



**HAL**  
open science

## Parménide

Bernard Salignon

► **To cite this version:**

Bernard Salignon. Parménide : Énigme de la présence et dévoilement de la pensée. Presses universitaires de la Méditerranée, 160 p., 1994, Main d'œuvre, 2-905-397-78-0. hal-03276354

**HAL Id: hal-03276354**

**<https://hal.science/hal-03276354>**

Submitted on 2 Jul 2021

**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.

Bernard Salignon

# PARMÉNIDE

*Énigme de la présence  
et dévoilement de la pensée*

*Main d'œuvre / Essais*

Du même auteur :

*Composer les différences*, Edit., Recherche 1989

*Qu'est-ce qu'habiter ?* Z' Edit., 1992

*Temps et souffrance*, Edit., Théâtète 1993

La linguistique et la psychanalyse, en relayant la philosophie, ont depuis quelques décennies investi le champ du langage. On a l'impression que cet investissement ne reconnaît pas toujours ses dettes. Il apparaît que lorsque le langage se prend lui-même comme objet, il bute sur ses conditions de possibilité qui demeurent impensées, voire impensables, dans les limites de cette réflexion.

La rencontre de l'homme et du *logos* n'est pas seulement la découverte du monde des représentations et des figures imaginaires. Il y a dans cette rencontre une naissance sans cesse renouvelée qui s'enracine dans les fondements de la pensée en acte.

L'ouverture au langage est aussi ouverture à l'être de la langue et cet être se donne selon plusieurs occurrences coprésentes. Nous désignons des choses simples comme l'un, le même, l'identique, la présence, le temps, l'espace et la représentation. Le langage retient ce fond dans son être. Retourner le fond (vers nous) est notre propos. Montrer que ce fond est là à portée de main est notre but.

Ce texte part de l'idée que ce qui porte le langage est nécessairement théorisable dans une simplicité qui requiert une proximité avec le fondement d'où ce qui est, vient à « parence » : c'est dans la traversée des systèmes de représentations qu'apparaît ce qui les fonde et les dynamise.

L'hypothèse est qu'entre le langage et le sujet il y a une rencontre qui s'adonne et s'agence dans un au-delà du sens: cet au-delà n'est pas accessible sans cette rencontre car il se constitue à partir d'elle mais indique une autre

scène. C'est ce lieu comme espace poétique et poïétique que notre travail révèle et avère.

Aller vers le simple est le travail qui, une fois mis à jour, doit permettre d'entrevoir les possibilités de conjonction, d'articulation, de ce que la pensée réclame dans son éclosion. Dans et par le langage, l'homme accède à ce qui le fonde.

Le propre de la langue et du « sujet » se donne en simplicité mais reste encore de nos jours ce qui n'a pas encore été réellement abordé. La raison en est que cette région est pauvre en images et en figures, mais pour reprendre une parole de Hölderlin, « *cela fleurit au pauvre lieu* ». Si nous parvenons à cette lisière du sens, nous découvrons que la pensée et le langage qui l'abrite sont depuis toujours notre « forme », laquelle contient l'essentiel de notre identité, de notre « propre », de notre possibilité, et de notre désir.

Aller vers le dépouillé, là où l'homme délaisse les certitudes, les croyances, les idéologies pour chercher l'être ou la chose, devient le seul et unique enjeu de la pensée.

L'être ou la chose-même, nous n'avons cessé de les saisir dès leur naissance avec les présocratiques et nous n'avons cessé de les voir se réélaborer dans les grands textes métapsychologiques de Freud. Il y a là deux moments distincts mais attenants l'un à l'autre, qui impliquent de se tenir dans leur circulation, en deçà et au-delà de toute chronologie. Cette forme donne accès à un fond qui, une fois reconnu, en retour informe sur ce qu'il en est de notre « structure », au sens où la « structure » est une organisation qui préside à notre destinée d'être pensant.

Le fond persiste dans son retrait. C'est en direction de cette question du fond que nous avons rencontré Parménide et que nous avons compris Freud. Étrange raccourci qui s'éclaircit de la question freudienne sur l'inconscient et son lieu de refoulement originaire qui n'est jamais qu'une possibilité de penser le sujet hors le procès de la subjectivité. Parménide dans son poème avait inauguré ce que penser veut dire et surtout comment le penser et l'être sont le même.

Avec ces deux auteurs se rejoue la question qui fait écho à travers l'histoire de la philosophie. Ce dialogue à distance retrouve et retrace le question-

nement exigeant un sol qui constitue l'être en rapport à la pensée et au sujet en le constituant comme être parlant.

Cet essai n'est pas un retour nostalgique vers une histoire de l'être, il est bien plutôt une manière de penser (par rapport à) l'initial et à sa suite : la présence de l'homme au fondement même de la pensée.

Parménide n'est jamais abordé comme tel ni en tant que tel. Il n'est question que du texte qui est historiquement regroupé sous son nom. Cette pensée sur l'être, l'un, le même, le *logos*, fait toujours question de nos jours.

La problématique du sujet n'est pas analysable seulement du lieu épistémologique où l'on est. Il y a une parole qui parle et qui pense provenant d'un commencement, et ce commencement ne cesse pas d'être toujours en acte quand il s'agit de penser. C'est pour cette unique raison que Freud apparaît comme le penseur du rapport du sujet au langage, au *logos*, et qu'à ce titre il trouve dans ce cheminement la place qui lui convient. La découverte de Freud permet de nous retourner vers l'initial d'une autre façon.

L'accès de l'humain au *logos* propose en même temps le fondement de ce que permet le *logos* : une assise vers l'être qui se donne en se retirant. C'est cela que nous avons déplié en prenant appui sur le dire de Parménide.



## PARMÉNIDE ET LE TEMPS DE LA PRÉSENCE

Parménide est peut-être, parmi tous les grands penseurs, celui qui s'approche au plus près du « Réel », là où l'écrit fait ce qu'il dit et dit ce qu'il fait. Il donne à entendre ce que le temps de la présence est. Même si nous avons parfois l'impression que ce retour est dangereux, car comme tout regard en arrière, il peut devenir une vengeance contre notre époque, nous tenons à dire que ce n'est pas notre but. Au contraire, le temps de la présence est un temps de l'ouverture au possible et au devenir. C'est du moins ainsi que nous lisons ce poète-philosophe.

La pensée de Parménide n'est pas seulement ce que nous en faisons, elle est déjà le moment fondamental de ce qui deviendra par la suite le sol où s'enracine l'essence du pensable. Par sa fulgurance, le poème aura, dans notre histoire de la pensée, un devenir. Plus près de nous Hegel, Nietzsche, Heidegger et même des auteurs scientifiques comme Goldstein, Thom, Prigogine et Stengers, pour ne citer que les plus importants, ont fait référence à la pensée de Parménide.

Personne mieux que C. Ramnoux ne peut nous permettre de comprendre les enjeux d'une lecture du poème. Elle écrit : « *Notre âge a vu se renouve-*



*ler un intérêt passionné pour ce texte, à poser à l'origine du discours ontologique de la Grèce, et de l'Europe à la suite »<sup>1</sup>.*

Dans l'ensemble que nous consacrons à Parménide, nous avons voulu essayer de penser ce qui fait l'essentiel de notre problématique car il réunissait les conditions d'une mise à l'épreuve de notre propos.

---

1. C. Ramnoux, *Parménide*, Ed. du Rocher, 1969, couverture.

*Apprends à connaître quelle sorte de rapport porte l'homme.*

Archiloque.

## L'ACCOMPLIR DU MAINTENANT

Si le chemin parcouru n'est pas à refaire, il est des lieux où encore le simple se donne comme un accomplissement incessant. Plus qu'une pensée, le poème de Parménide est un appel vers ce qui oriente toute parole à prendre, sur la parole elle-même. Un chemin où le même est si difficile à penser qu'il implique, au-delà du sens, une éthique de l'aridité des choses originaires, celles qu'on ne retrouve pas au fond de sa mémoire, mais au fond de l'oubli.

Nous n'avons pas seulement à penser Parménide, ni à réfléchir sur ses écrits, nous avons à rencontrer dans un mouvement singulier ce qui se déplie dans la fermeté où l'homme rejoint son futur antérieur. Un moment intense qui n'a pas à se justifier car il advient bien en deçà de toute notion d'école, d'appartenance, de filiation.

Poursuivons le chemin où les pas de l'homme l'équilibrent en avançant vers ce qui dépasse la parole vraie en la nommant. Telle, en nous-mêmes, la parole de Parménide est à parcourir pas à pas. Il convient de recueillir son dire pour pouvoir, l'entendant, en faire partie.

La route commence avec Parménide :

*« Même chose se donne à penser et à être ».*

*« Comment l'étant pourrait-il périr ?*

*Comment serait-il venu à l'existence ?*

*Le supposer venu, c'est lui refuser d'être, à plus forte raison s'il doit venir à l'existence un jour. Ainsi la genèse s'éteint, ainsi se désapprend la mort ».*

*« Même chose que le penser (de l'être) et ce par quoi s'accomplit ce penser »* (Traduction de Y. Battistini).

Nous avons travaillé sur les textes de Battistini, de Zafiropoulo, de Rinieri, plus particulièrement de Clémence Ramnoux et de Henri Maldiney. Le texte grec nous donne pour le premier fragment :

— traduit par Zafiropoulo :

*« Car c'est la même chose qu'on peut penser et qui peut être ».*

— traduit par Rinieri :

*« Le même, lui, est à la fois penser et être ».*

Au-delà de la traduction, c'est aussi une réflexion que nous proposons sur ce qui fonde la question de l'homme comme être, existant en tant qu'être. Question qui n'est soutenable que dans l'orientation de notre propos sur la pensée et son rapport à la temporalité.

Avec Parménide, c'est le temps de la jointure et de l'articulation qui propose son espace. Ce temps n'est pas le temps de la coupure, de la discontinuité, du discret.

Revenons sur la première phrase, elle nous appelle sur ce qu'il y a de plus fondamental : la présence des choses elles-mêmes (au même) ; mais cette présence est une présence rapportée à elle-même. Elle permet de poser l'essence du temps en même temps que ce qui le pose.

La question de l'être posée par l'homme est une façon de se présenter en théorie la question fondatrice du temps. Avec Parménide naît cette proposition : le même, entre la pensée et l'être, car c'est en tant que référé à l'être que penser et être sont le même. C'est dans le même que penser et être sont donnés séparément et cependant ensemble. Nous relions cette proposition à celle qui fait de l'homme un être existant en tant qu'être ; l'être et l'étant qui le présentent sont unis dans la pensée de l'homme sur lui-même et à partir de lui-même.

Être et penser sont pour l'homme ce qui le lie au même singulièrement. La pensée et l'être sont scellés dans le même où ils s'articulent, faisant de l'homme celui qui est capable d'énoncer ce qui essentiellement le fonde.

Être et penser sont ce qui rend l'homme à lui-même dans son identité. L'identité est le carrefour où l'homme se pense en tant qu'être qui se pense.

L'articulation est pensable grâce à la dernière proposition : « *Même chose que le penser (de l'être) est ce par quoi s'accomplit ce penser* » (Traduction Battistini).

La traduction de Rinieri en est proche : « *Or c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée* ».

C'est avec la traduction de Battistini que nous pouvons comprendre, au-delà de la pure signification, la pertinence du dire de Parménide en prenant en compte tout son travail sur l'un et sur le sens de « *noein* ». Celui-ci ne veut pas seulement dire penser, mais restitue à la pensée son sens d'accomplissement : laisser advenir à la présence, acceptation. C'est en ce sens que cette phrase de Parménide nous plonge dans un abîme : elle semble s'opposer à notre conception moderne du temps, qui se découpe et se différencie en permanence alors qu'ici nous sommes directement concernés par ce qu'il en est du temps — sans distance et sans représentation. Temps-fond, principe inhérent qui n'a pas de contre-temps, tel celui de la mort imaginaire où le sujet éprouve dans l'angoisse sa propre existence dont il est sans cesse dépossédé et qui s'oppose au temps de Parménide qui est, lui, du côté d'un temps-force intentionnel. Temps d'un même où la répétition et la différence n'ont pas cours.

Ce temps-là n'est pas un temps pensable dans nos catégories de penser actuelles qui font du temps et du penser du temps deux espaces déterminés. Avec Parménide, nous ne sommes pas dans un monde où le penser du sujet détermine le sens de l'être lui-même. Il y a pour le penseur grec une union originelle qui est rendue par le *to auto*, qui nous oblige à un effort d'appréhension, car ici justement, comme le souligne Heidegger dans *Introduction à la métaphysique*, il s'agit d'appréhender l'être-là où quelque chose provient, c'est-à-dire où il « prédomine ». Et que ce lieu comme stance est chose même de l'être où l'appréhendé et l'appréhension se donnent ensemble.<sup>2</sup>

C'est l'horizon problématique de toute pensée qui provient et advient des premiers penseurs grecs, où le temps est l'*Aiôn* que nous ne pensons plus comme le réel donnant accès au possible. Ce temps de l'appréhension est le

---

2. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr., Gallimard, 1967.

temps de l'être. L'être est le seul donné qui ouvre la question du temps. Heidegger écrit dans *Temps et être* : « *Temps, une question, mais rien de temporel* ». Si le temps est temps de l'être et s'il ne nous est possible de le penser (appréhender) que dans l'être, c'est que le temps n'est pas l'être mais ce qui y conduit dans un se-laisser-conduire vers lui. Le temps est aussi ce qui se donne dans et par le donner.

Ainsi la question du temps (*Aiôn*) n'est en rien une question de temporalité, sinon on reste prisonnier dans le temps de la coupure, du double, qui est aussi le temps de la correspondance et de la différence. La phrase de Parménide n'a rien de « classique », elle est au-delà. Le temps (*Aiôn*) n'est pas le temps de l'imagination parce qu'il ne renvoie pas à l'image, à la représentation, à l'apparence : il est temps des données existentielles, actantielles, événementielles de toute appréhension.

Temps, rien de temporel : temps comme ce qui dans le maintenant maintient et tient l'homme dans la maintenance. L'homme est ce qui se maintient dans un rapport au temps essentiel. Il se maintient comme existant dans le rapport à ce temps, au-delà de la simple chronologie.

La maintenance n'est pas un principe de pure continuité - discontinuité : la maintenance est ce qui permet l'ouverture à ce temps du *chronos* comme une image immédiatement sensible.

La maintenance n'est pas la réponse à la question qui serait : que faisons-nous ?

La maintenance est la question qui rend questionnable toute question, elle est son préalable. Qu'en est-il de notre être maintenant ? Phrase simple qui rebondit jusqu'à la parole du poète Hölderlin : « *Nous avons presque perdu la parole* », à quoi répond : « *Nous, les tard venus* ».

La maintenance sort l'homme d'une simple communauté où les entours sont l'image et la représentation de son propre rapport aux autres.

La maintenance est radicalement l'Autre du *chronos*.

La maintenance est ce qui maintient le maintenant dans la présence, le traverse et le constitue, c'est ce qui est donné dans la consistance où l'être est présent à la présence et où l'homme fonde son projet.

Qu'est-ce qui fonde la maintenance ? Nous abordons par ce détour vers Parménide la simplicité originelle de cette phrase en essayant d'appréhender

comment elle peut encore nous donner à penser le simple qui n'est pas une pensée de la simplicité. La pensée du simple est une pensée dépliée et la présence est ce qui se tient devant et dans le pli du simple. C'est pour cela que le maintenant est notre rapport (*ruthmos*) à nous-mêmes qui nous maintient singulièrement présents.

La maintenance est une irruption dans le continu de la présence du présent, et de l'être de l'homme dans la tension de l'être. Cette tension est sa propre force. La tension donne ce qu'il y a de persévérance à ce que l'homme trouve sa juste mesure. Ainsi l'homme a pris sa hauteur d'homme.

La maintenance est la traverse que l'homme prend dans ce qu'il se donne, recueillement de son accueil où ce qui est créé, l'est rythmé à ce fond continu d'où il est. Le maintenir de l'homme qui se tient dans ce qu'il est singulièrement, nous indique que c'est dans le continu comme être participant du même et de la pensée du même, que l'homme se rend à lui-même toute sa puissance. Ce continu n'est pas une pensée de la continuité. Le continu est l'appartenance fondatrice de l'homme dans son essence singulière d'être « l'accompli » de lui-même. C'est là qu'il veille à sa traversée imminente du monde.

Le maintenir est cette force où l'homme puise son être dans la traversée du tenir, du maintenir. L'homme doit apprendre cette chose-du-maintenant qui est l'irruption de ce qu'il a à maintenir ensemble. Il a à maintenir ce qui ne va pas de soi. Il a à traverser le sens commun du langage, de la parole anonyme, du bavardage.

Ainsi nous comprenons mieux le sens de la parole du poème de Parménide quand il écrit : « *Même chose se donne à penser (de l'être) et ce par quoi s'accomplit ce penser* ».

Cette donation n'est pas une ante-prédication causale qui serait seulement « à supposer », mais elle est au contraire une relation qui rythme l'homme dans le sens où il a à être ce qui le rend et le restitue profondément dans ce qu'il a encore à penser. Avec la phrase de Parménide est posée la question cruciale du « s'accomplir » que nous avons reliée au maintenir de la maintenance.

