivé au féminin singulier du verbe *εἶναι*, l'*être*. Dans le but de dire ce que la chose *est*, l'*οὐσία* présuppose l'appartenance constante de l'objet à l'être. Celle-ci impliquant une identité essentielle permettant de définir ce que l'objet, stablement, *est*. En revanche, le mot *structure*, trouvant sa racine étymologique dans le verbe *struere*, c'est-à-dire *assembler*, nomme une action, un mouvement permettant de saisir la *dynamis* des concepts auxquels elle s'applique. Il ne s'agit donc plus de dire ce que les choses *sont*, mais *comment* elles opèrent et de quelle manière elles apparaissent. Ainsi, l'observation structurelle du néant permet de comprendre la manière dont il se soustrait à la loi de non-contradiction, qui l'a rendu nécessaire, ainsi que le rôle qu'il joue à l'intérieur de la séparation ontologique entre l'être et le non-être. En effet, penser le néant en termes de structure signifie le poser en relation avec des éléments de *crise*, c'est-à-dire avec ce qui est, originellement

⁵⁸⁰ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* in *Questions I et II*, op. cit. p. 51-52. En renonçant à une attitude scientifique, Heidegger montre que poser la question *Qu'est-ce que* à propos du néant signifie mal formuler la problématique. En effet, la question socratique présuppose la possibilité de conférer une essence à l'objet qu'elle interroge, elle présuppose donc qu'il s'agit d'une substance. C'est la seule question que la logique non-contradictoire peut poser et pourtant au sujet du néant elle n'a aucune valeur.

ou postérieurement, distinct. En effet, la structure ne peut opérer dans le domaine de l'unité, car ce qui est identique n'a besoin d'aucune cohésion ultérieure.

En effet, le néant, tout comme la *χώρα* présuppose une *crise*, soit une séparation entre ce qui se trouve à être structuré. C'est pourquoi Platon présente la *χώρα* postérieurement à la scission entre le sensible et l'intelligible bien que, conceptuellement, elle puisse la précéder : sans une disjonction racontée préalablement, l'irruption de la *χώρα* n'aurait aucun sens. Pour la même raison, l'exigence de penser le néant ne peut se manifester, dans l'histoire de la métaphysique, qu'après la saisie de la séparation entre l'être et le non-être. Celle-ci étant centrale dans l'apparat spéculatif occidental depuis la formulation parménéidienne du principe de non contradiction. D'ailleurs, si la structure évoque l'union entre ce qui diffère — comme l'être et le non-être, le sensible et l'intelligible — elle ne fusionne pas avec ce qu'elle sépare et ne s'identifie point à l'agrégation qu'elle crée. En effet, si *structurer* veut dire *unir dans une même maille de relations*, cela n'implique pas le fusionnement entre ce qui a une fonction inclusive et les objets d'une telle inclusion. D'ailleurs, cela reviendrait à en faire une essence. Ainsi, la structure ne doit pas être pensée comme un *a posteriori* qui annule les différences. Elle est plutôt un préambule, qui ne peut être abordé que de manière successive. Ainsi, revenir sur le terrain du néant ne signifie pas pour la métaphysique anéantir la séparation entre les pôles ontologiques ou annuler les différences du monde empirique. Au contraire, dégager les significations qui se nichent dans le lieu de leur différence permet de revigorer ces séparations par une énergie différente. Par conséquent, penser le néant comme une structure n'implique pas que la séparation entre l'être et le non-être soit abolie ni que la réalité phénoménale soit niée. Il en est de même pour la *χώρα* qui est, à la fois, ce en quoi les étants se distinguent et ce qui les maintient dans la même *place*.

Cette considération permet de comprendre que les chemins parménéidiens restent séparés, tout en se déployant au-delà d'un même *seuil de pierre* surveillé par Dikê, image unique d'une même vérité. Voilà pourquoi, en tant que principes indistincts de distinction, ces notions sont indispensables pour que l'ontologie survive. Et leur nécessité se situe principalement dans cette aptitude à unir et distinguer *ce qui est*, à l'intérieur de l'horizon indéterminé qu'ils représentent⁵⁸¹. Grâce à leurs caractères essentiellement *aporétiques*, le néant et la *χώρα* peuvent garder la séparation dans l'union et l'unité dans la multiplicité. Le

⁵⁸¹ Platon, *Timée* in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 469.

néant, pensé comme structure, apparaît alors comme le *seuil* au sein duquel demeure la différence entre l'être et le non-être. Or, pour comprendre la manière dont le néant doit être dit et pensé en l'ayant désormais conçu comme une structure, il faut franchir un autre espace et un autre temps. Suivant le sillage creusé par la *χώρα*, la recherche nous conduit alors jusqu'à Kyoto où s'érige la pensée de Nishida Kitarō.

3.2 Bashō ou le cercle sans circonférence

3.2.1 D'Athènes à Kyoto

Poussées par le désir, les âmes indiscretes qui cherchent à comprendre le néant ont accueilli ce qui dans le Poème de Parménide s'est laissé souvent gagner par la brume de l'oubli. Le proème a ainsi crié la consistance d'un *seuil de pierre*, figurant ici le néant, ainsi que la nécessité de repenser l'espace qui l'héberge. Mus par la force d'Ἀνάγκη et guidés par l'intelligence de Gorgias, les esprits se sont alors attardés sur cette esplanade qui est apparue — en faisant « la preuve de *χώρα* »⁵⁸² — comme un espace sans espace, située dans un temps sans temps. Ainsi, l'intelligence s'est poussée sur les terrains de l'indéfinissable en espérant aborder l'essence inessentielle du néant. Restant toujours inaccessible, cette dernière a contraint la pensée à se replier sur la contemplation du néant en termes de structure. Dès lors, la nécessité de faire appel à une forme de rationalité différente, excédant la logique binaire, du oui et non, du vrai et du faux, a été invoquée. Le néant s'est imposé alors comme le berceau d'une logique différente où les contraires ne se destituent pas réciproquement et où leur coexistence n'est pas le germe d'une folie. Dans ce contexte, la réflexion de Nishida apparaît comme un passage fructueux, voire incontournable, pour progresser dans la saisie d'un néant qui se veut rebelle à la négation de l'être. Notamment, en sillonnant les jalons de sa pensée, on parvient au concept de *bashō* qui, ancré dans la *χώρα*, permet de sonder la *dynamis* du néant, à savoir son opérativité.

De ce point de vue, si Platon a aidé l'esprit à ébaucher la description des caractères fondamentaux de l'essence inessentielle du néant ; la lecture derridienne du *Timée* a permis de la considérer comme une structure. À partir de là, non seulement Nishida affirme que « *bashō*, c'est-à-dire *χώρα* (mais est-ce bien *χώρα*), n'est pas de l'ordre de l'essence, ni de la

⁵⁸² J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, 167 – 168 ; S. Regazzoni, *Nel nome di Chōra*, op. cit., p. 19.

substance, mais plutôt de la structure »⁵⁸³, mais il arrive aussi bien à édifier une architecture rationnelle idoine à exprimer ce dont l'essence est de ne pas en avoir une. Il permet alors de passer de la *logique de la substance*, qui prime dans la pensée occidentale, à la *logique du prédicat*, prônée par la spéculation nishidienne. Dès lors, concernant le néant, il ne s'agit plus de demander « *Qu'est-ce que ?* », qui est l'insigne « du vieux rêve de compréhension totale du monde »⁵⁸⁴, car le sujet n'est pas premier. D'ailleurs, l'impossibilité de parvenir à répondre à un tel interrogatif est inscrite dans la spécificité du néant qui ne peut pas être pensé comme une substance, mais seulement comme une structure. C'est pourquoi, le questionnement à son sujet doit plutôt se diriger vers l'effcience, voire vers la fécondité de son dynamisme. Sur ce plan, le néant ne peut s'affirmer que par sa négation intime car son opérativité consiste dans le fait de se nier soi-même. Son autoanéantissement alimente en effet sa nature non essentielle.

Dans cette autonégation, l'être et le non-être à la fois sont distincts et identiques. En effet, ils se distinguent, car en se niant, le néant se conforme comme un non-être par rapport à lui-même, d'autre part c'est dans cette négation qu'il peut être ce qu'il est. C'est pourquoi au sein du néant l'être et le non-être coexistent et le principe de non-contradiction s'effondre. Pire : il ne peut être formulé car la distinction entre le néant et sa propre négation ne peut être formulée. C'est en ce cadre que la lecture nishidienne de la *χώρα* de Platon intervient de manière massive dans la recherche qui comprend le néant comme une autonégation. Il permet de mettre l'accent sur la fonction prédicative que le néant exerce par rapport à soi-même et de saisir que dans cette opérativité la séparation entre être et non-être ne peut être formulée.

Voilà pourquoi, enrichis des résultats atteints à Élée et à Athènes, *Ἀνάγκη* accompagne d'une main solide le voyageur à la recherche du néant jusqu'à la *terre du soleil levant*. Il parvient alors jusqu'aux portes de l'Université de Kyoto ouvrant leurs *battants* sur le profil du professeur Nishida Kitarō. Lui qui, formé à l'Université de Tokyo, où il est

⁵⁸³ B. Stevens, « Bashō et Χώρα. Nishida et son lieu » in *Ludwig Binswanger, Études Phénoménologiques* n. 21, Bruxelles, Ousia, 1995, p. 94 ; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6877

⁵⁸⁴ F. Wolff, *Dire le monde*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2004 (1997), p. 83 ; F. Wolff considère que les questions *Qu'est-ce que ?* et *Pourquoi ?* Sont « sans doute les deux modes d'interrogation fondamentaux pour quiconque cherche à comprendre le monde » (*Ibid*).

introduit aux spéculations germaniques, est considéré, avec son disciple Hajime Tanabe, comme le fondateur de celle que Tosaka Jun nommera *École de Kyoto*. Nishida enseigne pendant vingt ans auprès de l'établissement de l'ancienne capitale, jusqu'au 1927. C'est l'ère Meiji. L'ère du « gouvernement illuminé »⁵⁸⁵ qui conduit le Japon vers un moment de grande rénovation et d'intense modernisation et qui encourage davantage le dialogue entre les penseurs de l'Archipel d'Orient avec les esprits provenant d'autres cultures, notamment du monde occidental. D'où le débat, toujours d'actualité au Japon, entre des courants plus nationalistes et d'autres, plus occidentalistes.

Dans ce contexte, Nishida se montre soucieux de « trouver le fondement intellectuel pour le Japon nouveau, qui serait situé au milieu entre Orient et Occident »⁵⁸⁶. C'est à l'intérieur de ce cadre historique que se faufile son idée de « culture mondiale »⁵⁸⁷ : « Orient et Occident forment — à ses yeux — un seul monde »⁵⁸⁸. Cela ne revient point à méconnaître les différences entre ces civilisations, mais à les penser moins comme des ombres au tableau de leur échange que comme des raisons en support de leur communication. Ainsi, le propos nishidien, qui caractérise au fond la plupart des penseurs appartenant à l'École de Kyoto, est de développer les apports de la culture occidentale et de les problématiser à l'aide d'instruments typiques de la pensée orientale⁵⁸⁹. Pour cette raison, Nishida n'hésite pas à unir la pensée bouddhique à la philosophie occidentale, à concilier la spiritualité zen avec la psychologie, à éclairer la philosophie du couchant d'un soleil auroral. Autant dire qu'avant même que sa réflexion ne prenne une forme strictement philosophique, la nécessité de dépasser l'exclusion entre des prétendus opposés est déjà présente dans l'esprit de Nishida. La foi dans la conciliation n'est donc pas que l'aboutissement de sa pensée, mais la voix

⁵⁸⁵ *Meiji* : « *mei* » signifiant la lumière et « *ji* » le gouvernement ; F. Dastur, *Figures de la négation et du néant entre Orient et Occident*, Paris, Les Belles Lettres, Collection Encre marine, 2018, p. 109.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ N. Kitarō, *La culture japonaise en question*, tr. Fr. Pierre Lavelle, Paris, Publications orientaliste de France, 1991, p. 21.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ « Il revient à Nishida Kitarō d'avoir pensé l'impensable du XXe siècle: l'absolu de la mondanité, dans un monde qui faisait eau de toute part. Dans son esprit, c'était là réaliser la synthèse, plus haute, des acquis respectifs de la pensée orientale et de la philosophie occidentale ». (A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude du milieu humain*, Paris, Belin, 2015 [1987], p.81).

silencieuse qui dicte la direction qu'elle prendra. En effet, si Nishida ose pencher son regard vers les spéculations d'Occident, c'est dans la persuasion préalable que la communion et la communication entre ce qui semble appartenir à des ensembles sans points de tangence est une source incontournable pour l'enrichissement mutuel. Nishida fait alors l'expérience de la conciliation, et en ressent l'exigence, bien avant de l'avoir élue le pivot de sa philosophie et de lui avoir donné une forme cohérente à ce suprême exercice de la pensée.

Le passage de l'Occident à l'Orient ne peut donc pas constituer une *pietre de scandale*. D'autant plus que la conciliation entre les pôles opposés est inscrite tant dans la spécificité de la notion de néant qui est visée dans cette recherche, que dans les propos tacites de la philosophie de Nishida. D'ailleurs, le nombre croissant des textes qui encouragent le tissage de la relation entre les deux hémisphères du globe montre le caractère non arbitraire de cette démarche⁵⁹⁰. À ce sujet, le philosophe R. Elberfeld ne manque d'affirmer que : « le dialogue des deux voies est encore tout neuf, mais plein d'espoir »⁵⁹¹. Cela ne pousse point le chercheur du néant à s'aventurer dans les entrailles d'une philosophie comparée, mais à intégrer légitimement la philosophie de Nishida dans la toile de sa recherche. Ce rayon venu de l'archipel nippon conserve d'ailleurs, à propos du néant, des nuances significatives qui sont restées jusqu'ici otages des heures crépusculaires. C'est pourquoi il est propice de faire preuve de la problématique du néant avec des instruments allogènes provenant de l'Université aux teintes bleu sombre et profondes⁵⁹².

D'abord, car la connaissance se nourrit de différences. Le changement de perspective charge en effet l'entendement d'une nouvelle vigueur, d'une énergie permettant de considérer comme postérieur ce qui, au premier abord, paraissait être antérieur. C'est ainsi que les montées peuvent se façonner comme des descentes, que le vide peut apparaître plein, que ce qui semblait impossible peut devenir nécessaire. C'est ce que nous avons expérimenté

⁵⁹⁰ Voir F. Dastur, *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*, op. cit.

⁵⁹¹ E. Rolf, « Lieu. Nishida, Nishitani, Derrida » tr. Jean-Pierre Deschepper, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 92, n° 4, 1994, p. 494.

Disponible sur: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6875

⁵⁹² L'équipe d'aviron de l'Université de Kyoto est caractérisée par la couleur bleu foncé en se distinguant de l'équipe de l'Université de Tokyo qui utilise un bleu plus clair. Il s'agit des deux instituts universitaires les plus importants du Japon.

lors de la lecture du Poème de Parménide où les valeurs de vérité et l'estimation des concepts dépendait de la situation en-deçà ou au-delà du *seuil de pierre*. C'est ce que comprend *Alice* lorsque, en *traversant le centre du monde*, exclame à son âme : « Ça sera rudement drôle d'arriver au milieu de ces gens qui marchent la tête en bas ! »⁵⁹³.

D'ailleurs, l'étude des concepts est favorisée par une observation kaléidoscopique où les reflets infinis, provenant de miroirs multiples, révèlent des aspects hétéroclites de la nature que l'on observe. La lumière émanée par la rationalité orientale nous montre donc une image inexplorée de ce néant que nous recherchons. Dès lors, si une telle démarche est avantageuse à l'égard des autres notions, elle s'avère nécessaire au sujet du néant. En effet, l'impossibilité d'en définir stablement l'essence implique que l'on doit observer dynamiquement sa structure.

Néanmoins, pour espérer atteindre une connaissance de ce type, il est nécessaire de dépasser la logique oppositive. Cette *dé-cision*, qui constitue un des arcs narratifs fondamentaux de cette recherche espérant ramener la rationalité en deçà de l'inconciliabilité des contraires, devient fondamentale pour agréer l'intégration de la pensée orientale dans le discours philosophique du couchant. En effet, ce n'est qu'à condition de libérer le réel des contraintes de la non-contradiction qu'il est possible de ne pas renoncer à la recherche sur le néant, de s'adresser à son essence inessentielle, à son lieu *atopique*, à son temps *achronique*. À présent, c'est ce qui nous permet de poursuivre sa quête comme *Alice* son lapin blanc, lorsque ce dernier semble avoir quitté ses yeux à jamais⁵⁹⁴.

De ce point de vue, la ferme séparation entre la pensée orientale et la pensée occidentale — comme si elles appartenaient à des hémisphères inconciliables, sous prétexte de l'incommunicabilité linguistique et conceptuelle — apparaît déjà comme le fruit d'une rationalité *critique* où l'alternative l'emporte sur la conciliation. Dans une telle optique, l'*aut-aut* est premier : il s'agit alors d'un *logos* tranchant qui dit l'exclusion réciproque et nécessaire entre des termes qui s'opposent mutuellement. Dans le monde occidental, elle

⁵⁹³ L. Carroll, *Alice au pays des merveilles*, op. cit., p. 44.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 45 : «Elle tourna le coin à son tour, très peu de temps après lui, mais, quand elle l'eut tourné, le Lapin avait disparu».

l'emporte constamment sur le *et-et*, voire sur la possibilité d'envisager la coexistence simultanée des opposés sans que cela équivaille à une chute dans l'irrationalisme.

Et pourtant, *excéder* la logique de la non-contradiction en *dépassant* sa forme sinusoïdale est la condition indispensable pour aborder le concept de néant et, à la fois, l'achèvement qui rend précieuse son étude. Or, pour *excéder*, il faut *céder*. Et, pour *dépasser*, il faut *passer*. D'où la nécessité d'un long *ἀναχωρεῖν*, d'un voyage qui a la forme d'un retour solitaire, afin d'affranchir l'esprit de la dualité. En effet, tant que l'on ne renonce pas aux paradigmes fixés par la logique binaire, aucune démarche pour parvenir au néant ne peut être accomplie. Et de ce dernier ne reste que la négation de l'être, de l'étant, ou bien un *flatus vocis*.

Ce voyage conduit l'esprit loin, jusqu'où la *philosophie* n'est qu'un nom récent. En effet, jusqu'en 1873, l'exercice spéculatif n'avait pas un terme correspondant en langue japonaise. C'est Nishi Amane qui, à la suite de son séjour aux Pays-Bas, introduit dans le vocabulaire nippon le mot *philosophie* : *tetsugaku*. *Tetsu* signifiant *la sagesse* et *gaku*, *l'étude*⁵⁹⁵. En ce sens, l'intégration de la pensée occidentale dans la culture japonaise implique la création d'un nouveau vocabulaire. Sachant que la question syntactique a toujours une portée sémantique, il est inévitable qu'une nouvelle attribution de sens se produise dans cette transposition. Il est licite alors de demander si la *philosophie occidentale* et la *Nihon tetsugaku*⁵⁹⁶ demeurent sur un même terrain spéculatif qui autorise à se déplacer librement d'un pôle à l'autre. Ce qui se concrétise dans l'interrogation aussi radicale qu'actuelle portant sur la légitimité de parler de *Nihon tetsugaku* : si une philosophie japonaise existe ou bien s'il faut limiter à parler de *pensée japonaise*⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ F. Dastur, *Figures de la négation et du néant entre Orient et Occident*, Paris, Les Belles Lettres, Collection Encre marine, p. 110.

⁵⁹⁶ Philosophie japonaise.

⁵⁹⁷ F. Girard, « En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon ? », *Cipango*, n°2, 1993, Langues'o, Paris, « La Philosophie au Japon », *Encyclopédie philosophique universelle*, « discours philosophique », PUF, Paris, 1992 ; Nakamura Yūjiro, « Une philosophie japonaise est-elle possible ? » in *Ebisu*, Études japonaises, n° 8, 1995, pp. 77-102, Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/ebisu_1340-3656_1995_num_8_1_920; Hegel, par exemple, affirme que « dans le monde oriental, il ne saurait être question à proprement parler de philosophie ». Hegel

Sans aucun espoir d'exhaustivité au sujet de ce doute dont la portée est si importante qu'il ne peut trouver de solution en ce contexte⁵⁹⁸, il est néanmoins possible d'affirmer que la réponse reste soumise toujours à la définition que l'on confère à la philosophie : si celle-ci s'identifie à la problématisation de la spéculation occidentale avec des instruments japonais ou bien si elle requiert une spécificité de la pensée nippone. De ce point de vue, Nishida, dont la lecture est « absolument nécessaire pour poser la question de la possibilité d'une philosophie au Japon »⁵⁹⁹, affirme : « j'entends, par le point de vue métaphysique, la manière dont chaque culture a considéré la question de la réalité »⁶⁰⁰. Ainsi tout en reconnaissant que le déploiement de la métaphysique — qui s'identifie chez lui à la pratique philosophique — en termes *scientifiques* a été plus intense en Occident, une certaine représentation de la vie et du réel implique, en Orient comme ailleurs, la présence d'une pensée métaphysique.

Cela ne doit pas être compris comme le reflet d'une banalisation ou d'une simplification de la métaphysique, mais comme la conséquence d'une certaine manière de la concevoir. La métaphysique ne constitue pas chez Nishida un compartiment étanche, mais elle s'articule comme un *cercle* englobant la gnoséologie, la logique et le problème de la conscience. Il faut alors spécifier que bien que ce dernier soit central dans sa philosophie, il ne trouvera pas dans ce contexte un approfondissement qui conduirait notre argumentation au loin de ce qu'elle vise. Il suffit ici d'agréer que tous ces aspects sont vigoureusement interconnectés et définitivement indissociables dans la spéculation de Nishida. Cette dernière

reconduit l'impossibilité de conférer une valeur philosophique à la pensée orientale à la substantialisation du sujet et, notamment, à la perte du sujet dans l'objet opérée par cette dernière. Néanmoins, le propre de la philosophie de Nishida est à identifier avec le dépassement de la dualité entre l'objet et le sujet. (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Folio, op. cit., p. 258).

⁵⁹⁸ Nous considérons qu'actuellement ce questionnement s'impose de manière vigoureuse et qu'il ne concerne pas seulement le Japon, car la mondialisation économique et surtout culturelle pose la nécessité d'interroger la légitimité d'intégrer les apports de civilisations hétérogènes dans une culture mondiale.

⁵⁹⁹ N.Yūjiro. Une philosophie japonaise est-elle possible ? In *Ebisu, Études japonaises*, n° 8, 1995. p. 93 ; Disponible sur: https://www.persee.fr/doc/ebisu_1340-3656_1995_num_8_1_920

⁶⁰⁰ G. Vianello, *Introduction* in G. Vianello (dir.), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyoto in Europa*, Catanzaro, Rubbettino, 2006, p. 23.

ayant donc une portée métaphysique qui l'harmonise avec la philosophie occidentale en lui permettant de dialoguer avec elle, notamment au sujet du néant.

Or, de même que pour le Poème de Parménide⁶⁰¹, la *conciliation* ne doit point ici dissimuler la différence entre ce qui est réuni, mais la rendre féconde.

En ce sens, Nishida ne manque pas de repérer, au verso de la distance géographique et culturelle qui sépare l'Orient et l'Occident, un écart d'ordre métaphysique. Le monde est façonné alors comme le théâtre où se joue la séparation entre une optique « sculpturale »⁶⁰², caractérisant la conception occidentale de la réalité, et la perspective « rythmique »⁶⁰³ de la pensée orientale. Le monde occidental — dont le commencement est situé par Nishida dans les esprits de la Grèce antique — se présente alors comme l'empire de la forme, du matériel, du tangible. Il est enraciné dans une vision spatiale du monde qui s'épuise dans la *φύσις*. La réflexion de la métaphysique occidentale part de l'être (*yu*, ou *u*), pour y revenir et l'exhausser au rang de fondement. Dans la *πόλις*, nul n'est véritablement transcendant selon Nishida, car tout *ce qui est* a toujours une forme — qu'elle soit matérielle ou bien intellectuelle⁶⁰⁴. Pour l'esprit grec, ce qui appartient à l'être est toujours stable et rationalisable : c'est la culture du *νοῦς* où tout ce qui est réel doit trouver une *place*. Aussi le temps, dans ce contexte, se trouve-t-il spatialisé. Il est notamment réduit à l'espace d'un présent statique où confluent le passé et le futur. Dans une telle spatialisation du réel, il n'y a pas de *place* pour le néant. En effet, ce qui, comme le néant, ne peut être situé, est considéré comme l'essor de l'imperfection du *logos* et finit par être écarté. Atteindre le réel pour l'homme grec signifie alors comprendre la constitution des étants et établir des liens de causalité.

⁶⁰¹ L'harmonisation entre le mythe et le logos n'a pas conduit à dissimuler les différences entre eux, il en est de même pour la considération unitaire du Poème qui n'aboutit pas à négliger les différences entre le poème et le reste du texte.

⁶⁰² N. Kitarō, *La culture japonaise en question*, op. cit., p. 82.

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ De ce point de vue, il faut souligner que la *χώρα* platonicienne est dépourvue de forme. Ce caractère singulier de la *χώρα* constitue une des raisons qui conduisent Nishida à s'en servir pour articuler sa propre philosophie.

Or, « aller aux choses — dans la perspective orientale de Nishida — ne signifie pas aller à la matière »⁶⁰⁵. L'absolu et le réel n'étant pas extérieurs au sujet, mais des éléments intégrant son intériorité. Le monde se présente alors comme une totalité qui est reconduite au phénomène de la conscience, où le sujet et l'objet sont une seule entité et des entités autonomes. Le monde n'apparaît donc pas comme une *res* mais comme l'espace qui héberge et le sujet et l'objet. Les deux formant alors une unité, bien qu'elle soit autocontradictoire. En ce sens, la pensée orientale se développe sur un plan vertical capable d'inclure la contradiction. La transcendance peut se situer dans l'immanence et le néant, à l'intérieur du sujet. Ainsi, en dépit de l'homme grec, qui considère le soi comme une réalité objective occupant un espace, en Orient le soi est considéré comme une réalité temporelle, qui se détermine à partir du moment où la vie commence jusqu'à ce qu'elle finit. Par conséquent, selon la schématisation de Nishida, l'hémisphère occidental donne priorité aux objets qui brisent la continuité de l'espace, alors que le monde oriental conçoit en premier le sujet qui fend la continuité du temps.

Le temps, dans la culture japonaise, est sans début et sans fin. Éternel et infini. Il ne peut être réduit à une transition, car il demeure toujours dans son action de passer. C'est un infini passé qui tend indéfiniment vers le futur. Ainsi, son fondement ne peut être considéré comme quelque chose de déterminé. Notamment, il n'y a que le néant qui, par son indétermination, peut s'affirmer comme la détermination indéterminée du temps : c'est « une détermination sans détermination, détermination du néant »⁶⁰⁶. Le néant dit alors l'indétermination du fondement de la réalité japonaise à l'intérieur de laquelle le seul aspect imparfaitement déterminé serait le présent. C'est pourquoi, ce sont le passé et le futur qui doivent être considérés à partir du présent et non pas le contraire. Or, le présent aussi est la détermination de l'indéterminé, il est expression de l'indétermination du néant, qui demeure donc, indéterminable. Il n'est saisissable que par l'indéterminabilité d'un sentiment. La pensée des Grecs se transforme donc en sentir chez les Japonais. C'est une culture des

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 79.

« émotions »⁶⁰⁷, du « sentiment pur »⁶⁰⁸. Une vision temporelle du réel, qui se traduit dans une prééminence accordée à l'informe, à la vacuité, au spirituel, au néant (*mu*).

Or, ce serait une erreur de penser que l'opposition entre l'Occident et l'Orient réfléchit la dualité entre l'être et le non-être. Le *sunyata* étant, certes, une forme de négativité, mais tellement profonde qu'elle englutit l'opposition entre être et non-être. Il s'agit plutôt d'une voie moyenne entre eux⁶⁰⁹. En ce sens, comme le zéro (*sunya*), qui en constitue l'étymologie, est le *seuil* qui sépare et unit les nombres négatifs des nombres positifs ; la vacuité est le *seuil*, l'*οὐδός*, entre la négativité et la positivité où la distinction entre ces dernières s'effondre. Dès lors, si, comme on essaye de le montrer depuis le début de cette recherche, le néant s'infiltré dans les pages de philosophie qui semblent viser à le rejeter vigoureusement, il demeure, tout comme le zéro, une présence inexprimée dans la sagesse de la Grèce antique. En effet, c'est dans les plis de la culture orientale, notamment dans celle ancrée dans le bouddhisme, que la vacuité du zéro s'impose et que le néant trouve ses racines. Nishida dirige alors ses efforts vers la traduction du Sunyata, c'est-à-dire la vacuité bouddhiste avec les instruments fournis par la philosophie occidentale. À cet égard il convient de souligner, suivant les recherches de Françoise Dastur⁶¹⁰, que la première trace du zéro est figurée par le symbole du point et elle a été détectée en 1881 au Pakistan. Il s'agit de fragments dont la datation est vague (384 – 224 av. J.-C., 779 – 680 av. J.-C. 993- 885 av. J.-C.) et qui sont probablement des traces qui calquent des textes plus anciens. En tout état de cause, il est néanmoins certain que Brahmagupta définit le zéro « comme la soustraction d'un nombre par lui-même »⁶¹¹ en 628 av. J. C., à savoir un siècle plus tôt que le zéro fait son apparition parmi les chiffres arabes.