Maintenir inscrit comme première adresse le sujet pris dans un sens singulier non subjectif : ce sujet qui trouve dans cette refondation le lien et le

lieu d'où il prend à la fois son origine et son re-départ. Le sujet est une suite d'accomplissements, mais cette suite peut nous apparaître à l'analyse phénoménologique comme une série discrète et discontinue. Cette évidence même nous plonge dans un abîme d'images à la fois récurrentes et intempestives dont le dernier avatar serait encore leur référence commune et leur impensé.

Pour nous ce retour prend la forme d'un appel à la pensée même, que reprend ainsi Hölderlin : « *Qui le plus profond a pensé aime le plus vivant* ».

Ce qui « se-donne-à-penser » nous indique clairement qu'il y a un mouvement de l'être qui accomplit dans la pensée une mise en garde devant ce donner où toute chose est à recevoir dans ce qu'elle est.

C'est toute la leçon de Parménide : nous donner dans le donner de la pensée ce qui est posé : *legein* et *noein*. Nous pouvons dire que le *legein* et le *noein* ensemble se donnent séparément et que penser le pensable devient cette opération de rassemblement qui n'est pas une reconstruction mais un acte nécessaire de la pensée dans son usage le plus simple.

La parole du poète n'est pas le lieu d'une interprétation du sens commun, elle nous enseigne dans l'écoute même où elle se doit d'être recueillie, c'est un travail sur la trame qui est la substance d'où être et présence sont questionnés ensemble.

Pourquoi revenir sur cette question de l'être ? et comment ? Le pourquoi n'est pas anticipable, aucune réponse qui ne soit pas un préjugé ne peut venir à cette place. Nous pouvons dire que si la philosophie s'est posée cette question, c'est qu'elle jouait dans sa réponse une partie importante du sens de sa réflexion ; l'histoire est et sera tributaire de cette orientation inaugurale. Le « comment » est plus actuel : il peut nous indiquer des voies particulières où la pratique du comment nous amène à interroger ce qu'il y a de fondamental dans la pratique intellectuelle de l'homme, dont l'envoi et l'annonce sont poétiques.

Nous revenons à cette phrase de Parménide car elle nous paraît accomplir ce dont elle parle. Le langage devient ce qu'il accomplit en entrant en présence de l'homme et des choses dans l'essence du dire — et ce, nécessairement.

La phrase du poète nous aide à approcher l'essence du poétique quand celui-ci se donne à lui-même ses propres conditions : être une parole qui fait voler en éclats l'éclat des images, et qui, au-delà d'un sujet qui sait, remonte



inlassablement vers ce que la présence accomplit dans le dire, une convocation, « *car être et penser sont une même chose* ».

Nous pouvons essayer de tracer un itinéraire dans la question tout au long de ce que l'expérience poétique a traversé dans l'urgence retenue et dans la violence adoucie de cet « accomplissement ».

Cette pensée de la présence reste cardinale en philosophie, parce que le temps du maintenant est difficile à penser. Comme tel, il est et demeure notre impensé radical, ce qui se maintient dans la présence est aussi ce qui permet au sujet de s'approprier singulièrement ce qui le lie au pli de son rapport au monde. Cet impensé est parfois synonyme d'une perte de la parole singulière, qui nous raccroche au monde de l'être, non pas dans une ontologie, mais comme ce qui fondamentalement, en nous différenciant, nous installe dans le monde.

Cette pensée de la présence n'est pas éloignée de ce qui questionne le seuil minimal où l'homme établit son mode de simplicité dans lequel la présence, en tant qu'elle se donne dans l'accomplir du maintenant, maintient l'homme en face de son auto-détermination. La vérité n'est pas une promesse ordonnatrice du sens à chercher, mais perdue, elle ouvre la brèche du possible.

Ainsi, quand Parménide écrit : « *Même chose se donne à penser et à être* », on peut encore partir de cette idée du même qui anticipe une différence — la différence imaginaire du métaphysicien entre être et penser, qui n'est pas une différence essentielle mais une différence attenante aux mots. On peut dire que cette différence n'est qu'imaginaire parce qu'encore du domaine de l'histoire de la philosophie. Elle n'est qu'un des avatars d'un système de pensée qui fait l'économie de la force désirante du sujet de l'écriture et de l'expérience de la « *poïesis* », lesquelles sont une sortie du vraisemblable et de la vraisemblance comme représentation factice du « symbolique », de « l'être », des « choses ». Il faut accepter le non-sens de toute métaphore et c'est par ce non-sens que le cheminement de la pensée n'est pas une simple didactique au dressage du *logos*. En voulant référer la différence à un statut, on ne parvient qu'à en faire une autre ontologie, sachant sans l'avouer que la différence est ce par quoi s'instaure encore un discours de maîtrise du réel.

C'est pour cette raison qu'apparaît cruciale la question du même — notre propos étant d'aller l'accueillir là où s'accomplit ce qui nous le donne dans la parole du poète.

Le maintenant du maintenir est cette exigence de penser que le même est l'être qui le pense et l'accomplit. Le même se donne dans un retrait où l'homme est engagé dans et jusqu'à sa propre perte. Ceci est la seule condition de ses propres retrouvailles.



## CHAPITRE I

*Les cavales qui m'emportent m'ont conduit  
aussi loin que mon cœur pouvait le désirer...*

Parménide (Fragment I)



## PARMÉNIDE : LE CHEMIN

La route qui porte, est aussi cette route qui avance avec celui qui écrit. Mais avant l'écrit, le cheminement dans lequel se trouve celui qui avance, est mû par le désir. Se laisser amener par le désir, c'est ainsi que commence le récit poétique ; non pas suivre, mais aller dans cette rencontre du désir et du savoir. C'est ce qui pousse et conduit le poète à être emporté et, à la fois, être.

Le récit est aussi cette route sur laquelle les cavales qui l'emportent le conduisent selon son désir ; désir de quoi ? De rien, sinon d'aller au-dehors et d'être encore une fois à l'écoute et d'être celui qui est en devenir. Ce qu'il y a à entendre provient d'un ailleurs, loin devant, là où les Déesses peuvent parler aux hommes, et là où l'homme est à l'écoute de ce qui provient, une route qui avance vers le révélé. Mais le révélé est aussi destiné, et c'est dans ce « destiner » même que Parménide trouve en le faisant son propre chemin.

Le récit de Parménide amène avec le dire du poète là même où la poésie donne à penser ce qu'est l'essence du poétique, non pas l'essence au sens métaphysique, mais l'essence au sens où ce qui est pensé donne à penser ce que cette pensée a de fondamental, c'est-à-dire d'unique et de singulier. Unique parce que l'expérience du poète est indissociable de son rapport au monde et aux choses, et singulier parce que Parménide nous donne à lire encore l'effort et le risque du poète dans ce qu'il désigne comme étant au devant de lui et au devant de nous. C'est en avant, sur ce chemin d'où procède

ce qui dans l'œuvre fait partie intégrale d'elle, que le poète écrit. L'écriture n'est pas, n'a rien à voir ni à faire avec un récit qui proposerait seulement une métaphore du moment poétique. L'œuvre de Parménide convoque et évoque cette unité qui fait que l'écrit, le chemin, le poème et la vérité se donnent ensemble comme mouvement du vrai.

Il faut entendre que Parménide n'est pas ce penseur austère qui arrêterait le monde du devenir pour le figer dans une pensée, il est exactement le contraire. Il est celui qui, d'entrée, fait de l'être le sens et le mouvement même de la pensée. Il donne à la pensée cette « mobilité » qui n'est pas la ligne, ni la rupture des nouveaux départs à la manière de Zénon. Il est le penseur de l'accomplissement, non par recouvrement de l'espace, mais par pensée de l'espace et du volume, pensée de l'affirmation qui « fleurit » et qui crée. Le jaillissement est dans ce qui se donne à la pensée comme la mise en marche de cette pensée. Co-appartenance, dirait-on, au sens où aujourd'hui cette pensée du simple qui se déploie est devenue de plus en plus inaccessible parce que loin en avant, car nous ne rencontrons plus que des images, des métaphores, des concepts dont le support est, parce que perdu, devenu irréel. C'est le réel comme ce qui éclaire encore au loin, que Parménide voile et dévoile en même temps. Il voile et dévoile cependant que nous sommes appelés. Il voile, car singulièrement, il sait et dans son mouvement, il avance sans nous. Il avance et nous recevons l'écrit qui dévoile en même temps qu'il voile, parce que là où il parvient, nous ne sommes pas encore. Il nous force à comprendre que, singulièrement, le chemin se referme et nous laisse encore orphelins, lui qui au loin donne cet espoir de l'accès qui, cependant, voile et dévoile.

Il dévoile parce qu'il sait nous dire ce qui, dans sa recherche, est devenu sa route vers la vérité. Mais ce qu'il nous dit n'a de sens pour nous qu'en tant que cette parole s'efface et efface jusqu'à l'orée de sa trouvaille. Il nous laisse l'impossible d'un chemin qui l'a conduit, lui seul, devant son propre.

Alors qu'est-ce qui nous parvient aujourd'hui du texte de Parménide ? Non pas une théorie sur le cosmos, non pas une théorie, ni une philosophie. Ce qui nous parvient ne peut pas nous parvenir encore. Il nous parvient que nous, les parvenus, sommes restés encore en arrière de ce qui peut parvenir. Il nous parvient un dire qui demande que nous avancions avec lui pour être pris par ce

qu'il dit sans en mesurer tout de suite la portée. Quelle est la portée de ce qui nous porte vers son dire ?

Je ne sais pas me laisser happer dans son récit. Facilement, sans effort, on peut succomber aux charmes risqués de son dévoilement, mais l'effort de la pensée qu'il nous demande est autre. Un effort est aussi de savoir comment aujourd'hui nous sommes certainement concernés par ce qui nous provient de Parménide. Mais comme tout effort, il est accompagné d'un risque, celui de partir en d'autres cavales et rebondir sur d'autres désirs, d'où sont exclues cette fausse théorie toute faite et cette certitude d'un chemin à parcourir. L'essence du poétique est ce risque lié à ce que Bataille nommait l'excès et la chance. La lecture du poème de Parménide n'a rien à voir avec une lecture démonstrative. Plutôt initiatique, son dire initie à ce que fut pour lui la pensée de l'être et « l'accompli-de-ce-penser » dans son écrit.

Le grand moment qui dure et qui donne l'aperçu du premier dévoilement, nous amène déjà à penser que la pensée n'est pas chose due au seul fait de penser, mais que l'homme est un être-de-désir et que le désir est une avancée qui rythme Parménide vers ce qui le porte à la vérité.

Il nous fait entendre « désir » au sens le plus fort d'une affirmation qui dit oui au monde et à toutes choses convoquées dans le monde. Le désir est ce qui à la fois l'« enracine » dans le sol et le fait partir au-dessus et vers l'au-delà. Ainsi est la structure ontologique du désir, essentiellement lié à ce sol qui, fertile, permet cette sortie vers le monde.

Si nous relisons cette première partie du poème, c'est qu'elle nous paraît être l'ouverture même qui conduit à l'ouvert. C'est qu'elle pourrait être la partie la plus délaissée par les philosophes. Et pourtant, c'est là que Parménide rejoint la tradition d'Homère et d'Hésiode. Mais c'est là qu'il s'en écarte. Parménide prend sur lui, sur son désir, cette avancée en même temps qu'il la joint, qu'il l'entrelace aux cavales qui l'emportent.

Chiasme du simple qui voile et dévoile dans un même mouvement ce qui fait l'essentiel du poème et ce qui fait l'avancée du poète. Dévoilement d'un sans-fond de l'origine, comme une pensée de la circularité, de l'orbe qui est dépassement du sens de la métaphysique : « *Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont*



*entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui, franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait. »*

L'homme qui sait est porté par la route et en même temps emporté par les caavales : mouvements liés au désir qui pousse l'homme vers le lointain, l'ailleurs.

Le triple mouvement qui s'unit dans le même et qui est le mode même de ce qui s'accomplit est la pensée-récit du poète, sans origine, seulement dans une triple synthèse de ce qui s'accomplit par l'accomplissement dans son dire.

Nous avons rassemblé, dans le dire de Parménide, ce qui nous permet de mesurer la force du « propre » dont le poète n'est pas tout à fait le sujet ni le réceptacle. L'union qui tient ensemble, en co-appartenance, le chemin. Les caavales et l'homme qui sait, donnent le fond de l'expérience poétique et philosophique. Le rassemblement que l'écrit restitue en son dire, il le restitue en faisant lui-même partie du dire. Et l'écrit comme le style sont ce qui avance dans l'avancée vers un lieu qu'il faut franchir.

Il n'est pas sans intérêt de lire le texte du poète en ayant en mémoire cette première partie : elle nous enseigne avec légèreté sur l'unité du poème, et sur toute la question de la connexion *logos-doxa-aletheia* qui se donne ici dans un récit mettant en forme la forme même du *legein*. *Legein* où ce qui est, est donné dans un « recueilli », dans l'écrit. Si le *legein* n'est pas cité, c'est qu'il est « implicite » comme ce qui « tient-ensemble ». L'expérience est la force du récit, qui n'est pas autre chose que la vie. Tout cela, le *legein* le dit dans un mot qui est cet endroit où le poète se donne non pas un point de départ, mais le mouvement lui-même en tant qu'il est co-action de l'écrit et du monde. Et le désir, désir d'entendre les voix de la révélation du Divin, qui par les Muses avaient appelé et convoqué Homère et Hésiode et bien d'autres. Que veulent-elles, ces voix ?

Parménide court au devant d'elles un peu comme son propre récit. C'est ce mouvement qu'il nous faut saisir parce qu'il est ce qui libère l'homme. Nous voyons que c'est encore le même mouvement qui est ici actualisé, mouvement de la pensée et mouvement vers elle, mouvement de l'écrit et du récit dans son dire et son déroulement.

Ainsi le simple (*Aplos*) n'est pas une réduction, il est au contraire ce que la convocation dans l'appel rend en même temps avec le passage : « *des jeunes*

*filles qui montraient la route* ». La jeunesse et la féminité réunies, sont à la fois le sens et son orée comme la fraîcheur et l'élan de la recherche du divin. La jeune fille ne représente rien d'autre que la jeune fille. Il ne faut y voir aucune allégorie qui ferait d'elle un substitut. Elle est le désir et l'au-delà du désir indiquant la route. On peut simplement voir ce regard qui demande et qui fuit sur le bord du chemin, comme un battement d'ailes qui, dans l'instant, à la fois traverse et rebondit, furtif et éclairant.

Sur la supposée doctrine de Parménide, quand on questionne l'œuvre dans sa propre question et surtout à travers la sienne, on peut affirmer sans trop de risques d'erreur que cette œuvre n'est pas une doctrine au sens strict. Elle n'est pas une représentation qui viendrait nous indiquer un critère de la pensée qui aurait à se reproduire comme *eidōs*, comme forme. L'œuvre de Parménide nous fait déjà, et dans l'oubli où elle demeure, sortir de la représentation comme système d'explication. L'œuvre nous aide à penser par nous-même, si nous en sommes aujourd'hui capables. Elle nous aide à nous comprendre nous-mêmes comme étant parmi les étants, c'est-à-dire que nous pensons le monde des *eonta* en tant que nous en faisons partie dans la pensée agissante des *eonta*. L'être de l'homme qui nous est donné à comprendre dans l'œuvre de Parménide est ce rapport entre les étants. Il insiste sur les liens qui unissent les choses et l'homme dans un rapport qui dépasse la relation fixe et déterminée. Il nous fait comprendre combien tout lien, comme tout rapport, se rapporte en même temps au devenir incessant du rapport à lui-même et du lien. A ce qui se joue et se noue avec lui. Nous passons d'une relation déterminée à une relation déterminante qui fait que cette première partie est pour nous d'une richesse sans égale, à condition de savoir lire dans cette simplicité l'essentiel de la pensée du poète. L'homme qui sait n'est pas celui qui contemple le savoir comme extériorité radicale dont il serait coupé, séparé et distant. L'homme qui sait, Parménide, est celui qui est porté vers le savoir en même temps qu'il sait. Il est porté sachant conjointement qu'il est ainsi à la fois emporté par les cavales et par son désir. Cette convocation des choses attenantes et conjointes est ce qui fonde l'accomplissement de l'être de l'homme au milieu des étants. Mais cette position de l'homme qui s'avance ne représente rien d'autre que le sens du rapport de l'Être au monde et au désir comme ce qui le pousse à savoir sans

jamais sombrer dans l'univers clos de la mise en représentation de ce qui est une installation définie dans une catégorie d'être, de pensée, de connaissance.

Toute pensée véritable trouve sa place dans l'étant qui lui-même fait partie de la pensée. Il nous reste beaucoup de chemin, beaucoup de caiales à espérer, et de nombreuses jeunes filles à rencontrer ; il nous reste à savoir faire partie, sans menace ni présupposé, de « l'indicible floraison de leur sourire », de la proche étrangeté de leur « babil », pour comprendre et être ce qu'il y a à comprendre du monde que profère l'être qui s'accomplit. Il nous reste à méditer ce qui anticipe de la permanence du réel — au sens où le poétique et le philosophique ont su un temps fonder le rapport aux entours comme ce qui nous prolonge et nous baigne en son sein. Avec Parménide, l'homme trouve dans le fondement de la présence le sens éthique et esthétique de cette présence comme appropriation. Le monde et l'être, le *logos* et l'*eidos* ont une commune mesure, poétiquement parlant. Car ce qui se donne, au moment où il se donne, nous donne le sens du partage, participant du monde avec la distance qui devient le lien et le lieu de l'homme. Ainsi s'apprend la vie avec le monde, avec la présence qui est le travail de l'homme et du philosophe poète. L'accomplissement dans l'accompli demeure le lieu d'où le poète a rapport au monde hors la mise en représentation qui désormais s'impose comme notre seule issue possible.