⁶⁰⁷ G. Vianello, « Introduction » in G. Vianello (dir.), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyoto in Europa* dir., op. cit., p. 37.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁰⁹ Joseph S. O' Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 35- 27.

⁶¹⁰ F. Dastur, *Figures de la négation entre Orient et Occident*, Paris, Les Belles Lettres, Collection Encre Marine, 2018, pp. 100- 101.

⁶¹¹ *Ibid.*; Cette conception du zéro comme soustraction de soi est cohérente avec l'autonégation que nous avons attribué au néant-seuil.

Selon ce modèle, il est évident que le néant occupe une place différente dans la réflexion orientale et dans la philosophie occidentale. De ce point de vue, il peut être considéré comme un élément de séparation et d'union entre ces deux univers spéculatifs. Si la philosophie occidentale ne cesse de parler de l'être, la pensée orientale, étant ancrée dans le bouddhisme indien, accorde, quant à elle, une prééminence au néant. À ce sujet, « La différence principale entre la métaphysique occidentale et la métaphysique orientale consiste — suivant B. Shûdo Schroeder — dans le fait que l'Occident commence avec la question qui porte sur la nature de l'être, alors qu'en Orient la question phare concerne le statut du néant et de la vacuité »⁶¹². Dès lors, si la seule réalité pour les penseurs d'Occident est l'être, celle-ci se présente, pour le bouddhisme indien, comme le néant absolu. D'autre part, étant le terrain commun d'un conflit tacite et longuement inconscient, c'est le discours sur le néant qui constitue l'espace intellectuel où ces deux hémisphères peuvent se rencontrer⁶¹³. L'intersection entre ces deux ensembles apparemment hétérogènes se fait plus intense lorsque le thème du néant s'impose de manière plus vigoureuse et constante dans les débats philosophiques d'occident. Et cela, notamment, au XXe siècle, lorsque Nietzsche déclare la

⁶¹² B. Shûdo Schroeder, "La scuola di Kyoto" trad. it. S. Benso, in V. Melchiorre (dir.), *Filosofie dal mondo*, Milano, Bompiani, 2014, p. 882. C'est nous qui traduisons: "La differenza principale tra la metafisica occidentale e quella orientale consistete nel fatto che l'Occidente inizia con la domanda circa la natura dell'essere laddove in Oriente la question guida riguarda lo statuto del nulla o della vacuità".

⁶¹³ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., pp. 88-140. L'auteur met en scène le dialogue entre "un Japonais et un qui demande" pour expliquer davantage sa conception de l'être. L'interlocuteur, comme dans les dialogues platoniciens, apparaît plus comme un expédient pour avancer dans sa propre démonstration. Or, quand la discussion vient à toucher le problème de la négativité, des différences entre les deux acteurs émergent davantage : « Le vide est alors le même que le rien, à savoir ce pur déploiement que nous tentons de penser comme l'Autre par rapport à tout ce qui vient en présence et à tout ce qui s'absente ». Le Japonais répond: " (...) Nous nous étonnons aujourd'hui encore et nous nous demandons comment les Européens ont donné dans l'idée de prendre dans un sens nihiliste le Rien dont ladite conférence [Qu'est-ce que la métaphysique] entreprend la situation. Pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot : "être" » (pp. 106- 107). Il existe aussi une version japonaise de ce dialogue très intéressant :

Tezuka Tomio, « Une heure avec Heidegger » trad. fr. B. Stevens en collaboration avec T. Takada. Disponible sur : https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A168477/datastream/PDF_01/view

mort de Dieu et lorsque Heidegger dénonce, suite à l'oubli de la différence ontologique, la réduction du néant à un rien. C'est dans ce contexte que se situent les spéculations des protagonistes de l'École de Kyoto⁶¹⁴. Or, si dans le monde oriental tout comme dans celui occidental, le *mu*, voire le néant, est considéré comme corrélatif de l'être, (*yū*, ou *u*), le propre de la philosophie de Nishida est d'avoir resitué au néant de l'autonomie par rapport à l'être et d'avoir conduit l'esprit à la totalité. Il étale ainsi sa réflexion entre Orient et Occident si bien à faire face à la problématique orientale du néant avec des instruments puisés dans la tradition occidentale.

Trait d'union et de séparation, c'est dans la remise en cause du néant que l'Orient et l'Occident se rencontrent : c'est dans ce creux que le néant devient pensable.

3.2.2 *Xópa, khôra* et *bashô*

Une fois définis le contexte et les présupposés de sa pensée, il faut rentrer dans la spécificité de la philosophie de Nishida pour qu'elle puisse nous aider à avancer vers la saisie de la *dynamis* du néant. Pour saisir la conception nishidienne du néant, il faut sonder les strates qui forment le concept de *bashô*. Ce dernier trouvant son espace d'analyse dans l'essai homonyme *Le lieu*. Parvenu à son aboutissement en juin 1926, il s'agit du septième chapitre d'une série de neuf textes qui animent le recueil intitulé *De ce qui agit à ce qui voit*. Cet ouvrage, dont la rédaction débute en 1923, arrive à sa première publication en langue japonaise en 1927⁶¹⁵. Il est unanimement considéré comme « un tournant majeur dans la pensée de l'auteur »⁶¹⁶. Or, bien que l'essai explicite dès son titre l'intention d'éclairer le concept de lieu, voire de *bashô*, en faisant converger sur lui la plupart des regards des philosophes d'Occident, il est vrai que, comme l'affirme J. Tremblay, ce concept traverse de manière plus ou moins explicite toute l'œuvre du philosophe. En effet, c'est à partir du *Problème de la conscience* que Nishida forge ce concept qui trouve sa première formulation

⁶¹⁴ G. Vianello, « Introduction », in G. Vianello (dir.), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyoto in Europa*, Catanzaro, Rubbettino, 2006, pp. 14-15.

⁶¹⁵ Nous utilisons ici la traduction intégrale du texte de J. Tremblay.

⁶¹⁶ N. Kitarō, *De ce qui agit à ce qui voit*, tr. fr. J. Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 11.

dans le texte intitulé *Sur la perception intérieure*. C'est là que la pensée du *lieu* s'impose comme *fondement logique* de sa philosophie impliquant un retour à l'*expérience pure*.

Avant de creuser la spécificité de ces notions ainsi que la contribution que la spéculation nishidienne apporte à la recherche sur la forme non négative du néant, quelques précisions méthodologiques s'avèrent indispensables.

Il n'est pas question ici de restituer l'intégralité de la pensée nishidienne, en endossant la tâche philosophique des experts de la pensée japonaise. Le but restant celui d'avancer dans l'échafaudage de la notion de *néant*, telle qu'elle émerge dans cette recherche. Dans cette visée, la difficulté linguistique de consulter la version originelle du texte ne représente pas un obstacle insurmontable⁶¹⁷. La lecture en langue française n'est pas une faiblesse qui conduit à la mystification de la pensée nishidienne. Et cela, premièrement, à cause du statut singulier de sa spéculation qui est à califourchon entre la pensée japonaise et la philosophie occidentale. Deuxièmement, bien que Nishida, contrairement à ses élèves, n'ait jamais voyagé en Europe ni aux États-Unis, sa *philosophie* semble souvent être vouée à être plus comprise par l'Occident qu'en Orient. Sur ce point, il importe de souligner que « les références de Nishida sont presque exclusivement occidentales »⁶¹⁸. En filigrane de sa philosophie apparaissent notamment les silhouettes de Platon, d'Aristote, de Leibniz, de Kant, d'Hegel, de Bergson et de Husserl.

Or, ses concitoyens, spécialement au début du siècle, n'ont pas aisément accès aux textes de ces auteurs. C'est pourquoi ses essais semblent être destinés plus à nourrir les esprits occidentaux et les esprits japonais déclives sur la philosophie du couchant que les sages qui concentrent leur attention uniquement sur la pensée japonaise. Et encore faut-il prendre en considération que l'insuffisance d'un *thésaurus* spécifiquement philosophique en langue japonaise contribue à ce que les textes qu'elle produit se révèlent particulièrement cryptiques du point de vue dissertatif. D'où la position du spécialiste B. Stevens qui soutient que la pensée de Nishida est plus compréhensible dans les traductions en langues occidentales que dans sa formulation originelle. De manière quelque peu plus mitigée, G. Vianello considère

⁶¹⁷ Nous renvoyons à l'ouvrage de M. Crépon, *Les promesses du langage*, Paris, Vrin, 2001.

⁶¹⁸ M. Dalissier, « Introduction » in *Philosophie japonaise. Néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2016, p. 250.

que les écrits de Nishida sont destinés à ces esprits nippons déjà ouverts à la culture occidentale. Dès lors, ses compositions philosophiques ne s'adresseraient qu'à une partie exiguë du peuple nippon qui, intégrant l'École de Kyoto, serait déjà initié à la philosophie occidentale. En dernière instance, si « traduire — ici — n'est pas trahir »⁶¹⁹ c'est parce que Nishida est mû par la certitude qu'il existe un langage philosophique « universel »⁶²⁰. Ce dernier, tout en plongeant ses racines en Occident, appartient à toute âme rationnelle et peut se développer en toute forme idiomatique. La langue de la philosophie est donc une seule. L'homogénéité des références conceptuelles d'un vocabulaire philosophique commun autorise ainsi la traduction, sans que celle-ci ne se réduise à une dispersion de sens. D'ailleurs, sans cette conviction, Nishida n'aurait probablement pas progressé dans la structuration de sa philosophie en se servant d'une démarche exégétique impliquant, d'une part, la lecture des textes en langue occidentale et de l'autre, leur problématisation en langue japonaise.

Il est donc possible, dans ce contexte, de faire face à un aspect déterminé et déterminant du corpus de Nishida en prenant appui sur une traduction ne brusquant pas le texte ni les intentions de son auteur.

Ayant défini les instruments qui nous permettent de naviguer sur l'encre de Nishida, sa pensée peut maintenant éclore. On découvre aussitôt qu'avant que Derrida tourne timidement, mais à maintes reprises, son regard vers la culture japonaise⁶²¹ et qu'il n'utilise

⁶¹⁹ De l'expression italienne « Traduttore, traditore » ; J. De Bellay, *La défense et illustration de la langue française*, Paris, E. Sansot, 1905, p. 76.

⁶²⁰ B. Stevens, « Bashô et Χώρα. Nishida et son lieu » in *Études Phénoménologiques* n. 21, 1995, p. 98.

⁶²¹ Nous renvoyons notamment à J. Derrida, « Lettre à un amis japonais » in *Psyché. L'invention de l'autre*, Paris, Galilée, 2003 (1987), pp. 9 -14. Dans cette lettre, publié d'abord en langue japonaise, Derrida spécifie des aspects de son concept de *déconstruction*, notamment le fait qu'il s'agit d'un processus dynamique qui ne peut être réduit à une méthode ; pour une étude plus approfondie du rapport entre Derrida et la culture japonaise voir R. Elberfeld, J.-P. Deschepper, « Lieu. Nishida, Nishitani, Derrida », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 92, n° 4, 1994, p. 489 : « La philosophie de Derrida a déjà maintes fois rapprochées à la philosophie asiatique » ; Harold Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, New York, 1990 ; Le *Journal of Chinese Philosophy* a consacré un de ses numéros (1990, vol. 17, n° 1) au thème « Derrida and Chinese Philosophy ».

la *χώρα* pour mettre en acte la déconstruction du *logos*, le philosophe japonais s'en sert, pour élaborer le centre de sa philosophie : « suivant le langage du *Timée* de Platon, j'appelle "lieu" (*bashō*) cette chose dont on devrait aussi dire qu'elle reçoit les idées. Évidemment, l'espace platonicien, le lieu qui reçoit, n'est pas identique à ce que j'appelle lieu »⁶²². C'est dans cet extrait que la *χώρα* platonicienne fait son apparition. Or, aussitôt, son nom disparaît des pages nishidiennes.

En effet, bien qu'elle traverse comme un *leitmotiv* toute l'œuvre de Nishida, la *χώρα* n'est citée explicitement qu'à cette occasion.

L'auteur japonais assume comme sens prééminent de la *χώρα* celui de *réceptacle*, sans problématiser davantage les enjeux et les raisons de ce choix. L'absence d'une digression plus vaste sur la fonction que la *χώρα* assume dans le corpus platonicien par rapport à son œuvre conduit Bernard Stevens à se douter du caractère « occasionnel, voir accidentel »⁶²³ de l'emploi de la *χώρα* de la part de Nishida. Or, bien que ce silence rende effectivement difficile l'appréciation de la dette dont le philosophe japonais est redevable à la spéculation platonicienne, il est néanmoins possible d'explorer la richesse de ce non-dit. Le recours à la *χώρα* semble, premièrement, être destiné à charger d'un sens philosophique un terme qui, comme *bashō*, appartient au langage courant japonais. De cette manière, Nishida participe activement à l'implémentation d'un lexique éminemment philosophique en langue japonaise. Deuxièmement, du point de vue métaphysique, si la *χώρα* platonicienne accueille les étants, le *bashō* est le lieu du déploiement de toutes les relations qui animent le réel. Ainsi, c'est dans cet espace que l'impossibilité d'une coexistence contradictoire entre l'être et le non-être se dissout. Donc, conformément à la différence métaphysique que Nishida relève entre Orient et Occident, Platon absorbe le cosmos, et notamment la *χώρα*, sous un regard spatial qui donne priorité à l'aspect statique des objets. Or, Nishida, quant à lui, reste fidèle à une vision temporelle qui donne prééminence à la *dynamis*. Par conséquent, le *retour en arrière* que la *χώρα* exige acquiert chez Platon une valeur *cosmo-ontologique* et conduit

⁶²² N. Kitarō, *De ce qui agit à ce qui voit*, tr. Fr. Jacynthe Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 213.

⁶²³ B. Stevens, « *Bashō et Χώρα. Nishida et son lieu* » in *Ludwig Binswanger, Études Phénoménologiques* n. 21, Bruxelles, Ousia, 1995, p. 88 ; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6877

l'auteur à la nécessité d'une nouvelle fondation de l'ontologie. En revanche, pour Nishida, l'*ἀνακώρησις* aboutit à un nouvel espace de la métaphysique, voire celui du néant absolu qui, n'étant pas l'opposé de l'être, ne peut jamais se convertir en ce dernier. Il « se retire — ainsi — de la scène de l'ontologisation »⁶²⁴. D'ailleurs, si pour Platon la contrainte d'*Ἀνάγκη* à introduire la *χώρα* semble être accompagnée par le regret de briser la symétrie du *Timée*, Nishida se confronte à son indétermination avec contentement et espoir. En effet, Nishida s'exprime à propos du bashō et de son agencement contradictoire en termes de « véritable », « force », « éveil » et de « connaissance »⁶²⁵. En revanche, la « forme amorphe » de la *χώρα* conduit Platon à utiliser des formules comme « raisonnement bâtarde », « discours extravagant », « insolite », « difficile et obscur »⁶²⁶. Dès lors, dans la métaphysique platonicienne, ce *tertium* est un *hôte inquiétant*⁶²⁷, qui crie l'insuffisance de la dualité et de la non-contradiction. Au contraire, cela apparaît aux yeux de Nishida comme la source féconde d'une pensée capable d'accueillir la richesse spéculative de l'aporie.

D'ailleurs, si Nishida ne s'attarde pas plus sur l'exégèse du texte, c'est parce que, tout comme Derrida, il ne mobilise pas le concept de *χώρα* pour poursuivre une démarche interprétative et exégétique par rapport au *dire* platonicien. Ce n'est donc pas le sens de la *χώρα* qu'ils interrogent, mais sa structure logique et métaphysique. Peu importe ce que la *χώρα* est (ou n'est pas), car ce qui retient leur attention est la forme de raisonnement qui permet de l'aborder. En ces termes, la *χώρα* représente avant tout un défi au principe logique de la non-contradiction, car elle n'est ni sensible ni intelligible, mais elle participe des deux sans s'identifier à aucun. Elle est en deçà de la logique de l'exclusion et de la participation, car elle est à la fois ni *ceci* ni *cela*, mais aussi bien tant *ceci* que *cela*. Elle appartient ainsi à un troisième genre dont l'inclusion rime avec la libération des cordes qui retiennent la pensée dans la sujétion de l'alternative. C'est ainsi dans son caractère aporétique et dans position

⁶²⁴ M. Dalisser, «Nishida Kitarō» in Pl. Auteurs, *Philosophie Japonaise*, Paris, Vrin, 2016.

N. Kitarō, *De ce qui agit à ce qui voit*, tr. Fr. J. Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015, pp. 213 — 274.

⁶²⁶ Platon, *Timée*, 49 a 5-6, in *Œuvres complètes*, Tome II, op. cit., p. 467.

⁶²⁷F. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1985 - automne 1987*, 2 [127] trad. fr. J. Hervier, dir. G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard (Nrf), 1978, p. 129.

ab-errante eu égard à l'agencement du cosmos platonicien qu'il faut trouver les raisons qui poussent Derrida, Nishida et le chercheur du néant à retenir ce concept.

Bashô, *khôra* et *néant* retiennent alors du souffle de la *χώρα* le refus d'être qualifiés d'essences, de substances, de sujets ou d'idées. Ils exigent de n'être invoqués que par leurs noms, qui sont les expressions déterminées et défectueuses de leur indétermination. Dès lors, il s'agit de mots toujours insuffisants pour dire l'essence inessentielle de ce qu'ils expriment et qui conduisent, pour autant, à interroger la structure. Et c'est cette inépuisabilité dans le concret que, profondément, la *Χώρα*, *khôra*, *bashô* et *néant* partagent. Convives de pierre, ils disent l'absence de ce qui est présent et la présence de l'absent. Car c'est proprement ce renvoi constant et frustrant à ce qu'ils ne sont pas, qui les caractérise intimement : aucune forme, aucune définition. Ils sont alors les mots pour exprimer les lieux du *toujours ailleurs* où les contraires coexistent. Dès lors, ces mots sont les traces de la nécessité de poser un troisième terme dans la métaphysique qui, réfléchissant la complexité du réel, ne peut s'épuiser dans l'opposition entre négatif et positif.

Et Platon acquiert par rapport à ses lecteurs la fonction d'une muse irradiant leur esprit par l'harmonie de son luth. Sa musique reproduisant le *son de ce qui n'a pas de son pour donner une forme à ce qu'en n'a pas une*. Il confie ainsi à la postérité le phonème infini de *χώρα* pour qu'il puisse s'imposer sur les chemins de la pensée philosophique avec la *force* de l'indétermination. La *χώρα* se présente alors comme un miroir métaphysique : elle renvoie un reflet différent suivant le regard qui se pose sur elle. Comme si le sens que les auteurs lui confèrent était une reproduction réduite de l'univers métaphysique dans laquelle elle est enfermée. Derrida, Nishida et le chercheur du néant peuvent alors s'en servir pour avancer dans l'explicitation de leurs pensées. Ces dernières étant hétéroclites et en même temps soutenues par la même exigence philosophique de pousser la pensée au-delà des limites de la logique de l'alternative. Et ce, en explorant la richesse dérivante de l'inclusion dans la métaphysique d'un *convive de pierre* : soit-il un *τρίτον ἄλλος γένος*, une *différance* ou bien soit-il le *néant*, dont l'effigie a été trouvée dans le *seuil de pierre*. Ce qui lie Nishida à Platon et Derrida et Platon, c'est alors l'espoir d'un troisième genre, la nature non substantielle de *khôra* — *bashô*. La continuité entre la *khôra*, le *bashô* et le néant se situe donc dans la forme logique qu'ils exigent pour être pensés et non pas dans le sens qu'on leur confère. Et c'est dans cette mesure que le concept de *bashô* permet de progresser dans la saisie du néant. D'ailleurs, Rolf Elberfelds réduit drastiquement la distance entre ces concepts. « Ce dont il

s'agit — dit-il — n'est ni l'étant ni l'être, mais le néant. Derrida tourne autour de lui avec des mots comme "différance", "trace", "jeu", "lieu". Nishida et Nishitani font le même avec des mots comme "expérience pure", "lieu", "néant absolu" et "vide"»⁶²⁸. Bien que la radicalité d'une telle identification risque de confiner des nuances significatives à la lisière de la pensée, elle permet malgré tout de relever non seulement la base commune de ces pensées, mais aussi la contradiction qui, à partir de Platon, s'étend dans les philosophies de Nishida, de Derrida et de celui qui cherche le néant. Dès lors, il est vrai que les trois se partagent la *place* pour faire référence à un « phénomène non apparent. Non apparent pour cette raison qu'un élément essentiel de ce phénomène est sa propre occultation dans son automanifestation »⁶²⁹. Or, le philosophe allemand en souligne, à bon escient, le caractère aporétique. La raison en est que s'il s'agit de phénomènes, quoiqu'ils ne soient point manifestes, ils doivent intégrer la polysémie de l'être ; en revanche s'ils se situent à l'extérieur de l'être, ils sont inaccessibles à la pensée et demeurent métaphysiquement vides. Or, le sens de l'être ne peut être constitué en l'absence de ce fond inaccessible, car il ne se situe pas au-delà de ce dernier, mais il se situe en deçà de lui. L'indétermination est ainsi nécessaire pour que la détermination puisse se produire. Or cette indétermination est, car il s'agit d'un *phénomène*, et n'est pas, car il demeure *non apparent*, à savoir indéterminé et indéterminable. Voici donc revenir l'aporie platonicienne qui ne peut être surmontée qu'à la condition d'abandonner sur le chemin de la connaissance les enjeux de la logique classique.

D'ailleurs, la *χώρα* n'a pas qu'une fonction cataphatique à l'intérieur de la philosophie de Nishida. En effet, c'est dans l'écart par rapport à l'interprétation aristotélicienne que l'on peut trouver une porte d'entrée pour la compréhension de sa pensée. Le Stagirite identifie la *χώρα* platonicienne au *ὑποκείμενον* (*hypokeímenon*) matériel, à savoir à la *ὑλη*⁶³⁰, au substrat, à la matière. En effet, dans le quatrième livre de la *Physique* il accuse

⁶²⁸ E. Rolf, « Lieu. Nishida, Nishitani, Derrida » tr. Jean-Pierre Deschepper, in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 92, n° 4, 1994, p. 491 ; Disponible sur :

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6875

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Aristote, *Physique* IV 2 - 4, 209 a- 212 b, op. cit., pp. 126-135 : « Platon affirme dans le *Timée* l'identité de la matière et de l'étendue ». Aristote définit à cette occasion aussi la distinction entre *τόπος* et *χώρα*. Une étude approfondie à ce sujet est menée par JF. Pradeau, " Être quelque part, occuper une place. Τόπος et χώρα dans le *Timée*" in *Les Études philosophiques* 1995, N. 3, Platon,

Platon d'avoir fusionner la *matière* et le *lieu*. Dans ce contexte, ce qui est *dessous*, c'est-à-dire la substance, est considéré comme ayant une consistance ontologique majeure par rapport aux prédicats. Ces derniers sont en effet retenus comme des accidents alors que la substance, quant à elle, a une valeur essentielle. Par suite, le sujet, étant considéré comme le support de toute qualité et de toute prédication, est premier. Or, Nishida renonce à l'interprétation de la *χώρα* comme substrat et exclut cette prééminence métaphysique du sujet qui caractérise, selon son analyse, la philosophie occidentale. Pour Nishida, la *χώρα -bashô* ne peut être ni le principe matériel d'indétermination ni le *sunolon* entre la forme et la matière. Il s'agit plutôt du lieu qui héberge la conjonction entre l'objet et le sujet si bien que leur séparation n'est pas formulable en son sein. En ce sens, la *χώρα* observée par Nishida se situe avant tout dualisme. Elle est le lieu où le sujet et l'objet trouvent leur unité originaires : c'est le lieu commun entre le sujet et ce qui n'est pas le sujet. Ainsi, du moment que l'interprétation aristotélicienne de la *χώρα* en termes de *hypokeimenon* est l'emblème d'une certaine manière de penser le monde comme le théâtre de l'opposition entre sujet et objet, sa réfutation conduit à dépasser la logique du sujet pour se diriger vers une logique du prédicat. La réalité n'est alors plus limitée à ce qui est définissable, où l'expérience n'a qu'une fonction accessoire. En d'autres termes, la conceptualisation ne l'emporte plus sur l'existence. Nishida délaisse ainsi la vision de *χώρα* comme un *subjectum* matériel et indéterminé qui reçoit des formes intelligibles, pour rentrer dans le monde de la concrétude. La *χώρα* devient ainsi *bashô* lorsqu'elle n'est plus pensée comme un substrat qui reçoit des formes, mais comme le lieu du néant où l'objet et le sujet ne sont guère distinguables. Or, une telle pensée implique nécessairement pour le philosophe de se pencher au-delà des limites de la logique classique qui, figées par Aristote, déterminent les raisonnements philosophiques de l'hémisphère du soleil couchant⁶³¹.

3.2.3 Le néant absolu

L'influence de la tradition orientale, dont les caractères principaux ont été évoqués plus haut, ainsi que les études hégéliennes éloignent Nishida d'une vision statique et

Paris, Presses Universitaires de France, pp. 375-399 ; Disponible sur :<http://jstor.org/stable/20848956> .

⁶³¹ B. Stevens, « Bashô et Χώρα. Nishida et son lieu » In *Études Phénoménologiques* n . 21, 1995, pp. 81- 87.

individualiste du monde. Observé dans sa concrétude et dans son historicité, le réel revient à ses yeux comme une dimension dialectique, voire dynamique et relationnelle. Ici, aucun élément ne peut être conçu comme étant fixe et isolé : tout *ce qui est* demeure dans la trame d'un tissu connectif. Comme le relève S. Isaac, chez Nishida : « il ne saurait y avoir d'individuel isolé dans le monde de la réalité, où les choses interagissent continuellement : le véritable individuel est en même temps en opposition à d'autres individuels »⁶³². L'individuel, pour Nishida, s'avère alors, tout comme les monades leibniziennes, être doué d'indépendance et d'autodétermination. Cependant, la théorie des monades, soumise à l'intellectualisme de l'époque, réduit l'interaction entre les entités de la *Monadologie* à un fruit providentiel de l'harmonie préétablie. Ainsi, la causalité apparente des substances leibniziennes marginalise l'aspect *agissant* des monades. Au contraire, chez Nishida l'individuel n'est pas « sans fenêtres » et, pour qu'il puisse fonder son individualité, il doit nécessairement et continuellement entrer en rapport avec d'autres individualités.

En effet, la détermination de l'individuel se fait par le biais de la confrontation avec l'altérité. Or, cette dernière est à la fois interne et externe à l'objet.

Cela revient à dire que, du point de vue métaphysique, l'être et le non-être sont toujours en relation, car la détermination doit se rendre indéterminée pour se reconnaître comme détermination. Tout ce qui *est* devant se nier pour affirmer son *auto-identité*, à savoir pour fonder son individualité. L'affirmation et la négation sont donc dialectiquement liées : le non-être étant la négation du positif et l'être, la négation du négatif. L'être ne peut donc s'affirmer comme réalité positive qu'à partir de sa confrontation avec le non-être. Ce dernier devant se nier dans l'être pour s'auto-identifier en termes de non-être. Dans cette vision dialectique du réel, la dette de Nishida, ainsi que celle de toute l'École de Kyoto, envers la spéculation hégélienne est indéniable. Et cela, au point que Nishida affirme que la *logique du lieu* (qui sera détaillée dans la suite de ce discours) est, en réalité, une « dialectique locative »⁶³³. Dès lors, ce qui prime dans la dialectique est indéniablement le modèle de la relation. Ainsi, si Aristote considère les prédicats comme des attributs contingents qui

⁶³² S. Isaac, « Bashô et individu chez Nishida » in *Phénoménologie japonaise*, n° 79, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 56.

⁶³³ K. Kosaka, « Assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe » curée par Matteo Cestari in *Vari aspetti del nulla*, Kervan, Rivista Internazionale di studi afroasiatici n. 7-11, 2010, p. 8.

affectent des sujets essentiellement stables et ontologiquement consistants, pour Nishida, le monde a une architecture prédicative. Parallèlement, si la relation revient aux yeux du Stagire comme un prédicat parmi les autres, voire comme une des dix catégories, pour le philosophe japonais, la relation a une portée métaphysique majeure par rapport aux autres prédicats, car elle est la catégorie fondamentale à partir de laquelle le réel se structure.

La relation est donc la prédication des prédicats : le sens ultime du réel.

« Mais, pour affirmer que les objets sont en relation et se maintiennent tout en constituant un système, il doit y avoir une chose qui, simultanément, maintient un tel système, le fait s'établir en elle »⁶³⁴. Ainsi, toute relation doit avoir un lieu à l'intérieur duquel elle peut se produire. L'hétérogénéité des relations impliquant la différence des lieux de leur déploiement. Dès lors, la relation entre les étants se produit dans le *lieu de l'être (u no bashō)*, où la philosophie occidentale a concentré la plupart du temps son attention. Il s'agit de l'espace métaphysique des déterminations où l'étant est considéré comme un objet, et dans son appartenance à l'être et dans l'identité directe et immédiate avec ce qu'il *est*. Par ailleurs, la pensée occidentale s'est attardée sur le lieu qui héberge la relation être le sujet et l'objet. Cette dernière trouvant sa *place* dans le *néant relatif (sōtai mu no bashō)*, appelé aussi *lieu du néant oppositionnel*, car ici les déterminations s'affirment mutuellement. Au-delà du *seuil de pierre*, ce sont ces deux espaces qui demeurent : celui de l'être, l'*u no bashō*, et celui du non-être, *sōtai mu no bashō*. Ces derniers se concrétisant, respectivement, dans la recherche ontologique et dans la recherche méontologique. Or, dans la philosophie de Nishida, redevable à la pensée bouddhique, un troisième lieu jaillit. Berceau de la relation entre les deux premiers, ainsi que de toutes les autres formes de relation, il s'agit du « lieu du néant absolu », à savoir le *zettai mu no bashō*. Ce dernier, reflet de la *χώρα* et siège de l'autodétermination⁶³⁵, héberge la recherche *du néant* qui dans cette recherche s'est configurée aussi bien comme une *οὐδός-σοφία*. De ce point de vue, on se doit de préciser avec Michel Delassier que « la négativité du néant ne tient pas seulement dans la négation du non-être qu'étudierait la méontologie, elle se dévoile dans l'aspérité d'un *bashō* sans cesse

⁶³⁴ N. Kitarō, *De ce qui agit à ce qui voit*, trad. fr. J. Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 213.

⁶³⁵ M. Dalissier « La systématisation philosophique de l'École de Kyoto » in Pl. auteurs, *Philosophie japonaise. Néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, 2016, p. 257.

ménageant sa propre issue, et qu'étudierait une néantologie »⁶³⁶. Et encore, faut-il dire que le *lieu* du néant absolu, étant une structure, ne s'identifie pas à ce qu'il accueille : ni à l'être, ni au non-être, ni à leur relation.

Premièrement, il ne peut être envisagé comme l'envers de l'être, car aucune opposition n'est envisageable par rapport à son indétermination. De surcroît, penser le néant absolu à l'instar d'un *néant oppositionnel* voudrait dire l'inclure dans la dualité qu'il dépasse en engendrant la nécessité d'un *regressus ad infinitum* vers un lieu encore plus originaire. En effet, le néant ne peut trouver sa limite qu'en son propre sein. Deuxièmement, le *bashô* ne peut être identifié à l'être, car si ce dernier est siège de toute détermination, le *bashô* est en revanche la place indéterminée de toute indétermination. Il est la condition préoriginale qui, par sa fonction intimement néantisant, rend possible la détermination de l'être. Dès lors, le *bashô* transcende et inclut l'être et le non-être : il n'est pas la négation, mais ce qui nie l'affirmation et la négation de leur opposition. Il est une structure métaphysique qui précède tout couple oppositif. De surcroît, le *bashô* ne peut être identifié à aucune relation : il est le fond infondé, infondable et indéterminé à l'intérieur duquel toute relation métaphysique se déploie. Ainsi, doit-il se tenir dans l'indétermination pour pouvoir accueillir infiniment la dialectique du réel. C'est pour cette raison qu'il se situe avant tout dualisme dans une unité originaire et qu'il ne peut s'identifier ni à l'union ni à la séparation entre être et non-être. Il ne s'agit donc pas de *l'Un* ni de la négation. N'étant éternellement ni ceci ni cela, il reste toujours un néant. À savoir, un néant *absolutum*. Car il est toujours *autre* par rapport à ce qu'il accueille et ne se laisse jamais déterminer par les formes relationnelles qu'il reçoit. On voit ici apparaître le sens de l'effort nishidien de compléter la dialectique hégélienne par la résolution du problème du fondement avec les instruments puisés de la culture bouddhiste.

Eu égard à son indétermination, il faut éloigner toute position essentialiste qui tendrait à hypostasier le *bashô* en transformant en substrat ce qui n'est pas plus qu'une structure. Il faut plutôt considérer le *bashô* du néant absolu comme étant une structure métaphysiquement *égalitaire*. En effet, aucune relation qu'il inclut n'est prioritaire : la *crise* occidentale entre être et non-être n'a donc pas une valeur plus fondamentale par rapport aux autres. Dès lors, aucun terme engagé dans la relation, étant toujours interconnecté et interdépendant à l'autre, ne peut être considéré comme étant supérieur. Cela permet de dire que, dans la métaphysique

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 252.

de Nishida, il n'y a aucune raison pour que l'étude de l'être soit privilégiée par rapport à celle du non-être. Aucune raison pour que l'ontologie l'emporte sur la méontologie. Aucune raison pour que la première voie décrite par Parménide soit appréciée, en dépit de la deuxième, comme étant éminente, émaillée de vérité ou comme expression du bien. Aucune raison pour que la deuxième soit considérée comme ayant une densité métaphysique inférieure. Les deux chemins de Parménide ressortent donc métaphysiquement équivalents.

Le néant apparaît alors comme le point de confluence des contraires, ainsi que l'intervalle qui précède toute séparation.

Structure du réel, origine et dépassement de la contradiction, le néant est destiné à être paradoxal. Contraire au sens commun, non seulement il accueille la contradiction, mais il est essentiellement contradictoire. Il est forme et sans forme, sujet et objet, être et non-être. Il est antécédent et postérieur car aucune séparation ne peut avoir de sens en son sein. Privé de toute forme et de toute substance, le *bashô* est néant : néant absolu. Dans cet espace fondamental et indéfinissable, la dualité se dissout sans s'annuler. Il reste la place pour une unité structurale qui ne signifie ni détermination ni unification, car elle demeure indéterminée. Ainsi, le lieu du néant absolu ne peut être compris objectivement comme l'espace contenant le néant, car cela reviendrait non seulement à le déterminer, mais aussi à réitérer le paradoxe énoncé par Platon. En effet, le néant se trouverait être un *contenu*, à l'instar d'une essence, et un *conteneur*, comme un espace physique. À l'intérieur de cette indétermination, les différences ne s'excluent pas, elles ne sont pas abolies, mais elles coexistent éternellement. C'est à partir de là que l'être et le non-être peuvent être distingués tout en formant à la fois une unité. Car nul n'est contradictoire dans le néant. Ce dernier étant la source de la contradiction et le lieu qui permet de la dépasser. Il détermine l'essence des étants ainsi que le devenir de la réalité, car il est la structure de toute relation : le lieu « archioriginel »⁶³⁷ de la relation⁶³⁸.

Assez large pour pouvoir accueillir toutes les relations et assez indéterminé pour n'en exclure aucun genre, il doit alors être pensé à l'instar d'un cercle qui englobe les autres

⁶³⁷ B. Stevens, « *Bashô et Xópa. Nishida et son lieu* » in *Études Phénoménologiques* n. 21, 1995, p. 106 ; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6877

⁶³⁸ *Ibid.*, pp. 103-106.

réalités. Tellement large que, en reprenant la formule de Pascal qui compare Dieu à une *sphère infinie sans circonférence et dont le centre est partout*, Nishida le définit « comme un cercle sans circonférence dont le centre est partout »⁶³⁹. Or, le cercle du néant absolu contient les autres cercles qui composent la réalité et qui demeurent en lui comme des fractales. En effet, les étants, y compris le *moi*, ne sont pas des points, voire des choses dont l'identité serait immédiatement saisissable, mais des cercles, à savoir des réalités dynamiques. Ces dernières peuvent avoir une portée plus ou moins englobante suivant leur contenu. Or, le plus vaste des cercles est le néant absolu, car il accueille tous les autres et il n'est contenu en aucun. Il est le seul à ne pas avoir de circonférence. Pour cette raison, il ne peut être ni connu ni défini : il est toujours un *rien*. Donc, si les autres réalités s'autodéterminent comme des déterminations, le néant, quant à lui, reste la source de l'indétermination de chacune d'entre elles. Il est donc impossible de le conceptualiser, cependant il est possible d'en avoir l'expérience et comprendre sa fonctionnalité.

Le *bashô* est alors lieu antécédent la dualité où cette dernière s'effondre sans s'annuler, le lieu où l'être et le non-être se tiennent et ne sont guère distinguables. Le lieu qui n'est identifiable à aucun d'entre eux ni à leur relation. Il s'agit alors d'un lieu qui a le goût de la *madeleine* qui ramène le souvenir de l'étendue divine où s'érige le *seuil de pierre*.

3.2.4 La logique du *qua* et l'autoéveil

Pour exprimer la structure dialectique et contradictoire du réel en termes logiques, Nishida élabore, entre 1925 et 1945, la logique prédicative. Cette dernière, appelée aussi « logique du lieu » ou « logique de l'identité des contraires avec eux-mêmes »⁶⁴⁰, permet de briser la linéarité de la logique subjective qui prime dans la philosophie occidentale. En effet, si la notion de *bashô* conduit au dépassement de la métaphysique du sujet, l'*autoidentité absolument contradictoire* (*jiko dôitsu zettai mujun teki*) permet, en prenant appui sur un paradigme de la logique bouddhiste, l'ébranlement du principe de non-contradiction. Il faut alors spécifier que selon Nishida toute vision du monde et de la vie, qu'elle soit religieuse,

⁶³⁹ N. Kitarô, *De ce qui agit à ce qui voit*, tr. Fr. Jacynthe Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 210.

⁶⁴⁰ B. Stevens, « *Bashô et Xópa. Nishida et son lieu* » In *Études Phénoménologiques* n. 21, 1995, p. 89.

mythique ou bien qu'elle soit éminemment philosophique, implique une logique. C'est dire que le bouddhisme indien, qui est une des sources majeures de sa pensée, construit aussi ses raisonnements à partir de principes de base et de règles d'inférence⁶⁴¹. De ce point de vue, la transposition de ces derniers dans les termes de la philosophie occidentale distingue la spéculation nishidienne. Cette dernière s'affirmant, une fois de plus, comme un élément de conjonction entre la pensée occidentale et celle orientale.

Dire que les étants sont en relation perpétuelle veut dire ne pas les considérer comme des éléments fixes et renfermés dans leur identité, mais comme des réalités dynamiques qui sont toujours en relation avec elles-mêmes et avec ce qui les transcende. Ainsi, en dépit de la métaphysique classique qui conçoit la *dynamis* comme un reflet imparfait de la fixité des idées, Nishida considère qu'elle est nécessaire à ce que les étants s'affirment dans leur *auto-identité absolument contradictoire*. Il s'agit alors d'une identité plus profonde que celle affirmée par la non-contradiction.

Aristote formulait ainsi le *principium firmissimum* : « il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose »⁶⁴². Ce qui traduit la formule $A = A \wedge A \neq \neg A$. Ainsi, selon le modèle $A = A$, la *res* fonde son identité à soi de manière immédiate. Dans ce contexte, ce qui s'oppose à elle ne revient que comme un élément négatif exprimant ce qu'elle n'est pas. Il n'est donc assumé qu'en suivant le but de son exclusion : $A \neq \neg A$. C'est ainsi que la non-contradiction absorbe le réel dans une structure oppositive qui en dissimule la complexion en vertu de son intelligibilité linéaire. En revanche, suivant la logique prédicative de Nishida, les deux termes contradictoires sont toujours en relation si bien que pour qu'un étant puisse exciper de

⁶⁴¹ N. Kitarō, *La culture japonaise en question*, tr. fr. P. Lavelle, Paris, Publications orientalistes de France, 1991, p. 90 : « Il est courant, dans la tradition du bouddhisme zen, de dire que le zen est antiphilosophique, et donc antirationnel, anti-discursif et anticonceptuel, s'il est vrai que les notions de rationalité, de discursivité et de conceptualisation sont comprises dans le mot "philosophie". De plus, et c'est là la spécification de l'ensemble des pensées et philosophies orientales, la réalité ultime n'est pas l'être ou une substance stable mais le néant absolu ou un indéterminé qu'on retrace derrière les concepts, le langage et la logique habituelle. De plus, le donné fondamental du zen est l'expérience ». (J. Trambly, *Néantisation et relationalité chez Nishida Kitarō et Watsuji Tetsurō in Théologiques*, vol. 4, n. 2 "L'épreuve du rien", 1996, p. 65) ; Disponible sur : <https://doi.org/10.7202/602440ar>

⁶⁴² Aristote, *Métaphysique*, Γ 1005 b 19-20 in *Œuvres*, op. cit., 2014, p. 976.

l'identité avec soi-même, la tautologie de la logique propositionnelle ne suffit pas. En effet, la logique prédicative, héritée par Nishida de la tradition bouddhique, complexifie la réalité en lui conférant une profondeur majeure : $A = A \wedge A \neq \neg A \rightarrow A = A$ ⁶⁴³. Dans cette formule, l'identité n'est pas une donnée immédiate, mais le fruit d'une recherche, voire d'une *dynamis*. Celle-ci impliquant la confrontation de chaque étant à sa propre négation, c'est-à-dire avec la néantification de son identité immédiate, afin que son auto-identité puisse être réaffirmée en termes plus complexes. Ainsi, d'un côté l'étant se présente dans la logique classique, qui affirme son identité immédiate, comme une *res*. Cette dernière trouvant ses racines étymologiques dans le terme sanscrit *rayi*, qui signifie propriété. Le sens de la *res* évoque alors son être en possession immédiate de soi-même ainsi que la possession du sujet par rapport à elle⁶⁴⁴. La représentation correspondante est alors le point, à savoir le plus petit élément géométrique qui ne permet de distinguer en son sein rien d'autre que soi-même. En revanche, dans la logique prédicative, l'étant s'affirme comme une réalité, soit comme un *res* qui s'accompagne au suffixe adjectival — *alis* désignant ainsi la relation dynamique que *ce qui est* entretient avec soi-même et avec ce qui le transcende. Ainsi lorsque l'étant est pensé comme une *réalité*, et non plus comme une *res*, son aspect dialectique devient manifeste. C'est pourquoi l'étant est imagé par Nishida par la forme d'un cercle à l'intérieur duquel l'identité de l'étant est soumise à la négation pour que son *auto-identité contradictoire* puisse être fondée. Il s'agit alors d'un ensemble de points. Dans ce contexte, la contradiction n'apparaît pas comme un obstacle d'ordre métaphysique et logique, mais comme une source indispensable pour fonder l'identité à soi. Ainsi, cette dernière apparaît-elle comme le résultat d'une recherche intime et infinie propre à chaque réalité, sur le fond du *bashô*, soit du néant absolu.

En effet, la néantisation de l'identité immédiate de l'étant ne peut advenir que du moment que tout repose sur ce fond translucide qui *est* le néant absolu. Le *bashô* conserve alors, tout comme la *khôra* un versant actif qui permet de dissoudre l'identité immédiate à soi de l'étant pour qu'elle puisse se montrer sous forme d'oxymore, à savoir comme une

⁶⁴³ « Autrement dit, la clé de compréhension d'un terme est sa totale néantisation par l'intermédiaire du néant absolu, grâce à laquelle il renvoie à son contraire pour être ensuite réaffirmé » (J. Trambly, "Néantisation et relationalité chez Nishida Kitarô et Watsuji Tetsurô" in *Théologique, L'épreuve du rien*, Vol. 4, n. 2, 1996, p. 70 ; Disponible sur : <http://doi.org/10.7202/602440ar>).

⁶⁴⁴ Contrairement à ce qui a été affirmé à propos de l'*οὐδός* (seuil).

autoidentité contradictoire. Si les réalités ne demeuraient pas sur cet abîme métaphysique, elles se trouveraient, tout comme dans la philosophie occidentale, réduites à des objets. Il s'agirait alors de *res* représentables par le statisme du point et non pas par le dynamisme et la pluralité que l'image du cercle évoque. Le néant absolu permet alors de soulager les étants de leur objectivation et de les comprendre à l'intérieur d'une dimension qui n'est ni subjective ni objective, mais qui est toujours les deux à la fois. Ainsi, d'une perspective logique, la structure du *bashô* garantit la séparation fondamentale de l'ontologie occidentale, à savoir celle entre l'être et le non-être. Elle nourrit leur dialectique en l'insérant, en même temps, sur un fond commun qui permet de l'expliquer.

Le néant accueille ainsi la séparation et la cohésion entre l'être et le non-être, le dynamisme de leur dialectique.

Dès lors, si la conjonction décisive qui exprime le sens du principe de non-contradiction est l'*aut-aut* ; dans la logique du prédicat, elle est substituée par le *qua*. À cet égard Nishida se prononce ainsi : « la culmination de l'esprit japonais se trouve dans l'actualité du *qua absolu* »⁶⁴⁵. Ce dernier est un mot courant de la langue japonaise que Nishida charge, à l'instar du *le bashô*, d'une acception philosophique. Il signifie littéralement : *c'est-à-dire*. Il conserve alors un sens de la conciliation entre deux termes absolument contradictoires encore plus vigoureux de celui que le chercheur du néant espérait trouver. Il énonce un enchevêtrement sémantique et métaphysique entre ce qui, comme l'être et le non-être, s'oppose radicalement. En effet, selon la logique de la prédication, ces derniers nécessitent ce qui leur est opposé pour construire leur auto-identité. Ainsi, le métaphysicien ne dira plus *l'être ou le non-être* ; il préférera dire *être qua (c'est-à-dire) non-être*. Car l'identité à soi de l'étant n'est pas immédiate mais elle s'enrichit d'une quasi-identité provisoire avec le terme contradictoire. Ainsi, l'individuation des étants, à savoir leur auto-identité, s'affirme comme étant contradictoire et elle inclut une série d'individuations qui sont contradictoires. Dès lors, non seulement les contraires chez Nishida ne s'excluent pas, mais ils deviennent mutuellement subsidiaires pour que chacun puisse s'auto-identifier contradictoirement par le biais de l'autre. Autant dire que la philosophie de Nishida, ainsi que la recherche du néant conduit à une conciliation encore plus profonde de celle qu'on

⁶⁴⁵ N. Kitarō, *La culture japonaise en question*, tr. Fr. Pierre Lavelle, Paris, Publications orientalistes de France, 1991, p. 125.

souhaitait atteindre : non pas au *et-et*, mais au *qua* ; non pas à une juxtaposition, mais à une ampliation supplétive. Le néant absolu apparaît ainsi comme un *être qua non-être*.

Une telle logique permet de contrer les assises qui rendent le néant spéculativement redoutable : c'est-à-dire le principe de non-contradiction, l'idée de substance et la structure propositionnelle. Le monde devient alors le lieu de la contradiction : le théâtre des paradoxes où les choses *sont et ne sont pas en même temps et sous un même rapport*⁶⁴⁶.

Or, comment connaître *ce qui n'est pas ce qu'il est tout en l'étant constamment* ?

La structure qui héberge la dialectique du réel ne peut être pensée à l'instar des autres étants. Le néant absolu n'est pas une réalité individuelle parmi les autres. Donc, la redéfinition de la logique du réel en termes de raisonnement prédicatif ne peut inclure le néant parmi ses objets. La complexion de sa nature dépasse toutes les autres. Ainsi, pour aborder la connaissance du *bashô* du néant absolu, l'esprit doit passer de l'engourdissement à la vie, des ténèbres des heures sombres à la lumière du petit matin : il doit s'éveiller, s'éveiller à soi. À l'aube d'un nouveau jour, ses yeux peuvent ainsi envisager de nouvelles perspectives ainsi que de nouvelles formes de rationalité. Le *raisonnement bâtard*, qui permet d'aborder la structure du néant se conforme ainsi comme acte intuitif et immédiat : à savoir une expérience pure. *Pure*, car elle n'a pas de substance ni de fondement. *Pure*, car elle relève d'une dimension cognitive qui précède toute séparation. *Pure*, car c'est l'intervalle prélogique où la réalité peut être saisie comme une unité, un tout. Ainsi, se configure-t-elle comme un vécu épistémique immanent qui, en dépit de toute théorie, n'est pas réflexif : il n'implique guère un mouvement du sujet à l'objet ni un retour à soi. C'est le gouffre instantané et lumineux qui s'ouvre lorsque l'ignorance cesse et la pensée critique n'a pas encore pris le dessus. Il s'agit alors d'un acte immédiat et silencieux qui relève plus du sentir que de la pensée : c'est la capacité, inscrite dans tout être humain, d'éprouver le néant, de sentir intimement la propension vers l'abîme, vers le *bashô*, vers le néant qui est toujours un seuil. Et de ne pas la refouler, mais de s'attarder dans cet interstice vertigineux où l'absence de repères est le seul repère possible.

⁶⁴⁶ G. Vianello, *Introduction*, in G. Vianello (dir.), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyoto in Europa*, op. cit., pp. 8-9.

L'expérience pure se concrétise chez Nishida dans l'*autoéveil* qui permet de briser la gnoséologie traditionnelle. Cette dernière considérant la séparation entre l'objet et le sujet ainsi que la disjonction entre la forme et la matière comme étant indispensables à ce que la connaissance puisse se produire. En revanche, la compréhension que l'*autoéveil* permet d'atteindre n'est pas *critique* dans la mesure où elle n'est pas basée sur la séparation. Au contraire, elle dérive de la logique de l'englobement qui tient toute la philosophie de Nishida et qui est fondée sur le présupposé que *ce qui est* doit toujours être situé en quelque chose. Elle implique alors l'intégration de tout couple oppositif au sein de la conscience qui le reçoit. L'objet et le sujet, la forme et la matière, l'être et le non-être intègrent alors la conscience si bien que le contenant ne puisse plus se distinguer par rapport à ce qu'il accueille. Le monde se trouve ainsi intégré dans une dimension plus profonde par rapport à celle de l'*ego*⁶⁴⁷. De ce point de vue, le *bashō* incorpore l'opposition entre le moi et le non-moi à l'intérieur d'un seul et même cercle. Il en découle que connaître signifie étendre la conscience jusqu'à ce qu'elle accueille et fusionne avec ce qui la transcende. Or, pour que cela soit possible, un effort de néantisation se rend nécessaire, car la conscience doit être vide pour pouvoir agréer l'ensemble des relations. Elle doit alors devenir le lieu du néant pour que la connaissance, soit l'intégration du monde, puisse se produire. En effet, la conscience ne peut accueillir la pluralité du *cosmos* qu'à condition de ne se réduire à rien, qu'à la condition de se *néantiser*. Cela revient à dire que, pour devenir capable d'accueillir les contenus de la connaissance, elle doit d'abord anéantir sa forme : elle doit devenir un néant pour que les choses puissent se refléter en elle. Dès lors, le sujet, en la façonnant comme le lieu du néant, la rend inobjectivable⁶⁴⁸. La conséquence étant que la seule manière pour y avoir accès est de percer son obscurité par la lueur fulgurante de l'intuition. L'entendement du néant n'a alors rien d'une réflexion non contradictoire, mais il relève d'une action immédiate de l'intellect qui permet de saisir la fusion entre la conscience et les objets qu'elle intègre dans une unité originaire⁶⁴⁹. Dès lors, le lieu que Platon appelle la *χώρα* et que Derrida nomme *khôra* figure

⁶⁴⁷ N. Kitarō, *De ce qui agit à ce qui voit*, tr. fr. J. Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 210.

⁶⁴⁸ *Id.*, *La culture japonaise en question*, trad. fr. P. Lavelle, Paris, Publications orientalistes de France, 1991, pp. 79-87.

⁶⁴⁹ *Id.*, *De ce qui agit à ce qui voit*, op. cit., p. 212.

ici comme l'espace d'une conscience néantisée dont l'accès est rendu *difficile et obscur* par la connaissance singulière qu'il requiert.

Il est alors évident que si la logique du prédicat et la logique du sujet sont strictement formalisables et comparables, il n'en est pas de même pour la connaissance qui conduit au néant. L'autoéveil étant une forme d'entendement qui demeure insoumise par rapport à la logique formelle. Cependant, l'impossibilité de son axiomatisation ne doit point conduire à son exclusion. Au contraire, fruit de la nécessité logique, elle se conforme comme la voie d'approche à un chemin spéculatif qui ne se laisse suivre qu'à la condition d'accepter l'incertitude et les paradoxes auxquels il mène. À ce propos, l'occasion s'est déjà présentée de spécifier que l'ontologie et la méontologie requièrent des raisonnements différents par rapport à ceux qui permettent d'aborder le néant. La raison en est que diverses formes de connaissances conviennent à l'étude de relations hétéroclites. Le but de Nishida n'est alors pas celui de dépasser les autres formes de connaissances, mais de montrer qu'elles intègrent toutes le cercle du néant, comme fondement ultime de leur possibilité métaphysique, gnoséologique et cognitive⁶⁵⁰. Ce qui peut être illustré ainsi : si la connaissance objective concerne le monde naturel et doit se fonder sur des jugements déterminants, la connaissance téléologique se déploie à partir de la réflexion. De ce point de vue, les connaissances psychologiques et historiques se rapprochent davantage de l'*autoéveil*. Cette dernière étant la forme adéquate pour faire face au *bashô*, au néant absolu, soit à la couche la plus profonde et intangible du réel.

En conclusion, la lecture derridienne de la *χώρα* a introduit la nécessité de considérer le néant non plus comme une essence, mais comme une structure. Maintenant, la *χώρα - bashô*, tressée par l'encre de Nishida, permet de progresser ultérieurement non seulement dans la saisie du néant, mais aussi dans le façonnement du monde que son inclusion dans la métaphysique implique. De ce point de vue, la logique prédicative a permis de figurer un autre monde *possible*. Céans, les contraires ne s'excluent pas mutuellement. Au contraire, leur coexistence, entendue non pas comme une juxtaposition, mais comme une interpénétration et une interdépendance, se rend indispensable. Dès lors, non seulement la dualité entre l'être et le non-être s'effondre dans ce néant absolu qu'est le *bashô* ; non seulement ils sont une seule et même chose lorsqu'ils sont appréhendés par une connaissance

⁶⁵⁰ *Ibid.*, pp. 275 - 276.

pure et immédiate, mais, lorsqu'ils sont distincts par l'intellect, ils ne s'excluent pas et se nécessitent réciproquement. Cela veut dire que non seulement le néant devient une catégorie métaphysique et gnoséologique fondamentale, mais aussi que la séparation toute occidentale entre être et non-être a une valeur plus opérative que métaphysique. En effet, l'être et le non-être ne sont guère distinguables dans l'expérience pure ; leur coexistence ainsi que celle de toute autre dualité à l'intérieur du *bashô*, se configurant, chez Nishida, comme l'autoidentité (entre *être* et *être*) absolument contradictoire (entre *être* et *non-être*). L'être et le non-être ne deviennent séparables que lorsque le *logos* intervient. De ce point de vue, si la double exclusion métaphysique de l'être et du non-être opérée par Gorgias aboutissait à faire du néant le seul objet possible de la métaphysique, ici, la double affirmation et la coexistence des contraires conduisent au même résultat.

Deuxièmement, la philosophie de Nishida a permis d'éclairer la fonction de cette structure métaphysique qu'est le néant. La philosophie du *bashô* s'est avérée alors indispensable pour que le caractère nécessaire du néant puisse émerger. De ce point de vue, soutenant la dialectique entre l'être et le non-être, le néant apparaît comme un passage incontournable afin que les chemins de l'être et du non-être puissent se déployer. Ontologie et méontologie trouvent alors dans la pensée du néant l'origine et la nécessité de leur intersection et de leur séparation. Dès lors, comme le voulait Platon en invoquant la *χώρα*, la métaphysique comporte finalement un *plus grand nombre de divisions* : aux sentiers de l'être et du non-être, il faut nécessairement ajouter l'étendue du néant. À l'ombre de cette structure métaphysique, les étants apparaissent finalement comme des systèmes et non plus comme des objets. Et le réel s'impose au regard du philosophe comme un ensemble dialectique qui dépasse et qui inclut la totalité des étants. Ainsi, ces derniers ne peuvent plus être soumis à l'esprit paupérisant de la non-contradiction. Un tel agencement métaphysique devant être abordé par une logique qui n'est plus subjective, mais prédicative. Or, pour aborder le *seuil de pierre*, qui se configure désormais comme le néant absolu, l'esprit doit se pousser au-delà du *logos* jusqu'à une expérience pure. Cette dernière permettant de percer l'obscurité du néant.

Le caractère paradoxal du néant s'avère de moins en moins problématique si on le considère comme une structure et non pas comme une essence. Il faut maintenant se livrer à une expérience en dépit du *logos*, qui ne peut espérer connaître que *ce qui est*, voire l'être, et ne pouvant considérer le néant comme plus qu'un *rien*. Seul le silence peut l'exprimer. Ainsi,

conformément à l'objet philosophique qu'elle vise, cette recherche se présente comme un voyage, voire comme un mouvement dont le but est de n'en atteindre aucun. On entrevoit alors qu'au moment de son aboutissement c'est le silence qui parlera, l'indéfinition qui définira, la fin qui commencera. Le vrai sens de la recherche du néant est restitué au lecteur lorsque les mots se terminent et leur son apparaît vide au regard à la plénitude du silence. Cette dernière ne pouvant être expérimentée qu'individuellement. On comprend alors que dans l'usage de la première personne dont Parménide se sert pour narrer son voyage, se cache l'exigence d'une expérience individuelle. Ce n'est pas la déesse qui lui dicte des règles, mais lui-même qui éprouve. Dès lors, le néant, qui est apparu de plus en plus consistant, laisse maintenant apparaître l'expérience d'un silence *prélinguistique* qui n'est pas l'aboutissement d'un rien.

3.3 L'aphasie ou l'écho du néant

3.3.1 Le *Ma* : le silence et le seuil

Grèce, pays du *logos*⁶⁵¹ où la pensée de l'être s'impose de manière éloquente. Ici, bien des courants de paroles s'écoulent et creusent le lit de *ce qui est*. Or, comme pour les fleuves endoréiques, cette encre se perd dans des dépressions fermées. Elle vient du désert et revient à lui qui se façonne dès son étymologie comme le cercueil de toute relation⁶⁵². Ainsi, là où aucun lien ne peut être établi, le langage chute dans l'impossible et des mots ne restent plus que leur absence. Le silence donc. Le silence qui précède le discours, qui le dépasse et qui le traverse comme la lave qui s'infiltré dans les fissures de la recherche et qui se solidifie dans le creux de ses déchirures. Prêtons alors oreille aux sons sourds du silence qui se hausse au rythme du *seuil de pierre* pour comprendre le problème qui, énoncé en dernier, est là avant le début : quel est l'écho du néant ?