Ainsi désapprend-on l'assujettissement et l'assignation. En nous indiquant son trajet, en le faisant dans l'écrit, Parménide indique comment le risque du poète est cette sortie de la parole convenue qui cherche une allégerance et une sécurité dans une extériorité déjà là. La transcendance est toute empreinte de convocation du réel et du monde comme ce qui sert de fondement à l'expérience de la vie et de l'écriture. C'est pourquoi l'univers de Parménide n'est pas à interpréter comme une métaphysique de l'un et de l'être. Il me semble que Nietzsche est trop catégorique quand il le rejette vers la métaphysique de l'abstraction et de la réduction : la première partie du poème avance volontairement une autre voie, un autre chemin qui nous empêche de concevoir l'écrit du poète dans la pure lignée des métaphysiciens qui vont suivre. Je crois même qu'il est le contraire d'un homme théorétique, il n'introduit jamais cette distance, cette coupure forte de la métaphysique entre l'être et l'étant.

Si je parle de seuil, pour l'opposer à la dialectique, c'est qu'il est un appel à une pensée de la simplicité et à une pensée où l'habiter dans le monde consiste en une présence qui se tient elle aussi comme présente à elle-même. Le seuil, au bord de la Méditerranée, est cet espace qui n'est ni du dehors ni du dedans, et qui participe du dehors et du dedans, qui n'appartient à personne mais que l'on s'approprie, c'est l'espace aéré d'un lieu de rencontre entre l'homme et le cosmos.

Il n'y a pas de pensée du seuil comme il y a une pensée de la transcendance et de la dialectique, le seuil est un lieu où ce qui donne à penser n'est pas exportable, ni généralisable comme universalité sans saveur. Nous nous écartons de ce qu'écrit Nietzsche dans *Naissance de la philosophie* : « Parménide a touché un moment, sans doute dans un âge avancé, l'abstraction la plus pure, la plus exsangue, la plus exempte de contact avec la réalité... ». En relisant le prologue du poème, il nous paraît évident que le chemin que Parménide trace en le faisant, n'a rien d'une abstraction exsangue, tout au contraire, le chemin est le même que l'être dont il parle et c'est par ce cheminement que l'être se donne positivement avec la réserve propre à toute profusion du simple. C'est la révélation des Déesses et des jeunes filles qui, du geste, montrent au poète la direction, dans une proximité du passage où le lointain est déjà proche. Le geste des jeunes filles, qui ouvre dans sa jeunesse le sens du départ vers le « *trivium* » : seuil où se voile et se dévoile la vérité.

Laisser la *doxa* derrière soi, partir d'elle pour cheminer vers ce que les mortels ne voient pas, quitter ce monde où l'on ne peut se fier à rien de vrai — sauf à la Déesse qui est la vérité, féminité, sphère accomplie, où l'accompli se déploie en présence (Beaufret dit bien que « *le passage au féminin n'est pas justifié* » sinon par le genre féminin qui affecte la Déesse) au bout du chemin indiqué par le geste des jeunes filles dans *Le Poème*. La vérité est le salut, elle est la célébration ultime du chemin. Le salut est ce geste qui déploie la vérité dans un sens que va voiler toute l'histoire de l'oubli de l'être propre à la religion et à une partie de la métaphysique. La vérité est cet ultime retranchement où ce qui se donne s'offre dans l'unique du chemin, elle n'est assimilable à rien d'autre qu'au propre espace qu'elle découvre dans son trajet. L'homme qui sait est celui qui échappe à la *doxa*, comme on sort des ténèbres pour rejoindre le geste ouvrant du Salut. C'est la réciproque reconnaissance de l'inconnu qu'on

porte en soi comme le fondement même du savoir-vrai. Mais ce qu'on porte est en même temps ce qui nous porte vers la lumière. *Aletheia*, ce mot contient le retrait propre où ce qui permet la démarche est aussi ce qui la génère à tout moment. Le A de *Aletheia* est un A privatif qui se donne en même temps comme A copulatif, genèse où s'apprend ce que l'on sait et qui fonde le vrai de la vérité, Déesse accueillante qui déjà dans le geste des jeunes filles et leurs « douces paroles » permettait au poète de retrouver ce qui déjà l'avait saisi.

Ainsi la *doxa*, épreuve de la nuit nécessaire, est-elle ce premier pas indispensable vers ce qui dans le séparé va se donner ensemble et rassemblé. La Déesse, vérité accueillante, est tournée elle aussi vers l'avenir qui a poussé Parménide hors de la *doxa*. Heidegger traduit ainsi les vers 22/23 du fragment I : « *Et la déesse, regardant l'avenir, me reçut favorablement, de sa main droite et me dit ainsi la parole chantant pour moi...* ».

Si la traduction de Heidegger a quelque chose qui nous dépasse, c'est parce qu'il est un des rares philosophes à dialoguer avec Parménide et à « le regarder dans l'avenir ». Maintenant cela ne nous surprend plus, surtout en ce qui concerne l'*Aletheia* qui n'est pas un simple dévoilé, mais un retrait où le dévoilement est encore à l'œuvre dans cette partie du chemin qui jamais n'arrive à terme, sinon la philosophie resterait lettre morte et aurait un terme. Parménide nous pousse, comme il fut lui-même l'agent de cette poussée, à aller au-delà de la *doxa*. Nous ne sommes pas avec ces hommes qui gaspillent leur activité et leurs loisirs pour ce qu'ils ont l'habitude de percevoir. Ils restent ainsi prisonniers de l'objet et n'avancent pas dans leur propre recherche. L'*Aletheia* n'est pour eux que le sens dévoilé qui donne l'accès à la vérité comme royaume des *doxounta* et de la *doxa* ordonnée par elles. Ils la prennent comme marque et repère du cheminement de la pensée qui va de l'objet perçu à la présence envisagée comme telle de l'objet, dans l'effort d'entrer en présence avec lui.

Mais l'entrée en présence n'est pas une simple ordonnance du réel, ni même une déduction transcendantale, l'entrée en présence est une entrée dont le seuil est donné à un moment du trajet à la fois singulier et divin. Les *doxounta*, comme le propose Beaufret, « *ne sont pas de simples apparences, mais les choses mêmes* », et l'on peut comprendre qu'il ne s'agit pas de les perdre mais bien de pouvoir, en cheminant différemment, les retrouver autre-

ment. Car la vérité n'est pas dans le radicalement tout autre ; Parménide va s'efforcer de nous montrer qu'elle est radicalement toute-la-même et que l'homme qui avance, qui traverse la diversité, retrouve ce qui fait montre d'elle-même dans ce qu'elle déploie : la diversité est une présence digne d'être reçue et étendant son règne à travers toute chose avec cette forme de vérité qui est déesse, chemin, traversée, et sortie de la *doxa* et de la *pistis* (opinion et croyance). Parménide nous indique clairement que l'*Aletheia* n'est pas un concept ni une catégorie de la pensée.

Le poème réalise dans la parole la vérité qu'il entend, non pas démontrer, ni indiquer, mais instituer dans un acte singulier où ce qui est convoqué réalise nécessairement ce dont il est question.

Sortir des semblances auxquelles la vue de l'homme fait accueil, afin de pouvoir alors s'installer dans le monde. « *Et peu m'importe mon début, car j'y viendrai encore.* » Parménide n'est pas ce penseur du monde de l'au-delà, il est le penseur qui cherche le fondement de la présence des choses de ce monde. Le fait même que son prologue est un récit poétique nous invite à penser sa démarche comme une ÉTHIQUE au sens fort du terme, c'est-à-dire comme une manière véritable de vivre son rapport à ce qui l'entoure et à ce dont il fait aussi partie.

Cette installation dans le monde, on peut le supposer, est une perpétuelle recherche de l'union entre ce que nous appellerons, de nos jours, esthétique et éthique, le beau et le bien. Il n'y a pas encore, comme avec Platon, désunion entre vérité et Art. Pour Parménide cette union est naturelle, elle n'est pas d'abord théorique, même si Platon écrit dans *Le Politique* (607b) que « *cette désunion entre philosophie et poésie est déjà antique* ».

## VERS LA PRÉSENCE

Avec Parménide la question de l'être ne concerne pas, nous l'avons vu et montré, la seule problématique de l'essence. La lecture de Heidegger conduit à penser que la question de Parménide est la question de l'être comme présence. C'est dans cette direction que nous avons lu le préambule. Le chemin, qui conduit l'homme qui le poursuit, le conduit vers ce que la présence à l'être lui révèle dans un mouvement qui aboutit au Fragment III :

*« Même chose se donne à penser et à être. »*

Nous avons longuement insisté sur ce qui fait notre compréhension du « même chose ». Il faut maintenant revenir à cette présence entendue comme donation et comme chemin vers le déploiement. Parménide n'indique pas seulement la voie à suivre, il indique et montre que cette voie qu'il suit est ce qui enracine et trace la direction<sup>3</sup>. Le poète-philosophe traversant la temporalité historique des cités et des hommes, se dirige vers ce qui, au-delà de la *doxa*, donne accès à la présence au monde. On peut dire que le chemin sort du monde pour aller au monde. Nous pouvons l'entendre comme une simple pré-

---

3. Il fait signe vers ce qui advient et provient en même temps comme but et marche vers lui, ainsi le chemin est ce qui arrive entre advenir et provenir, il est le lieu du parvenir, il est ce qui s'ouvre de sa propre ouverture.

sence au monde qui ne soit pas une représentation. C'est en perdant le monde que le chemin le donne.

Nous proposons de voir avec Parménide quel est le sens du donné dans son rapport inclus à la présence.

Avec la présence nous abordons une question qui n'a rien de temporel, il convient de dire que nous sommes dans la temporanéité. La temporanéité n'est pas une question de temps. C'est la question de l'essence du temps qui est posée, et qui est au départ de la philosophie grecque avec Parménide, Héraclite et Anaximandre.

La présence : (*Esti*) est indissociable de la formulation du « il y a » comme donation et chemin vers quoi toute forme (*eidos*) doit nous permettre d'entrer en présence. Le « il y a » est ce hors-temps où les choses se donnent en présence comme présence. Le « il y a » est ce lieu où les choses nous sont à la fois présentes et données et où nous sommes, dans cette présence, présents à elle-même et à nous-mêmes.

Parménide nous aide à saisir qu'au-delà de la question du « il y a » comme présence à la présence, c'est la proximité de l'homme à l'être, au monde, qui se profile. L'écoute du monde demande une oreille accueillante qui fait qu'entendre, c'est travailler le rapport à la présence. Parménide semble répondre à la phrase d'Héraclite : « *Ceux qui entendent sans comprendre, ressemblent à des sourds. C'est d'eux que le proverbe atteste : présents ils sont absents* » (Fragment n° 34).

La présence n'est pas le présenté ni la présentation ; il faut entendre dans la présence ce qui excède le mot lui-même et le sens que peut prendre ce mot. Ce qui nous rend présent à la présence, c'est que la présence se tient en retrait du présent, du maintenant, de l'ici. La présence se tient dans l'« il y a » comme retrait où ce qui se donne chemine avec ce qui se tient dans et avec la donation. Ce qui se tient est là comme l'horizon qui est le fond du monde des choses apparaissantes et disparaissantes : il fait que ce monde advient et provient dans la présence. Maldiney le dit quand il pense « la présence » comme l'impossibilité du mot à se mettre en perspective dans une représentation objectivante.

Saisir la présence oblige à ne la référer qu'à la présence elle-même, la présence est : présence à la présence.



C'est ainsi que nous voyons que le terme présence de la présence n'est pas convenable, car s'il en était ainsi, la présence serait désignable dans un processus d'affiliation et repérable dans une généalogie, ce qui impliquerait nécessairement de penser la présence dans une temporalité et une chronologie qui sont en contradiction avec ce qui fait l'essence même de la présence.

La présence *de* la présence pose l'« il y a » comme condition d'objectivation de la pensée interprétative : cette présence n'est pensable qu'à l'intérieur d'une philosophie comme méta-physique expliquant l'ordre du monde où *Arché* et *Telos* sont la mise en représentation de la causalité comme principe. Cette présence de la présence ne permet pas de comprendre ce que Parménide dit dans « *Même chose se donne à penser et à être et ce par quoi s'accomplit* ». Cette présence nous permet rationnellement de répondre à la question de l'origine comme point de génération continue du monde, mais ne nous dit rien sur ce qui fait le fond de la question de l'être présent-à-la-présence, là où être et penser sont co-présents et indissociables dans une distinction de langage.

C'est dans cette opération et par elle que se donne le discours métaphysique qui sera formulé par Aristote (nous le montrerons plus loin). La présence et le « il y a » seraient l'« *Arché* » de toute notre compréhension formulée du monde métaphysique.

Avec Aristote commence à se dessiner le rapport du monde à une théorisation qui en explique le déroulement et l'enchaînement. La causalité en son principe devient linéaire et génératrice d'explication (*Physique II*, 194b - 195a).

Avec Parménide, nous pensons qu'il est de bon usage de se laisser porter par ce qu'il écrit concernant l'« *esti* », qui n'est pas, comme le souligne Beaufret, traduisible par : être, car être est autre chose que ce que l'on entend de nos jours sous ce vocable. (Il est devenu un auxiliaire, un mot passe-partout et il a surtout acquis toute une pesanteur historique qu'il n'avait pas à l'époque de Parménide).

Dans l'emploi du verbe *esti*, nous pouvons entendre quelque chose autour du « il y a ». Le « il y a » apparaît dans une acception qui sert de fondement à la pratique du poète. « Il y a » dit ce que le sens du mot être retourne comme être du sens en général et en particulier parce que le « il y a » accomplit son propre accomplissement.

Ainsi peut-être s'entend dans la philosophie ce que dit Parménide du chemin vers la vérité comme présence et comme don du « il y a ». Le « il y a » est sans pourquoi, sans cause et sans effet mesurables.

Tournons-nous encore vers la pensée de Heidegger : « *Le esti de Parménide n'est pas le est comme copule de la proposition, il nomme l'éon, l'être présent du présent* ». <sup>4</sup>

Parménide nous fait rencontrer le chemin où le « il y a » (*esti*) est l'entrée en présence à la présence. Le « il y a » est donc le même qu'il y a à penser et à être.

Le « il y a » nous met en présence, d'une manière privilégiée, au même, au sens pratique où le même n'est pas un *a priori* qui va entraîner tout ce qui peut ou doit être déduit, mais où il est ce qui est la présence à la présence comme présence. Il faut insister sur cette idée que le même est presque le résultat d'une démarche, d'un cheminement qui met l'être en présence de ce qui s'accomplit. Cet accomplissement est à la fois floraison de la pensée au sein de ce qui la pense et au sein de ce qui est pensé dans la pensée même. Être et penser sont le même.

Le « il y a » n'est pas donné dans la croyance, ni dans l'opinion. Le « il y a » est ce lieu où l'homme séjourne avec l'être.

Le « il y a » n'est pas possible comme pensée réalisée en accord avec ce qui fait tout le cheminement de la pensée vers ce qui ouvre à la pensée de la présence, il se donne comme accueil au cheminement.

La présence est accueil à la présence dans la présence et non pas accueil de. C'est que l'accueil comme ouverture au dehors n'attend rien qui lui soit radicalement étranger. L'accueil conduit l'homme à rencontrer dans la présence le penser et l'agir vers elle. L'accueil en se tournant vers ce qui traverse les différences ne les annule pas, il permet au contraire de retrouver dans cet « il y a » le lieu où les différences se ressemblent et se rassemblent.

Le « il y a » est ce seuil minimal où la présence se dévoile comme chose simple parmi les choses. Ce seuil est le lieu où toutes choses vont pouvoir entrer en présence dans ce qui les présente elles-mêmes à elles-mêmes et aux autres.

---

4. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. Idées Gallimard, 1962, p.429.

Nous pensons que cette présence « il y a » est pour Parménide la pensée de la plénitude comme éclosion d'une pensée de l'être en tant que présence. On accède à ce que l'on constitue.

Nous voyons combien cette pensée de l'éclosion et du déploiement est radicalement opposée à la métaphysique d'Aristote. Nous en analyserons les différences dans notre travail sur la « causalité ».

En relisant le poème de Parménide, la présence dans son rapport à la vérité n'est jamais qu'un mode singulier du chemin qui conduit l'homme qui sait selon son désir.

La conquête du présent (*esti*) est cette voie qui pour l'homme donne le sens à toute démarche. Le chapitre premier du poème dans lequel la route et la voix viennent border toute présence, débouche sur un passage qui redonne un sens précis à ce qui le précède : « *Mais oui, apprends aussi comment la diversité qui fait montre d'elle-même devait déployer une présence digne d'être reçue, étendant son règne à travers toutes choses.* » Cette dernière partie répondant à la parole de la déesse et surtout à son salut, les *doxounta* font montre d'elles-mêmes, font voir ce qui est promis à un tel cheminement. Mais cette présence où les choses diverses montrent ce qui les présentifie, ne peut avoir lieu que sur une route qui s'écarte des sentiers des hommes : c'est la route de la *Dike* et de *Thémis*. Cette route permet de voir au-delà du simple aperçu. Elle permet à ceux qui l'ont faite (le faire est le seul mot français qui convienne dans ce que nous voulons montrer) d'aller porter leur vue au-delà du simple apparaître des choses diverses. C'est un regard qui rassemble un peu comme celui du berger, il tient ensemble l'ensemble dans une bienveillance dont le souci reste l'unité du multiple.

Le « il y a » de la présence à la présence tient en vérité rassemblées les choses qui semblent différentes ; il permet aux choses d'entrer en présence d'elles-mêmes et d'être sous le regard de celui qui les garde. La vérité seule est ce garant du rassemblé. Le non-être, lui, reste du côté des apparences ; il n'y a pas de pensée qui puisse se réclamer du non-être, car rien ne peut faire que le non-être puisse passer à l'existence, donc puisse être énoncé ou vu.

Le « il y a » disparaît dans les choses parce que la *doxa* et la *pistis* ne nous ont pas permis d'entrer en contact avec l'essentiel de la chose.

*La pensée du même n'est pas une pensée du même, ainsi le résultat fait qu'être et penser ne sont pas dissociables comme deux expériences contiguës du monde des étants. Le même, c'est ce moment qui dépasse l'ici et maintenant ; c'est par les choses, en elles et avec elles, qu'on peut penser ce rapport du sujet au monde. Il faut ajouter que c'est un rapport de présence, non de représentation.*

La pensée qui ouvre l'être à la présence n'est pas pensable en tant que présence à l'autre. Nous sommes le monde de l'être que nous pensons, « orbe pur ». On ne sort pas du monde par ce que la philosophie inventera par « l'épochè » ou par la « transcendance ».

Le « il y a » n'est pas la nuit où la présence des choses demeure dans ce qui les voile et les perd comme simple ici et là. Le « il y a » de Parménide n'est pas cette présence dans l'absence qui rend aux choses leur essentialité.

Le « il y a » de Parménide est cette part dans les choses qui nous les rend proches et accessibles, non seulement comme choses du monde, mais comme vérité du monde des choses, « présence digne d'être reçue ».

Ce rapport au monde comme présence n'est pas pour nous aujourd'hui ce que l'on peut penser sans faillir, car nous avons, depuis Platon, perdu et oublié ce qui fait l'être de la simple présence, simplement parce que la représentation a fait son travail, inlassable, coupure réitérée, d'où le réel s'est peu à peu retiré, pour devenir cet impossible. A la parole réalisante du poète, la philosophie a substitué le discours théorétique dont la froideur rationnelle a fait l'histoire de la Pensée.

Mais il nous faut apprendre que cette perte échue au symbolique est ce qui constitue notre rapport à la « *Moïra* », c'est notre lot, « *nous sommes un signe privé de sens* », dit Hölderlin.

C'est du moins ainsi que l'on peut penser notre rapport au monde et à la présence, nous, qui ne pensons plus, de nos jours, cette modalité d'être présent à...

### ***Le « il y a » comme seuil de l'existence***

Nous abordons le problème du « il y a » chez Parménide par la mise en correspondance et le travail de comparaison des Fragments III et VI, où il est

question de ce que nous pouvons traduire par le « il y a », ou du moins, de ce que nous pouvons comprendre du signifiant « il y a » à travers le poème.

Le Fragment VI peut ainsi s'entendre : « *il est nécessaire de dire et de penser que étant « il y a », il y a qu'il y a, et néant il n'y a pas* ».

Dans le même sens, nous pouvons penser le fragment II ainsi, en suivant la traduction d'Henri Maldiney : « *Il y a deux chemins, l'un qu'il y a et qu'il n'y a pas qu'il n'y a pas..., l'autre qu'il n'y a pas et que nécessité est qu'il n'y a pas*<sup>5</sup>. » La relative fermeture de la philosophie de Parménide vient du fait qu'encore nous ne pouvons penser ce qui est donné dans ce « il y a » qui correspond à la traduction de « *dire et penser de l'étant l'être ; il est en effet être...* ». L'histoire n'a jamais pu que redoubler la question du « il y a » en : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? » qui vient différencier ce que Parménide ne cesse de nous faire appréhender comme même chose.

Il apparaît à cette période que l'attribut et l'existence sont encore indissociés, façon originale de concevoir le rapport. Car il est question d'un rapport au sens le plus fort du mot.

On ne sort pas du rapport, car on est soi-même, comme être, présent au rapport. « Il y a » est la pensée pure du rapport où l'être et l'étant sont pensés et où celui qui pense est présent au rapport qu'il constitue lui-même comme la pensée même.

C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas penser le poème de Parménide comme un simple écrit : c'est une parole rapportée, mais en tant qu'elle est rapportée, elle entretient elle aussi un rapport au rapport.

Ce n'est pas une critique ni un jugement, c'est un dire qui parle. Et le « il y a » que nous traduisons du Fragment VI : « *esti gar einai* », qui est que Penser et Être sont le même, fait surgir ce qui est, pour le poétique, l'essentiel du rapport de l'homme à la langue, un corps à corps, où l'être n'est pas cet attribut qui, par un jeu de mise à distance, d'écart, d'expulsion, viendrait laisser vide la place de la parole du sujet. Il ne peut pas être question de cela, simplement parce que cela retourne d'une analyse langagière qui porte elle-même sur le langage. Les mots du poète sont les mots du poème, phrase en apparence simple, mais qui fonde ce que nous disions du rapport, un rapport qui est l'es-

---

5. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, édit. l'Age d'homme, 1967.

sentiel de la pensée de l'être et de l'étant. Un rapport qui conduit vers le simple et vers le même.

Même chose sont les mots du poème et du poète, indiquant que les découpages linguistiques n'ont ici aucun sens ; c'est bien ainsi que la présence comme « il y a » donne la portée d'une telle parole, la parole poétique.

Rapport d'où nous avons à penser, nous les derniers arrivants, notre sens au rapport. Ce rapport dont il est ici question requiert d'oublier ce qui se donne aujourd'hui sous ce vocable : une mise en correspondance, en équation, qui fait que le rapport est devenu un moyen d'avoir le projet sous la main, d'avoir l'inconnu connu, l'horizon à ses pieds, qui fait que le rapport rapporte. Alors que l'essence du rapport est au contraire de maintenir le proche au loin, de laisser l'inconnu comme appel d'une voix habitée par son silence, « l'accès au sansaccès ».

Parménide nous permet de saisir que le rapport est ce dans quoi et ce pour quoi l'être se trouve présent à la présence, et nous, dans ce rapport, nous accédons à ce qui nous porte vers cette pensée où le rapport ne porte qu'à ce qui le fonde : le présent. Un présent où le « il y a » est ce qui aménage le temps de la pensée comme simple présence à la présence.



## CHAPITRE II

*La parole une fois articulée devient une puissance, une force, une action; si le monde divin est par excellence celui où jamais une décision n'est prise en vain, où nulle parole n'est gratuite, dans le monde poétique, la parole ne jouit pas d'une moins grande efficacité.*

Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité.*





## LE LOGOS

Il y a de l'homme comme ultime et première conviction, l'homme est cet être qui dit de lui-même quelque chose de son existence. La phrase simple : l'homme existe, donne à penser le mode qui nous permet de nous qualifier sans pour autant être dans la tautologie.

Dans *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* Heidegger, en disant que l'homme existe, signifie que seul l'homme existe. Toute autre chose, qui n'est pas l'homme, est mais n'existe pas. L'être de l'homme réside dans son existence, l'être de l'homme est qu'il est étant, en étant il est ce qui dans l'Être fait qu'il est.

L'homme est le seul être qui se représente la propre présentification de ce qu'il est ; et ce qu'il est, il ne peut l'être qu'en tant qu'il participe de l'ÊTRE. Il donne, dans le fait qu'il est homme, à l'ÊTRE sa seule véritable fonction : être homme se dit de l'homme lui-même. Cette phrase qu'il adresse à l'homme qu'il est, nous parvient du fond des âges.

C'est ce qu'atteste cette présence de l'homme à la langue. Présence comme rapport de l'homme à son essence et à son existence. C'est dans cette relation que le sens de la Représentation prend une partie de sa valeur — une valeur qui d'abord est une des premières mises en forme de la temporalité. La manière dont l'homme se pose la question de son existence en la référant très explicitement à l'Être, est la façon dont il convoque dans la représentation un

rapport entre lui et lui-même, ou entre lui et l'homme. Il se représente l'être de l'homme et l'existant en tant qu'homme et non en tant qu'existant. Heidegger écrit : « *L'homme est cet étant dont l'être est signalé dans l'Être, à partir de l'ÊTRE, par instance maintenue ouverte dans le décellement de l'ÊTRE* ». <sup>6</sup> Le décellement dont il est question pose le problème de la représentation, c'est-à-dire qu'il permet la question ontologique du « qui est l'homme comme être existant, » et ce à partir de soi, non comme sujet plein de la parole, mais comme possible reprise de travail de la langue même. La vérité de l'homme est décelée dans l'Être de l'homme comme existant. Le temps qui est interrogé dans le décelé est un temps hors temps, c'est le Temps, le Temps de l'Être : temps fondamental, le temps du fondement. Il est vain de croire que ce temps-là soit appréhensible. Il fait question et nous l'abordons comme défaut par excès du représenté. Heidegger écrit : « *Le temps devient ainsi le pré-nom à penser au préalable, pour la vérité de l'Être qui est à éprouver au plus haut* ».

Le prénom dont parle Heidegger est à penser, mais nous voyons déjà et encore, depuis la philosophie grecque, la difficulté qu'il y a à penser, nous pouvons rester dans le champ philosophique et voir que ce prénom est la structure même du dévoilé-de-la-chose dans ce qu'elle est. Être dévoilé et Être de l'homme sont convocables dans la même démarche de la pensée du temps, d'un temps de la présence — temps d'avant —. Le temps n'est pas à penser seulement comme temps extatique mais comme temps de projet. Il est le temps de l'être en ce sens que dans notre analyse de l'être, le temps qui pré-nomme est le garant ontologique et générique de ce qui se perd comme perte échue au symbolique. Temps de la perte et temps de l'être sont une seule et même chose : la perte est ce qui oppose le symbolique à l'image et au semblant, opposition qui décide le temps dans son immuabilité et en sa maintenance de l'être comme être.

Toute supposition sur l'être est une anticipation forcée du temps de l'être comme horizon et déploiement de l'horizon de ce que l'être dé-cèle.

Hors la pensée incluse du temps dans l'être, l'être lui-même ne peut être pensé. Ce temps-là n'est pas la mesure du mouvement, il est ce temps essentiel qui permet aujourd'hui de pouvoir avoir une idée de la coupure qui n'est pas

---

6. M. Heidegger, *Questions IV*, trad. fr., Gallimard, 1976, p.35.

une discontinuité radicale, mais qui est ce qui demeure perdu et accepté en tant que perte. Ce temps de l'être comme référence perdue est ce qui a permis simplement de penser l'homme comme un être existant.

Je pense qu'arrivés au point où nous en sommes, l'étude du mythe de la Ligne et de l'allégorie de la Caverne chez Platon peut être une source d'enseignement au sujet de ce que nous pouvons déduire du temps dans une conception philosophique du terme. Cette conception nous met directement en présence de ce qui fonde la notion même de présence.

Si l'être de l'homme est pensé dans la direction de l'existence, c'est qu'il est en même temps pensé essentiellement. Comme l'existence fait de l'homme cet être qui s'éprouve dans sa finitude, étant en mesure de savoir que le fond de toute existence se doit d'être référé à une représentation impossible (impossibilité parce qu'au fond de lui-même comme savoir inconscient), il éprouve que cette finitude est un accident nécessaire qui le décèle à la vérité dont il se réclame. L'homme n'a de cesse dans la fonction imaginaire, à laquelle il demande sans cesse plus, toujours plus, non seulement de comprendre l'ambiguïté de ce que la métaphysique appelle la vérité de l'étant, mais afin de se fonder lui-même en raison, il cèle la présence comme rapport à une constante dont la science serait le recours et le secours possibles.

Si l'homme est existant, cela indique le sens que l'homme lui-même donne à l'existence en général : décèlement de lui-même, de l'être de l'homme dont il se réclame. L'important n'est pas la question qu'il y aurait à formuler : « qu'en est-il réellement de l'être ? », mais de revenir sur le sens même de la question et ce qui la rend possible comme ouverture de l'homme à son être-homme. Question qui trouve en elle-même la vérité de ce qui la promet. L'homme s'interroge sur le sens de son appartenance à l'Être de l'homme en tant qu'homme, il n'est pas sans savoir, et ce savoir est un non-savoir sur lui-même, il fait le fond de toute question portant sur lui. Fondement sur fond de non-savoir ou sur un fond de savoir inconscient, car c'est ainsi que toute véritable question s'impose à l'homme, elle lui vient d'une intériorité qu'il ne peut jamais représenter.

La question de l'Être est peut-être à entendre dans la différenciation de l'homme d'avec lui-même quand il tente de se représenter. Cette pensée de la différence, la philosophie n'a pu la penser dans un premier temps qu'à travers

une conception de la répétition. Nous savons aussi que Freud dans *Au-delà du principe de plaisir* lui donne, dans le sens de compulsion, une fonction qui est liée à l'angoisse même de la condition humaine.

Il importe de voir comment la question de l'Être, posée par l'homme, est un mode de représenter ce qui en théorie revient à interroger le fondement du temps.

Pour l'homme, la réponse à la question : qu'est-ce qui fait que l'homme est existant ?, n'est pas toujours venue à la place où nous la posons aujourd'hui. C'est une question d'époque qui prend à revers toutes les réponses possibles. Avec Parménide naît la proposition : « *Le même, en effet, est pensée aussi bien qu'être* »<sup>7</sup>. L'être et la pensée sont le même. C'est en tant que référés à l'être que penser et être sont le même. C'est dans le même qu'être et pensée sont donnés séparément ensemble. Nous relions cette proposition à celle qui dit que l'homme est existant, où l'être et l'étant qui le présentent sont ensemble unis dans la pensée que l'homme porte sur lui-même à partir de lui-même.

---

7. Il n'y a pas de pensée sur l'existence en tant que mode d'être de l'homme, il y a un constat fortement assis que l'être et la pensée se voient mutuellement convoqués au sein du même. Ce n'est qu'une déduction que nous proposons en disant qu'une telle proposition dit quelque chose de l'homme en tant qu'il est un être qui pense et donc qu'il se constitue en même temps comme tel.

## DU MÊME

A partir de la phrase de Parménide, « *même chose se donne à penser et à être* », comment se détermine la question sur le sens du même ? L'homme, pour être homme, participe nécessairement du même. C'est là que l'homme, comme celui qui pense, se pense dans son identité. Parménide ne nous dit rien sur ce qui fonde, ni sur ce qu'est le même. Nous savons maintenant qu'il n'y a rien à en dire, sinon constater que le même est ce dont on participe en pensée et en réalité.

Être et penser sont pour l'homme ce qui le relie au même, un même qui n'est que supposé dans l'après-coup de la mise en acte de ce dont l'homme est capable, cette capacité d'énoncer ce qui essentiellement le fonde : le même. Il est ici question du lien qui réunit penser et être ; ce lien, seul l'homme le fait sous couvert du même.

La pensée et l'être sont scellés dans le même, mais le même en tant que même n'est absolument pas pensable tel quel. Le détour et le contour nécessaires imposés par la pensée et l'être nous indiquent que le même est supposé. C'est cette supposition qui est du domaine de la pure connaissance, le même n'est pas connaissable comme un objet, il est au contraire le principe qui permet à l'homme de se connaître comme un homme qui existe, il permet de saisir ce qui réside dans cette connaissance.

L'identité de l'être et de la pensée dont parle Parménide n'est compréhensible que parce que l'homme comme être de pensée est possible et qu'il réalise ce possible au moment même où la pensée s'écrit et se lit. Car simplement dire que l'homme est un être de pensée n'est pas sans incidence sur ce qui peut nous aider à définir l'identité de l'être et de la pensée. Cette phrase nous permet de poser l'homme à part des autres étants.

L'être de l'homme et la pensée de l'homme peuvent, à partir de l'identité dont il est question, devenir une seule et même chose qui fonde l'homme en son identité : la pensée de l'homme est l'être de l'homme. Le même provient et advient avec la pensée.

Être et penser sont ce qui rend l'homme à lui-même dans son identité. L'identité est un croisement qui fait que l'homme se pense en tant qu'être, non seulement être parmi les autres, mais être-de-pensée : c'est là que l'identité est en rapport avec le mouvement même de la pensée de l'homme. Pourquoi, pour l'homme, l'interrogation qui porte sur une compréhension de lui-même transite-t-elle d'abord par la question de l'identité ? Il se peut que la réponse philosophique ne suffise pas, mais déjà ce que l'on peut dire c'est que l'homme est sommé par l'être depuis la naissance de la philosophie. Cette sommation l'appelle à penser, nous le disions, elle a comme forme la nature même du temps de l'être. Ce temps est ce qui s'impose comme identité de la prise de connaissance que quelque chose change, et que pour saisir ce qui change, il lui faut nécessairement se soustraire au processus. C'est ce que nous nommons la re-présentation, mais la représentation n'est jamais qu'une nostalgie de l'être. Heidegger nous propose un terme qui signifie le rapport de l'homme à l'être de l'homme : c'est le *Gestell*, ce pourquoi l'homme et l'être vont l'un vers l'autre :

*« Dans le GE-STELL règne une étrange rencontre de dépendance d'un côté, d'attention de l'autre. »*

Il convient, au point où nous sommes parvenus, de revenir à Parménide pour voir comment, plus précisément, il parle de l'homme et de son accomplissement.