L'entrée pour y répondre se trouve dans la lumière d'un soleil cloîtrée par les deux battants d'une porte. Le kan japonais 間 se laisse dire par le phonème *ma*⁶⁵³ et il inclut deux

⁶⁵¹ Voir S. Montiglio, *Silent in the land of logos*, Princeton, University Press, 2000.

⁶⁵² Le mot *desert* vient du latin: la particule *de* exprime l'opposition, la contrariété et le verbe *sérere* signifie *connecter, nouer*. Donc, le silence renvoie à ce qui s'oppose à toute connexion.

⁶⁵³ L. Galliano, *Ma. La sensibilità estetica del Giappone*, Torino. Edizioni Angelo Manzoni, 2004, p. 15.

sinogrammes. Le plus externe figure un portail qui évoque le souvenir de celui présent à Élée. Le deuxième, situé à l'intérieur, représente l'astre solaire, à la place duquel, anciennement, demeurait l'astre nocturne. Rien que pour sa forme, le *ma* guide alors notre mémoire jusqu'au souvenir du *seuil de pierre* soutenant la porte aux *battants magnifiques*. Derrière elle, dans le Poème, une lumière sombre et une clarté obscure filtraient une nuance rendant impossible leur distinction. Dès lors, si l'on accepte que l'affirmation de Cratyle selon laquelle « savoir les noms c'est savoir aussi les choses »⁶⁵⁴, il faut imaginer que le *seuil de pierre* n'apparaît pas que dans la conformation graphique du *ma*, mais aussi, et plus profondément, dans la signification de cet idéogramme.

Du point de vue sémantique, le *ma* est un concept polysémique que les philosophes puisent, à l'instar du *bashô*, de la vie quotidienne du peuple japonais⁶⁵⁵. Pour donner un exemple de son application, lors des cérémonies du thé, les ustensiles sont destinés à occuper un espace structuré suivant des axes factices. Ainsi, il est de coutume que l'objet le plus précieux du rituel ne soit pas disposé le long de la ligne centrale, mais qu'il soit légèrement décentré par rapport à elle. Ce décalage entre la ligne principale et le lieu où l'objet est situé crée un hiatus, à savoir un intervalle vide de matière, mais sémantiquement chargé. Sa vanité ne renvoie pas à l'absence, mais au sens plus profond de ce qui, en son sein, est réuni et séparé. Le *ma* est alors le point de convergence et de séparation de l'espace qui se structure à partir de lui.

En raison de sa singularité, il est un mot difficilement traduisible dans les langues occidentales. En effet, du fait qu'« il résiste aux analyses quantitatives »⁶⁵⁶, son acception est destinée à rester incompréhensible pour une logique linéaire et non contradictoire. C'est

⁶⁵⁴ Platon, *Cratyle*, 435 d 8, in *Œuvres complètes*, Tome 1, op. cit., p. 683. En toute conscience de l'ampleur de la problématique concernant la valeur du signe par rapport au signifié et au signifiant, on accepte ici, que le mot contient des éléments précieux pour la compréhension de l'objet qu'il exprime. D'ailleurs, c'est cette persuasion nous a amené à mettre en lumière à plusieurs reprises l'étymologie des mots que l'on a utilisés.

⁶⁵⁵ Notamment l'usage philosophique du *ma* remonte aux années 30, il a connu un développement à partir des années 60 et c'est en 1970 qu'il intègre un débat international; M. Lucken, « Les limites du *ma*. Retour à l'émergence d'un concept "japonais" » in *Nouvelle Revue d'Esthétique*, n. 13, 2014, p. 65; Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2014-1-page-45> .

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 46.

pourquoi, même l'exposition à son sujet, qui s'est tenue en 1978 au Musée d'Art Décoratif à l'occasion du festival d'Automne de Paris, n'a pas suffi à clarifier davantage sa signification. En effet, suivant l'analyse de A. Berque, cette vitrine appelée « Ma : espace-temps du Japon » et conçue par Arata Isozaki a plutôt contribué à ce que le *ma* reste parmi « les “mystères” et les “paradoxes” japonais »⁶⁵⁷.

Cela s'explique aussi par le fait que son sens est toujours ailleurs par rapport à ce qu'il désigne, au point que Günter Nitschke finit par arguer que sa seule définition est de n'en avoir aucune⁶⁵⁸. De ce point de vue, tout comme le néant pétrifié dans le *seuil* et dessiné par le biais de la *χώρα*, le *ma* est un gouffre nécessaire et indéterminable qui ne renvoie à aucune réalité matérielle. Il s'agit alors d'une entité conceptuelle qui « est sans être »⁶⁵⁹, d'un « lieu qui est le moment de suspension de l'existence phénoménale où la pensée s'ouvre à la perception de l'inexprimable »⁶⁶⁰. Il reste effectivement imperceptible du point de vue de la sensation immédiate : il faut un effort de l'esprit pour arguer sa présence qui est toujours, à la fois, une absence. De ce point de vue, le vocabulaire spécifie que son acception fondamentale est « l'intervalle qui existe forcément entre deux choses »⁶⁶¹, un *seuil*. Or, ce n'est que son application concrète qui peut conduire à sa compréhension. En effet, comme l'affirme G. Nitschke : « ce sens japonais du *ma* n'est pas quelque chose qui est créé par des éléments composés ; c'est ce qui se produit dans l'imagination de l'homme qui fait l'expérience de ces éléments. Par conséquent, on peut définir le *ma* comme un lieu

⁶⁵⁷ A. Berque, *Le sens de l'espace au Japon. Vivre, penser, bâtir*, op. cit., p. 30.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ L. Galliano “Il pieno e il vuoto” in L. Galliano, *Ma. La sensibilità estetica del Giappone*, Torino. Edizioni Angelo Manzoni, 2004, p. 19; Voir G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 2004

⁶⁶¹ A. Berque, *Le sens de l'espace au Japon, Le sens de l'espace au Japon. Vivre, penser, bâtir*, Paris, Arguments, 2004, p. 29; A. Berque considère que la prise en considération du *ma*, au XX^{ème} siècle, s'accompagne de l'émergence de la théorie de la relativité et de la phénoménologie pour qu'une nouvelle ère du *logos* puisse commencer.

d'expérience personnelle, possédant une atmosphère mystérieuse du fait de la distribution externe des symboles »⁶⁶².

En architecture, notamment, le *ma* nomme un passage béant au sein duquel advient l'union et la séparation entre l'intérieur et l'extérieur de l'habitation⁶⁶³. En effet, il est le lieu interne et externe à la maison, où les deux extases s'unissent et se séparent. Or, ce qui, dans la technique architecturale, qui concerne l'espace, se laisse traduire par le *seuil*, dans la musique⁶⁶⁴, qui touche le temps, désigne le *silence*. Ce dernier n'étant pas entendu comme une pause, mais comme la suspension qui crée le rythme. De ce point de vue, dans la musique japonaise, il est apprécié que le musicien sache jouer les temps et les contretemps, créant un élégant décalage entre eux : le *ma*. Ce dernier apparaît alors comme un troisième élément qui permet de dépasser l'opposition entre le vide et le plein, entre l'avant et l'après, entre l'extérieur et l'intérieur. De ce point de vue, il n'a pas de limite et confère de l'illimitation aux espaces qu'il unit tout en les séparant. Sa conceptualité se situe alors en deçà de la logique de la séparation et il transcende l'alternative qu'elle pose : il *ouvre* « les barrières du *logos* »⁶⁶⁵.

C'est pourquoi, il ne peut être compris à l'intérieur d'une définition linéaire bâtie sur le dualisme : il est un entre-deux, un *seuil* qui sépare et qui unit en même temps, un silence qui ne se laisse réduire à l'absence des mots. Dès lors, le *ma* synthétise une dimension spatio-temporelle où aucune disjonction n'est envisageable. *A-topique* et *a-chronique*, en ce

⁶⁶² G. Nitschke, « *Ma* – The japanese sense of *place* in old and new architecture and planning », in *Architectural design*, 1996, p. 177, cité par M. Lucken, « Les limites du *ma* ». Retour à l'émergence d'un concept "japonais" » in *Nouvelle Revue d'Esthétique*, n. 13, 2014, p. 51; Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2014-1-page-45.htm> .

⁶⁶³ A. Berque, *Écoumène*, op. it., p. 320, n. 39. Le *ma* est « une notion importante par exemple dans l'architecture japonaise et qui ne peut pas se rendre dans une spatialité du type "topos moderne" ».

⁶⁶⁴J. Tremblay, *Nishida et l'esthétique musicale*, 3^{ème} Congrès du Réseau Asie - IMASIE / 3rd Congress of Réseau Asie - IMASIE 26-27-28 sept. 2007, Paris, France; Disponible sur ;<http://www.reseau-asie.com>.

⁶⁶⁵ M. Lucken, « Les limites du *ma* ». Retour à l'émergence d'un concept "japonais" » in *Nouvelle Revue d'Esthétique*, n. 13, 2014, p. 50; Disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2014-1-page-45.htm>

concept « commun entre l'espace et le temps »⁶⁶⁶ l'espace et le temps s'écroulent. C'est ainsi que le *ma*, dont la plus profonde compréhension exigerait une étude à part, introduit le lien solide qui noue le *seuil*, effigie du néant, à son écho : le silence. Dès lors, il permet de repérer dans le silence, l'expression tacitement éloquente de ce néant qui s'est configuré au fur et à mesure comme un *seuil*. Au sein du *ma*, le *silence* et le *seuil* sont réunis en une même image évoquant l'effigie que Parménide décrit dans son Poème. Voici alors que le moment final de la recherche se rejoint son début dans une même vision où aucune extase ne peut être discernée.

D'ailleurs, eu égard à l'étymologique du *silence*, tel qu'il se présente dans la langue française, des éléments de compréhension attenants au *ma* émergent. En effet, l'origine du mot renvoie à la racine indo-européenne — *si* qui indique le sens de la liaison (comme dans le cas des *synonymes*), et au verbe latin — *lĕgāre*, qui nomme l'action de *lier*, d'*unir*. L'ascendance du mot *silence* révèle alors qu'il s'agit d'une réalité capable de souder, de raccorder, des unités. À l'intérieur du discours et de la partition de musique, les unités resteraient isolées si elles n'étaient pas liées par le silence. Néanmoins, sa fonction est aussi bien séparative : « les syllabes, les mots, les prépositions et les phrases ne s'individualisent que détachés par des espaces silencieux, points de respiration qui donnent à la parole son mouvement et son allure »⁶⁶⁷. Les mots et les notes sont séparés par le silence qui permet leur distinction. Sans cette disjonction le discours et la musique ne pourraient conter plus qu'un seul son. Dès lors, le silence unit et sépare les éléments du discours pour que ce dernier puisse exister. Il s'agit alors d'une réalité indispensable dont la fonction est comparable à l'opérativité du seuil, car il s'agit d'un élément d'union et de séparation qui n'est réductible à aucune de ces fonctions.

Par conséquent, la langue française conserve au sein du silence le même germe de contradiction et la même nécessité que l'on a octroyés au *seuil* et que le *ma* a montré davantage. D'ailleurs, le silence partage avec le *ma*, qui reste intraduisible et indéfinissable, une transcendance par rapport au langage. En effet, il est impossible pour les mots d'exprimer le silence, car, comme il émerge de sa constitution, il s'agit d'une dimension significative qui dépasse la langue. En ce sens, le radical du mot *silence* peut être reconduit de manière encore

⁶⁶⁶ R. Barthes, *L'empire des signes*, Paris, Seuil, 1995, p. 475.

⁶⁶⁷ J. Rassam, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 35.

plus originaire au l'onomatopée⁶⁶⁸, ou à l'interjection, — *st* qui évoque elliptiquement la prière de cesser tout vacarme⁶⁶⁹. L'onomatopée ne traduit pas une représentation scientifique ou conceptuelle, mais elle désigne ce qu'elle veut signifier en imitant la sonorité : elle « exprime l'émotion de l'âme par un son non articulé »⁶⁷⁰. Elle a donc une dimension agrammaticale qui exprime un état, un vécu concret : c'est un cri arraché à la sensation et aux sentiments. C'est pourquoi elle évoque plus une dimension expérientielle et esthétique qu'une dimension rationnelle. Il en découle que la constitution du silence excède la grammaire, car il implique une expérience qui ne peut être cernée dans l'enceinte d'un syntagme dont la stabilité en obscurcit le dynamisme.

À la lumière de son étymologie latine et du sens qu'il prend au Japon, le silence ne décrit alors pas uniquement l'absence concrète de son, il ne peut être réduit à une réalité empirique négative. Il évoque une dimension qui, comme la rationalité du *néant-seuil*, se déploie au-delà, ou en-deçà, de la langue. Leur nature est silencieuse, car elle dépasse l'enceinte tracée par la logique classique et par la langue dont elle se sert afin d'exprimer ses contenus. Or, comme en témoignent les lettres qui le composent dont la sonorité ne peut être ignorée, le silence, de même que l'*οὐδός*, n'est pas vain. Il est formé par le — *i*, qui est la voyelle la plus aiguë de l'alphabet, et par le -*s*, qui est la consonne la plus pénétrante parmi les lettres qui composent l'alphabet latin. Le silence conserve alors dans l'ossature de son nom l'appel à ne pas le délaisser en faveur de la parole et à ne pas réduire sa signification à l'absence de son. Le silence et le néant doivent être libérés de l'emprise des mots et de l'être

⁶⁶⁸ Il est intéressant de souligner que l'étymologie de l'onomatopée est *onoma*, c'est à dire *nom*, et *poieo*, c'est-à-dire *faire*. Il s'agit donc souvent d'un mot qui, acquérant des préfixes et des suffixes, gagne la stabilité grammaticale qui caractérise les verbes et les substantifs.

⁶⁶⁹ Flavius Sosipater Charisius, *Artis grammaticae, Libri V*, 524 B 25-26 ed. K. Barwick, Berlin, Walter De Gruyter, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 393, : “silet cuius loquentis sermo comprimitur ab ipsa significatione litterae -s”, « Se tait (silet) celui qui interrompt son discours alors qu'il parle, d'après la signification même de la lettre s »; Marie-Karine Lhommé, *Problèmes de silence: Silere, s, st et la notation du silence*. *Eruditio antiqua* 5 (2013), p. 96 ; Disponible sur : <http://www.eruditio-antiqua.mom.fr/vol5/EA5g.Lhomme.pdf> ; hal-01463090.

⁶⁷⁰ Diomède, *Ars grammatica* GL 1, 419, 01 sv. ; M.-K. Lhommé, *Problèmes de silence: Silere, s, st et la notation du silence*. *Eruditio antiqua* 5, 2013, p. 106 ; Disponible sur : <http://www.eruditio-antiqua.mom.fr/vol5/EA5g.Lhomme.pdf> ; hal-01463090.

pour qu'ils puissent conduire les esprits dans des recoins spéculatifs où la *merveille* est encore possible. C'est alors dans *contrée de la déesse* où rien n'est jamais ce qu'il est, que le néant, la *χώρα* et à présent le silence nous conduisent. Ce qui apparaîtra évident eu égard au lien intime entre le silence et la négativité auquel le *ma* et l'étymologie du silence nous ont introduit. Il s'agira après de considérer que cette circonstance n'est pas un aléa, car, après avoir montré que le langage ne peut contenir l'*οὐδός*, le silence apparaîtra finalement comme sa seule dimension linguistique possible.

3.3.2 Le silence de la contrée de la déesse

Comme dans la légende japonaise où la providence attache à jamais les âmes des amants⁶⁷¹, un fil rouge attèle le silence au néant. Ces concepts, bien que différents, sont destinés à se rencontrer dans un même espace et y demeurer ensemble. Entre eux, il y a en effet une affinité métaphysique à laquelle le *ma*, en montrant le lien entre le seuil et le silence, nous a initiés. L'ébauche de sa conceptualité nous a en effet introduit à formuler l'hypothèse, qui trouve en ce qui suit son agrément, qu'il existe un lien profond entre le silence et le néant, tel qu'il est ici envisagé.

C'est ce qui émerge en premier lieu d'une donnée qui est de l'ordre du phénomène se vérifiant dans l'histoire de la philosophie : le néant et le silence sont continuellement reconduits l'un à l'autre. Le silence est souvent restreint au néant dans la mesure où son acception métaphysique est absorbée dans un horizon mystique, où il apparaît alors comme un vecteur pour accéder à la compréhension du transcendantal, ou bien dans un horizon physique, où il se laisse comprendre comme absence de son. Du premier, sont témoins la religion chrétienne et la tradition bouddhiste, et du deuxième, l'acoustique et ses dérivations. Ces deux blocs interprétatifs, qui mériteraient d'être divisés en un nombre beaucoup plus large de sous-ensembles, ne permettent pas de voir le lien entre le néant et le silence. La raison en est que la dimension métaphysique du silence reste « peu travaillée »⁶⁷². De ce point

⁶⁷¹ Li Fuyan, *L'auberge de fiançailles*, Bruxelles, 2017.

⁶⁷² J. Rassam, *Le silence*, op. cit., p. 19; La plupart des ouvrages consacrés au silence portent sur sa dimension physique ou bien sur sa dimension religieuse, voire mystique. Beaucoup de musicologues s'interrogent sur la valeur du silence dans le discours musical mais très peu d'ouvrages sont consacrés au rapport entre le silence et la métaphysique. Nous signalons néanmoins l'ouvrage de C. E. Kunz,

de vue, force est de suivre M. Baldini lorsqu'il affirme que « si l'on fait abstraction de la littérature religieuse, ascétique et mystique (...), il n'y a pas beaucoup d'essais qui sont consacrés au sujet du silence »⁶⁷³. Dans le sens inverse, le néant est souvent réduit au silence dans la mesure où, comme Parménide et Platon nous en ont donné la preuve, son caractère aporétique conduit les auteurs depuis l'antiquité à l'exclure des discours rationnels. Le silence et le néant sont donc des concepts obscurs que la philosophie occidentale voue souvent à l'absence. Elle ne les réduit à rien et l'exclut de ses pages, riches en revanche de réflexions sur l'être, sur le non-être, sur la parole et sur l'absence de son.

Cette forclusion dont le néant et le silence font l'objet s'explique en partie par le fait que penser le néant et parler du silence sont des emprises paradoxales. D'abord parce qu'aucune expérience empirique n'est possible à leur sujet. L'absence totale de vibration est, à l'instar du néant, introuvable en nature⁶⁷⁴. Le silence ne peut être ouï, « comme l'espace pur et le temps nu, [il est] une inconcevable limite »⁶⁷⁵. Le néant, quant à lui, ne peut faire l'objet d'aucune expérience, car, comme l'affirme Heidegger, il y a « de l'étant partout, à volonté »,⁶⁷⁶ mais en aucun lieu le néant ne peut être trouvé. Les deux sont des paroxysmes de négativité qui transcendent la sphère phénoménale : ils n'existent pas. Il s'agit donc, pour

Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg im Breisgau, Herder, 1996.

⁶⁷³ M. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, Soveria Mannelli Rubbettino, 2005, p. 111; Notre traduction : « Sul silenzio, se si prescinde dalla letteratura religioso ascetica mistica (...) non ci sono molti scritti ».

⁶⁷⁴ J. Biguenet. *Elogio del silenzio* (Silence), Milano, Il Saggiatore, 2017 (2016), pp. 34- 36. Les laboratoires d'Orfield, au Minnesota, ont créé une chambre anéchoïque, qui est appelée aussi chambre sourdre qui reproduit le silence absolu (-9,4 dBa). Les résultats des expériences qui ont été menées, permettent d'affirmer que les sujets n'arrivent pas à rester plus de 45 minutes dans la salle et que la plupart des sujets ont ressenti une sensation de dépaysement, de perte du sens de l'espace. Le silence absolu est donc une condition insupportable pour l'être humain ; Au sujet du néant, il faut néanmoins mettre en évidence que non seulement la physique quantique, mais les récentes découvertes d'astrophysique attestent l'existence de trous noirs. Ces éléments encore riches de mystère sont associés au néant à cause de l'effondrement de l'espace et du temps qu'ils impliquent.

⁶⁷⁵ V. Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 152.

⁶⁷⁶ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p.85. Il faut spécifier que pour Heidegger c'est le sentiment de l'angoisse qui révèle le néant.

y faire face, de contrer l'affirmation parménidienne et platonicienne : de dire et de penser *ce qui n'est pas*.

D'ailleurs, le néant et le silence ne peuvent qu'être abordés par des mots qui les contredisent. Indéniable est pour autant la nécessité d'y faire face par le biais de ce qu'ils ne sont pas : l'être et la parole. Penser le néant revient alors nécessairement à attribuer de l'être à ce qui n'en a pas et parler du silence implique d'imputer du son à ce qui en est dépourvu⁶⁷⁷. C'est pourquoi *penser le néant et parler du silence* sont des actes radicalement contradictoires où le complément est infirmé par prédicat. Poser leur problématique revient alors toujours à la trahir. Tout son et toute pensée devraient alors être inhibés par cette félonie sauf si on l'assume comme paradigme sur lequel fonder la réflexion à leur propos, à savoir comme le biais qui conduit à leur compréhension. Parler du néant et du silence n'est en effet possible que par une « indiscretion à l'égard de l'indicible »⁶⁷⁸ permettant de pénétrer dans les mailles de ce qui ne peut être dit. Singulière est pour autant la position du philosophe qui espère parvenir par le *logos* à la connaissance de ce qui est au-delà de la langue.

Il faut alors spécifier que « ce n'est pas le goût du paradoxe, mais la simple fidélité à l'exigence philosophique qui a dicté ces réflexions »⁶⁷⁹. En effet, la philosophie se doit d'être paradoxale dans la mesure où elle doit pousser sa réflexion au-delà de l'opinion commune et de l'expérience immédiate. Elle doit alors admettre le paradoxe parmi ses atouts pour pouvoir agréer comme source de richesse ce que les autres matières vouent à l'oubli. Cela lui permet

⁶⁷⁷ C. Sini, *Il gioco del silenzio*, Milano, Mimesis (Accademia del silenzio n.7), 2013, p. 16 « È questo paradosso che ti chiedo di vedere. Esso allude appunto al silenzio che il linguaggio, pur evocandolo e nominandolo, pur rompendolo non può dire e neppure propriamente concepire, sebbene lo frequenti » ; C'est nous qui traduisons: « C'est ce paradoxe que je te demande de voir. Il fait allusion au silence que le langage, qui l'évoque, qui le nomme et qui le brise, ne peut dire ni concevoir tout en participant de lui ».

⁶⁷⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Folio Essais, 1974, p. 112.

⁶⁷⁹ J. Rassam, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 25 ; J. L. Solère, « Silence et Philosophie » in *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 103, n°4, 2005, p. 613; « Entreprendre de parler du silence risque toujours de passer par un gout immodéré du paradoxe. Pourtant il vaut la peine de réfléchir sur ce qui est la plus radicale des négations, parce que la négation de la parole même, pure abstention, alors que toute autre négation, en tant que contenue dans le discours et, exprimée, contient une certaine quantité d'affirmation lorsqu'elle est posée ».

d'explorer les abîmes aporétiques et d'assumer comme objet d'étude ce que la logique non-contradictoire est contrainte d'exclure. Elle peut ainsi remplir les chapitres de l'*Encyclopédie* que les autres quêtes du savoir sont obligées d'exclure⁶⁸⁰. C'est donc en endossant son caractère paradoxal que la philosophie peut se configurer comme productrice de sens et de significations propres et inédits. Le néant et le silence peuvent ainsi devenir des ensembles sémantiques qui expriment quelque chose de plus que l'absence. À ce sujet, Andrea Emo spécifie que pour la philosophie « la seule Muse est le paradoxe : le paradoxe, le contraste intime de toutes les choses ; toutes les choses sont leur contraire. Et cela est leur vrai sens »⁶⁸¹.

Le silence et le néant sont donc liés en première instance par le raisonnement aporétique qu'ils exigent. Il y a donc une parenté entre ces concepts qui rend le synchronisme de leur oubli et la simultanéité de leur réhabilitation qui ne relève pas de l'anodin. Cette coïncidence aucunement hasardeuse s'est manifestée en effet tout au long des pages de cette recherche. De ce point de vue, forger la conceptualité de l'*οὐδός* a impliqué de montrer le caractère philosophique du proème de Parménide, de reconsidérer l'activité sophistique de Gorgias en un sens spéculatif, de libérer la *χώρα* de sa sédimentation dans la matière et d'apprécier la portée spéculative de la pensée orientale au point de la faire dialoguer avec Platon. Cela montre qu'il y a des œuvres diverses gravides de concepts hétérogènes qui intègrent néanmoins une même région philosophique que l'activité spéculative qui se veut fidèle à la non-contradiction a tendance à laisser en marge de ses réflexions et qu'une certaine posture par rapport à la philosophie permet de revaloriser. C'est cette étendue contradictoire et *absurde*⁶⁸² que l'on a appelée, en empruntant les mots à N. L. Cordero, la *contrée de la déesse*, que l'enquête sur le néant vise plus profondément à mettre en lumière.

⁶⁸⁰ Heidegger

⁶⁸¹ A. Emo, *Quaderno 20, 1960* in *La voce incomparabile del silenzio dai taccuini*, dir. M. Donà et R. Toffolo, Roma, Gallucci, 2013, p. 75. C'est qui traduisons: " La sola Musa è il paradosso: il paradosso, l'intimo contrasto di tutte le cose; tutte le cose sono il loro intimo contrario. E ciò è il loro vero significato".

⁶⁸² *Ab* indique l'éloignement et *surdum* signifie parler de manière avisée mais sa racine indo-européenne est *svar* qui signifie jouer. En dépit de l'acception commune qui fait qu'il signifie *contraire au sens commun*, il s'agit d'un éloignement du son. Il désigne ainsi à cette occasion des concepts silencieux, éloignés des sons.

Le silence et le néant demeurent avec *χώρα* dans cet espace préalable au déploiement de la *φύσις*. Foyer du *tertium*⁶⁸³, céans la contradiction est possible et nécessaire et les noms n'épuisent jamais la puissance de ce qu'ils évoquent. Leur conceptualité dépassant en effet les formes linguistiques qui les expriment. C'est pourquoi, *a fortiori*, le silence obsède son propre nom ainsi que celui du néant. Ces deux concepts ne peuvent être contenus dans leur appellation sans que cela équivaille à réduire leur portée métaphysique à la physique, à rétrécir de concepts vertigineux à la simplicité de l'absence. De même que la compréhension de la *χώρα* comme matière hôte à ce concept la profondeur de son abîme, résoudre le silence et le néant dans leur désignation revient à attribuer de la détermination à l'indéterminable, à substantialiser ce qui n'a pas de substance. En effet, l'étymologie du silence nous a révélé qu'il s'agit d'un vécu qui ne peut être cerné dans l'enceinte d'un syntagme dont la stabilité en obscurcit le dynamisme. Il y a donc un silence du silence qui lui confère l'*infinité* que G. Leopardi a indélébilement imaginée⁶⁸⁴. Et le néant est une structure autocontradictoire dont l'affirmation de l'essence revient à sa mystification.

Dès lors, comme on l'a déjà montré en mobilisant le concept de *χώρα*, aucune appellation ne peut contenir la structure métaphysique de l'*οὐδός*. Aucune forme définitive ne peut être attribuée convenablement à ce qui fait de sa négation intime la seule manière d'affirmer son identité. Le *nom* du néant est alors enveloppé de manière nécessaire par le silence, il est un remède au silence qui, seul, peut l'exprimer et auquel notre entendement et notre langage sont réfractaires. La nature intimement contradictoire et toujours inessentielle de ce qui *n'est pas ce qu'il est* implique en effet l'impossibilité qu'il soit exprimé adéquatement par le biais d'un syntagme. Tout comme pour la *χώρα*, cette difficulté, loin d'être un accident, est constitutive du néant et révélatrice par rapport à lui.

De ce point de vue, il s'agit de concepts qui n'intègrent pas tellement la sphère de la *mort* qui, pour Jankélévitch, appartient à l'« indicible »⁶⁸⁵, c'est-à-dire à « ce dont il n'y a absolument rien à dire, qui rend l'homme muet en accablant sa raison et en médusant son

⁶⁸³ On fait référence au principe du *tertium non datur*.

⁶⁸⁴ G. Leopardi, *L'infini* in *Canti*, trad. fr. F. A. Aulard, J. Bertrand, P. Jaccottet et G. Nicole, Paris, Gallimard, 1982, p. 68 ; « *Et comme le vent j'entends le vent bruire de ces feuillages, je vais comparant* ».

⁶⁸⁵ V. Jankélévitch, B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978, p. 92.

discours »⁶⁸⁶. Leur contenu est certes profondément informulable, mais la raison est à trouver dans l'excédence de leur propre nature par rapport aux limites déterminées par le *logos*, à savoir par le langage et par la pensée non-contradictaires⁶⁸⁷. Il s'agit alors de réalités « ineffable [s] » qui, s'avoisinant à l'amour pensé par le père du *Je-ne-sais-quoi* et du *Presque-rien*, ne peuvent être contenues dans l'enceinte d'un syntagme. De ce point de vue, il faut affirmer qu'ils sont « inexprimable [s] pour ce qu'il y a sur [eux] infiniment, interminable à dire (...) »⁶⁸⁸. De ce point de vue, l'ineffable a à voir avec le mystère qui conserve en son étymologie le sens de fermer la bouche, ce qui n'est pas dit dans le mystère n'est pas ce qui n'est pas, mais ce qui ne doit être exprimé⁶⁸⁹. Dès lors, prétendre d'exprimer pleinement le silence et le néant par le biais d'un syntagme s'avère alors un « sacrilège »⁶⁹⁰ à l'égard de leur nature *innommable* et une « infamie »⁶⁹¹ pour leur être *ineffable*. Ce caractère *ineffable et indicible* ne doit pas conduire à abdiquer à leur recherche, mais il doit se configurer au fur et à mesure comme une entrée à développer la réflexion à son propos, car « sur l'*ineffable* il a de quoi parler et chanter jusqu'à la consommation des siècles »⁶⁹².

De ce point de vue, l'impossibilité d'exprimer le néant par une identité immédiate a permis de replier légitimement notre attention sur d'autres concepts que l'on a empruntés aux philosophes de l'Antiquité. Il nous a induit à utiliser l'allégorie pour respecter la nature silencieuse de *ce qui n'est pas ce qu'il est*. Le silence qui auréole le néant a donc légitimé à repérer dans le *seuil* de pierre, tel qu'il se dit dans la langue des Grecs, l'entité sémantique et syntactique la plus idoine à l'exprimer. Ainsi, loin d'être une faiblesse, ce silence a véhiculé la nécessité de parler du néant par le biais de ce qu'il n'est pas : le *seuil*, la *χώρα*. De ce point de vue, il faut suivre Jankélévitch pour affirmer que « le monde des bruits et des sons, qui est

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ *Ibid.*, *La mort*, Paris, Flammarion, 1966, p. 75, C, Godin, *La totalité*, p. 230.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, *Quelque part dans l'inachevé*, op. cit., p. 92.

⁶⁸⁹ Le mystère est étymologiquement lié au silence. Sa racine indoeuropéenne étant *mýso* qui signifie *serrer les lèvres, fermer la bouche*.

⁶⁹⁰ L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, op. cit., p. 142.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, op. cit., p. 92.

une parenthèse sur le fond du silence, qui émerge dans l’océan du silence, comme un rayon de lumière éclairant pour quelques minutes le vide de la *χώρα* »⁶⁹³.

Voilà pourquoi le silence constitue, au fond, le facteur fondamental qui détermine la conformation de cette recherche sur le néant. Étoile du matin et du soir, le silence qui enveloppe le néant domine tacitement les mots et les arguments avancés jusqu’ici et nous conduit à présent à *un nouveau point de départ*⁶⁹⁴. En effet, ce n’est que maintenant qu’apparaît avec clarté que qu’il a fallu lutter avec le silence pour que la première page soit salie. Il était là avant elle. C’est à lui que tout sera confié lorsque le dernier mot noircira le virginal. Il lui survivra. Le silence est donc la *conditio sine qua non* pour que la recherche puisse commencer, continuer, et se terminer. Comme dans la musique racontée par Jankélévitch, le silence apparaît à cet égard comme « la toile de fond », « la page blanche » qui « se peuplerait graduellement de tumulte »⁶⁹⁵, « l’Alpha et l’Omega »⁶⁹⁶.

Mais ce n’est pas tout, car la polysémie du silence réverbère la polysémie de la négativité qui a traversé ces pages⁶⁹⁷. En effet, tout comme le néant est distinct du non-être, le silence peut être considéré comme une absence de son : « il n’existe pas un seul type de silence, mais une pluralité de silences »⁶⁹⁸. Or, restreindre son acception à une donnée physique, qui illumine le chemin négatif de la méontologie, revient à en occulter la puissance. Le silence et le néant habitent la métaphysique justement parce qu’ils n’épuisent pas leur profondeur dans le manque de la privation. Cette distinction accompagne discrètement tout le corpus de cet écrit, il en perce les mots et davantage les concepts. « Il y a deux silences contraires : l’un qui n’est à l’égard de la parole qu’un manque et l’autre qui est un

⁶⁹³ *Id.*, *La musique et l’ineffable*, op. cit., p. 145.

⁶⁹⁴ On fait ici référence à la manière dont Platon introduit la *χώρα*.

⁶⁹⁵ V. Jankélévitch, *La musique et l’ineffable*, op. cit., p. 145.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁹⁷ Une telle affirmation va à l’encontre de ce qu’affirme Jankélévitch qui reconnaît une polysémie du silence et nie la polysémie du néant. On peut néanmoins rejoindre la position de Jankélévitch en considérant que la séparation entre le non-être et le néant est l’expression d’une polysémie concernant la négativité et non pas le néant.

⁶⁹⁸ M. Baldini, *Elogio della parola e del silenzio*, op. cit., p. 88.

dépassement, un silence qui contient toutes les paroles, et un autre qui n'en contient aucune, ce que l'on pourrait appeler un silence par défaut et un silence par excès ». ⁶⁹⁹

La première fois que l'on a rencontré un silence qui a le goût du non-être, c'était dans l'ébauche de la deuxième partie du Poème qui a été rédigé sur le sable d'Élée. Le non-être « demeure inexprimable » ⁷⁰⁰ — atteste Proclus — et Simplicius confirme qu'« il ne reste qu'une voie de laquelle on puisse parler » ⁷⁰¹. Suivant l'enseignement de son prédécesseur, Platon condamne le non-être absolu au silence : « Gardons-nous, par conséquent, d'envisager dans mon langage à moi, ainsi que je l'ai dit, la façon correcte de parler du non-être » ⁷⁰². Le non-être se trouve ainsi relégué dans un silence qui signifie l'impuissance de dire ce que l'on ne peut pas connaître : il faut garder le silence sur ce qui n'est pas. Il s'agit alors d'une cristallisation du non-être dans l'*indicible* et dans l'impensable. Ce silence s'affirme comme le contraire de la parole et escorte un néant qui n'est rien de plus que le contraire de l'être : un non-être. Il s'agit alors d'une absence de son qui prend une valeur gnoséologique, c'est-à-dire qu'elle est le signe de l'impossibilité de s'exprimer de manière aléthique. Il s'avère alors que Parménide n'établit pas seulement le lien positif entre l'être et la pensée, mais aussi la relation négative entre le silence et ce qui ne peut pas être conçu. L'impossibilité d'exprimer le non-être dérivant de l'interdépendance entre la consistance métaphysique de l'objet de la pensée et le langage qui est censé l'énoncer. Depuis sa première formulation, le principe de non-contradiction se trouve toujours caractérisé par cette sentence : il réduit le néant au non-être pour l'exiler dans un silence qui est expression de l'irrationnel. Cela apparaît avec évidence dans les pages aristotéliennes où la transgression du *principium firmissimum* conduit inévitablement au silence : « il ne dit rien : en effet, il ne dit ni que c'est ainsi, ni que ce n'est pas ainsi » ⁷⁰³.

D'ailleurs, le torrent de mots de Gorgias, maître de l'éloquence, n'arrive pas non plus à supprimer le silence. Ce dernier concernant d'une part la communication et, de l'autre, la

⁶⁹⁹ L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, op. cit., p.14.

⁷⁰⁰ Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, I, 345, 18 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 259.

⁷⁰¹ Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 78, 2 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 259.

⁷⁰² Platon, *Le sophiste*, 239 b 4-6, in *Œuvres complètes II*, op. cit., p. 291 ; Le non-être est ici entendu de manière absolu, à savoir comme un néant.

⁷⁰³ Aristote, *Métaphysique* Γ, 1008 b 32-34, in *Œuvres*, op. cit., p. 982.

réflexion qui précipite dans l'aporie. De ce point de vue, en arpentant à rebours la démonstration du philosophe de Léontinoi, le silence apparaît avant tout comme l'arrière-plan sur lequel s'étalent toutes les existences individuelles. Dans ce contexte, les sujets subsistent sur le fond d'une nuit taciturne qui les lie et qui, à la fois, les condamne à l'isolement. En effet, dans l'univers de Gorgias, nul ne peut être communiqué à autrui ; le langage ne permet pas de dire ce qu'il voudrait signifier, car le contenu s'avère toujours autre par rapport à la parole qui l'exprime. Dès lors, impossible est de transmettre le contenu du discours : il n'y a que sa forme qui peut atteindre autrui. La *res*, ne peut en aucun cas être exprimée et reste otage du silence. Gorgias fait alors de ce dernier une condition nécessaire et permanente due à l'impossibilité de communiquer les contenus de la connaissance. C'est pourquoi les mots du sujet sont destinés à avoir le son ouaté de hurlements poussés sous un miroir d'eau. Le silence apparaît encore à cette occasion comme le revers de la parole et comme la conséquence de son impuissance. Ce qui se révèle d'autant plus patent lorsque le silence devient une condition intime que l'homme doit à lui-même en raison de son incapacité de connaître. Il s'agit alors du laps où la raison, qui ne connaît que ce qu'elle sait dire, trouve son authenticité. De ce point de vue, les mots constituent les bornes jusqu'où elle peut pousser son action et le silence figure comme le revers de ce champ de possibilité, à savoir comme la convexité de sa *dynamis*.

Le son de ce silence, qui est une absence de mots et l'expression des limites de l'entendement, retentit aussi bien dans les pages platoniciennes où il s'accompagne de ce qu'il y a de plus significatif pour l'auteur, à savoir les enseignements philosophiques. Platon invite à garder la quiétude de la parole devant les non-initiés à l'art philosophique : « tous, vous avez pris part du délire philosophique et de ses ivresses : aussi, tous, vous m'écoutez, (...) quant à vous, serviteurs, et tout autre profane ou rustre qu'il pourrait y avoir ici, appliquez-vous sur les oreilles des portes très épaisses »⁷⁰⁴. Pareillement, dans le *Théétète*, Socrate invite à ne pas faire entendre les discours à ceux qui ne pratiquent pas la philosophie : « ouvre l'œil, regarde tout alentour, de peur que je ne sois entendu par un des non-initiés »⁷⁰⁵. Il en découle un silence qui signifie l'incapacité et l'impossibilité de participer au dialogue, qui, pour Platon, est non seulement le véhicule pour transmettre la connaissance philosophique, mais aussi le seul lieu où elle peut trouver son actualisation. Ainsi, sans

⁷⁰⁴ Platon, *Le Banquet*, 218 b, in *Œuvres complètes I*, op. cit., p. 757.

⁷⁰⁵ *Id.*, *Théétète*, 155 e, *Œuvres complètes II*, op. cit., p. 103.

paroles l'homme est voué à rester dans la caverne, dans la *doxa*, au loin de la vérité. Cette même forme de silence concerne également les discours ésotériques des pythagoriciens, dont une des règles de l'école est de garder le silence sur les enseignements du maître⁷⁰⁶. Ce silence a donc à faire à un secret qu'il faut garder en vue de l'impossibilité des autres de recevoir les contenus de la connaissance. Il concerne alors la communication et pour cette raison, il évoque le souvenir du silence que Gorgias a exprimé en dernier et que nous avons raconté en premier. Or, en dépit de ce dernier qui engage la nature même du langage, chez Platon et chez les pythagoriciens il concerne l'impossibilité d'agréer les contenus de la connaissance de la part du récepteur. C'est dire que pour le fait que les autres ne peuvent pas comprendre il faut se taire. Encore ici, le silence est un châtement dû à l'impossibilité de communiquer.

Le silence qui, étant le contraire de la parole, dit l'impossibilité de penser s'impose de manière encore plus vigoureuse dans les pages du *Sophiste*. Ici, il résonne comme une impasse dérivante de l'impossibilité de parler du non-être absolu sans lui conférer de l'*existence*, de l'*unité* ou de la *pluralité numérique*⁷⁰⁷. Dès lors, la proscription des mots à propos du non-être est déduite de la nécessité d'exclure les caractères qui sont propres à *ce qui est*. Il s'agit donc d'un silence qui dérive de l'impuissance du langage de dire ce qui n'est pas, tout comme la pensée non-contradictoire ne peut penser ce qui excède la positivité de l'être. D'autre part, cette aporie ne peut être formulée qu'en brisant le silence : pour exclure le non-être il faut le prononcer. Autant dire que pour dépasser cette détresse de la pensée il faut la traverser, que pour parvenir à la non-contradiction il faut un acte contradictoire, que pour parvenir au silence il faut parler.

Ainsi, à toutes ces occasions, le silence apparaît comme le revers de la parole et accompagne le non-être. Sa négativité s'entrelace ainsi avec une conception du silence qui indique une défaillance par rapport au langage. Il présente alors les traits de la négativité et fusionne avec l'impossible de la pensée. Or, le poème de Parménide conserve une autre forme de silence qui, plus rude à trouver, ressemble à celui du *ma*. Ce silence, qui accompagne

⁷⁰⁶ Isocrate, *Busiris*, 28-29 in *Les présocratiques*, op. cit., p. 55: "Aujourd'hui encore on admire davantage, malgré leur silence, ceux qui se font passer pour ses disciples [de Pythagore]"

⁷⁰⁷ Platon, *Le Sophiste*, 238 c 1-5 in *Œuvres complètes II*, op. cit., p. 290.

l'irruption *du seuil de pierre* dans le récit philosophique de l'Éléate, n'est pas une condamnation à l'ignorance, mais la riche expression d'une pensée précritique.

La *contrée de la déesse* est en effet un lieu silencieux où le flux de la narration pour « ouvrir à la profondeur du monde [et] découper [er] une autre dimension au sein du réel »⁷⁰⁸. Le rythme frénétique des caavales qui traînent le char est congédié pour dégager l'intervalle esthétique qui précède les mots de la révélation. Ici, le bruit produit par les roues du véhicule laisse la place au silence de la réflexion. Ce silence s'érige dans l'espace d'un soupir, comme un acte contemplatif. Il permet d'observer par la prunelle du protagoniste l'étendue où se cèle le néant. En dépit du silence du deuxième chemin, celui qui s'impose ici n'est pas reconductible à l'absence de mots, car il s'agit de l'instrument qui accompagne la vue de *ce qui n'est pas ce qu'il est*. Il dit autre chose par rapport à ce que la parole peut exprimer. Il suit l'aboutissement et précède le commencement : c'est l'interstice où le proème peut finir et où les aveux de la déesse peuvent commencer. Ici, Parménide décide de ne pas parler et laisse le silence s'exprimer, c'est le moment où, comme l'affirme J. Beaufret « le poème ne rompt pas le silence. Il le porte à sa plénitude »⁷⁰⁹.

La raison en est que, dans la *contrée de la déesse*, demeurent des notions non-verbales et non-logiques que la philosophie bâtie sur une rationalité classique est obligée d'exclure au prix d'en perdre la richesse. Pour aborder ces notions, la philosophie doit s'introduire dans cet espace silencieux où l'absence de son, de forme et de matière ne constitue pas une entrave pour la pensée, mais la condition de son libre déploiement. Dans la *contrée de la déesse*, la philosophie peut se dire, comme le voulait Heidegger⁷¹⁰, métaphysique, ou *protophysique*⁷¹¹. Non pas, car elle accepte une transcendance réelle à laquelle elle attribuerait une existence concrète, comme dans l'imaginaire de l'*ὄπεροῦράνιον* platonicien, mais parce qu'ici la philosophie accepte d'interroger le réel *au-delà*, ou *en-deçà*, des données dont la *φύσις*

⁷⁰⁸ D. Le Breton, "Anthropologie du silence", in *Théologique* 7 (2), 1999, p. 21; Disponible sur: <https://doi.org/10.7202/005014ar> .

⁷⁰⁹ J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, op. cit., p. 8.

⁷¹⁰ M. Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* in *Questions III, IV*, Paris, Gallimard (Tel), 1976 (1966), p. 282 : « la philosophie, cela veut dire métaphysique ».

⁷¹¹ Comme on l'a montré tout au long de cet étude, dans cet espace la distinction entre l'avant et l'après est insaisissable. Néanmoins, dans la narration parméniéenne le seuil de pierre est antécédent à l'espace physique qui se déploie au-delà de la porte aux battants magnifiques.

permet de disposer. La métaphysique, en ce sens, réfléchit la conscience que le sens du *cosmos* ne peut s'épuiser dans l'alternance entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas*, que le monde conserve une multitude de significations qui transcendent ce qui peut être dit et pensé de manière non-contradictoire. De ce point de vue, l'intérêt ultime de la recherche qui porte sur l'*οὐδός* est donc de revivifier ce sens de la métaphysique qui, loin d'être parvenu à sa fin, reste productrice de significations indispensables à l'âme humaine. Accepter le silence de la contrée de la déesse signifie alors céder à la persuasion que la réalité est plus large par rapport à la réalité empirique exprimée par le langage qui demeure au-delà du seuil de pierre où tout peut être dit et pensé de manière non-contradictoire. Admettre le silence du néant signifie limiter l'hypertrophie de la raison linéaire pour accepter qu'il y ait une autre région qui dépasse la rationalité non-contradictoire sans pour autant atteindre des rives religieuses ou irrationalistes.

Il s'agit d'un silence métaphysique que l'esprit poétique, soucieux du silence qui habite le monde, sait restituer. Ainsi si on partage avec U. Eco la persuasion que « le texte est une machine paresseuse qui exige du lecteur un travail coopératif acharné pour remplir les espaces de non-dit ou de déjà-dit restés en blanc »⁷¹², il ne sera point illégitime d'emprunter des extraits de la poésie de E. Montale⁷¹³ pour décrire, avant de l'expliquer, le silence qui s'érige dans l'espace où se trouve le seuil de pierre. Il faut alors constater en première instance que de même que dans les vers qui composent les *Citrons*, dans le silence de *contrée de la déesse*, « *les choses s'abandonnent* » : elles délaissent leur identité intime pour exister dans la joie pénible de l'indistinction. Elles « *semblent près de trahir leur ultime secret* », car elles révèlent leur fond contradictoire, leur être, à la fois, ce qu'elles sont et ce qu'elles ne sont pas. Ici « *parfois on s'attend à découvrir un défaut de la nature* », car c'est un lieu aberrant pour la physique qui s'étend au-delà de la porte aux *battants magnifiques*. C'est le lieu qui conserve tout ce que l'ontologie et la méontologie condamnent à l'erreur. En effet, comme déjà dit, la *contrée de la déesse* n'est pas qu'aporétique, c'est l'aporie elle-même. C'est pourquoi il s'agit du « *point mort du monde* » où seul l'esprit divin du philosophe qui s'ouvre à l'impossible peut demeurer. Or, ici il n'y a rien, que du néant. Ici, « *le chaînon ne tient pas* », car les liens se dessoudent dans l'indistinction. C'est le *désert* où

⁷¹² U. Eco, *Lector in fabula*, trad. fr. M. Bouzaher, Paris, Grasset (Figures), 1985 (1979), p. 29.

⁷¹³ E. Montale, "Les citrons" in *Poèmes choisis 1916- 1980*, trad. fr. P. Dyerval Angelini, Paris, Gallimard, 1999.

la connexion qui fait vivre les choses de *manière claire et distincte* ne peut être saisie. « *Ce sont les silences où l'on voit en chaque ombre humaine qui s'éloigne quelque Divinité qu'on dérange* », c'est le lieu dont l'homme s'éloigne et que la métaphysique habite. En effet, l'homme dépasse ce lieu *pathétique* pour parvenir là où l'être est séparé du non-être, où ce qui est n'est jamais son contraire, où tout est matériel et il n'y a pas de place pour le mystère de ce qui ne peut pas être dit.

Ces argumentations nous ont permis d'entrevoir le rapport entre la négativité et le silence, elles nous ont montré que ce dernier habite la *contrée de la déesse*. Or, si cette dernière est silencieuse, elle héberge un objet, *l'οὐδός* qui ne fait qu'un avec le silence. Dès lors, il ne reste maintenant qu'à prouver ce qui est crucial pour l'achèvement de cette recherche, à savoir que le silence est la dimension *sémiotique* qui convient au néant-seuil. De ce point de vue, en suivant l'héritage de la philosophie pyrrhonienne, la démonstration de l'inadéquation du langage pour exprimer *ce qui n'est pas ce qu'il est*, permet de parvenir à la nécessité de considérer le silence comme le signe, le *sémata*, de *l'οὐδός*. L'aphasie, reconduite à sa dimension originellement philosophique, apparaîtra ainsi non seulement comme la posture que l'homme doit avoir face au néant, mais aussi comme l'expérience qui lui permet de l'éprouver.

3.3.3 L'aphasie ou le silence du seuil de pierre

L'*οὐδός* exige le silence, car le langage est producteur de positivité. Du point de vue métaphysique, « nommer, c'est appeler à l'existence, c'est tirer du néant »⁷¹⁴. En effet, la formulation d'assertions implique toujours leur actualisation. Parler, écrire et même penser par le biais de la langue revient indéniablement à insérer une certaine positivité dans le monde, à y introduire de l'être et à le signifier. Lorsque la pensée précritique est convertie en parole, elle prend une sorte « de consistance matérielle qui s'aggrave encore par l'écriture »⁷¹⁵. Elle se configure alors comme une réalité physique dont l'articulation est abordable de manière scientifique : « on peut l'étudier de dehors comme fait l'anatomiste »⁷¹⁶. De ce point de vue, la linguistique synchronique et diachronique exerce à l'égard de la langue la même fonction descriptive que l'anatomie exerce à l'égard du corps.

⁷¹⁴ G. Gusdorf, *La parole*, op. cit., p. 36.

⁷¹⁵ L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, op. cit., p. 52.

⁷¹⁶ *Ibid.*

D'autre part, il est possible de considérer que la grammaire est à la langue ce que la physiologie est à l'organisme humain : il s'agit d'études prescriptives de l'état régulier d'organismes corporels à travers la compréhension mécanique, fonctionnelle et de l'interaction entre leurs composantes. C'est pourquoi « le langage est — comme l'affirme L. Lavelle — le corps de la pensée »⁷¹⁷ qui lui donne « de la chair et du sang »⁷¹⁸. Il implique donc une matérialité qui ne peut aucunement convenir à l'expression de la dimension intangible et absolument négative de l'*οὐδός*.

D'autant plus que le langage n'est pas seulement producteur de l'être, mais il l'exprime constamment : « la parole manifeste l'être du monde, l'être de l'homme et l'être de la pensée. Toute parole, même négative ou de *mauvaise foi*, atteste les horizons de la pensée et du monde »⁷¹⁹. De ce point de vue, le langage dit *ce qui est* et *ce qui n'est pas*, il ne sait dire autre chose que l'être et son absence. Or, jamais il ne peut exprimer la négativité absolue et contradictoire du *seuil de pierre*. De ce point de vue, il faut suivre Levinas lorsque, affirme-t-il à l'occasion de la conférence prononcée le 4 et 5 février 1948 au Collège philosophique, tous les penseurs établissent un rapport avec l'être avant même que cela détermine leur langage⁷²⁰. Ce qui implique qu'il y a une trame unique qui soutient tous les tressages de la philosophie occidentale, qu'il n'y a qu'une raison qui opère en elle. La deuxième conséquence est que toute affirmation revient, au fond, à l'expression d'une seule et même vérité, à savoir la vérité de l'être. Le langage exprime toujours l'être si bien que ce dernier apparaît comme le substantif et comme le verbe, comme l'étant et comme l'exister qui opère de manière aussi inlassable que tacite en chacune de nos formulations⁷²¹. Dès lors, le langage ne sait exprimer ce qui n'est pas être ni non être. Seul le silence, comme le comprend Pyrrhon, peut ne pas dire l'être⁷²². C'est pourquoi, si l'*οὐδός* n'est ni l'être ni son opposé, il ne peut être exprimé adéquatement par aucune forme linguistique et il est voué à être habité par le silence.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁷¹⁹ G. Gusdorf, *La parole*, op. cit., p. 37.

⁷²⁰ E. Levinas, *Parole e silenzio*, p. 68 ; Emmanuel Levinas, « Parole et Silence » (Conférences réalisées les 4 et 5 février 1948 au Collège philosophique), in *Œuvres 2*, pp. 69-104.

⁷²¹ J. Sénécal, *Philosophie occidentale et sagesse orientales*, Montréal, Liber, 2018, p. 31.

⁷²²

Au demeurant, si le langage enfante l'être et le non-être, s'il exprime les contenus de l'ontologie et de la méontologie, il observera leur *vóμος* et il ne pourra pas dépasser les *dictats* qu'il impose. Il se tient effectivement dans le périmètre tracé par le principe de non-contradiction, par le principe d'identité et nécessite l'exclusion du *tertium*.

De ce point de vue, le *principium firmissimum* constitue le soubassement de « la maison de l'être »⁷²³, car il assure constamment le rapport entre l'être et le langage et garantit en contrepoint l'exclusion de l'*οὐδός*. Le fait est que non seulement le langage ne sait dire rien d'autre que l'être et le non-être, mais il ne sait dire l'être et le non-être à la fois, ni leur absence simultanée. Il présuppose constamment leur distinction et ne peut dépasser les bornes de leur exclusion réciproque : lorsqu'une chose est affirmée, son contraire est nié d'emblée. C'est ainsi que les paroles contraignent le monde dans l'oscillation entre l'*est* et le *n'est pas* où seule l'alternative entre l'absence et la présence peut y trouver son expression. Dès lors, là où *ce qui est* ne peut être distingué de *ce qui n'est pas*, le langage vient à sa limite et le silence trouve sa raison. La contradiction étant une étendue silencieuse, butoir du langage. Par conséquent, du moment que le néant est apparu comme une structure capable d'accueillir l'être et le non-être sans les séparer et sans pourtant épuiser sa complexité dans leur union, il est évident qu'il ne peut être exprimé par aucune forme linguistique. Si l'*οὐδός* précède la *crise* entre les chemins parméniéens, il ne peut être exprimé par le langage qui les caractérise. La contradiction du néant, tel qu'il est ici envisagé, ne peut trouver son expression dans le langage, elle ne peut être exprimée que par le silence.

De surcroît, comme la logique prédicative de Nishida nous a donné l'occasion de le montrer, il faut considérer que le principe de non-contradiction est inconcevable en l'absence du principe d'identité et que ce dernier implique toujours la substantialisation de ce qui est dit.

En effet, en disant constamment ce qu'une chose *est* ou ce qu'elle *n'est pas*, le langage finit toujours par désigner la positivité ou la négativité d'une essence. La possibilité de dire *ce qui est* en le distinguant par la même occasion de ce qui *n'est pas*, présuppose une stabilité ontologique et sémantique qui assure l'appartenance intime de l'étant à lui-même et sa distinction absolue par rapport à son contraire. C'est pourquoi de l'identité incontestable de l'étant, qui est sous-entendue en chacune de nos formulations, découle inévitablement sa

⁷²³ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* in Questions III et IV, op. cit., p. 124.

substantialisation. À ce sujet, il est facile de considérer avec G. Gusdorf que : « la vertu du nom s'affirme dans le fait qu'il donne l'identité de la chose »⁷²⁴. Dans le filigrane de nos discours se niche donc une tautologie qui garantit la permanence incohérente de l'étant dans son être. Dès lors, s'il est vrai que, comme l'argue J. Senécal, « le langage [...] aurait tendance à substantialiser »⁷²⁵, il s'avère inapte à exprimer ce dont l'essence est de ne pas en avoir une et dont l'identité est emmaillottée par l'autocontradiction. Il en découle alors que le silence est au fond la seule manière de ne pas dire l'être ni le non-être, de contourner le joug de l'alternative et de ne pas substantialiser l'objet du discours.

De surcroît, l'usage des mots présuppose la dualité et l'exclusion du *tertium* : il sous-entend l'alternative entre la présence et l'absence, entre l'être et le non-être, entre la parole et ce qu'elle dit. Il « brise l'unité du monde »⁷²⁶ en le cernant dans la dichotomie. C'est pour cette raison que Platon use des métaphores lorsqu'il doit exprimer le *τρίτον ἄλλος γένος* qu'est *χώρα* et que, pour parler du néant, on a dû recourir à son effigie, le *seuil de pierre*. En effet, le néant étant apparu comme un troisième demeurant en-deçà de la dualité et de la discrimination occidentale entre l'être et le non-être. C'est pourquoi il ne trouve pas sa place dans le langage. Il est alors voué à un silence qui apparaît comme la seule manière de ne pas céder à la loi de l'alternative imposée par le principe de non-contradiction.

D'ailleurs, il est d'autant plus nécessaire de considérer le néant comme une dimension silencieuse au regard de sa nature *atopique* et *achronique*. De ce point de vue, *l'οὐδός* est sans mémoire et sans avenir. Il les transcende, alors que le langage n'est pas concevable en-dehors de ces extases. Le langage appartient au temps et à l'espace. Le discours étant une forme de devenir, une suite de lettres et de mots qui présuppose un avant et un après, un ici et un ailleurs. Le discours demeure inimaginable sans une juxtaposition spatiale et une séquence chronologique. La symphonie, par exemple, exprime une durée qui se traduit par la succession spatiale et temporelle des notes sur les lignes du pentagramme. Comme le dit Jankélévitch, « le devenir meublé de contenus concrets fait des bruits. Les bruits se succèdent (...) : le temps est leur dimension naturelle »⁷²⁷. Le dire implique donc un mouvement ancré

⁷²⁴ G. Gusdorf, *La parole* op. cit., p. 7.

⁷²⁵ J. Senécal, *Philosophies occidentales et sagesse orientales*, op. cit., p. 19.

⁷²⁶ L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, op. cit., p. 48.

⁷²⁷ V. Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, op. cit. p. 146.

dans le temps et dans l'espace que l'étude sur la *χώρα* nous a amenés à exclure du néant. Voilà pourquoi, en dernière instance, le néant, *atopique* et *achronique*, ne peut appartenir à aucune dimension linguistique.