Fragment XII : *« Même chose que le penser de l'Être et ce par quoi s'accomplit ce penser »* (Traduction Battistini).

Cet aphorisme reprend la proposition initiale du Fragment V. Il permet de penser plus précisément le rapport de l'homme à la pensée sous le regard de l'être, il nous permet aussi de prolonger notre travail sur l'identité de l'homme.

L'accompli définit l'homme dont nous parlons, l'homme qui, dans l'action de penser, s'accomplit dans l'être. Cet accomplissement n'est peut-être pas encore atteint de nos jours.

Le Dire de l'être, comme incessant travail du philosophe, n'est pas la figure donnée dans une réflexivité de l'être et de la pensée de l'être. Parménide pose une identité, le « même » qui fait lien entre la pensée et ce à partir de quoi (*ouneken*) elle pense. Ainsi l'être est ce qui est donné tout autant que ce qui se donne dans la pensée en acte.

Nous y voyons la reconnaissance du rythme de la parole qui pense. Cette parole en retour peut mieux aider à interpréter ce en quoi réside l'essence de l'homme qui pense.

Reprenons la phrase et voyons comment l'homme n'est pas, si nous avons bien compris, ce qu'il est, l'accomplissement de l'être, mais bien ce qui participe du même comme lien de connexion du penser et de l'être : l'homme est du même au sens où il participe de cette rencontre.

Mais l'accompli peut aussi se dire du langage de l'homme qui trouve dans les mots le lien réalisant de cette rencontre : la langue est le séjour de l'être et seule et unique pensée de l'être lui-même, que seul l'homme en tant qu'il existe prononce et annonce dans l'ouverture du langage à l'être comme pensée. Le même reste encore pour nous cet impossible rejeté dans ce qui fonde comme dans ce temps du refondé ; l'homme en étant ce lien est aussi coupé du temps du même dans le sens où il ne peut que participer des attributs du même. Du temps du même, on ne peut rien dire, sinon que l'acte de pensée et l'être pensé sont même chose que ce en vue de quoi s'accomplit ce même (penser et être). Ceci nous impose la non-possibilité de penser l'essence ou le fond, ou le principe du même, et du temps. Ce temps du même immuable et hors-temps n'existe plus (le mythe nous le montre) ou n'existe pas (l'histoire nous l'enseigne). Le temps du principe d'identité n'est qu'un sans fond d'où l'homme comme existant est arraché. Il est coupé, voilà pourquoi il devient le lieu même de cette coupure (la coupure même du signe à laquelle on peut faire



allusion comme l'accompli, vient donner une illustration que nous analyserons).

Dans le principe d'identité, c'est bien l'essentiel du processus qui nous a permis de découvrir la phrase de Parménide qui est dévoilé, mais c'est l'identification de l'identité qui demeure voilée. Pour Heidegger, le sens du principe se présente « *sous la forme d'une proposition de fond, laquelle présuppose que l'identité est un trait de l'être, c'est-à-dire du fond de l'étant* »<sup>8</sup>. Mais entre un trait de l'être comme caractère discriminant, le principe d'identité dont l'être se réclame en partage de la pensée et la phrase de Parménide qui pose la rencontre dans le même, il y a un saut ; un saut dont on ne peut ni parler, ni mesurer les effets, qui est le sans-fond initial, originaire du langage comme espace où s'accomplit l'accomplissement de l'homme dans le langage.

Nous poserons plus loin, non pas une analyse de ce saut, mais une des compréhensions possibles qui fait que le saut est à l'origine impensée du principe d'identité qui fonde le sens et l'abord de toute tautologie.

Le saut est une intégration de la pensée dans ce qui la fonde : ainsi nommé, on ne peut en parler que d'une manière rétroactive.

Ceci nous amène à une pensée abyssale, la pensée de la catastrophe, car c'est le point ultime et initial pour la mythologie où l'homme croyait pouvoir s'appropriier le temps du même, où être et penser se donnaient dans le temps du même.

Quand Heidegger parle de cet abîme, il le pense en termes de co-appropriation et fait sentir dans la pulsation l'essence de ce qui parle dans le langage, « *un langage de la demeure de l'être* ». Cette co-appropriation n'est perceptible encore de nos jours que comme langage poétique qui trouve à dire l'impossible du réel dans un moment où la parole du poète est le dépliement de ce dont il parle : c'est une parole ouvrante dans laquelle l'être des choses et l'être de l'homme se rencontrent dans le risque de leur ouverture réciproque.

La co-appropriation est une mise en acte du temps de principe qui ne pose pas la question du fond, mais qui semble en provenir. Cette provenance d'où le poète consacre un temps mythique n'est pas une pensée réfléchie, c'est la pensée rendue possible par le laisser-advenir de la parole et de l'objet singulier.

---

8. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 87.

Nous comprenons maintenant pourquoi Heidegger dit de cette parole minimale et originaire « *qu'en regardant en face le temps présent, mais voyant au-delà de la situation de l'homme, elle aperçoit la constellation de l'être et de l'homme à partir de ce qui les a-proprie l'un et l'autre : partir de la co-proprieté* ». <sup>9</sup>

Revenons au texte de Parménide. Après avoir interrogé deux fragments, un autre nous propose : « *Car l'esprit ne saurait concevoir le non-étant qui ne peut s'accomplir, ni les mots l'exprimer.* »

Cette phrase, dans sa forme négative, nous plonge dans un abîme de réflexions, au-delà de la simple controverse qui fait que Parménide ici, grâce ou à cause de la négation, nous met dans l'embarras, car si le non-étant ne peut même pas être conçu et si les mots ne peuvent l'exprimer, cela ne va pas sans dire ; ainsi, il n'y a rien qui, nommé, puisse être du côté du non-étant, et cependant la fonction du langage comme négation à l'œuvre permet à Parménide, déjà, de sortir de la logique positive qu'il propose.

Il nomme tout de même quelque chose qui n'est pas ; la langue permet déjà à son origine de concevoir l'inconcevable.

Si Parménide éprouve contre son intention les effets « pervers » du langage, il n'en livre pas moins l'important de sa pensée : l'esprit ne saurait concevoir le non-étant. Il nous faut sortir de la logique sémantique pour aller au sens ultime que contient la proposition de Parménide. Que contient-elle ? D'abord une mise en garde. Contre ce que le monde philosophique et le monde du *Nous*, de l'esprit, risquent en jouant le langage contre l'étant. Le risque est que le langage ne soit plus un branchement articulé du monde de l'étant, qu'il devienne lui-même son propre objet, qu'il se prenne lui-même comme objet de son étude et de sa propriété et qu'on en arrive à concevoir ce qui n'a pas d'étant.

Le non-étant court ce risque de se réaliser dans la langue par la parole, et ainsi permettre à la langue de n'avoir aucun sol où elle s'épanouirait. Le mot qui permet d'exprimer l'étant étranglerait radicalement le sens de la langue.

L'arbitraire de l'exprimé : c'est par lui que la langue va échapper à la loi de la fondation. La langue et la pensée ne sont que l'extrémité de l'étant, et

---

9. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 45.

récioproquement, l'étant trouve dans la langue le lien de la réalisation, de la réalité aussi.

C'est un langage sans métaphore que propose et qu'écrit en le proposant Parménide. Ainsi le langage est rendu à lui-même dans l'étant qui le porte.

## **CHAPITRE III**



## ÉTHIQUE

Le Fragment VI qui commence par « *Kre* » plonge immédiatement dans le tréfonds de la pensée de Parménide. Le tréfonds ne veut pas dire qu'il s'agisse d'une pensée inaccessible, car la pensée en acte ne désigne pas ici une métaphore qui cacherait et voilerait ce dont il serait question.

Nous n'avons pas cessé de croire que penser avec Parménide, c'est s'engager à fond dans ce qui se donne au plus simple du dire, même si notre histoire a recouvert la simplicité dans une métaphore généralisée. Notre lecture est orientée par une page des Séminaires de *Questions IV* où Heidegger dit justement, à propos du début du paragraphe VI, qu'il traduit, « *Il faut le dire (le laisser montrer) et le comprendre, qui s'accomplit avec lui* » :

« ...*Cette pensée de Parménide n'est ni jugement, ni preuve, ni justification fondée. Elle est plutôt un se fonder sur ce qui est apparu au regard* ».

Heidegger avait déjà, dans *Qu'appelle-t-on penser ?*,<sup>10</sup> donné une traduction qui allait dans cette direction : « *Il est d'usage : le laisser être posé-devant, le prendre en garde aussi : l'étant étant.* »

Clémence Ramnoux traduit au plus près du sens littéralement parlant, et nous permet de mesurer l'ampleur de la question qui travaille Heidegger dans la visée où traduire c'est aussi aller vers son propre. Ne croyons pas que C.

---

10. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* trad. fr., PUF, 1967, p. 206.

Ramnoux est en retrait par rapport à Heidegger, elle est sur une autre voie et c'est la force du texte de Parménide qui nous appelle là où nous sommes présents. Encore faut-il se tenir dans cette présence, et s'y tenir réclame de pouvoir se laisser traverser par le dire.

Elle traduit le Fragment VI : « *Il faut dire et penser que l'être est car de l'être, oui, il y en a. Du non-être, non, il n'y en a pas, voilà ce que moi je l'enjoins de signifier. Je t'écarte de cette voie de recherche (que non être est). Ensuite aussi, de la voie où vont titubant des mortels à deux têtes* ». <sup>11</sup>

L'impuissance en leur cœur dirige leur esprit en errance. Sourds et aveugles à la fois, ils se laissent entraîner, stupides, créatures sans discernement, pour qui être et ne pas être sont estimés même chose, et à nouveau même chose : car tout chemin se laisse parcourir dans les deux sens. Pourquoi intituler ce chapitre : Éthique ? Parce que justement il y est question de l'être de l'homme par rapport au monde dont il fait partie, et que la parole du poète-philosophe, là-dessus, ne prête à aucune confusion. C'est du rapport de l'être-au-monde dans le temps où ce rapport a lieu, qu'a lieu aussi en même temps la pensée du rapport.

*Kre*, qui marque la nécessité, n'est pas un ordre, il est l'ordre qui pense dans le langage, et l'entendre c'est le recevoir et le garder. La traduction classique donne : « *Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est* ». Nous voyons que *Kre* porte sur le sens sans ambiguïté de dire et de penser. Peut-être en s'arrêtant sur dire et penser, nous parviendrons à mieux cerner ce sur quoi porte *Kre*. Il porte sur ce qui est l'essence de l'être-humain tel qu'il a été donné dans la Grèce antique et tel qu'il nous semble encore de nos jours parvenir. Dire et penser ont l'air d'être ce qui va de soi, ce qui ne pose pas question ; même de nos jours, nous n'avons pas fait le moindre progrès sur ce qu'on entend par dire et penser. Tout ce que l'on sait, se situe dans l'acte où dire et penser ont varié de la linguistique à la biologie, de la psychologie à la psychanalyse, mais essentiellement, dire et penser ont existé bien avant que des sciences s'en emparent, au moins comme condition que la science s'établisse,

---

11. Cl. Ramnoux, op. cit., p. 111.

et c'est en amont des découvertes scientifiques que nous avons questionné le sens qu'il y a à poser « dire » et « penser » juste après « il faut ».

Il faut, en relisant Parménide, situer le Fragment VI dans l'œuvre en général, c'est-à-dire qu'il faut avoir déjà parcouru ce qui précède et même ce qui suit.

Le moment du Fragment VI est celui où le poète-philosophe, ayant déjà cheminé vers la vérité où « *le même est à la fois penser et être* », nous conduit maintenant vers la nécessité pour l'homme d'avoir à penser son engagement dans le penser et la parole, pour ensuite reprendre la seule voie possible au fragment VI : « *Il ne reste plus qu'une seule voie dont on puisse parler...* ».

S'engager dans le *Kre* n'est possible qu'en tant que l'être humain est un être qui pense et qui parle, ou plutôt qui est composé principalement du dire et du penser. Dire et penser ne sont pas des attributs de l'homme, c'est l'homme en entier qui dit et qui pense, et cela est de l'ordre de la nécessité. Le philosophe nous appelle vers ce « il faut », et nous demande de nous mettre sous la nécessité. L'éthique qui précède l'esthétique met l'homme dans l'essentiel, et l'essentiel, quand il concerne l'éthique, est l'entrée de l'homme dans le langage, le dire.

L'entrée dans le dire et la pensée sont pour l'étant que nous sommes le moment où il rejoint ce qui est enjoint à l'être et à son être, c'est-à-dire à son essence d'être-humain. Il n'y a pas d'autres entrées possibles. Cette entrée conjoint l'étant et l'être à habiter ensemble.

Par et dans le dire et le penser, l'homme advient à la présence où il se détermine dans sa solitude commune et impartageable.

Le dire et le penser ne sont pas seulement le lieu de l'homme comme son séjour sur la terre, ils sont ce en quoi dans le séjour l'homme prend un risque, un risque qui se découvre à ce que dire-et-penser lui signifie sa propre finitude et indique sa mort. Ce moment de l'éthique fait de l'homme un mortel. L'angoisse qui va le porter, le transporte vers ce qui, dans le dire et le penser, est son propre sol.

Pourquoi l'entrée dans le langage et la pensée passe-t-elle par une nécessité ? C'est toute la question métaphysique de la pensée de l'être-au-monde. Nécessité est le mot qui rend possible l'exigence de la pensée et du



langage, sinon tout est possible et impossible ; or parler et penser sont liés à la nécessité primordiale d'où suit le *logos* : une logique de l'éthique.

*Kre* pose aussi que la nécessité est l'usage, c'est-à-dire que déjà Parménide nous fait sentir le lien étroit qu'il y a entre la nécessité ontologiquement parlant et le faire, l'usage que les humains font de cette nécessité. On ne sort pas de ce qui est commun à l'essence de l'homme, et on pourrait ainsi traduire : Il est d'usage nécessairement, mais le redoublement que le français opère en traduisant est donné dans le seul et même mot : *Kre*.

Nous devons, pour aller un peu plus loin vers la compréhension de la première phrase, la prendre maintenant dans son entier : « *Il est nécessaire de dire et penser que l'étant est.* » Ce n'est qu'à la saisir dans son entier que les notions d'usage et de nécessité vont prendre tout leur sens. Nous croyons que les humains ne « font » pas, comme nous l'avons dit, quelque chose dans la nécessité, ils sont sous le coup de la nécessité comme ils sont sous le coup du destin, et l'être-humain qui est sous le coup de la nécessité, en cela rejoint ce qui essentiellement fait l'essence de l'être en général. Cette première détermination est l'affirmation du trait commun des êtres-humains : être sous le coup du destin, la nécessité absolue/sans solution. L'usage est fondé en sa nécessité, non pas historique, mais ontologique et logique (nous n'aborderons la logique que dans une autre partie de notre propos).

Nous pouvons repérer trois voies qui sont ouvertes par le sens de *Kre*. La première, c'est la voie éthique qui nous fait penser un retour vers Parménide en ce que nous pouvons espérer la saisir : le philosophe part ainsi de ce qui est admis selon l'usage déjà classique de la pensée et du dire, il ne remet nullement en question cet usage, au contraire, il le pose comme ce qui ne se laisse plus questionner.

La nécessité situe le discours philosophique à hauteur d'homme, d'un être qui vit et meurt en étant sous le coup de la loi et de son arbitraire, c'est-à-dire que le langage ne peut pas venir le faire douter, ni à plus forte raison le faire nier que ce qui est, est selon la propre nécessité qu'il y a : il y a.

Nous avons presque perdu le sens d'un non-savoir sur la nécessité ; la technique, la science, le monde de l'image qui précède l'objet sont venus introduire une brèche indéniable dans l'ordre du *il faut*. Le *il faut* n'est pas élevable au rang d'un impératif catégorique car il conserve uniquement l'ordre symbo-

lique constitutif de l'être humain, entendons par là l'ordre où il s'accepte comme perdu dans la finitude qui est la sienne. Cette voie n'est pas morale, car elle ne se laisse pas prendre par le langage, au contraire, elle est ce qui rend possible l'advenue du langage et de l'arbitraire de son unité : le signe.

Le « il faut nécessairement » est ce point d'où la preuve échappe à la logique et à la métaphysique, c'est ce point où le défaut des noms n'est remplacé par rien, et ce rien, c'est la question essentielle dont l'homme a la charge ; il a la charge veut dire que rien, ni personne, ni un dieu ne peuvent le décharger, c'est l'impossible à savoir « pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »

Nous arrivons maintenant à la deuxième voie qui consiste à prendre en entier la phrase de Parménide et y trouver aujourd'hui encore notre chemin. Le chemin repart du fait qu'il y a un au-delà de l'homme qui ne marque pas un espace transcendantal, mais qui, au contraire, cherche à faire signe à l'homme ; ce point où le langage ne trompe pas, justement parce qu'il n'y a pas de langage, mais parole proférée.

L'angoisse est habitée par ce rien d'où nous venons, où nous allons.

L'usage en tant qu'il faut s'y soumettre nécessairement implique dans *legein* et *noein* que l'étant est ; il nous faut maintenant comprendre *legein* et *noein*, traduits respectivement par « dire » et « penser » (Ramnoux et Battistini) et « *laisser posé devant* » et « *prendre en garde* » par Heidegger dans un dialogue incontournable avec la pensée de Parménide (dans *Qu'appelle-t-on penser ?*) que nous ne reprenons pas ici, mais auquel nous ne pouvons que renvoyer.

Nous partirons de la traduction simple qui donne dire et penser pour *legein* et *noein*. Mais cela n'est pas évident, car dire est devenu trivial et penser aussi.

*Legein* et *noein* sont l'un et l'autre nécessaires pour avoir accès à l'étant en tant qu'il est, c'est cela la logique de l'exposition de l'étant. L'exposition de l'étant est qu'il est, mais cela passe nécessairement par le dire et le penser. L'homme n'a accès à l'étant que par le biais du dire et de la pensée, c'est ce qui fait que l'homme est ce qu'il est : parole et pensée, et c'est ce qui le différencie de l'animal et de la plante. Mais quel est le sens de cette opération simple qui consiste pour l'homme à parler et à penser pour identifier l'étant dans son être

étant ? C'est l'essence du parler et du penser qui est ici en question et c'est cela qui est valable pour tout être humain. C'est sa constitution que de pouvoir selon l'usage penser et dire au sujet de l'étant. C'est à ce point que la réflexion de Freud va commencer, car lui aussi, comme un philosophe, commence par ce qui est au commencement : il va analyser dans sa métapsychologie les pré-supposés de la métaphysique, il va recommencer en déplaçant le centre de la question, mais la question reste, dans son principe, la même ; c'est la réponse qui va changer et en changeant par effet rétroactif, elle va vers une autre problématique. La métaphysique a cherché à se représenter l'être se laissant prendre par la vertu nécessaire de l'imagination, tout comme un courant de la psychanalyse qui, en renforçant le moi, a tenté d'imaginariser le symbolique.

Le « dire » et le « penser » ne sont pas auto-référents ni réflexifs, et c'est la grande leçon du philosophe qui au commencement nous met en présence d'un être humain qui ne se prend pas comme objet de son propre discours. Nous sommes loin d'un Descartes et de sa conscience dans son : « *Je pense donc je suis* » ; loin est un euphémisme, nous sommes à l'opposé, si cela a un sens de dire que Descartes s'oppose à Parménide. Pour celui-ci, l'objet est ce qui se détache sur fond du cosmos et l'étant est ce qui fait que tout ce qui est donné tient ensemble comme totalité. Il ne s'agit pas de l'ensemble formé par la totalisation des étants, mais de l'ensemble auquel l'étant se réfère pour être ; cela peut parfois prendre la forme du feu, de la terre, du ciel et des dieux (mais jamais cette forme n'est une représentation, car l'homme est aussi celui qui entretient des rapports avec tout cela).

Dire et penser, c'est être déjà situé dans le cosmos comme en faisant partie. Que Parménide ajoute : « *dire et penser par nécessité que l'étant est* », ce n'est pas dire seulement que les choses qui sont, sont réellement, c'est dire aussi que l'homme, en tant qu'il pense et qu'il parle, fait partie nécessairement des choses qui sont à penser et à dire et qu'il ne parle pas de lui comme sujet abstrait ou comme conscience, mais comme rapport. L'homme a rapport nécessairement, par le dire et le penser, à ce qu'est l'étant. Car la phrase dit cela, mais elle dit plus, elle dit aussi que ce qui fait que l'étant est, doit nécessairement être dit et pensé. Cela paraît évident, encore qu'il faille se rendre à l'évidence en même temps qu'on la rencontre, et s'y rendre signifie qu'il faut

penser ce que cette phrase veut dire et ensuite pourquoi elle est d'une telle importance pour l'histoire de la pensée.

Ce que la phrase veut dire, c'est que la pensée et la parole confirment la présence de l'étant, c'est-à-dire que l'arbitraire de la langue qui échoit au rapport du mot à la chose nommée n'est pas contournable et niable, c'est là la loi du langage et l'homme, qui est celui qui intègre nécessairement cette loi, ne peut pas douter un seul instant que de l'être il y a, et que parler et penser ont à faire et à voir avec ce qui est. C'est cela la nécessité de ne pas prendre le langage comme référence absolue et surtout ne pas essayer de faire dire au langage ce pour quoi il n'est pas fait.

Le langage n'est pas fait pour pervertir l'ordre de son emploi ; certes, il est possible de mentir, cela fait partie du langage et de son lieu signifiant, mais il ne peut pas faire dire et penser que le non-être est, sinon les mots eux-mêmes n'ont plus de sens, ni d'emploi.

Avec Parménide il faut entendre la contrepartie de la proposition « le non-être n'est pas », ce qui signifie que le non-être reste radicalement du côté de l'être impossible. Ce qui implique aussi que le non-être ne peut être nommé positivement et qu'il ne peut passer dans et par le langage du côté de l'être, mais rester dans sa propre sphère, celle du non-être. La représentation n'est pas suffisante à créer l'objet.

On peut voir déjà l'irreprésentable du non-être comme ce qui limite et borde notre pensée de l'être en tant qu'étant : celui-ci je peux l'identifier dans une présence, ce moi qui parle et qui voit, celui-là, jamais je ne peux entrer en présence avec lui, car il n'est pas.

Une grande leçon est ici donnée qui va marquer notre façon de penser : la négation pure est impensable, voire irreprésentable. Pour l'être humain, la négation n'est possible qu'à porter sur un jugement qui déjà prédique l'existence de l'objet ou de la chose dont il est question, c'est ainsi que Parménide avait signifié la ruse du langage. Mais l'éthique l'oblige en même temps à poser qu'il ne faut pas confondre les effets de signification permis par l'utilisation du langage et les causes. En fait ce ne sont pas les objets du monde qui font la réalité de celui-ci, ni le langage pris comme substance des choses elles-mêmes, c'est leur rencontre dans l'homme. On peut voir que Freud ne travaille pas autrement, il va simplement mettre à la place de l'être-homme le sujet, et

pas n'importe quel sujet : celui de l'inconscient. C'est la rencontre du sujet de l'inconscient et du monde que pose le grand mythe des pulsions et de leur destin.

## DE LA REPRÉSENTATION

### *Il y a nécessité : l'arbre est*

La question de la présence n'a pas de sens, elle nous oblige à penser ce qui est au-delà du sens, c'est-à-dire à penser ce qui est devenu aujourd'hui impensable : le simple.

La présence de l'objet, c'est à la fois ce qui est notre rapport immédiat au proche et ce qui est le plus lointain parce que cette proximité demeure le « sans accès ».

Parménide fut et demeure un penseur de cette simplicité : « *même chose : penser et être* », et : « *il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est* ». Penser (*noein*) veut dire que l'accomplissement de la pensée se fait dans la présence où ce qui est pensé et l'être sont dans un rapport d'identité parce qu'ils fondent l'identité dont il est question dans le même. Le même est tout autant produit que cause de cette rencontre, il est ce qui envoie et ce qui accueille ; c'est cette tension qui le constitue.

Mais si la parole de Parménide peut être évoquée encore comme parole, c'est qu'il est nécessaire, en l'entendant, de faire partie de ce qu'elle dit pour nous aujourd'hui.

Est-il encore un lieu où la parole provient et advient jusqu'à nous dans une relation de présence à ce simple et pauvre lieu qui rapproche de l'expérience où le poétique fonde la richesse du simple ?

### *Représentation et substance*

Le jugement en philosophie a toujours été associé à une justesse de la représentation. La justesse est ce qui permet de distinguer, dans le langage et dans son appropriation, ce qui nous amène à donner une direction à la perception et à l'intention aperceptive.

Nous sommes et nous ne sommes pas toujours devant la représentation, c'est-à-dire que parfois, dans un moment qui est à travailler, la pensée se pense à travers la représentation, ou pour mieux dire, au-delà de la représentation juste et correcte.

Car il y a la rencontre où le représenté tombe sous une représentation, c'est-à-dire sous un jugement approprié. Mais le sens à venir de la rencontre, cet arbre qui fait un coude avec sa branche, est ici et non là-bas. Il est avant tout pour moi, non singulièrement, mais universellement, il est car je l'ai rencontré. Puis ensuite, je l'ai vu et revu, il faut bien qu'à un moment donné, ce temps-là m'ait donné l'arbre lui aussi comme une donation. Cet arbre-ci est tout de même représentable. Mais il est aussi ce qui fonde l'urgence d'après-coup de toute représentation possible et réelle. C'est cet arbre que je revois et que j'identifie à la fois comme arbre et comme cet arbre-ci : ainsi la représentation touche au mélange, au mixte. Elle sort de la proprement unique et absolue présence à l'arbre comme cet arbre-ci, que j'ai ensuite, une autre fois, revu-retouché-ressenti-représenté. Mais déjà là, dans cette seconde rencontre, dictée et conduite vers l'arbre-là où je sais le revoir, il y a la question de la représentation comme une volonté de ressentir, de revoir, une volonté de substituer à la rencontre passée une conscience de la volonté liée au ressentiment.

Ainsi, s'il est vrai de dire que cet arbre-ci est ma représentation, il est faux de dire qu'il n'est que ma représentation. Cet arbre-ci est. C'est donc l'être même de l'arbre que j'essaie de définir et dès que je rentre dans une définition, je ne sors pas d'une problématique de la représentation qui m'amène aussitôt à poser la question du jugement, car juger c'est établir une relation qui s'appuie

sur le sens même de la représentation possible qui est le critérium du jugement. Juger n'est jamais que juger une représentation en se posant par rapport à elle la question du vrai et du faux, de la validité ou non, de la correction ou de l'incorrection.

Qu'est-ce que je fais quand j'essaie de définir l'être de l'arbre sinon passer subrepticement de l'être à sa représentation ? Est-ce que je ne suis pas en train d'effectuer le même geste métaphysique qui consiste à oublier l'être comme présence pour, en glissant vers une définition, justement ne définir que l'absence de l'être et ainsi ne parler que dans une attribution logique qui nécessairement fait l'impasse sur ce qui est oublié pour ne prendre la représentation que comme une présence décalée et différée ? La définition nous amène par cette procédure à anticiper logiquement cet oubli et à oublier cet oubli dans le transport du sens qu'il engendre. Ainsi le statut de la définition reste pris dans l'impensable oubli fondateur de la métaphysique comme identité de ce qui se conserve. La définition est conservatrice, mais dans une transformation radicale qu'elle occulte en permanence, justement parce qu'elle croit à l'idée de permanence et de conservation qui fait qu'elle croit être tournée vers le même, au sens où le même est à lui-même le même. La définition est une volonté volontariste de la grande tentation métaphysique d'annuler la temporalité alors que précisément son acte porte sur elle. Nous voyons donc que si elle oublie, cet oubli est occultation de la vérité qui la porte et que cette occultation n'est qu'une forme du déni de la temporalité. C'est dans cette tripartition et son cheminement que nous voyons se fonder le sens de notre identité de la représentation comme de toute idéalité.

La définition étant posée, elle reste tributaire, comme le jugement qui l'agence, de cette histoire de la métaphysique.

Il nous faut maintenant entrer plus précisément dans l'analyse du jugement qui est aussi tributaire de la nature impensée de la représentation, au sens où la pensée a encore et surtout à penser sa dette historique vis-à-vis de la représentation dont elle dépend. Ainsi s'entend l'avertissement de Heidegger sur le fait que nous ne pensons pas encore.

Qu'est-ce que cette pensée de la représentation ? C'est d'abord pour nous un lieu où se donne la pensée dans ce qu'elle ne pense pas encore quand elle pense, ou plutôt quand elle dit qu'elle pense. C'est l'illusion devenue réalité



qui fait que le réel et l'idée sont coalescents et qu'ils participent au même du réalisme transcendantal. Il n'y a pas lieu de s'élever contre cette idée mais il s'agit de penser ce qui reste encore à penser. Car nous assistons à deux théorisations qui en s'opposant se complètent en se juxtaposant :

- l'une qui dit que le réel est perdu,
- l'autre, que le réel est l'idée.

Deux théories qui font du réel ce rien où la chose qui le sous-tend n'est pas ou plus. Deux discours qui restituent la nécessité du semblant sans le savoir, où plutôt en faisant passer le semblant du côté de la vérité. Or, le semblant est à entendre dans son rapport à la semblance et à la dissemblance, tout comme la fable. Alors le vrai, comme ce qui serait de l'ordre du réel, fait donc ici question. Est-il dans l'oubli ou est-il dans le semblant ? C'est là qu'on ne peut qu'être sensible au plus haut point au travail de Nietzsche, qui lui a enlevé ces deux statuts : c'est un peu autour de cette question que nous l'avons interrogé dans « la remise en cause de la causalité », qui reste un des tournants pour la pensée de la représentation.

Repartons donc de notre idée de cet arbre-ci, dont j'ai dit qu'il m'avait attiré dans une rencontre à la fois singulière et tout aussi universelle en ce qu'elle peut être re-présentée dans le langage que je tiens sur elle.

Il ne s'agit pas de compter, ni d'énumérer le nombre d'arbres que la phrase me permet de représenter, mais de voir en quoi la pensée de l'arbre n'est, en tant que pensée de la rencontre, pas possible, car nous sommes à chaque instant repris par les effets de cette représentation, jusqu'à ne plus savoir ce qu'est la pensée de la présence de l'arbre.

Pour nous en tenir à la pensée comme rapport du sujet à la présence, en tant que cette présence est donnée comme incontournable, et même comme occupant tout l'espace de la rencontre jusqu'à perdre le sujet lui-même dans la rencontre qui devient alors impensable — c'est-à-dire qu'il n'y a alors plus de jugement possible sur cet arbre, ni de représentation — il ne s'agit pas de dire que nous sommes l'arbre, car nous sommes rien et l'arbre non plus n'est plus identifiable, il est avec nous qui sommes aussi : c'est la présence à la présence.

La présence est un nom pour l'être, et déjà quand nous nommons la présence, le décalage de la métaphore nous déplace de ce qui est : mais là, nous sommes soumis aux lois du langage. Cela ne nous empêche pas de nous

questionner sur ce que l'on peut dire de cette présence ; même si la voix et l'écriture sont déjà en-deçà de la présence dont nous ne pouvons parler, elle est radicalement l'absence de voix.

Nous pouvons déjà voir deux orientations de la pensée concernant la nature même de la pensée. L'une qui est pour nous radicalement impensable dans notre mode classique de représentation, c'est ce qui se donne dans l'essence même du rapport où immédiatement je suis en présence de l'arbre. C'est la pensée non réfléchie et non réfléchissante, qui n'est ni hypothétique ni soumise.

L'autre qui est la pensée qui s'émet depuis cette rencontre-ci, celle dont on ne peut jamais savoir si l'économie me rendrait la première immémoriale, oubliée. Mais je ne peux plus faire l'économie d'une telle re-présentation, car elle est ce qui me rend l'expérience restituable. Cette pensée de la re-présentation n'a pas une seule et unique modalité, nous pouvons essayer d'en dégager plusieurs qui ne sont pas toutes sur le même sol.

Avec la représentation, nous sommes déjà, nous l'avons dit, dans le fondé de l'existence, non pas en tant qu'elle est fondatrice, mais en tant qu'elle est fondée dans l'être qui n'est pas représentable.

C'est ce moment où l'arbre est où je suis, qui est fondateur de ce qui sera perdu dès que je vais en rendre compte.

C'est ainsi que le langage philosophique, dès qu'il s'empare de l'objet de la connaissance, ne peut qu'être dans un état répété de la volonté dont Nietzsche nous dit qu'elle est la volonté de volonté. Ainsi en est-il de l'acte de représentation qui, parce qu'il se donne comme vengeance contre le temps, nostalgie mal placée, nous met devant la présence différée dans le langage, qui n'est qu'une lutte effrénée contre la bonne distance de la rencontre. Cette pensée de volonté de volonté n'est pas autre chose que la volonté de nostalgie qui ne trouve pas sa place dans le temps qu'elle occupe ; elle est elle-même en retrait de sa puissance évocatrice, la voix qui se perd a été ici remplacée par la voix qui se venge contre le temps. Toute re-présentation est négation, elle est d'abord négation de la présence à l'objet en tant qu'elle est toujours une présence différée qui permet après-coup notre jugement comme moyen de dire quelque chose de l'objet en le faisant passer dans une attribution qui le qualifie.

- Toute représentation est négation au sens où, philosophiquement parlant, elle n'est plus un oui, le oui de l'affirmation sans restriction de l'objet.

- Toute représentation est négation car elle s'efforce de faire remonter ce qui est perdu, et ce faisant, elle se nie elle-même comme simple effet d'une perte radicale qui la supporte mais qu'elle ne supporte pas.

- La représentation est un déplacement de la pensée qui dit oui à la rencontre singulière. La représentation me rend la pensée de l'être non plus comme « *ce qui m'ouvre au réel sans double, sans autre, sans rien d'autre que le présent* », mais comme un accès au réel dans le semblant du discours et du jugement. Car il n'y a pas de jugement portant sur l'existence. Tout au plus y a-t-il des questions.

Maintenant, penser la représentation, c'est à coup sûr être sous le coup de la représentation en général, c'est à l'éprouver que nous pouvons penser ce que signifie la représentation.

On peut dire de l'arbre, une fois que je l'ai abandonné à son être arbre, que j'emmène avec moi quelque chose qui n'est pas seulement le nom de l'arbre, ni quelque chose qui le qualifie : j'ai une re-présentation-de-l'objet (arbre), même s'il s'agit d'un langage intérieur. Néanmoins je conserve une trace qui fait que je reconnaitrai à coup sûr cet arbre-ci, justement parce qu'il ne s'agit pas de n'importe quel arbre. La présence singulière que j'ai de l'être m'a mis dans une certaine relation avec lui.