L'*οὐδός* est donc *ineffable* car sa nature est *incernable* : « quelque nature qu'on lui assigne [...] il est toujours autre chose, pour la bonne raison qu'il n'est pas une "chose", *Res* »⁷²⁸. Il échappe à la rationalité du langage par sa propre nature. D'autre part, il est maintenant clair que le néant appartient aussi à l'*indicible*, car la sous-tendante du langage dont nous disposons est encore et toujours l'être. Certes, ces deux plans ne sont pas indépendants : la nature *ineffable* du néant conduit au fait qu'il ne soit pas *dicible* pour nous.

Dès lors, compte tenu de ces résultats, celui qui enquête sur le néant se trouve à décider philosophiquement de l'*aphasie* et à la considérer comme révélatrice par rapport à lui. Or cela n'implique aucunement l'arrêt de la parole, à savoir la fin de l'interrogation à propos du néant. Le discours ne sombre pas pour autant dans le silence abyssal qui entoure l'*οὐδός*. Non. L'*aphasie* est une alcôve d'amphibologie qui n'entraîne jamais un silence mystique ou physique.

La première acception, puisée de la tradition sceptique inaugurée par Pyrrhon d'Élis, évoque une délibération philosophique qui ne conduit point à la quiétude de la parole, mais à la développer à partir de la conscience que la dimension métaphysique dont elle veut parler, à savoir la dimension métaphysique du néant, est silencieuse. La deuxième acception dérive en revanche de l'usage contemporain qui prime dans les neurosciences. Elle désigne dans ce cas l'incapacité d'exprimer des contenus qui sont néanmoins présents à l'esprit du sujet. Cette expérience, dépouillée de sa dimension pathologique et reconduite à une symptomologie largement plus modérée, est plutôt commune et s'affirme comme un vécu quotidien qui est révélateur par rapport au néant. Elle peut être ainsi considérée comme la manifestation humaine du silence qui caractérise la structure métaphysique du néant, la transcription dans l'esprit de l'*indicible* et de l'*ineffable* qui tourmentent l'*οὐδός*.

Le premier sens que nous conférons à l'*aphasie* remonte à la philosophie de Pyrrhon qui bâtit sa pensée sur le principe de « l'*axatalépsia*, à savoir l'inconnaissabilité de toutes les

⁷²⁸ V. Jankélévitch, *Fauré et inexprimable*, Paris, Plon, 1974, p. 344.

choses »⁷²⁹. D'où « *épokhê*, la *suspension* du jugement ou de l'assentisme »⁷³⁰. De ce point de vue, l'aphasie constitue, avec l'*ataraxie* qui désigne l'imperturbabilité de l'esprit, un des aboutissements de la philosophie de Pyrrhon. Elle dérive de la persuasion philosophique que les choses ne sont pas plus (*οὐ μᾶλλον*) que ce qu'elles ne sont pas. De même que le *qua* japonais est apparu comme un biais pour dépasser l'étreinte de l'alternative, l'*οὐ μᾶλλον* permet à Pyrrhon de contrer la dichotomie de logique aristotélicienne. Il affirme, en effet, selon le témoignage de Sextus Empiricus que « "le pas plus ceci que cela" montre aussi l'affect qui est le nôtre, selon lequel, du fait de la force égale des choses opposées, nous sommes conduits à l'équilibre »⁷³¹. Il y a donc une *isosthènie* entre les contraires impliquant le rejet du clivage absolu entre l'être et le non-être ainsi que de leur exclusion réciproque. Dès lors, en affirmant que *le miel n'est pas plus doux qu'amer*, Pyrrhon contraste le cœur de l'aristotélisme. En effet, par cette formule, le philosophe d'Élis, plus qu'astreindre le monde dans un doute insoluble, en brise l'appartenance à l'être. Comme l'atteste M. Conche dans le texte qu'il dédie à Pyrrhon d'Élis « il est clair que c'est la notion même d'être qui se trouve enveloppée dans l'*οὐ μᾶλλον* »⁷³².

De ce point de vue, l'aphasie peut être considérée comme l'aboutissement de la conscience du fait que lorsqu'on parle on dit toujours l'être d'une substance et sa séparation par rapport au non-être. Il faut suivre alors derechef M. Conche lorsqu'il affirme que « ce que nous entendons par là [l'aphasie] n'est pas une suppression du langage, mais la conscience que les mots, jamais, ne sauraient annuler le silence (...) le discours est le discours de ce qui est, mais toute la sphère de l'être et du *logos* se résout elle-même en autre chose »⁷³³. L'aphasie est donc un choix philosophique qui est moins à trouver dans l'occurrence que Pyrrhon n'a rien écrit, que dans la volonté de *ne pas dire l'être*⁷³⁴. Pyrrhon saisit en effet le lien indissoluble entre langage et être. Il ne peut exister aucun langage en dehors de celui qui dit l'être. C'est pourquoi si l'on veut exclure l'être du langage alors ce dernier ne doit rien

⁷²⁹ D. Caizzi, n. 9, in Diogène Laërte, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 1099.

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, 190, trad. fr. P. Pellerin, Paris, Seuil, 1997, p. 157.

⁷³² M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, op. cit., p. 8.

⁷³³ *Ibid.*, p. 117.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 53.

dire — car il ne peut s’empêcher de dire l’être — ou bien il ne doit pas dire ce qu’il dit — c’est-à-dire l’être. L’aphasie est donc le choix philosophique dérivant de la conscience que ce qui n’est pas être ni non-être appartient au silence. Elle montre que « nous vivons sur le fond d’une confiance naïve accordée à l’idée d’être, et dans l’oubli de l’inconsistance radicale des choses, dans l’oubli du néant »⁷³⁵. Ce même choix s’impose face au néant, non pas parce qu’il ne faut pas en parler, mais parce qu’il faut tenir ferme la conscience qu’il s’agit d’une dimension silencieuse : il faut parler du néant sans l’ôter à la dimension silencieuse à laquelle il appartient.

Partant donc de l’acception pyrrhonienne de l’aphasie, celle-ci apparaît comme un choix philosophique dont la nécessité se manifeste au fur et à mesure que les traits silencieux du néant se clarifient à l’esprit. En effet, comme montré ci-dessus, le néant appartient à une dimension métaphysiquement silencieuse et sa nature est extralinguistique. Dès lors, l’aphasie est une délibération philosophique conforme à l’*ineffable* et à l’*indicible* qui voilent le néant, c’est le constat philosophique de la non-parole qui l’affecte. Elle implique alors l’extinction de toute prétention de pouvoir résoudre la complexion intime du néant par la saisie d’un concept dont l’identité immédiate conduirait à l’affirmation de son essence. Respecter le silence du néant signifie ainsi écarter la possibilité de le réabsorber dans un syntagme qui conduirait inévitablement à sa substantialisation.

Dès lors, l’aphasie est une solution spéculative qui porte en soi, comme le dit Rassam à propos du silence, « un esprit d’humilité (...) L’humilité spirituelle empêche de céder à la tentation d’identifier les limites des déterminations conceptuelles à l’indétermination pure du néant »⁷³⁶. De ce point de vue, le choix de l’aphasie permet de sauvegarder le néant de la gravité exercée par les philosophies *panlogistes* qui attirent l’ensemble du *cosmos* à l’intérieur d’un langage et d’une pensée bâtis sur la non-contradiction. Dans un tel contexte, tout ce qui ne peut pas être dit de manière incohérente se trouve déchu de toute consistance et, par conséquent, n’est pas pris en examen. Dès lors, assumer philosophiquement l’aphasie signifie ne pas céder au mirage d’un réel qui n’est que le déploiement de l’incohérence du rationnel. La conscience du silence qui habite le néant

⁷³⁵ M. Conche, *Pyrrhon ou l’apparence*, Paris, Presses Universitaires de France (Perspectives critiques), 2014, p. 119.

⁷³⁶ J. Rassam, *Le silence*, op. cit., p. 125.

permet de ne pas *transformer la métaphysique en logique*, de considérer que l'opérativité du langage et du *principium firmissimum* n'épuise guère la complexité du *cosmos*. L'aphasie signifie alors garder à l'esprit la conscience de la nature métaphysiquement silencieuse de l'*οὐδός*, l'impossibilité de le cerner pleinement par le biais du langage, sans que cela induise à en contourner la recherche, mais à en revigorer la nécessité.

De ce point de vue, il est intéressant de spécifier que Pyrrhon élabore le concept d'aphasie de retour de son voyage en Orient, non seulement, car le mouvement qui spécifie son itinéraire intellectuel caractérise également le cheminement de notre recherche, mais aussi parce que l'aphasie, comme aboutissement philosophique et comme expérience humaine, est manifestement plus le fruit de la sagesse orientale que du logos occidental. À ce propos, Pyrrhon participe à l'expédition d'Alexandre en Asie entre 334 et 324⁷³⁷ : il est probablement le premier philosophe à se rendre en Inde et à mettre en relation les connaissances apprises sur les chemins du Sud-est asiatique avec la philosophie occidentale. Pendant son voyage, il rentre en contact avec les gymnosophistes, des philosophes d'origine indienne *Sannyasin* qui vivent dévêtus et qui excellent dans les disciplines ascétiques. Fakirs, ils vouent leur existence à la pauvreté, charment les serpents et marchent sur des pierres ardentes. Ces sages d'Orient, « admirés par Alexandre et ses compagnons »⁷³⁸ lui dévoilent une forme *σοφία* que nul ne partage avec l'expérience intellectuelle des penseurs occidentaux. « Telle paraît bien être l'origine de sa noble très noble manière de philosopher »⁷³⁹, à savoir une sagesse qui, sans discours ni d'agôns, ne puise pas sa force dans l'érudition, mais se manifeste par la conduite. En défiant les lois imposées par la nature, elle permet de cultiver le contrôle du corps, l'imperturbabilité de l'esprit à la douleur, l'indifférence par rapport aux biens matériels et les pratiques ascétiques. Elle élève ainsi l'homme de sa condition naturelle en exerçant les vertus propres à l'esprit. Elle émerveille ainsi l'âme philosophique de Pyrrhon qui, en 322 revient à sa terre, Élis, où l'école sceptique trouve sa fondation⁷⁴⁰. Tout comme Pyrrhon, notre enquête nous a amenés où le soleil se lève, jusqu'à l'archipel nippon où Nishida a jeté une nouvelle lueur à propos la réflexion sur la *χώρα* platonicienne. Il a ainsi ouvert grand notre regard à la possibilité d'une logique

⁷³⁷ Sur l'expédition de Pyrrhon en Inde voir M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, op. cit., pp. 15-22.

⁷³⁸ D. Caizzi n. 7 in Diogène Laërte, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., p. 1099.

⁷³⁹ *Ibid.*, 61, p. 1099.

⁷⁴⁰ M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, op. cit., p. 11- 13.

différente par rapport à celle aristotélicienne, une logique apte à accueillir la contradiction sans pour autant chuter dans l'irrationalisme. Ce voyage, où le *ma* s'est montré éloquent de l'intrication entre le seuil et le silence, nous a également révélé que la recherche sur le néant ne peut s'accomplir sans faire appel une expérience, une expérience pure que Nishida a identifiée à l'auto éveil. Or, l'essor mystique de ce concept nous a conduits à chercher ailleurs l'expérience de l'*οὐδός*. C'est ainsi que nous parvenons à présent à repérer ce vécu dans la deuxième acception de l'*aphasie*. Cette dernière n'est plus reconduisible au sens qu'elle acquiert dans la spéculation sceptique. Elle doit être trouvée dans la lecture philosophique de l'usage contemporain qu'en font les neurosciences. C'est ainsi que le vécu de l'*οὐδός* peut probablement être compris.

Il faut alors spécifier qu'à l'époque contemporaine, l'aphasie se trouve dépouillée de toute acception philosophique, la clinique de l'esprit l'a emporté sur l'étude de ses profondeurs. Les traces du discours pyrrhonien ont ainsi été effacées par une lecture scientifique et médicale de l'aphasie. Il s'avère ainsi qu'à présent elle désigne un trouble du langage dérivant d'une pathologie organique. C'est Armand Trousseau⁷⁴¹ qui, en 1864, identifie explicitement l'aphasie à une corruption du système nerveux central qui affecte les capacités linguistiques du sujet. Il existe différentes formes d'aphasies, mais elles sont toutes reconduisibles à une même affection : elles demeurent toutes au-dessus du *vinculum* qui surligne l'impossibilité d'exprimer des contenus qui sont présents à l'esprit. Cette condition pathologique, qui conduit ceux qui en souffrent à vivre une expérience dramatique, s'offre de manière amoindrie dans le quotidien de l'existence humaine.

Il arrive parfois qu'une présence évanescence, dont la consistance se disperse au fur et à mesure qu'elle s'approche de la parole, occupe notre esprit. À ces moments, les mots nous échappent et la pensée ne parvient pas à trouver sa concrétisation dans la parole. Il s'agit d'un anhan vers la parole qui n'aboutit pas, une anicroche de la raison, un hiatus entre la pensée et les mots. C'est une sensation légère et agaçante qui se manifeste notamment lorsque l'homme s'évertue dans des activités qui touchent à la *ποίησις*, à la création. Il arrive par exemple dans le *continuum* de la création littéraire, que l'on traverse soudain un « trou dans

⁷⁴¹ C. Courrier, E. Lederlé, F. Brin, V. Masy, *Dictionnaire d'Orthophonie*, Isbergues, Ortho Éditions, 2004, p. 18.

le temps »⁷⁴² qui suit l'ignorance et qui précède la connaissance de ce que l'on voudrait réaliser. On éprouve à ce moment la présence, qui est en même temps une absence, de ce qui sera l'objet de la réalisation artistique. On expérimente ainsi la sensation de ne pas arriver à dire ce que l'on voudrait signifier. Un désespoir incompréhensible nous affecte, ce dont nous redoutons l'absence est en réalité présent en nous, car, dans le cas contraire, on ne pourrait point en ressentir le manque. En effet, dans ce laps de temps, les contenus ne sont pas défaillants, mais les mots n'arrivent pas à les traduire. C'est une sensation subtile, une perception lointaine d'une précognition qui ne sait trouver d'actualisations, un vécu intime qui n'atteint pas de dimensions expressives.

Cette expérience poétique, où l'on n'arrive pas à dire ce que l'on voudrait signifier, est déterminante du point de vue artistique⁷⁴³, c'est-à-dire de la réalisation. Et pourtant il s'agit d'une voix tellement lointaine dans notre conscience que l'impossibilité de l'entendre pleinement conduit à s'en distraire, à l'abandonner dans l'obscurité de l'insignifiance. Or, c'est à ces moments que l'*οὐδός* s'impose avec la vigueur de sa matière pierreuse. Dans ce vécu aphasique, l'esprit est reconduit dans la contrée de la déesse, devant l'*οὐδός* qui se hisse dans les *profondeurs de l'éther*. C'est ainsi que le *seuil de pierre* s'impose, monolithique, dans la conscience. L'aphasie peut être ainsi considérée comme le stigmate du néant qui, par le silence, fait irruption dans l'esprit et dissout la séparation entre les chemins du Jour et de la Nuit. De ce point de vue, Luigi Manzini semble exprimer cette sensation lorsqu'il affirme « je m'attachais au néant parce qu'il me semblait ne rien savoir »⁷⁴⁴.

Dès lors, dans cette expérience, le silence qui entoure le *seuil* manifeste la même structure autocontradictoire que l'on a dit appartenir au néant. « Le silence est [maintenant] si chargé de signification qu'il abolit la parole, non seulement parce qu'il la rend inutile, mais encore parce que la parole disperserait, en la divisant et la répandant dehors, cette essence

⁷⁴² J. Wahl, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953 (Alcan, 1920), p. 34.

⁷⁴³ Le mot *art* porte la racine sanscrite *-rti*, qui signifie *la manière*. Elle exprime donc la réalisation de la *ποίησις*, c'est-à-dire de la création.

⁷⁴⁴ L. Manzini, *Le néant*, Paris, Aux Forges de Vulcain, 2013 p. 37; *Il niente* in *Le antiche memorie del nulla*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007 (1997) p. VII: «Mi affissai nel Niente perché niente mi pareva sapere » Discours prononcé par L. Manzini à l'*Accademia degli Incogniti* de Venise en Mai 1634.

trop fine qu'il porte en lui sans nous permettre, pour ainsi dire, d'y toucher»⁷⁴⁵. En effet, dans ces bribes de temps où l'esprit n'arrive pas à exprimer ce qu'il voudrait dire, le silence du néant est contredit par son éloquence. À ces instants, il parle à l'esprit en générant en lui la sensation accablante du *manque de mots*. Or, les mots manquent réellement, car c'est la structure silencieuse du néant qui s'empare de l'esprit. Dès lors, en transcrivant le silence du néant dans l'esprit, l'aphasie grave en lui l'insuffisance de la logique linéaire, l'inépuisabilité du *cosmos* dans les bornes du langage et de ce qu'il exprime constamment : l'être et ses lois.

Dès lors, si la réponse médicale à l'aphasie est une thérapie finalisée à la restauration du langage, l'expérience philosophique de l'aphasie, révélatrice du silence qui entoure le néant, ne doit pas être dépassée, mais vécue. De même que l'aporie qui a été évoquée lors des pages dédiées au *Sophiste* ne s'est pas configurée comme un point de fuite, mais comme un lieu à explorer infiniment, l'aphasie générée par le néant ne doit guère être outrepassée. Faut-il céder à l'abîme qu'elle crée dans l'esprit pour parvenir jusqu'à l'*οὐδός*, jusqu'à *ce qui n'est pas ce qu'il est*. Or, tout comme *endurer* l'aporie, supporter l'expérience aphasique est un châtement pour l'esprit. Le néant appelle alors l'homme à sa recherche en éraflant un recoin abscons de son âme qui est ainsi poussée à partir à la recherche des causes de cette douleur. Supporter la désintégration du langage, impuissant face au néant, est en effet une expérience frustrante et douloureuse dont l'endurance *surhumaine* ne convient qu'à l'âme divine du philosophe. D'ailleurs, c'est depuis le début de cette recherche que Diké, cerbère du *seuil de pierre*, est apparue comme une figure souffrante. La recherche sur le néant devient ainsi une exigence pour l'esprit qui se surprend à contenir ce qu'il ne sait pas dire.

Dès lors, de même que la mer portant dans la fougue de ses vagues les traces qu'elle a effacées, l'aphasie se configure comme un concept philosophique enrichi des apports scientifiques et philosophiques dont elle est l'objet. En ce sens elle ne se configure pas, comme le veut Merleau-Ponty, comme d'« un trouble de l'intelligence »⁷⁴⁶, mais d'un hiatus entre un contenu qui habite l'esprit et le langage qui n'arrive pas à l'exprimer. Or, si dans le domaine médical cela apparaît comme la conséquence d'une pathologie cérébrale, dans la recherche qui est la nôtre, cela figure comme la conséquence du caractère ineffable et indicible du néant. Dans ce contexte, l'aphasie, loin d'évoquer un défaut organique se

⁷⁴⁵ L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, op. cit., p. 133.

⁷⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Tel), 2009.

configure comme l'appel du néant, la marque de la profondeur abyssale de notre esprit. Le signe qu'il conserve une autre dimension par rapport à ce qui est dicible et pensable. C'est alors en écoutant ce silence qui s'impose à l'esprit que la philosophie peut regagner sa dimension poétique, que la route vers le néant s'ouvre si bien que le *retour au seuil de pierre* devient possible et nécessaire.

Conclusion

Aucun propos ne saurait épuiser la question du néant, et nulle réponse ne saurait expliciter entièrement ce concept. C'est avec l'intention d'explorer des *chemins* de l'univers philosophique que nous avons questionné le néant en essayant d'accéder à une dimension autre que celle de la négation de l'être. Sur ce parcours, nous sommes parvenus à son effigie, le seuil de pierre. Cela nous a permis de lui restituer une certaine autonomie — c'est-à-dire de le libérer des préceptes de l'être — de l'autarcie — en faisant en sorte qu'il n'ait besoin que de lui-même pour être conçu — et de l'absoluité — c'est-à-dire le libérer sémantiquement de l'être. Nous sommes parvenus par-là à saisir la nécessité d'une rationalité différente de celle exigée par les sciences et par leurs exigences productives qui nous a introduit à une autre représentation du *cosmos* que celle déterminée par l'être. Nous avons alors entrevu l'espoir d'une plus grande liberté, d'un monde où la contradiction est possible, où l'identité des étant n'est pas synonyme d'immédiateté.

Pour rejoindre ces objectifs, nous avons posé notre regard sur un espace philosophique où l'être, dans sa dimension spéculative, n'avait pas encore vu le jour. Sa distinction par rapport au non-être n'avait, en effet, pas encore été formulée. À ce moment-là, les chemins ontologique et méontologique ne faisaient encore qu'un. La primauté de l'être par rapport au non-être et la prédominance des principes de non-contradiction, d'identité et du tiers exclu n'avaient pas encore éclos. Et pourtant, il fallait attendre quelques pages pour que cela arrive et marque à jamais la métaphysique occidentale. C'est dans cet intervalle à peine antécédent à l'arrivée dans la philosophie de la distinction entre l'être et le non-être que nous avons décidé de déployer notre interrogation. Nous avons alors fait un retour au proème du Poème de Parménide, où la métaphysique était à l'orée de sa destinée.

Pour comprendre le sens des images qui se présentaient à nous au fil de la lecture, il nous est apparu aussitôt indispensable d'abandonner les paramètres de la logique formelle et d'ajuster notre entendement sur la forme à prévalence mythique qui caractérise le proème. En effet, si nous ne délaissions pas pour un moment la rigueur sévère du *logos* non-contradictoire, les contenus du proème nous seraient restés inaccessibles. Le proème de Parménide nous serait alors apparu comme une légende fabuleuse, comme une commémoration nostalgique d'un passé épique. Ainsi, nous n'aurions pas pu saisir sa teneur spéculative. C'est pourquoi, afin de repérer les contenus philosophiques de ces pages liminaires, il a fallu tout d'abord convaincre notre esprit que la logique mythique n'est pas

moins *sérieuse* que la logique formelle ; que les deux parties du Poème ne réfléchissent pas le passage entre un état puéril de l'esprit et son affinement.

De ce point de vue, le mythe ne nous est pas apparu comme la traduction en images des contenus de la logique formelle, mais comme l'expression de significations diverses. Une autre manière de penser, donc, où les concepts se présentent immédiatement à l'esprit sous une forme iconique et poétique. Il s'agit, pour autant, d'une forme de rationalité qui fait plus appel à l'intuition et à la sensation qu'à la rigueur de l'argumentation. Dès lors, la logique formelle et la logique mythique ne nous sont pas apparues comme agencées verticalement, mais comme deux sources lumineuses capables, chacune, d'éclairer une partie du réel et de la rationalité. Si la logique formelle est la plus adéquate pour énoncer les contenus du deuxième fragment, la logique mythique convient à la description de l'univers qui se déploie en deçà du seuil de pierre. En effet, la première permet d'exprimer la certitude de la non-contradiction, alors que la deuxième se fait éloquente des antilogies. Si l'une émet donc des *aut-aut*, en excluant par nécessité des termes opposés, la deuxième est, en revanche, adéquate pour exprimer l'*et-et*, à savoir la conciliation entre eux.

L'hypothèse d'une conciliation entre deux opposés, ne concerne pas que le proème, mais elle traverse, en vérité, tout cet écrit. Elle s'infiltré, d'abord, dans les deux versions de la démonstration de Gorgias dont nous disposons. Ici, le principe de polarité se joint au principe de non-contradiction pour montrer la nécessité du néant. D'ailleurs, c'est en endossant cette attitude que la sophistique a pu nous apparaître, non pas en opposition à la philosophie, mais profondément liée à elle. Cette posture a également permis de tisser l'ébauche d'un dialogue, qui mérite d'être ultérieurement exploré, entre des pensées souvent considérées inconciliables, la pensée orientale et celle occidentale. D'ailleurs, c'est ce même présupposé qui nous introduit tacitement à la possibilité que l'être et le non-être ne soient pas inconciliables, mais qu'il y ait un espace de la rationalité où il est possible d'affirmer leur complémentarité, voire leur indistinction.

Donc, persuadés que la logique formelle n'est pas la seule manière de penser le réel, nous avons traversé le proème. Nous sommes ainsi rentrés dans un univers grégaire de concepts et proliférant de richesses. Polaires et contradictoires nous sont alors apparues les images qui dans une pluie d'étoiles se sont présentées à nous. Elles se sont révélées toutes assimilables, par leur constitution *bifront* à *Janus*. Le *θυμός* qui engendre le voyage, son point

de départ, la *δώματα Νυκτός*, le char du Soleil, les Héliades ainsi que la contrée de la déesse, tout ici est doué de polarité. Même la lumière est pétrie de ténèbres, tout comme le retour ne peut être distingué de l'aller. Ici, tout est soi-même, mais aussi son contraire.

En effet, dans le lieu où Diké demeure, les extases ne peuvent être clairement distinguées, car, là où le jour et la nuit ne font qu'un, aucun espace et aucun temps ne peuvent subsister. C'est alors ici, en deçà de la séparation entre le Jour et la Nuit, que l'on peut espérer trouver le néant. Dans cet espace précédant la *krisis*, c'est-à-dire la séparation entre l'être et le non-être, aucune chose ne peut véritablement *être*, car elle ne peut être distinguée de ce qu'elle *n'est pas*. C'est pourquoi tout ce qui subsiste dans cet intervalle est destiné à *être* et, en même temps, à *ne pas être*. Céans, tout est déjà passé et pas encore arrivé, tout est à la fois précédent et successif. C'est pourquoi le retour se configure également comme un aller, engendrant ainsi un cheminement circulaire où le commencement coïncide avec l'aboutissement. Ce qui permet d'infirmier l'idée d'un progrès du pire vers le meilleur, d'abolir la flèche chronologique et de nous rapprocher d'une vision orientale où prime une conception cyclique du temps. Dès lors, si nous avons pressenti la possibilité pour ce lieu de nicher le néant c'est parce que — l'étude de la *khôra* et le discours gorgien l'ont confirmé par la suite — ce dernier ne peut occuper un espace et un temps sans que cela revienne à le considérer comme un rien, c'est-à-dire sans que l'on soit obligé de lui attribuer la négativité qui est propre au non-être.

Le voyage de Parménide, que l'on a pu définir comme une *ἀνακώρησις* à cause du mouvement en arrière et de la solitude qu'il implique, aboutit à la contrée de la déesse. Ici, où silence et beauté règnent aux côtés de Dike, s'érige une porte colossale soutenue par un seuil de pierre : l'*οὐδός*. Ce dernier est apparu comme la plus contradictoire des images que nous avons rencontrées sur notre chemin. En effet, dans sa structure étymologique, nous avons pu voir un paroxysme de contradiction qui nous a permis de le considérer comme l'effigie du néant.

L'*οὐδός* est composé de la négation adverbiale *οὐδέ* et de la forme pronominale *ός* pouvant acquérir une fuscine de significations. En attribuant, dans un premier temps, une valeur possessive au pronom *ός*, nous avons pu traduire l'*οὐδός* par *non-sien*. C'est ainsi qu'il nous a révélé qu'aucune quantité et aucune qualité ne pouvaient lui être attribuées. Point de manière d'être ni de dimension numérale, donc, pour le néant-seuil. Or, ce qui n'a aucune

quantité et aucune manière d'être est voué inévitablement à l'inexistence. C'est pourquoi sa présence est apparue, au fond, comme une absence. Impossible donc de définir cette entité qui semble par-là déjà calquer la conceptualité qui convient au néant.

D'ailleurs, lorsque le seuil nie par son propre nom le pronom démonstratif, *cela*, il désavoue d'emblée la possibilité de toute désignation. Ce qui revient à dire que, tout comme le néant, il ne peut rien désigner. Dès lors, de l'absence de désignation, de quantité, de qualité et de définitions découle nécessairement que son nom ne peut convenir à sa nature. En effet, aucun syntagme ne peut exprimer l'absence de désignation, de nombre, de qualité et ne conduire à aucune définition.

De ce point de vue, la *khôra*, qui anime la troisième partie de cette étude, a permis de mettre ultérieurement en lumière le tempérament indéfini et indéfinissable du néant. En effet, son caractère inessentiel serait trahi par le fait de lui attribuer une désignation ou une appellation définitive. Cela signifierait, effectivement, attribuer une essence à ce qui n'en a pas. C'est pourquoi même le nom du néant ne peut être adéquat à exprimer la nature qu'il invoque. En effet, son caractère inessentiel implique que l'on ne puisse jamais le figer dans un syntagme. C'est la raison pour laquelle on a pu affirmer, dans le dernier chapitre, que le néant est imprégné de silence. D'où l'exigence, qui est tacitement présumée depuis la première page de cet écrit, de parler indirectement du néant, c'est-à-dire d'en parler par le biais de ce qu'il n'est pas. Et cela, sans entreprendre un chemin apophasique et sans identifier ce qui, comme la *khôra* et le néant, est différent. C'est donc l'impossibilité de *définir* et *nommer* le néant de manière appropriée qui nous pousse à chercher légitimement son effigie, en agréant par la même occasion la possibilité qu'elle puisse nous parler de lui.