Maintenant si j'en parle ou si j'essaie de décrire la relation que j'ai eue, le langage parlé ou écrit devient alors un deuxième ordre de représentation, il s'accomplit en correspondance avec la perte de l'arbre que j'essaie de restituer positivement à un autre. Déjà cette représentation ne peut porter que sur des signes que je travaille dans le sens du donner à comprendre. Je suis pris déjà dans une volonté qui redouble la volonté de faire que le passage à l'écrit soit un retour dans lequel je puisse complètement me laisser leurrer par le sens. Cet arbre dont je parle, je peux dire aux autres qu'il est à restituer comme intimité passée, et l'effort n'est jamais qu'une tentative nostalgique de remonter en l'annulant le temps de la rencontre, ou ce qui est pire encore, l'illusion de pouvoir nous la rendre. Cette pensée de la représentation est une pensée qui bloque et arrête ce qui est de l'ordre du temps. Ce temps de la rencontre comme non-perdu auquel se réfère le dire, fait que je ne suis pas en correspondance avec ce

que je dis, ni le dire avec ce qu'il évoque. N'est-ce pas cela qui définit l'homme du ressentiment, au sens logique où cet homme n'habite nulle part et ne fait qu'entretenir sa souffrance, ou alors est habité par cette souffrance qui, à la fois, incombe pour une part au langage de la représentation et à la représentation qu'il entretient au langage ? La pensée est donc remémorante au sens appauvri du terme.

Cet homme qui est pris dans ces temps de la commémoration nostalgique et de la fuite en arrière, est un homme qui ne cesse de décliner vers sa chute et qui ne cesse d'avoir à deviner la langue de la représentation, devenue son seul recours.

La pensée de la représentation nous amène au bord de cet abîme où le rapport au langage a conduit l'homme qui ne peut se défaire de son passé ; c'est cet homme qui regarde en arrière parce que la seule façon qu'il a d'avancer est d'effectuer, sans vraiment en avoir conscience, de perpétuels retours dans lesquels il finit lui-même par ne plus avoir de projets, de désirs même.

La pensée a encore à penser la restitution au langage du sens de la représentation et du jugement. En laissant apparaître « l'inconnu devant soi », l'homme rejoint l'être comme puissance du maintenant et comme indépendance relative à l'égard de la représentation. L'écriture poétique est parfois ce moment où il rejoint ce qui le devance dans une avancée où il marche et déplie pas à pas son texte.

Cette pensée de la représentation ne nous met pas à l'abri du travail historique de et dans la représentation, tout au plus nous met-elle en garde que ce qui avance avec la représentation nous guette à chaque tournant, et la pensée de la représentation n'est pas une mise en abîme théorique de la détermination cachée du système, mais elle est ce qui, à partir de la mise en garde, nous amène à penser que la pensée est l'être de l'homme comme présence-à-soi. Cette présence à soi est un travail qui se ressource dans la présence elle-même. Ainsi l'absence de pensée n'est pas autre chose qu'une absence du travail de l'homme sur ce qu'il fait lorsqu'il croit qu'il pense. Il ne faut plus que cette croyance en forme de certitude devienne un fait acquis pour l'homme, sinon il se perdra dans une dépression où, en tant qu'être, il sera petit à petit dessaisi de son essence.

Nous pouvons, à ce moment de notre transit, réentendre d'une manière radicale le fragment de Parménide concernant la pensée : « *Même chose penser et être* », moment d'où nous sommes partis pour réfléchir sur la pensée et sur la représentation. Puis l'histoire de ce qui est à penser s'est déplacée vers ce qui nous force aujourd'hui à nous poser la question de la représentation qui s'est confondue avec la pensée elle-même, ou plutôt qui s'est substituée à la pensée pour, par une absence de risque, n'être plus que ce qui nous autorise à penser selon un mode où le même est perdu dans l'histoire, où la science a remplacé le rapport aux choses par une mesure du rapport. C'est ainsi qu'on ne sait plus de quoi on parle : du langage, du sujet, de sa croyance en des certitudes, ou de la médiation devenue qualifiable. Je crois que la représentation s'est faite monde, et que le monde de l'être est devenu impossible mais nommable, voilà le grand renversement métaphysique. Mais si nous pensons le rapport à la pensée de l'être, nous voyons que le monde n'est pas ma représentation : il résiste dans les lieux furtifs, difficilement accessibles où le proche est à côtoyer dans le fond de l'expérience singulière de la pensée comme présence à... C'est vrai que ces lieux sont en retrait du bruit du monde, c'est vrai que ces lieux sont cachés là où les chemins ne mènent plus. C'est vrai qu'ils donnent paradoxalement l'idée qu'ils sont en dehors du monde.

Nous perdons notre rapport au Réel, au sens où celui-ci est du côté de l'être qui ne se manifeste que dans la parole poétique.

On peut voir comment le Réel se manifeste dans ce rapport du sujet au poétique, c'est-à-dire dans toute production qui ne soit pas reproduction, un effet de réel qui est que dans l'acte même d'écrire est abordée la question du réel, c'est-à-dire cette immédiateté brûlante qui met l'être de l'homme en rapport avec lui-même comme étant sa question et son propre travail à partir de cette question.

Le réel dont il est ici question, est ce point où l'être se met en accord avec lui-même comme production de l'œuvre : l'œuvre devient le lieu et le temps de cette question.

La question de la production est la question du rapport du sujet au réel, à ce qu'il projette devant lui comme étant la sortie dans l'excès que pose le rapport entre l'intime et « l'extime ».

L'intime étant souvent cette part que le sujet croit tenir au fond de lui comme ce qui le nomme et le qualifie en retour, il serait cet irréductible immuable, mais tout de même signifiable comme représentation de la profondeur de l'être. Il n'est, et il faut n'y voir, qu'un symptôme.

C'est une illusion très entretenue que notre corps contient un quelque chose qui me différencie et qui me porte à une appropriation personnelle qui au fond n'est pas questionnable, qui échappe à la question elle-même, mais cette pure supposition me fait être du côté du commun, du vulgaire même. Il faut savoir taire en nous cette voix intérieure pour risquer le dehors. Ma relation au réel est une relation qui va au dehors, à l'ouvert, mais ce dehors revient vers l'intérieur. C'est ainsi que l'espace poétique est ce rythme où le passage est ce qui permet de maintenir le rapport, car le rapport joint et disjoint en même temps ce qu'il articule : il faut entrer en vous-mêmes, dit Silesius. Le dehors est le lieu du séjour et du retournement, car il permet à l'homme d'avoir accès au monde et d'accueillir le monde en le laissant être ce qu'il est.

### *Du réel*

Le réel ne se pose pas dans le poétique et l'expérience de l'art comme simplement innommable mais, dans cette plénitude où la différence est impossible, il se pose comme ce qui est l'aboutissement de la rencontre avec le dehors.

Qu'est-ce que ce dehors ? Il est ce qui fait le moment, le temps où l'homme avance vers ce qui de l'inconnu le pousse — un élan, un oui.

Il n'est pas question de la limite, ou bien alors d'une limite qui exclut toute idée de présence et de quantification. L'écrit poétique rend cette proximité du réel qui se retire et donne accès au sans accès. Moment terrible que le poète ressent, devenant cette lueur qui d'affinement en affinement va brûler le bord de sa connaissance. C'est ce moment où faisant le vide, le dedans et le dehors vont se perdre dans l'irréductible question que le langage porte quand on se l'approprie. Et le monde redevient cette simplicité rencontrée qui s'efface, mais réapparaît plus loin encore.

Le poète avance en lui parce qu'il est dans l'expropriation de son dire, mais qu'il demeure encore aussi le « maître », ou plutôt l'auteur, cela il le sait

d'un savoir que rien n'arrête ni ne peut mettre en doute, c'est son risque et sa chance.

Le réel est ce qui peut permettre de dire et de penser le dehors comme horizon d'où l'homme dans son accomplissement provient et advient. Ce mouvement de provenance et d'advenance est toujours la mise en forme du rythme du dehors qui est ce mouvement où ce qui a lieu ne cesse pas d'avoir lieu depuis un « déjà » vers un « encore ».

Le réel dont il est question n'est pas l'immobilité absolue requise par la métaphysique, au contraire il est ce qui ne cesse de porter ce qui advient comme puissance de temporalité en acte.

Ainsi penser l'horizon par rapport au dehors, ce n'est pas proposer une définition de l'horizon, mais bien plutôt dire comment dans l'ouverture au dehors l'horizon prend une autre dimension : il n'est plus une ligne de jonction-disjonction, il est ce qui déplie et déploie le dehors qui devient toujours le lieu puissant du retournement du temps en espace.

Entrer en rapport avec le dehors / le réel ce n'est pas se confondre au dehors avec le réel, c'est au contraire pouvoir se penser du côté de l'intériorité, laquelle est aussi puissance venant du dehors dans une articulation où l'ouverture est cette tension d'où prend naissance le rythme qui s'implique dans son temps, le temps du battement infini de l'événement et de l'avènement.

### *De la représentation rapportée à elle-même*

C'est le monde du retour, monde qui vient d'être soumis à ce que nous avons déjà déterminé par présence. Représentation, qui était dans une linéarité à la fois diachronique et continue. Mais il y a aussi cet espace de représentation réfléchissante qui nous renvoie, elle, dans deux dimensions. L'une qui est liée au retour et qui fait que je ne vais aux choses qu'en les identifiant dans un processus de répétition qui est l'expérience qui m'est propre et que je ne peux ni faire passer dans un langage pour l'autre, ni à la limite pour moi-même. C'est la phase du second rapport. C'est ce moment, par exemple, où je vais retrouver mon arbre et là, soit je puis le mettre entre parenthèses par un travail qui « met de côté » (*meta*), soit les images, les mots que j'ai pu prononcer reviennent pour occulter l'autre lui-même.

Mais en avançant dans le paysage, je me rends compte qu'il y a plusieurs arbres et que ma représentation prise au piège de son impensé ne me permet plus de penser car la pensée de l'arbre dans ce que nous avons dit est fondée sur la présence : l'arbre est où il y a l'arbre<sup>12</sup>. Cet arbre même qui va se trouver substitué dans le passage à la représentation, car on a vu que la représentation emporte souvent tout jusqu'au point où le langage sert pour lui-même de référence, refermant ainsi l'image sur la représentation et se donnant pour le réel mis en idée.

Penser l'arbre, c'est aussi pour nous penser ce que nous appelons normalement l'arbre et voir combien d'opérations sont possibles qui conduisent de l'arbre à la représentation comme boucle rétroactive qui enferme le sens dans le représenté de la représentation. Cette étape de la boucle fait que la représentation est aujourd'hui en provenance d'elle-même et sans cesse en train de s'étayer sur elle-même.

Penser l'arbre n'a rien à voir avec ce que nous entendons couramment par penser ; c'est d'abord avoir un rapport immédiat au proche, ce proche dans lequel l'arbre est là. Cette proximité est ce qui fait l'essentiel de l'être de l'arbre<sup>13</sup>. « Penser » l'arbre n'est pas de l'ordre de la pensée reproductive ni plus archaïquement d'une pensée cognitive. Penser l'arbre c'est entrer en relation, c'est la puissance comme désir de l'être qui fait la découverte de cet arbre qui, même s'il s'agit toujours d'une redécouverte, n'est pas entièrement recouvert par le souvenir de l'arbre que j'ai nécessairement, moins en tant que ressouvenir des signes de distinctions qualifiant l'arbre en général que j'actualise dans la rencontre, que par tout ce qui excède les traces de souvenir que j'ai pu avoir des autres arbres et des signes représentatifs de toute notion ou concept d'arbre.

Il faut se laisser, à ce moment de la rencontre, emporter vers ce qui défend toute reconnaissance pour se dessaisir d'un passé qui ne cesse de faire retour comme détérioration et vengeance contre le maintenant. Il faut accepter

---

12. Et il n'y a pas d'arbre en dehors du paysage qui se constitue de cette présence de l'homme au monde : la présence est cette ouverture, cet événement où ce qui est, échappe à la représentation parce qu'il en est la force et la forme originaire et durable.

13. Cet arbre n'est pas proche, il permet de saisir la proximité comme tension du rapport entre l'être et la pensée, et entre l'arbre et nous.



la violence de l'apparaître singulier comme fondation d'un rapport qui, d'être originaire de toute rencontre fulgurante, n'inscrit rien d'autre que l'impossible réel de la présence. Ce temps de l'être, je sais aussi que petit à petit je vais le recouvrir, ne serait-ce qu'en m'éloignant de l'arbre. J'en emporte tout de même ce quelque chose qui indubitablement me suit et induit au souvenir. Car c'est vrai que je me souviens et ce, malgré moi, ou plutôt sans le vouloir.

Mais il y a un je ne sais quoi qui résiste au transport et à la métaphore où s'enclenche le processus du souvenir, un quelque chose qui ne passe pas dans la re-présentation et qui n'est pas de l'ordre du temps, cela nous l'avons montré, en travaillant sur le sens même de « re-présentation » ; il y a un impensé qui est impensé même au moment de la rencontre avec l'être de l'arbre. Ce je ne sais quoi est ce qui est fondateur d'une traversée des signes de perception et des signes de reconnaissance, qui fait l'irréductible de la rencontre avec l'arbre. On ne peut pas dire qu'il est dans l'arbre ni dans moi. Car il est ce qui, en retrait de l'arbre, me permet de dépasser la simple reconnaissance et la simple identification, non comme remplissement au sens de Husserl, qui n'est en somme qu'une attente sur les prédicats et une intention sur la répétition de l'expression à la réalité. Dans la rencontre avec l'arbre, il n'y a d'abord aucune intention consciente qui viendrait remplir ou décevoir mon attente comme vérification du donner à voir, à contempler, à percevoir.

L'arbre est absence même, ce qui implique que dans le rapport il n'y a plus de rapport possible au sens classique du terme, le rapport est perdu, car dans l'immédiateté où il se donne, il ne permet plus cette extériorité. Que permet la représentation en tant qu'elle est une réactualisation ? Le rapport exclut la connexion alors qu'il ne cesse de nous y faire croire, le rapport est devenu la mesure d'une distance où ce qui est nié se profile comme unité non synthétique de rapports, comme unité non perçue que le rapport représente dans l'entendement.

Le rapport est l'illusion que le simple se donne comme réduction des termes qui le posent et le composent.

Le rapport rapporte au simple l'unité de la représentation qui dès lors n'existe pas réellement, mais simplement comme image dégradée de la visée ou de la rencontre.

L'arbre qui est, est hors rapport, et prend alors la place du rapport dans un espace-temps que ne soutient rien de ce qui fut, avec l'illusion que le présent de la représentation nous met directement en contact avec l'idée que le rapport se rapporte lui-même en tant qu'être. Cette illusion demeure notre croyance en l'adéquation du rapporté au rapport indiqué dans ce qui est rapporté.

Mais il demeure impensé, cet arbre qui est, et qui n'est que dans ce que fut la rencontre avec lui. Ensuite nous rentrons dans la vengeance qui n'est qu'une création en arrière et qui s'établit sur des restes, des traces, des identifications, des remplissements.

Penser l'arbre est chose difficile, d'abord parce qu'il faut s'entendre sur ce qu'on appelle penser : c'est, pour reprendre l'idée de Nietzsche, sortir du ressassement éternel qui est la vengeance contre le temps, penser et saisir ce moment qui passe et le passer avec lui dans ce qui donne à penser — je dirais presque : dans une sortie de la représentation qui est devenue notre mode du penser hors duquel la pensée est impensable. Mais ce n'est pas parce que l'histoire de la pensée nous a conduit devant l'impensable qu'il ne faut pas essayer de penser ce qu'il y a encore à penser fondamentalement, c'est-à-dire voir si ce qu'on cherche dans le voilement-dévoilement de toute représentation au sens de re-présentation, n'est pas radicalement ce qui ne peut pas penser la présence de la présentation en dehors du retour de l'origine et du retournement vers l'origine.

Penser ce qu'est l'arbre, cet arbre dans ma rencontre première, ce n'est pas nécessairement faire un retour sur le passé, mais saisir ce qui fut l'ouverture de la pensée dans son ressourcement initial, à savoir ce qui se joue dans la première rencontre et au moment où cette rencontre se passe. Penser l'arbre ce n'est pas extraire ce qui s'est passé, ce qui a pu se passer, mais trouver la radicalité du passage, au sens où il y a lieu dans le passage même qui l'entraîne.

Nous devons tenter de résumer un peu mieux ce que l'on pense quand on pose l'arbre.

Notre pensée moderne est bâtie ou plutôt s'est bâtie à force de ressassement sur un impossible de ce que nous avons appelé le réel. Ce dehors de la pensée dans l'expérience du poétique est la route où il fait advenir ce que nous avons appelé la présence.

*Qu'est-ce qui fait la Présence à... dans le poétique ?*

Angelus Silesius a écrit :

*« Il faut se porter au-delà de soi,  
Elançant ton esprit par delà lieu et temps  
Tu peux à chaque instant être dans l'éternel ».*

Nous reviendrons sur ces vers qui commencent par : *« Il faut se porter au-delà de soi »*. La présence à soi n'est pas de l'ordre de l'intériorité, ni même de l'intentionnalité dans la visée. L'arbre au moment où je le regarde est le propre. Il me restitue en propre ma dimension de sortie de moi. Le propre n'est pas une appropriation, il est ce moment où je vais vers lui. Le propre est ce qui me définit ek-statiquement dans le passage au propre.