De ce point de vue, si la *khôra* nous a montré le problème, elle nous a orienté aussi vers la solution. En effet, Platon soutient l'inadéquation de tout discours portant sur le néant à partir du caractère substantialisant du langage. Or, pour s'exprimer à propos de la *khôra*, il recourt à la métaphore. Il emploie ainsi des images non pas identiques à la *khôra*, qui ne sont pas non plus ses contraires, mais qui, néanmoins, peuvent parler d'elle. En faisant appel à la *khôra* et au seuil de pierre, nous pouvons parler du néant en évitant la *via negationis* et l'assimilation entre ces deux concepts. Il s'agit alors d'une manière pour affaiblir l'interdit platonicien, qui affirme l'impossibilité de parler du néant sans le chosifier. Ce procédé nous a donc permis de s'adresser au néant en l'évoquant allégoriquement. On a donc employé des

images non pas pour elles-mêmes, mais pour parler d'autre chose, du néant. Il s'agit alors de dire et, en même temps, de ne pas dire le néant. Dès lors, utiliser la *khôra* et le *seuil de pierre* comme des tropes du néant, c'est une manière d'exprimer un concept que le discours naturel, appelant la chose directement par son nom, ne peut point énoncer. Il s'agit, en ce sens, de supplanter à un manque du langage qui n'est pas accidentel. Comme on le montre dans le dernier chapitre, le langage est ancré dans l'être et ne sait dire le néant. C'est pourquoi on a pu affirmer que le nom du néant est immergé dans un silence infranchissable. La *khôra*, tout comme le seuil de pierre, est devenue alors un moyen pour détourner le silence du néant : nous trouvons en ces images une façon de parler allégoriquement du néant sans le substantialiser.

Dès lors, les deux premières acceptions de l'*οὐδός* nous ont permis d'illuminer la singularité sémantique du néant, c'est-à-dire son l'étanchéité à toute attribution qualitative, quantitative et langagière. Or, dans un troisième temps, lorsqu'il se laisse traduire par *non-lui*, la structure étymologique de l'*οὐδός* soulève le caractère autonégatif du néant : il apparaît comme la négation de soi. D'où l'impossibilité de lui attribuer toute substantialité. De ce point de vue, cette dernière acception est décisive afin de considérer le néant comme un concept doué d'autonomie, d'autarcie, et d'absoluité par rapport à l'être. C'est alors à ce moment que l'*οὐδός* s'affirme définitivement comme l'effigie du néant.

En effet, à cette occasion l'*οὐδός* transgresse les règles imposées par l'être et suit son propre *nomos*. D'abord, comme dit précédemment, il n'est accessible que par sa propre négation. C'est dire que sa présence est imbue d'absence, que son affirmation coïncide avec sa négation. Et cela, au point que le nier revient toujours à l'affirmer, et inversement. C'est pourquoi nous avons pu le définir, en nous rapprochant de la description sartrienne de la conscience, comme *ce qui n'est pas ce qu'il est*. Il en résulte qu'en son sein, l'être et le non-être ne s'excluent pas réciproquement, mais qu'ils se nécessitent l'un l'autre et ne sont guère distinguables. Dès lors, au cœur de l'*οὐδός*, la séparation entre les chemins parménidiens s'épuise et, avec eux, la non-contradiction se défait. C'est pourquoi il nous est apparu, en première instance, comme un concept autonome.

D'autant plus que son identité n'est point saisissable de manière immédiate et linéaire : elle s'avère toujours autocontradictoire. En effet, elle présuppose sa propre négation, si bien que l'*οὐδός* n'apparaît identique à soi uniquement dans la mesure où il ne

l'est pas. Cela permet, donc, de briser le fond tautologique supposé par la forme que la logique classique donne à l'identité.

Celle-ci se configure ainsi comme une relation plus complexe, dont l'articulation a été élucidée davantage en faisant appel à la philosophie de Nishida Kitarō. Ce dernier, en soutenant la nécessité d'abandonner la logique du sujet, enfantée par l'aristotélisme, en faveur de la logique du prédicat, permet de transiter d'une conception linéaire et immédiate de l'identité à son agencement *absolument contradictoire*. Dans cette perspective, pour que l'étant puisse trouver l'identité à soi, il doit traverser sa propre négation. En d'autres termes, l'identité n'est pas une donnée immédiate et dépourvue de contradiction, mais un processus qui implique la négation de soi. C'est pourquoi l'auteur japonais peut formuler la logique du *qua*, qui permet de passer de l'opposition entre l'être et le non-être à leur conciliation. L'être et le non-être semblent ainsi tellement solidaires que Nishida peut les lier par la locution conjonctive de la langue japonaise *qua*, qui signifie *c'est-à-dire*. Un tel agencement logique et métaphysique n'exprime pas seulement la conciliation entre l'être et le non-être, mais une forme nuancée d'identification de l'un à l'autre. Chaque chose apparaît ainsi égale à elle-même, mais aussi à son contraire. C'est ainsi qu'une configuration différente des étants s'est ouverte à nous : ils ne nous sont plus apparus comme des unités singulières et homogènes, mais comme des *réalités* plurielles qui diffèrent par rapport à elles-mêmes. Ils ne sont pas des atomes⁷⁴⁷, au sens grec du terme, mais des univers.

Enfin, en transcendant l'alternative entre l'être et le non-être, c'est-à-dire en *n'étant pas ce qu'il est*, l'*οὐδός* nous est apparu comme un troisième terme métaphysique. De ce point de vue, le raisonnement de Gorgias a montré l'impossibilité pour l'être et pour le non-être d'intégrer la sphère de l'être ainsi que la nécessité de formuler une troisième possibilité. La *khôra* est également apparue comme un troisième terme de l'ontologie platonicienne, qui dépasse l'alternative entre le monde sensible et le monde intelligible. C'est pourquoi, tout comme le néant, elle ne peut être saisie par la logique formelle ni par la sensation. L'*οὐδός* a donc conduit à la nécessité d'enrichir la métaphysique d'un troisième vecteur si bien que cette dernière apparaisse comme un *τρίοδος*.

⁷⁴⁷ ἄτομος, *átomos*, signifie *insécable*.

Dès lors, du moment qu'il transgresse toutes les lois imposées par l'être, le néant devient un concept autonome. D'ailleurs, en trouvant son identité dans la négation de cette dernière, l'οὐδός peut être considéré comme doué d'autarcie. En effet, étant sa propre négation, une autonégation, il ne fait appel à aucun autre concept pour être compris et il n'a besoin de rien d'autre pour subsister dans son absence : il se suffit à lui-même et n'a besoin de rien d'autre pour être pensé et pour être métaphysiquement fondé. De ce point de vue, il diffère du non-être qui, niant l'être, a toujours besoin de ce dernier pour être pensé.

Cette différence a pu être articulée en portant attention au clivage entre le non-être et le néant, traditionnellement imputable à Platon, mais dont on a trouvé la première expression dans le Traité de Gorgias. En effet, ce dernier distingue le non-être du néant en conférant pour la première fois de la polysémie à la négativité. Néanmoins, c'est Platon qui, dans le *Sophiste*, sémantise et développe la distinction gorgienne. Il sépare alors le néant absolu du néant relatif, l'ἕτερον (*héteron*) de l'ἐναντίον (*enantíon*). Si Platon ne conceptualise pas le néant absolu, en raison de l'aporie que tout discours à son sujet implique, il problématise néanmoins la nature de l'ἕτερον.

La définition du néant relatif montre qu'il est toujours dépendant de quelque chose d'autre. En effet, il n'est jamais compréhensible καθ'αυτό (*kath'auto*), c'est-à-dire par rapport à lui-même⁷⁴⁸, il n'est concevable que πρὸς ἄλλα (*prós alla*), c'est-à-dire par rapport à ce dont il diffère, donc, à l'être. Nous avons alors pu affirmer que l'οὐδός peut être pensé comme un ἕτερον καθ'αὐτὸ, à savoir comme ce qui diffère de soi-même et qui trouve dans ce décalage intime sa propre identité. Il n'est donc pas l'autre de l'être, mais l'autre de soi. En effet, s'il différait de quelque chose d'autre que lui-même, il serait un non-être. Or, en pensant l'οὐδός comme un ἕτερον καθ'αὐτὸ, il n'apparaît pas comme le non-être de l'être, mais comme son propre non-être, qui est, à la fois, son être. Dès lors, il participe du différent et de l'identique non pas en relation à une altérité, mais toujours en relation à lui-même. Cette configuration permet non seulement de confirmer ultérieurement son caractère autarcique, mais aussi de le considérer comme un concept absolu, voire indépendant de l'être.

⁷⁴⁸ Platon, *Sophiste*, 255 c 12 – 17 in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 319 ; L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza*, Napoli, Loffredo Editore, 1994.

Dès lors, une fois que l'on a atteint un concept capable de restituer au néant les caractères que nous espérons lui attribuer, on a montré à travers la philosophie de Gorgias, la nécessité du néant.

Nous avons alors choisi de ne pas interroger le deuxième fragment de Parménide, mais d'examiner un texte qui, tout comme le proème, ne s'affirme que sobrement dans l'histoire de la philosophie occidentale. Le choix a été déterminé par la persuasion, sûrement héritée d'Heidegger, que les blancs laissés par l'histoire de la philosophie derrière elle ne sont pas insignifiants. En effet, tout comme le proème de Parménide, le *Peri fuseos* gorgien, niche une vérité malaisée pour la logique formelle.

À ce sujet, les critiques sur la *praxis* des sophistes ne nous ont pas semblé suffisantes pour que le contenu du Traité de Gorgias soit délaissé. D'ailleurs, on a nuancé l'opposition entre la philosophie et la rhétorique jusqu'au point d'imaginer qu'elles se réclament réciproquement. Nous avons également aperçu dans *la liberté* le plus profond point de tangence entre la philosophie et la sophistique. En effet, le caractère philosophique d'un texte se décide beaucoup plus dans la liberté qu'il suppose et qu'il *œuvre*, que dans son allégeance au principe de non-contradiction. Dès lors, Gorgias en faisant preuve de cette liberté, endosse une attitude authentiquement philosophique qui permet de multiplier les horizons d'action de la pensée. Son *θυμός*, lui permet d'aller au-delà de toute expérience empirique, de toute évidence et de toute conviction largement admise, jusqu'à affirmer la nécessité du néant. Cela nous a conduit à considérer son Traité comme une œuvre philosophique, qui soutient une véritable thèse métaphysique.

Dès lors, du moment que le discours gorgien ne partage rien avec un exercice rhétorique, nous avons reconduit l'indifférence qu'il suscite à l'aboutissement scandaleux et déconcertant de son raisonnement ainsi qu'à la fragilisation de la logique propositionnelle qu'il implique.

En effet, c'est en se servant de la logique que Parménide développe dans la deuxième partie de son Poème, c'est-à-dire du principe de non-contradiction et de l'identité, et en mobilisant des arguments propres à l'école éléatique, que Gorgias parvient à affirmer la nécessité du néant. Dès lors, son raisonnement aboutit à un résultat opposé par rapport à celui escompté par Parménide et ses disciples. En ce sens, l'antiéléatisme de Gorgias est apparu comme un passage obligé pour avancer sa propre thèse. Ce qui permet de montrer qu'en

parcourant les chemins qui s'érigent au-delà du seuil de pierre, nous serions également forcés de revenir à lui.

Or, si la logique formelle est la seule à pouvoir exprimer la nécessité du néant, elle ne peut rien ajouter à son propos. Pour cette raison, après l'affirmation du néant, l'argumentation gorgienne s'interrompt brusquement, comme si la logique qui lui a permis de parvenir à ce résultat ne lui permettait pas d'avancer davantage. En effet, Gorgias passe immédiatement à la démonstration de l'impossibilité de connaître le réel et de communiquer les contenus de la conscience. C'est ainsi que la même nécessité émergeant lors de l'analyse des images du proème, s'affirme : il est impossible de faire face au néant sans agréer une logique différente.

C'est dans cette même direction que nous oriente la connaissance à laquelle Platon aspire au sujet de la *khôra*. En effet, il laisse sa conceptualité, pour ainsi dire, inaccomplie en respectant sa nature indéterminée. Tout comme pour le néant, on ne peut pas connaître la *khôra*, on ne peut qu'espérer se rapprocher d'elle. Pour ce faire, il ne faut pas la contraindre dans le *logos*, mais la libérer de ce dernier. De ce point de vue, la *khôra*, de même que le néant, ne peut être connue par le biais de la sensation ni par le biais du *logos*. C'est pourquoi Platon parle de *λογισμῶ τινι νόθῳ*, d'un *raisonnement bâtard* ou *hybride*, que nous avons préféré traduire avec un *raisonnement illégitime*. Illégitime, en effet, du point de vue d'un *logos* non contradictoire. D'ailleurs, on a également préféré traduire son caractère *ἀπορώτατά*, non pas par la formule « embarrassant », mais plutôt avec la locution « sans ressource ». On souligne par-là, que la logique formelle ne permet de disposer d'aucun instrument pour la compréhension de la *khôra*. C'est dire que les *ressources* dont le *logos* non contradictoire nous permet de disposer pour aborder le néant et la *khôra* sont insuffisantes.

De ce point de vue, sans ressource est le *logos* qui se trouve dans une situation aporétique. Et accepter le néant parmi les concepts qui composent la réflexion métaphysique, permet de concevoir aussi différemment l'aporie. En nous appuyant sur les réflexions de S. Kofman et de Derrida, l'aporie ne nous est en effet pas apparue comme un point mort de la pensée. Elle ne s'est pas configurée comme un lieu à fuir, mais comme un lieu à explorer infiniment. En effet, la pensée qui accepte le néant parmi les objets de sa réflexion n'évite pas les impasses, mais les explore. De ce point de vue, ce qui pour la logique formelle constitue un obstacle, revient comme une source de connaissance à la logique qui affirme le

néant. Dès lors, la connaissance ne se configure pas comme le dépassement de problèmes sur un plan horizontal, mais comme un cheminement vertical : connaître ce n'est pas surmonter les problèmes, mais en explorer les profondeurs. La lecture du *Sophiste* a donc occasionné la revalorisation gnoséologique, métaphysique et logique de ces lieux de l'esprit qui, comme la contrée de la déesse, sont profondément aporétiques.

De ce point de vue, le caractère aporétique du néant se trouve mitigé lorsque, en acceptant son caractère inessentiel, on ne le considère pas comme une essence, mais comme une structure. Cette dernière contient, dès son étymologie, la marque d'un certain dynamisme qui ne consiste pas seulement dans le fait que le néant se nie continuellement, mais aussi dans le fait qu'il organise le monde dans un ordre qui n'est jamais accompli et qui attend toujours d'être structuré davantage. Dès lors, le néant ne peut pas être considéré comme un objet, mais comme une configuration, un paramétrage de la pensée, une idée qui n'a pas de représentation dans l'être. Dès lors, il s'agit d'une manière de penser le monde, de l'organiser, d'associer des contenus dans un agencement différent de celui déterminé par l'être. Il est alors une manière d'aménager le cosmos, une mise en page du réel.

C'est pourquoi, il ne pourrait pas avoir de dimensions empiriques ou transcendantales. Comme le dit Nishida, il s'agit d'un *cercle englobant tous les autres cercles*, mais qui est dépourvu de *circonférence*. Il s'agit alors d'une présence abstraite qui structure le réel sans trouver, pourtant, aucune existence concrète. Pour cette raison, en cherchant le néant on ne s'attend pas à le trouver, car l'atteindre signifierait le perdre. Non seulement car cela impliquerait de mettre une limite à sa nature intimement indéterminée et indéterminable, mais aussi parce que en tant que structure, il a besoin de structurer pour subsister. Poser un terme à son action structurante par rapport au cosmos, aux connaissances et aux concepts signifierait alors s'éloigner de lui. Ce qui revient à dire que c'est sa recherche, qui, impliquant une restructuration du réel, permet de le nourrir. La seule manière de trouver le néant c'est alors de le chercher, d'alimenter sa structure en structurant les représentations du réel par rapport à lui. Cela nous montre l'infinité de la recherche à son sujet, son inépuisabilité. De ce point de vue, la structure évoque un dynamisme de la recherche et non pas le statisme de la réponse.

Dès lors, en cherchant le néant, ce que nous avons trouvé est, en réalité, une certaine posture par rapport à la philosophie et par rapport au monde. Une manière de l'habiter, de le

vivre, de le percevoir et de le comprendre. Nous avons, en effet, été appelés à changer progressivement de perspective, à ne pas exclure le mythe de la philosophie, à accepter la conciliation, la contradiction, les troisième, l'aporie, le silence et la douleur de l'aphasie. Et en continuant à le chercher, notre perspective continuerait encore à se modifier. Et cela, en engageant potentiellement tous les autres vecteurs de la connaissance, de la politique, à l'éthique, à la logique et à l'esthétique. Immense est donc le chemin qui ne mène pas au néant et il peut être parcouru infiniment.

Bibliographie

- ABBAGNANO Nicola, *Esistenza e metafisica*, Lecce, Milella, 1997.
- ABBAGNANO Nicola, *Storia della filosofia I*, Milano, UTET, 2011.
- AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. fr. M. Rueff, Paris, Galilée, 2018.
- AGAMBEN Giorgio, FERRANDO Monica, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milano, Electa (Pesci Rossi), 2010.
- ALBERTELLI Pilo, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Milano, Mimesis, 2014.
- ARISTOPHANE, *Les nuées*, in *Comédies, Tome I*, trad. fr. H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (1923).
- ARISTOTE Du ciel, trad. fr. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (1965).
- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. fr. E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 2009 (1966).
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008.
- ARISTOTE, *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2014.
- ARISTOTE, *Physique*, I-IV trad. fr. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, Organon VI, Paris, Vrin, 2007.
- ARISTOTE, *Traité du ciel*, Paris, Flammarion, 2004.
- ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes*, Livres I et II, trad. fr. A.-M. Destousseaux, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1956).
- AUBENQUE Pierre (dir.), *Concepts et catégorie dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 2000.
- AUBENQUE Pierre (dir.), *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1987.
- AUBENQUE Pierre, *Études sur « Le Sophiste » de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991.

AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 (2002).

BADANO Claudio, *Il possibile fra l'essere e il nulla*, Milano, Unicopi 2009.

BADIOU Alain, *Le séminaire. Parménide. L'être 1 — Figure ontologique 1985-1986*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2014.

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000 (1895).

BALDINI Massimo, *Elogio della parola e del silenzio. I Filosofi, i mistici ei poeti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

BARTHES Roland, *L'empire des signes*, Paris, Seuil, 1995.

BARTHES Roland, *Œuvres complètes*, Tome V 1977 - 1980, Paris, Seuil, 1995.

BAUSULA Adriano, BERTI Enrico, Bos A., Cassin Barbara *et al.*, *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano, Vita e pensiero, 1993.

BEAUFRET Jean, *Approche de Heidegger : Dialogue avec Heidegger III*, Paris, Éditions de Minuit, (Arguments), 1985.

BEAUFRET Jean, *Parménide. Le Poème*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

BELFIORE Elizabeth, « Tragédie, *θυμός*, et plaisir esthétique » in *Les Études philosophiques*, 2003/4 (n° 67), pp. 451-465. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2003-4-page-451.htm>

BENNINGTON Geoffrey, *Frontières kantienne*s, Paris, Galilée, 2000.

BERGERON Jacqueline, CHEYMOL Marc (dir.), *D'un seuil à l'autre. Approches plurielles, rencontres, témoignages*, Paris, Édition des archives contemporains, 2017.

BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2007 (1941).

BERQUE Augustin, « La chôra chez Platon », in *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*, dir. T. Paquot, Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2012, pp. 13-27 ; Disponible sur : <https://www.cairn.info/espace-et-lieu-dans-la-pensee-occidentale--9782707173195-page-13.htm>.

BERQUE Augustin, « Chorésie », in *Cahier de philosophie du Québec*, vol. 42, n. 11, 1998 ; Disponible sur : <https://doi.org/10.7202/022767ar>.

BERQUE Augustin, *Écoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2016.

BERQUE Augustin, *Le sens de l'espace au Japon. Vivre, penser, bâtir*, Paris, Arguments, 2004.

BERTI Enrico, CASERTANO Giovanni, FRONTEROTTA Francesco, MIGLIORI Maurizio *et al.*, *Platone e l'Ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, Milano, Albo Versorio, 2004.

BERTI Enrico., *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova, 1962.

BIGUENET John, *Elogio del silenzio (Silence)*, Milano, Il Saggiatore, 2017 (2016).

BODEI Remo, *La filosofia del Novecento (e oltre)*, Milano, Feltrinelli, 2005 (1997).

BOLLACK Jean, *Parménide. De l'étant au monde*, Lagrasse, Verdier Poche, 2006.

BONAZZI Mauro, *I Sofisti*, Roma, Carocci Editore, 2018.

BONGIOVANNI Silvana, *La philosophie italienne à l'épreuve de Dieu*, Paris, L'Harmattan, 2009.

BOTTER Barbara, *Dio e divino in Aristotele*, St. Augustin, 2005,

BOTTER Barbara, *Il dio dell'Aristotele perduto*, 2009, *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*. Interview du 19/03/1989.

BOUDOT Alain, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987.

BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

BRASSIER Ray, *Le néant déchaîné. Lumière et extinction*, trad. fr. A. Daures, Paris, Presses Universitaires de France (Métaphysiques), 2017.

BRETON Stanislas, *La pensée du rien*, Pharos, 1992.

BRETON Stanislas, *Rien ou quelque chose*, Paris, Flammarion, 1987.

BRISSON Luc, *À quelles conditions peut-on parler de « matière dans le Timée de Platon*, *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, 1, pp. 5-21.

BRISSON Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015 (1998).

BRISSON Luc, MACÉ Arnaud, THERME Anne-Laure (dir.), *Lire les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige manuel), 2012.

BRISSON Luc, *Platon. Timée. Critias*, Flammarion, Paris, 1992.

BRISSON Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015 (1998).

BROCHARD Victor, *Les sceptiques grecs*, Pris, Hachette (BNF), 1887.

BROCHARD Victor, *Sur l'erreur*, Paris, Berger-Levrault — Germer Ballière, 1897.

BYUNG-CHUL Han, *Filosofia del buddhismo zen*, trad. it. V. Tamaro, Milano, Nottetempo, 2018.

CALOGERO Guido, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.

CALOGERO Guido, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, Pisa, ETS, 2012 (Bari, Laterza 1979).

- CALOGERO Guido, *Studi sull'eleatismo*, Milano, La Nuova Italia, 1977.
- CAPIZZI Antonio (dir.), *I sofisti*, La Nuova Italia, Venezia, 1976.
- CAPIZZI Antonio, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975.
- CARCHIA Gianni, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Macerata, Quodlibet, 1997.
- CARROLL Lewis, *Alice au le pays des merveilles*, trad. fr.S. L. Stoffel, Paris, Gallimard, 1998.
- CASERTANO Giovanni, *I presocratici*, Roma, Carrocci Editore, 2009.
- CASSIN Barbara, « *Sophistique, performance, performatif* » in *Anais de filosofia clássica*, col. 3, n. 6, 2009; Disponible sur : <https://it.scribd.com/doc/139238493/Sophistique-Performance-Performatif-Cassin>.
- CASSIN Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CASSIN Barbara, *La rhétorique au miroir de la philosophie*, Paris, Vrin, 2015.
- CASSIN Barbara, NARCY Michel, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1998.
- CASSIN Barbara, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Éditions du seuil, 1998.
- CASSIN Barbara, *Si Parménide. Le traité anonyme de Mélissos, Xénophane et Gorgias. Édition critique et commentaire*, Lille, Presses Universitaires de Lille, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980.
- CASTORIADIS Cornelius, « Faux et vrai Chaos », *Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999.
- CATTANEO Francesco, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Bologna, Pendragon, 2009.

- CAVALLUZZI Raffaele, *Pirandello : la soglia del nulla*, Bari, Dedalo, 2003.
- CAYE Pierre, *Comme un nouvel Atlas*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999 (1968).
- CHÂTELET François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
- CHTCHEGLOV Alexandre, « Πόλις et chôra. Cité et territoire dans le Pont-Euxin » in *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- CIORAN Emil, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1990.
- CLAVIER Paul, *Ex nihilo. L'introduction en philosophie de concept de création*, Paris, Hermann, 2011.
- COHEN-LEVINAS Danielle, « Comme Dieu et comme Rien. Variations sur le nom de χώρα » in *Rue Descartes*, 2014/3 (n° 82), p. 35-38 ; Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-3.htm-page-35.htm>.
- COLLI Giorgio, *Gorgia e Parmenide*, Milano, Adelphi, 2003.
- COLLI Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2017 (1975).
- COLLI Giorgio, *Nature aime se cacher*, trad. fr. P. Farazzi, L'éclat (Polemos), 1994.
- COLLI Giorgio, *Sovraumani filosofi*, Milano, Adelphi, 2009.
- COLLOBERT Catherine, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, Kimé, 1993.
- COLOMBO Alberto, *Il primato del nulla e le origini della metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.
- CONCHE Michel, *Parménide. Le poème. Fragments*, Presses Universitaires de France (Épiméthée), 1996 (1987).
- CONCHE Michel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, Presses Universitaires de France (Perspectives critiques), 1994.

CORDERO Nestor Luis, « Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité ans le Sophiste de Platon » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2005/2 (Tome 130) p. 175 — 189 ; Disponible sur : DOI 10.3917/rphi.052.0175.

CORDERO Nestor Luis, « Quelques exemples de la “physique” contestataire de Parménide » in *Anais de filosofia clássica*, vol. 12, n. 24, 2018.

CORDERO Nestor Luis, *Les deux chemins de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1997.

CORDERO Nestor-Luis, « Conférence » in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 96, 1987-1988, 1987.

COULOUBARTITSIS Lambros, *La pensée de Parménide*, Bruxelles, Ousia, 2008.

COURRIER Catherine, LEDERLE Emmanuelle, BRIN Frédérique, MASY Véronique, *Dictionnaire d'Orthophonie*, Isbergues, Ortho Éditions, 2004.

COURTEL Yannick, *essai sur le rien*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2013.

CRÉPON Marc, DE LAUNAY Marc, *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012.

CRÉPON Marc, *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.

CRIVELLI Paolo, *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2012.

CROISSANT Jeanne, *Études de philosophie ancienne*, Cahiers de philosophie ancienne n° 4, Bruxelles, Ousia, 1986.

D'ANGELO Antonello., *Heidegger e Aristotele : la potenza e l'atto*, Napoli, Il Mulino Edizione per gli Studi Storici, Napoli, 2000.

DA VINCI Leonardo, *Les Carnets*, trad. fr L. Servicien, Tome I et II, Paris, Gallimard (Tel), 1942.

DAL PRA Mario, *Lo scetticismo greco*, Bari, Laterza, 1989.

DALISSIER Michel, NAGAI Shin, SUGIMURA Yasuhiko (dir.), *La philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Vrin, 2016.

DANTE, *La Divine Comédie II*, 13-15, trad. fr. M. Garin, Paris, Éditions de la différence, 2003.

DASTUR Françoise, *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*, Paris, Les Belles Lettres, Collection Encre marine, 2018.

DASTUR Françoise, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.

DE BELLAY Joachim., *La défense et illustration de la langue française*, Paris, E. Sansot, 1905.

DE BOVELLES Charles, *Le livre du Néant*, Paris, Vrin, 2014.

DE CARO Mario, SPINELLI Emidio, *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007.

DE CUES Nicolas, *La Docte ignorance*, trad. fr. P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeon, Paris, Flammarion, 2013.

DE ROMILLY Jacqueline., *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.

DEMETRIO Duccio, *I sensi del silenzio*, Milano, Mimesis, 2012.

DEPRÉ Olivier, *Philosophie morale*, Louvain-La-Neuve Academia Bruylant, 1999.

DERRIDA Jacques, « Comment ne pas parler. Dénégation » in *Psyché II. Dénégation* in Paris, Galilée, 2003 (1987).

DERRIDA Jacques, *Apories*, Paris, Éditions Galilée, 1996.

DERRIDA Jacques, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA Jacques, *Χώρα*, Paris, Galilée, 2006.

DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

DIÈS Auguste, « *À propos du Sophiste* » in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 8, 1925, pp. 13-23 ; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1925_num_8_1_6344.

DIOGENE LAËRCE, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, V, 25, Paris Librairie Générale Française, 1999.

DOKIC Jérôme, DRIEUX Philippe, Lefebvre René, *Symbolique et dynamique de l'espace*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2003.

DONÀ Massimo, *L'aporia del fondamento*, Milano, Mimesis, 2000.

DONÀ Massimo, *Sulla negazione*, Milano, Bompiani 2004.

DONÀ Massimo, *Tutto per nulla*, Milano, Bompiani, 2016.

DROIT Roger-Pol, *Le culte du néant : les philosophes et le Buddaha*, Paris, Seuil, 1997.

DROZ Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992.

DUMONT Jean-Paul (dir.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991 (1988).

DUMONT Jean-Paul (dir.), *Les présocratiques*, trad. fr. D. Delattre, J.-P. Dumont, J.-L. Poitirer, Paris, Gallimard (Pléiade), 1988.

ECO Umberto, *Lector in fabula*, trad.fr. M. Bouzaher, Paris, Grasset (Figures), 1985 (1979).

ECO Umberto, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2016 (1988).

EDEN Michael, *L'histoire sans fin*, Paris, Hachette Romans, 2014.

EL MURR Dimitri, “Raison et politique : Jean-Pierre Vernant et la πόλις Grecque” in Cahiers philosophiques n. 112, 2007/4; Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2007-4-page-66.htm>.

ELBERFLED Rolf, DESCHEPPER Jean-Pierre, « Lieu. Nishida, Nishitani, Derrida » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 82, n. 4, 1994, pp. 474 – 494 ; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6875.

EMO Andrea, *La voce incomparabile del silenzio*, Roma, Gallucci, 2013.

ERACLITO, *Dell'origine*, trad. it. A. Tonelli, Milano, Feltrinelli, 2016.

ERLER Michael, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone: esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, intr. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

ESCHYLE, *Tragédies. Agamemnon. Les Choéphores, Les Euménides*, trad. fr. P. Mazon Paris, Les Belles Lettres, 2009 (1925).

Études sur le Sophiste de Platon, dir., P. Aubenque, , Napoli, Bibliopolis (Elenchos) 1991.

FAUQUIER Frédéric, *Le Parménide au miroir des platonismes : Logique — ontologie — théologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

FERRARO Giuseppe, *La porta di Parmenide*, Roma, Castelvechchi, collection Cahiers, 2018.

FRÈRE Jean, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris, Kimé, 2012.

FUNCK-BRENTANO Théophile, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, E. Plon, Paris, 1879.

GADAMER Hans-Georg, *Parmenide*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2018.

GADAMER Hans-Georg, *Scritti su Parmenide*, Napoli, Filema, 2002.

GALGANO Nicola Stefano, *I precetti della dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*, Bologna, Diogene, 2017.

GALIBERT Jean-Paul, *Invitations philosophiques à la pensée du rien*, Paris, Léo Scheer, 2004.

GALLIANO Luciana, *Ma. La sensibilità estetica del Giappone*, Torino. Edizioni Angolo Manzoni, 2004.

GARRELI Jacques, *Introduction au logos du monde esthétique : de la Chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique du monde*, Paris, Beauchesne, 2000

GASPARINI Giovanni, *C'è silenzio e silenzio. Forme e significati del tacere*, Milano - Udine, Mimesis, 2012.

GIGON Olof, *La teoria e i suoi problemi*, dir. M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1987.

GILSON Etienne, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1987.

GIORGIO Enrico, *Ontologia dialettica. Essere e nulla nella logica di Hegel*, Pisa, ETS, 2001.

GIVONE Sergio, *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 2011 (2003).

GOMPERZ Theodor, *Les penseurs grecs*, Tome I, Paris, F. Alcan, 1908 - 1910.

GOMPERZ Theodor, *Les sophistes*, Edition Manucius, Houilles, 2008.

GOULET Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, 1989.

GRANGER Gilles — Gaston, *La pensée de l'espace*, Paris, Odile Jacob, 1999.

GRASSI Ernesto, *La metafora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990.

GRATRY Alphonse, *Les sophistes et la critique*, III, Paris, Charles Douniol et L. Legoffre et C, 1864.

GUSDORF George, *La parole*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013 (1952).

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, Collection Folio essai, 1995.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich *Leçons d'histoire de la philosophie, Platon et Aristote* Tome III, trad fr. P. Garniron, Paris, Vrin, Folio Essai, 2007.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich *Leçons d'histoire de la philosophie*. Tome I, trad fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 2007.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, « *Rapport à E. Niethamer* », du 23 octobre 1812, in *Écrits pédagogiques* trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'histoire*, trad. fr. M. Bienensock, Paris, Librairie générale française, 2009.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La science de la logique*, I, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2014.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1954.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J.-L. Veillard-Baron, Paris, TEL Gallimard, 1989.

HEIDEGGER Martin, « *Moira* » (Parménide, VIII, 34-41) in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1988.

HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Tel Gallimard, 1976.

HEIDEGGER Martin, *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano, Adelphi. 2007 (2000).

HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, TEL Gallimard, 1980 (1967).

HEIDEGGER Martin, *La fin de la philosophie et la tache de la pensée* in *Questions III, IV*, Paris, Gallimard (Tel), 1976 (1966).

HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme* in Question 3-4, Paris, TEL Gallimard, 1990.

HEIDEGGER Martin, *Platon : le Sophiste*, tr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

HEIDEGGER Martin, *Qu'appelle-t-on penser*, trad. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige) 2017 (1959).

HEIDEGGER Martin, *Schelling. Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

HEISIG James Wallace, *Philosophers of nothingness. An essay in the Kyoto School*, USA, University of Hawai'i Press, 2001.

HESIODE, *Théogonie*, trad. fr. E. Bergougnan Paris, Librairie Garnier Frères,

HOMERE, *Iliade*, XXIV, trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (1938).

HOMERE, *Odyssée*, trad. fr. M. Dufour et J. Raison, Paris, Librairie Garnier Frères, 1961.

HUOT-BEAULIEU Olivier, *La négativité en litige. Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

IJSSELING Samuel, « Rhétorique et philosophie. Platon et les sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 74, n° 22, 1976. pp. 193-210.

ISAAC Sylvain, « Bashô et individu chez Nishida » in *Phénoménologie japonaise* n° 79, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, BERLOWITZ Beatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Fauré et inexprimable*, Paris, Plon, 1974.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.

- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983.
- JAQUET Chantal, *Philosophie de l'odorat*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 (2010).
- JAQUILLARD Claude, *La conquête du néant*, Lausanne, Éditions de l'Aire, 1978.
- JARAN François, *L'inachevable Être et temps*, Paris, Vrin, 2012.
- JAYNES Julian, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della conoscenza*, trad. it. L. Sosio, Milano, Adelphi, 2007.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. F. Picavet, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2016 (1943)
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2012.
- KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute la métaphysique future*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2016.
- KITARŌ Nishida, *De ce qui agit à ce qui voit*, tr. Fr. Jacynthe Tremblay, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2015.
- KITARŌ Nishida, *La culture japonaise en question*, tr. Fr. Pierre Lavelle, Paris, Publications orientaliste de France, 1991.
- KITARŌ Nishida, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, tr. It. Tiziano Tosolini, Nagoya, Chisokudō Publications, 2017.
- KOFMAN Sarah, *Comment s'en sortir*, Paris, Galilée, 1985.
- KUNITSUGU Kosaka, « Assoluto nelle filosofie di nishida e tanabe » trad. it M. Cestari in *Kervan, Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, n. 7-11, 2010.
- LAHONOR Jean, *La gloria del nulla*, trad. it. G. V. Callegari, Lanciano, Rocco Carabba, 2011.

LAKS André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010.

LAURAUX Nicole, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Seuil, 1990.

LAURENT Jérôme, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002.

LAURENT Jérôme, *Les fondements de la nature selon Plotin*, Paris, Vrin, 1992.

LAURENT Jérôme, ROMANO Claude (dir.), *Le néant*, Paris, PUF, 2006.

LAVAUD Laurent, *D'une métaphysique à l'autre : figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.

LAVELLE Louis, *La parole et l'écriture*, Paris, La Félin, 2005 (L'artisan du livre 1942).

LE BRETON David, « Anthropologie du silence », in *Théologique* 7 (2), 1999, p. 11 — 28 ; Disponible sur : <https://doi.org/10.7202/005014ar>.

LE BRETON David, « Anthropologie du silence », in *Théologique* 7 (2), 1999 ; Disponible sur : <https://doi.org/10.7202/005014ar>

LE BRETON David, *Du silence*, Paris, Métailié, 1997.

LENZI Massimiliano, MAIERÙ Alfonso (dir.), *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009.

LEOPARDI, Giacomo, *L'infinito* in *Canti*, trad. fr. F. A. Aulard, J. Bertrand, P. Jaccottet et G. Nicole, Paris, Gallimard, 1982.

LEVET Jean-Pierre, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

LEVI Adolfo, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, a cura di G. Reale, Padova 1971.

LEVI Adolfo, *Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della doxa* «Athenaeum», n.s., 5, 1927.

LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Folio Essais, 1974.

LEVINAS Emmanuel, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, Milano, Bompiani, 2012 (2009) ; *Parole et silence t autres conférences inédites*, Paris, Grasset, 2011.

LHOMME Marie-Karine, *Problèmes de silence : Silere, s, st et la notation du silence*. *Eruditio antiqua* 5, 2013 ; Disponible sur : <http://www.eruditio-antiqua.mom.fr/vol5/EA5g.Lhomme.pdf> ; hal-01463090.

LUCKEN Michael « Les limites du ma. Retour à l'émergence d'un concept "japonais" » in *Nouvelle Revue d'Esthétique*, n. 13, 2014, p. 65 ; Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2014-1-page-45>

MANZINI Luigi, *Le Néant*, Trad. fr. A. Morali, Paris, Les Éditions Aux Forges de Vulcain, 2013.

MASULLO Aldo, *Stati di nichilismo*, Napoli, Paparo, 2013.

MATTEI Jean-François., *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2002.

MELCHIORRE Virgilio (dir.), *Filosofie dal mondo*, Milano, Bompiani, 2014.

MEO Oscar, « Lo statuto ontologico dell'immagine in Platone », in P. A. Rossi et I. Li Vigni *In cammino verso la sapienza*, Gruppo editoriale Castel Negrino, Aicurzio, 2016.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Folio), 1960.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard (Tel), 2018 (1945).

MEYRONNIS François, *L'axe du néant*, Paris, Gallimard, 2003.

MIGLIORI Maurizio, « Verso il “filosofo” : dialettica e ontologia nel “Sofista” di Platone” in *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 91, n. 2, 1999, pp. 171–204, Disponibile sur : www.jstor.org/stable/43062870.

MONDOLFO Roberto, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 2012.

MONTALE Eugenio, *Poèmes choisis 1916 — 1980*, trad. fr. P. Dyerval Angelini, Paris, Gallimard, 1999.

MONTIGLIO Silvia, *Silent in the land of logos*, Princeton, University Press, 2000.

MORO Andrea, *Breve Storia del verbo Essere*, Milano, Adelphi, 2012 (2010).

MOVIA Giancarlo, *Apparenze Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al “Sofista” di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

MURDOCH Iris., *Il fuoco e il sole*, Milano, Edizioni Sugarco, 1977.

NAKAMURA Yūjiro, « Une philosophie japonaise est-elle possible ? » In *Ebisu*, n° 8, 1995 ; Disponibile sur : https://www.persee.fr/doc/ebisu_1340-3656_1995_num_8_1_920.

NEF Frédéric, *La force du vide. Essai de métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion (GF), 2006.

NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes. Automne 1985 - automne 1987*, 2 [127] trad. fr. J. Hervier, dir. G. Colli et M. Montinari, , Paris, Gallimard (Nrf), 1978.

O'BRIEN Denis, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Accademia Verlag, Sant Augustin, 1995.

O'LEARY Joseph, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

ODIFREDDI Pier Giorgio, *Caro Papa ti scrivo*, Milano, Mondadori, 2011.

ODIFREDDI Pier Giorgio, *Il museo dei numeri. Da zero a infinito , storie del mondo della matematica*, Milano, Rizzoli, 2014.

- ORGANTE Alessandra, *Sul concetto kantiano di nulla*, Padova, Cleup, 2003.
- OSSOLA Carlo (dir.), *Le antiche memorie del Nulla*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.
- OVIDE, *Les Fastes*, Livres I-III, trad. fr. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres 2011 (1993).
- OVIDE, *Métamorphoses*, trad. fr. J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres 2002 (1925).
- PACI Enzo, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano, Bompiani, 1988.
- PALUMBO Lidia, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Milano, Loffredo, 1994.
- PARMÉNIDE, « De la nature. Fragments » trad. fr. J. Voilquin in *Les penseurs grecs avant Socrates. De Thalès de Milet à Prodicos* Paris, Garnier — Flammarion, 1985 (1964).
- PARMÉNIDE, *De l'être*, trad. fr. P. Négrier, Paris, Éditions Kimé, 2016.
- PARMÉNIDE, *Il poema sulla natura* tr. G. Reale Introduction et commentaire L. Ruggiu, Milano, Bompiani, 2003.
- PARMÉNIDE, *Le Poème : fragments*, trad. fr. Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- PARMÉNIDE, *Le poème*, trad. fr. A. Villani et P. Holzerny, Paris Hermann, 2011.
- PARMÉNIDE, *Testimonianze e frammenti*, dir. M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979.
- PASQUALOTTO Giangiorgio, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 2004.
- PASSERAT Jean, *Nihil in Nihil, Nemo, Aliquid*, Paris ,Estienne Prevosteau, 1527.
- PINDARE, *Pythiques*, trad. fr. A. Puech, Paris, Les belles lettres, 2003.

PITTELOUD Luca, *Une fonction métaphysique du réceptacle dans le Timée ?*, in *Anais de filosofia clássica*, vol VIII, n° 15, 2014.

PLATON, *Gorgias*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Collection Pléiade, 1950.

PLATON, *Il sofista*, B. Bianchini, Roma, Armando Editore, 2006 (1997).

PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 2002.

PLATON, *Le Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1925)

PLATON, *Le Sophiste*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1950.

PLATON, *Phèdre* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, (Pléiade), 1950.

PLATON, *Repubblica*, Roma, Laterza, 2007.

PLATON, *Sofista*, curé et traduit par B. Centrone, Milano, Piccola biblioteca Einaudi, 2008.

PLATON, *Sofista*, curé par M. Vitali, Milano 1992.

PLATON, *Sofista*, dir. F. Fronterotta, Milano, BUR, 2007.

PLATON, *Timée* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1950.

PLATONE, *Sofista*, dir. F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2007.

PLOTIN, *Ennéades*, trad. fr. E. Bréhier Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1924).

POPPER Karl, *The word of Parménides*, London- New York, Routledge, 1998.

PORPHYRE, *Sentences. Points de départ vers les intelligibles*, Paris, Vrin, 2005.

POUCHKINE Alexandre, *Le convive de pierre*, Paris, Seuil, 1993.

PRADEAU Jean-François (dir.), *Les sophistes*, Paris, Flammarion, 2009.

PRADEAU Jean-François, « Être quelque part, occuper une place. Τόπος et χώρα dans le Timée » in *Les Études philosophiques* 1995, N. 3, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 375-399 ; Disponible sur : <http://jstor.org/stable/20848956>

PRADEAU Jean-François., *Être quelque part, occuper une place. Topos et Χώρα dans le Timée*, Les études philosophiques, 1995, 3.

Prétentaine : Silences, 2018, n° 33/34, 333 p.

PUCCI Piero, « Le ventre d'Ulysse », in *Po&sie* 2010/3 (N° 133), trad. fr. J. Routier-Pucci, Ed. Belin, pp. 115-138 ; Disponible sur : DOI 10.3917/poesi.133.0115 .

RASSAM Joseph, *Le silence*, Paris, Artège Lethielleux, 2017 (Editions Universitaires du Sud 1989)

REALE Giovanni, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.

REALE Giovanni, *Il dubbio di Pirrone. Ipotesi sullo scetticismo*, Saonara, Il prato (I centotalleri), 2008.

REALE Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2003 (1984).

REALE Giovanni, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000.

REGAZZONI Simone, *Nel nome di Chōra*, Milano, Il nuovo melangolo, 2008.

REINHARDT Karl, *Permenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, F. Cohen, 1916.

RENAN Ernest, *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Levy Editeur, 1883.

RENAUT Olivier, « La fonction du θυμός dans la République de Platon » in N. Notomi, L. Brisson, *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Academia Verlag, 2013.

RENSI Giuseppe, *Gorgia*, avec un essai de M. Untersteiner, Milano, La vita felice, 2016.

ROBIN Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La renaissance du livre, 1923.

ROBIN Léon, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 1997 (1935).

RODOLPH Gasché, L'expérience aporétique à l'origine de la pensée in *Études françaises*, vol. 38, n. 1-2, 2002, pp. 103 - 120 ; Disponible sur : <https://id.erudit.org/iderudit/008394ar>.

ROLF Elberfeld, «Lieu. Nishida, Nishitani, Derrida» trad. fr. J.-P. Deschepper, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 92, n° 4, 1994 ; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_4_6875.

ROMEYER —DHERBEY Gilbert., *Les sophistes*, Paris, Presses Universitaire de France, 2017.

ROSENZWEIG Franz, *L'étoile de la rédemption*, trad. fr. A. Derczanski et L. — I. Scgleger, Paris, Seuil, 2003 (1982).

ROUSSET Emmanuelle, *Les intermittences de l'être. Lecture du Sophiste de Platon*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2009.

ROUX Jeanne — Marie, *Les degrés du silence : du sens chez Austin et Merleau-Ponty*, Louvain, Peeters, 2019.

RUGGIU Luigi, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Milano Mimesis, 2014.

RUSSEL Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (2011).

SALIGNON Bernard, *Parménide : énigme de la présence, dévoilement de la pensée*, Nîmes, Lucie, 1999.

SANGRAL Stéphane, *Méandres et Néant*, Paris, Galilée, 2013.

SASSO Gennaro, *L'essere e le differenze. Sul Sofista di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1991.

SCHLEIERMACHER Friedrich, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

SCHUHL Pierre-Maxime (dir.), *Les stoïciens*, trad. fr. E. Bréheir, Paris, Gllimard (Pléiade), 1962.

SENECAL Jacques, *Philosophie occidentale et sagesses orientales*, Montréal, Liber, 2018.

SEVERINO Emanuele, *Crisi della tradizione occidentale*, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 1999.

SEVERINO Emanuele, *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

SEVERINO Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.

SEVERINO Emanuele, *I principi del divenire. Libro primo della Fisica*, Milano, La scuola, 2012.

SEVERINO Emanuele, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981.

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, trad. fr. C. Dalimier, J. Delattre, B. Perez-Jean, Paris, Seuil, 2002.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

SINI Carlo, *Il gioco del silenzio*, Milano, Mimesis, 2013.

SINISGALLI Leonardo, *Horros Vacui*, Roma, Oet, 1945.

SOLÈRE Jean-Luc, « Silence et philosophie » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 103, n° 4, 2005. pp. 613 637; Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2005_num_103_4_7634

SOLÈRE Jean-Luc., « Silence et Philosophie » in *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 103, n° 4, 2005.

STEVENS Bernard, « *Bashô et Χώρα. Nishida et son lieu* » in *Ludwig Binswanger, Études Phénoménologiques* n. 21, Bruxelles, Ousia, 1995.

STEVENS Bernard, « Karl Löwith et le nihilisme japonais » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 92, n° 4, 1994.

STEVENS Bernard, *Invitation à la philosophie japonaise autour de Nishida*, CNRS Éditions, Paris, 2005.

STEVENS Bernard, *Le néant évidé. Onologie et politique chez Keiji nishitani. Une tentative d'interprétation*, Louvain, Peeters, 2003.

STEVENS Bernard, *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyōto*, Louvain, Peeters, 2000.

SUBACCHI Martina, *Bergson, Heidegger, Sartre*, Firenze, Atanem, 2012.

TARDITI Claudio, *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, Milano, AlboVersorio, 2012.

TEISSERENC Fulcran., *Le Sophiste de Platon*, Paris CNED, PUF, 2012.

TIMPANARO CARDINI Maria (dir.), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, trad. it. M. Cardini, Bari Laterza, 1954.

TREMBLAY Jacynthe, « Les rapports universel-individuel dans la logique du *bashō* de Nishida » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 97, n° 1, 1999.

TREMBLAY Jacynthe, *Nishida et l'esthétique musicale* in 3^{ème} Congrès du Réseau Asie — IMASIE/3rd Congress of Réseau Asie — IMASIE 26-27-28 sept. 2007, Paris, France ; Disponible sur ; [http : www.reseau-asie.com](http://www.reseau-asie.com).

UNTERSTEINER Mario, *I Sofisti*, vol 1-2, Milano, Lampugnano Nigri, 1967.

UNTERSTEINER Mario, *Scritti minori. Studi di letteratura e filosofia greca*, Brescia, Paideia Editrice, 1971.

VACCARO Giovanbattista, *La ragione sobria. Modelli di razionalità minore del Novecento*, Milano, Mimesis, 1998.

VAYSSE Jean-Michel, « Indécidable Χώρα. Derrida et le Timée » in *Cartographies de la pensée à la fin de la métaphysique*, (Actes du colloque d'hommage à J. M. Vaysse, tenu

le 11 et le 12 mai 2012 à l'Université de Toulouse II), Hildesheim — Zurich - New York, Georg Olms Verlag, 2015.

VERNANT Jean-Pierre, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 2000 (1996).

VERNANT Jean-Pierre, *L'uomo greco*, Bari, Laterza, 2010.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris, Librairie François Maspero, 1965.

VERNES Jules, *20 000 lieux sous les mers*, Paris, Librairie Générale Française (Livre de poche), 1976.

VIANELLO Giancarlo (dir.), *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyoto in Europa*, Catanzaro, Rubbettino, 2006.

VIDAL-NAQUET Pierre, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*. Paris, Flammarion, 1990.

VILLANI Arnaud, *Parménide*, Mons, Sils Maria Editions, 2013.

VIRGILE, *Énéide*, trad. fr. J. Perret Paris, Tome II, Les Belles Lettres, 2018 (1978).

VOLPI Franco, *Heidegger e Aristotele*, Bari, Laterza, 2010.

VOLPI Franco, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 2009 (1996).

VON BALTHASAR Hans Urs, *Nello spazio della metafisica, Gloria*, Tome IV, trad.it G. Somavilla, Milano, Jacabook, 1998.

VON HOCHHIM Eckhart, *Sermons*, Sermon 82, vol. III, trad. fr. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979.

WAHL Jean, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953 (Alcan, 1920).

WAHL Jean, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1957.

WAHL Jean, *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1956.

WEATHERALL James Owen, *La fisica del nulla. La strana storia dello spazio vuoto*, trad. it. A. Migliori, Torino, Bollati Boringhieri, 2017 (*Void, The strange Physics of Nothing*, New Haven, Yale University Press, 2016).

WERSINGER Anne Gabrièle, *Platon et la dysarmonie*, Paris, Vrin, 2001.

WOLFF Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige), 2004 (1997).

WOLFF Francis, *Penser avec les anciens*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2016.

ZACCARIA Gino, *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Pavia, Ibis, 2008.

ZACCHINI Simone, *Il corpo e il nulla. Note fenomenologiche sulla crisi del pensiero contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 2005.

ZADRO Attilio, *Ricerche sul linguaggio e sulla logica del Sofista*, Padova, Editrice Antenori, 1961.

ZELLER Eduard, *La philosophie des Grecs*, Tome I et II, trad. fr. E. Boutroux, Paris, Hachette, 1844 - 1852.

ZELLER Eduard, MONDOLFO Roberto, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I : *I presocratici*, Firenze, La Nuova Italia, 1938.

ZELLER Eduard, MONDOLFO Roberto, REALE Giovanni, *Gli Eleati*, Milano, Bompiani, 2011.

Résumé

Comment penser le néant ? Peut-on le concevoir différemment que la négation de l'être ? Il est impossible de dire ce qu'est le néant sans lui ôter sa nature nécessairement absente et non substantielle. C'est pourquoi, il faut partir à la quête d'un objet qui est représentatif du néant sans pour autant *être* le néant. Pour ce faire, il faut revenir au moment où les sort de l'être, du non-être et du néant a été décidée : au Poème de Parménide. Or, il ne faut pas entreprendre le deuxième chemin, mais remonter aux pages liminaires du *Περὶ Φύσεως*, où prime une rationalité qui, au croisement entre le mythe et le logos, diffère de la logique formelle. L'étude de cette partie permet de saisir le caractère polaire des images qui la parsème et d'en trouver une dont la singularité sémantique et étymologique est idoine à nous introduire à une pensée du néant. Contradictoire, non-substantiel et dont la conceptualité transcende l'alternative entre l'être et le non-être, le *seuil de pierre* (*Λάινοσ οὐδός*) apparaît comme l'effigie du néant. C'est Gorgias, qui dans la première partie du traité intitulé *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως* en montre la nécessité logique. Platon en distinguant, dans le *Sophiste*, le néant relatif du le néant absolu permet de lui restituer une conceptualité plus précise. Les interprétations que Derrida et Nishida Kitarō font de la *khôra* permettent de le décrire. Enfin, le concept d'aphasie permet d'éclairer la dimension linguistique et humaine du *seuil de pierre*.

Mots clefs : néant, seuil de pierre, khôra, aphasie, silence, Parménide, Gorgias, Platon.

Abstract

How to think of nothingness? Is it possible to conceive it differently than a non-being? It is impossible to say what nothingness is without taking away its necessarily absent and not substantial nature. Therefore, we must go in search of an object that is representative of nothingness without *being* nothingness. To do this, it is necessary to return to the moment when the fate of the being, the non-being and the nothingness have been decided: to the Poem of Parmenides. Now, we must not begin the second path, but go back to the opening pages of the *Περὶ Φύσεως*, where a rationality prevails which, at the intersection between myth and *logos*, differs from the formal logic. The study of this part makes it possible to grasp the polar character of the images that dot it and to find one whose semantic and etymological

singularity is suitable to introduce us to a thought of nothingness. Contradictory, non-substantial and whose conceptuality transcends the alternative between being and non-being, the stone threshold (*Λάινοσ οὐδόσ*) appears as the effigy of nothingness. It is Gorgias, who in the first part of the treaty entitled *Περὶ τοῦ μὴ ὄντοσ ἢ Περὶ Φύσεωσ* shows the logical necessity. Plato distinguishes, in the *Sophist*, the relative nothingness from the absolute nothingness, allowing him to restore a more precise conceptuality. The interpretations that Derrida and Nishida Kitarō make of the *khôra* make it possible to describe it. Finally, the concept of aphasia helps to illuminate the linguistic and human dimension of the stone threshold.

Keywords: nothingness, stone threshold, *khôra*, aphasia, silence, Parmenides, Gorgias, Plato.

Remerciement

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma reconnaissance à M. Crépon qui a accepté de diriger ma thèse. Son encouragement constant, sa patience, ses conseils et sa sensibilité ont été déterminants pour qu'elle arrive à son aboutissement.

Je tiens à remercier également mon co-directeur de thèse, M. Donà qui a su me supporter, m'écouter et m'orienter malgré la distance.

Je suis très honorée de remercier les membres du jury Barbara Cassin, Patrick Vauday et Anne-Lise Darras-Worms pour avoir accepté de participer à la soutenance et pour avoir prêté attention à mon écrit.

Je veux également remercier Frank La Brasca pour son aide. Sa passion et ses connaissances sont pour moi sources d'inspiration.

Je remercie également Claudie Lescot pour avoir lu mon travail. Je lui serais toujours reconnaissante pour sa générosité et pour le support dont elle a fait preuve.

Merci à A. Raggi, pour ses paroles et pour son écoute précieuse.

Je remercie également ma famille pour tellement de raisons que je ne saurais les dénombrer. Merci de m'avoir la possibilité de réaliser un de mes rêves et d'avoir cru en moi plus que moi-même je n'ai su le faire.

À Olivier, qui a combattu avec moi et qui a rendu plus belle cette aventure.

À mes amis, merci.

RÉSUMÉ

Comment penser le néant ? Peut-on le concevoir différemment que la négation de l'être ? Il est impossible de dire ce qu'est le néant sans lui ôter sa nature nécessairement absente et non substantielle. C'est pourquoi, il faut partir à la quête d'un objet qui est représentatif du néant sans pour autant être le néant. Pour ce faire, il faut revenir au moment où les sort de l'être, du non-être et du néant a été décidée : au Poème de Parménide. Or, il ne faut pas entreprendre le deuxième chemin, mais remonter aux pages liminaires du *Περὶ Φύσεως*, où prime une rationalité qui, au croisement entre le mythe et le logos, diffère de la logique formelle. L'étude de cette partie permet de saisir le caractère polaire des images qui la parsème et d'en trouver une dont la singularité sémantique et étymologique est idoine à nous introduire à une pensée du néant. Contradictoire, non-substantiel et dont la conceptualité transcende l'alternative entre l'être et le non-être, le seuil de pierre (*Λάϊνος οὐδός*) apparaît comme l'effigie du néant. C'est Gorgias, qui dans la première partie du traité intitulé *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως* en montre la nécessité logique. Platon en distinguant, dans le *Sophiste*, le néant relatif du néant absolu permet de lui restituer une conceptualité plus précise. Les interprétations que Derrida et Nishida Kitarō font de la *khôra* permettent de le décrire. Enfin, le concept d'aphasie permet d'éclairer la dimension linguistique et humaine du seuil de pierre.

MOTS CLÉS

Néant, seuil de pierre, khôra, aphasie, silence, Parménide, Gorgias, Platon.

ABSTRACT

How to think of nothingness? Is it possible to conceive it differently than a non-being? It is impossible to say what nothingness is without taking away its necessarily absent and not substantial nature. Therefore, we must go in search of an object that is representative of nothingness without *being* nothingness. To do this, it is necessary to return to the moment when the fate of the being, the non-being and the nothingness have been decided: to the Poem of Parmenides. Now, we must not begin the second path, but go back to the opening pages of the *Περὶ Φύσεως*, where a rationality prevails which, at the intersection between myth and *logos*, differs from the formal logic. The study of this part makes it possible to grasp the polar character of the images that dot it and to find one whose semantic and etymological singularity is suitable to introduce us to a thought of nothingness. Contradictory, non-substantial and whose conceptuality transcends the alternative between being and non-being, the stone threshold (*Λάϊνος οὐδός*) appears as the effigy of nothingness. It is Gorgias, who in the first part of the treaty entitled *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ Φύσεως* shows the logical necessity. Plato distinguishes, in the *Sophist*, the relative nothingness from the absolute nothingness, allowing him to restore a more precise conceptuality. The interpretations that Derrida and Nishida Kitarō make of the *khôra* make it possible to describe it. Finally, the concept of aphasia helps to illuminate the linguistic and human dimension of the stone threshold.

KEYWORDS

Nothingness, stone threshold, khôra, aphasia, silence, Parmenides, Gorgias, Plato.