C'est dans le passage qui n'est pas un retour sur l'approprié que l'être-de-l'homme participe du temps. Le temps sur quoi rien n'a de prise quant à sa perte irrémédiable, sauf la représentation imaginaire. Ce temps où je suis dans l'éternel. Il est la rencontre où perdu, rien ne pourra ni effacer, ni remplacer ce qui a eu lieu : *« rien n'aura eu lieu que le lieu »* de Mallarmé est aussi ce passage où l'irréductible, le proche, le propre, sont absolus. Ils le sont parce qu'ils se donnent comme simple et seuil minimal, mais dans une densité et une richesse que rien d'autre qu'eux ne peut exprimer.

Ce qui est le minimal, le simple, l'irréductible de la présence n'est pas l'intime du sujet, mais ce que le sujet tient en son fond comme un être-au-monde qu'il ne s'approprie ni ne peut expulser. Aller au-delà de soi, c'est l'acceptation qu'il y a un monde, ce quelque chose d'irréductible qui tient le retrait de toute unité éprouvée comme œuvre du dehors.

Aller hors de soi, c'est se trouver dans un rapport de présence à la chose au moment où celle-ci fait défaut à la mise en mots : c'est le moment de l'affirmation à la présence, c'est la suppression du langage de l'image et de la représentation. C'est la profusion riche de la pauvreté.

Ce simple qui est dans la rencontre est par delà le beau et l'abject ; il ne s'agit nullement d'un jugement esthétique, lequel entraîne toujours, à travers la

surprise au sens de Plotin, la joie douloureuse de la chute que Platon nous indique, le simple lieu. L'arbre est l'épuisement en nous d'un véritable ressaisissement à toute tension sensuelle dans la pensée de l'arbre.

Penser nous a conduit vers ce seuil minimal de la rencontre où le simple est notre relation au monde appauvri, mais intense. Penser nous apprend à mesurer la violence des représentations qui sont du côté des détresses et des excès.

Mais est-ce que penser ce seuil nous amène à savoir quelque chose sur ce qu'on nomme penser ? Non, si nous entendons encore que penser c'est juger par/avec des représentations. Mais si penser est ce qui est donné dans la parole de Parménide quand il dit : « *Même chose est penser et être...* », nous comprenons un peu mieux ce que penser veut dire. Il est une pratique qui nous met comme être au monde dans une relation privilégiée à la présence.

La pensée que nous avons recueillie dans la phrase de A. Silesius nous amène à un autre bord de la pratique de la pensée, qui consiste à s'affranchir du sujet de la conscience réfléchissante.

Si nous passons par l'expérience de la « poïesis » comme saisie de la pensée radicale de la présence à..., c'est que nous pensons que le poétique est ce qui provient de la pratique du langage comme ce qui est le moins susceptible de représentation : le rapport au langage permet au poète, en « fondant ce qui demeure », de faire ce qu'il dit, de nouer dans une présence les mots à l'acte d'écrire et de le pratiquer au sens propre dans une appropriation hors de lui. En tant qu'il représente, le langage fait l'effort de nous pousser dans la remémoration du temps passé, au lieu de nous situer dans le « passer » ; il nous amène, en ramenant l'objet, vers ce qui a eu lieu, ou encore il essaie de tenir lieu d'un lieu disparu.

## LA PRÉSENCE

La question de la présence n'a pas de sens, elle nous oblige à penser ce qui est au-delà ou en deçà du sens. Pour être plus simple, la présence nous amène à penser le simple, c'est-à-dire ce qui n'est pas encore ou plus de l'ordre de la représentation, de la *mimésis*, de la dialectique.

La présence est ce qui fonde simplement l'être-de-l'homme en tant qu'il est co-présent à la pensée comme oubli et rapport originaire au monde. Elle est aussi ce qui dans l'expérience poétique lui ouvre la voie au réel absolu (la proximité du sans accès).

Les questions nous conduisent à penser des formes de présence qui sont ce qu'il y a de plus fondateur pour la compréhension de l'être de l'homme : son rapport au réel et au temps, à savoir ce qui perdu, oublié, laisse la trace d'une inscription qui n'est pas de l'ordre de la représentation.

La position historique du poète et le chemin qu'il trace dans son poème nous invitent à rencontrer encore aujourd'hui notre jeunesse perdue. Telle en nous-mêmes, la parole de Parménide est à parcourir pas à pas, pour en recueillir le dire et pouvoir, en l'entendant, en faire partie.

- « *Même chose que penser et être* » (le même est à la fois penser et être).
- « *Même chose que le penser (de l'être) et ce par quoi s'accomplit ce penser* ».
- « *Il faut dire et penser que l'être est : car de l'être, oui, il y a. Du non être, il n'y a pas...* ».

Dès la première phrase, c'est le temps de la jointure de l'articulation qui propose son espace, lequel n'est pas encore le temps de la coupure, de la discontinuité, du discret. Elle nous appelle sur ce qu'il y a de plus fondamental : la présence des choses elles-mêmes au sein du même ; cette présence rapportée est rapportée au même comme ce qui permet de donner l'essence du temps en même temps que ce qui le pose.

La question de l'être, posée par l'homme, est un mode de présenter en théorie la question fondatrice parce que fondamentale du temps. Avec la philosophie naît cette proposition simple : « *Le même de la pensée et de l'être* ». C'est dans le même que penser et être sont donnés séparément-ensemble : l'essence même de l'être et du penser réside dans le même. Lourde attaque contre le monisme et les philosophes de la différence pure. Là, nous entrevoyons qu'être et penser sont pour l'homme ce qui le lie singulièrement au même. Le même qui n'est pas donné avant ni après comme cause ou effet, mais comme présence de l'être et du penser. Ce n'est pas une théorie de la participation. Nous voyons poindre déjà une théorie de l'identité et du principe d'identité lié à la structure fondamentale de l'être-de-l'homme pour qui le principe d'identité est le travail de la présence du même au sein de la différence, et de la différence au sein du même. Être et penser sont ce qui rend l'homme à lui-même dans son identité, l'identité est un croisement qui fait que l'homme se pense en tant qu'être qui se pense.

Avec la deuxième proposition, nous abordons la fondation du temps de l'être. Il faut préciser que penser n'a pas le sens que nous lui donnons conceptuellement : penser (*noein*) veut dire s'accomplir-à-la-présence en tant qu'acceptation. C'est le percevoir au sens fort du terme. S'accomplir ajoute la dimension vitale au processus et en le reconduisant au même, le restitue au

principe d'identité. Une identité hors temps, c'est l'*Aiôn* grec. Ce temps-hors-temps qui n'a pas encore débouché sur la représentation, qui demeure dans la présentification, la présence. L'accomplissement dans le même est le pli: être-penser, et sa relation au même est encore le même : l'homme de l'origine est ce pli. Ainsi l'identité est le principe suprême où l'homme se fonde dans le rapport au même, dans un accomplissement permanent.

L'accompli nous autorise à penser en philosophie ce que le poète Parménide dit : c'est dans ce dire qu'il accomplit lui-même ce qu'il dit, car c'est cela la parole réalisante fondatrice, elle n'est pas une écriture théorique qui décrit un processus, elle est parole proférée qui établit son rapport au monde et le donne.

Voilà pourquoi le poème fonde ce qui demeure l'essentiel. Nous pouvons dire que Parménide traite de la présence au sein-du-même sans rester dans un discours qui maîtriserait le réel ; au contraire, c'est du rapport au réel qu'il est question, mais d'un réel avec lequel il entretient la bonne distance, un réel tutoyé.

Nous pouvons, en dialoguant avec l'œuvre, découvrir l'essentiel du rapport à la présence qui, même si elle est un écrit, nous amène à penser le fond-de-l'être comme retrait. C'est ce qui fait qu'il nous parle d'un rapport originaire, dans le sens où il le refonde dans et par la parole. Rapport que nous avons depuis recouvert et perdu, parce que situé hors toute représentation.

On découvre dans ce texte l'impensé du rapport originaire à la présence, c'est ce que nous allons maintenant envisager. Il parle d'un retrait très rapidement recouvert par le langage de la représentation, et c'est ce retrait où le même est donné sans l'accomplir de l'être et de la pensée. Ce « même chose », essayons d'en écrire le fond.

Dans les deux phrases, Parménide nous donne ce qu'il en est du rapport inclus à la présence et ce, dans un cheminement qui n'a rien de temporel, ni de chronologique ; nous sommes dans la temporanéité. On pourrait dire que le « même chose » permet (parce qu'intégré par l'homme) de passer ensuite dans la temporalité, mais que là où la sentence est donnée, nous sommes dans cette co-présence des choses, du penser, de l'être, qui sont le « il y a » qui identifie la présence à la présence.

### *Qu'est-ce que le « il y a »*

C'est le monde de la présence qui s'énonce, ainsi « *il y a de l'être et du non-être il n'y a pas* ». Cette présence n'est pas le présenté, ni la présentation : c'est ce qui est donné comme minimum de la présence dans la présence. On sait que plus tard, dans la philosophie, cette présence sera oubliée, et dans la vie du sujet, cette présence tombera dans l'inconscient ; néanmoins, oublié/refoulé originaire, cette présence à la présence est incontournable comme problématique de l'être et du sujet mythique et clinique.

La présence ici interrogée, nous oblige à ne jamais la penser comme présence de la présence, car le « il y a » (*esti*) et le penser sont même-chose dans l'accomplissement où tout est donné dans ce mouvement du même. Ce qui permet d'identifier ces opérations attenantes les unes aux autres sans, encore, en venir au principe de causalité qui va, lui, nous introduire à la temporalité.

On peut opposer le principe d'identité dont Parménide donne la forme accomplie dans ces deux propositions, au principe de causalité qui naîtra avec Platon et trouvera sa formalisation avec Aristote.

Le « il y a » est sans pourquoi, sans cause, il est présent. Il est même l'essence du présent. Le « il y a » est donc le même qu'il y a à penser et à être. C'est la vertu affirmative du *legein* : dire. Dire au sens radical où c'est l'essence de toute parole dans l'espace encore de la non-représentation, la parole ou plutôt ce qui est le fondement de la parole, c'est l'affirmation qu'elle repose en son fond sur ceci : il y a de l'être, et du non être il n'y a pas. C'est-à-dire que la parole ne peut pas en même temps dire quelque chose et son contraire.

### *Penser, parler et être sont une même et seule chose.*

Le « il y a » comme seuil est cette part des choses qui nous les rend accessibles dans la parole, non seulement comme choses du monde parlé, écrit, mais comme vérité des choses dans le langage ; le langage recueille en même temps qu'il nomme ce qui le fonde.



Nous pouvons ainsi traduire le « il y a » en le situant dans le fragment de Parménide : « *Il y a deux chemins, l'un qu'il y a et donc qu'il n'y a pas de non-être, qu'il est nécessaire qu'il n'y a pas il n'y a pas...* ».

Nous sommes plongés dans cette période symbolique de la pensée du même où l'attribut et l'existence sont encore indiscernables, du moins dans la façon de concevoir le rapport. Avec Parménide, on ne sort pas du rapport, car même chose se donne à penser et à dire.

### *Les conséquences immédiates*

La première porte sur la fondation de notre pensée occidentale, ce que nous déterminons à la fois comme substance et essence, comme forme (*eidos*) perdue et oubliée, que nous pouvons interpréter très simplement comme étant le mythe logique de ce qui origine le principe d'identité. Freud, dans quelques grands textes, a essayé de cerner, de *l'Esquisse* à son chapitre sur les « pulsions et destin des pulsions », ce qui dans l'inconscient tombe dans l'oubli comme commencement et envoi de la temporalité. En termes freudiens ce moment hors-temps du fondement est celui du refoulement originaire et du représentant de la représentation qui fait que la trace de quelque chose va ouvrir au jugement d'attribution et au jugement d'existence. Ainsi la conséquence première nous est apportée dans les phrases de Parménide qu'il nous faut maintenant entendre dans un décèlement de l'ordre d'une nécessité ontologique pour voir comment la reprise est possible dans une problématique du sujet et du fait qu'être homme, c'est appartenir à un seuil minimal du simple dans son rapport à l'identique et à l'identité, rapport médiatisé par le langage qui fait que c'est dans le langage même que cette structure de l'identique du même se trouve, se fonde et se perpétue.

Avec Parménide un travail s'impose dans cette direction qui revient à entendre qu'être et penser sont même chose, c'est-à-dire que l'essence de l'homme (il y a de l'homme), est à comprendre dans le rapport d'identité penser et être, qui sont ce qui peut être dit de plus simple concernant cette évidence fondamentale qu'il y a de l'homme et que, lié à cette constatation, le « il y a » équivaut à identifier dans le même l'homme en tant qu'il pense et qu'il est. Ceci s'accomplit et accomplit l'homme dans son identité.

### *L'homme et l'identique*

Nous pouvons nous questionner sur le sens du même: « même chose se donne à penser et à être ». L'homme pour être homme participe et accueille nécessairement le même. C'est là que l'homme se pense dans son identité.

Être et penser sont pour l'homme ce qui le relie au même, un même qui n'est que supposé dans l'après-coup de la mise en acte de ce dont l'homme est capable, cette capacité à parler et à énoncer ce qui pour lui essentiellement le fonde : le même dont il est ici question est le lien qui réunit penser et être.

La pensée et l'Être sont scellés dans le même, mais le même en tant que même n'est absolument pas pensable tel quel. Le détour et le contour nécessaires imposés par la pensée et l'être nous indiquent que le même est supposé. C'est cette supposition qui est du domaine de la pure connaissance, le même n'est pas connaissable comme un objet, il est au contraire le principe qui permet à l'homme de se connaître comme un homme qui existe, il permet de saisir ce qui réside dans cette connaissance.

L'identité de l'homme est un accomplissement qui relie dans le même le penser, le percevoir original, et l'être. Mais tout cela n'a de sens qu'en tant que l'identité est du côté du même. Sinon l'homme serait en errance dans le perçu et la pensée, il se noierait dans le flot du discontinu, des objets.

L'identité est un croisement qui fait que l'homme se pense en tant qu'être, mais non pas seulement être parmi les êtres, mais on pourrait dire qu'il se pense être-de-pensée, c'est là que l'identité est en rapport avec le mouvement même de la pensée de l'homme.

Pourquoi pour l'homme l'interrogation qui porte sur une compréhension de lui-même transite-t-elle d'abord par la question de l'identité ? Il se peut que la réponse philosophique ne suffise pas, mais déjà ce que l'on peut dire, c'est que l'homme est sommé par l'être depuis la naissance de la philosophie : cette sommation, nous le disions, a, comme forme, la nature même du temps de l'être. Ce temps est ce qui s'impose à l'être comme identité de la prise de connaissance que quelque chose change et que pour saisir ce qui change, il lui faut nécessairement se soustraire au processus. C'est ce que nous nommons la représentation, mais la représentation n'est jamais qu'une nostalgie de l'Être.

Au point où nous en sommes, nous proposons un retour à Parménide pour voir comment, plus précisément, il parle de l'homme et de son accomplissement.

Fragment XII : « *Même chose que le penser de l'Être et ce par quoi s'accomplit ce penser.* »

L'accomplir peut se dire de la parole (*legein*) de l'homme qui permet, en nommant les différences, de référer l'être et le sens au même ou à l'identique.

Le même pur, comme l'identité pure, n'existe pas.  $A = A$  qui est l'identification de A dans son identité, n'est pensable que dans et par le redoublement de lui-même, à la fois comme autre et comme identique à lui.

Ainsi le même reste pour nous impossible à penser en lui-même, il ne peut être que le résultat d'une pensée qui le refonde. Le même comme substance, comme il y a du même n'est accessible qu'en tant que l'homme peut le penser dans la fonction logique et signifiante de ces attributs.

C'est d'ailleurs dans cette formulation que Freud nous invite à penser le jugement d'attribution qui va différencier le même pour le fonder dans l'expérience oubliée du sujet : le même, l'identité serait ce qui garde la trace de cette expérience fondatrice qui, parce qu'elle constitue l'être du sujet, est à jamais perdue et tombe ainsi comme substance dans l'inconscient du sujet.

Ainsi se comprend la première découpe bon/mauvais, à propos du même objet ; la seconde découpe dans le même : mère présente/mère absente, elle, l'autre justement parce qu'elle est la même. On peut dire que l'identité s'inscrit en même temps qu'elle donne la différence, ou plutôt que la différence est un ordre du même. En poursuivant dans cet espace mythique du sujet, on pourrait voir que ce que Freud dit du cri est proche de cette structure du même qui se différencie et qui, rétroactivement, repose le même en l'identifiant.

### *Les conséquences*

Elles touchent le rapport à l'essence de la psychose, et ce, afin de voir comment, dans le prolongement de ce que nous avons dit, la psychose n'est pas simplement une déficience organique, mais elle est à comprendre dans son rapport à l'identité. L'hypothèse clinique serait que dans les psychoses archaïques (autisme, schizophrénie, hébéphrénie), c'est ce rapport à l'identité, au

même, qui n'a pas été intégré et qui n'a pas été le fond même du sujet au sens où le sujet humain, dans la normalité, l'a intégré, perdu, dépassé. Dans la psychose quelque chose de ce principe n'est pas tombé dans l'inconscient, le sujet est pris, bloqué, enkysté dans l'être et il ne peut pas s'en défaire, s'en détacher. Ce rapport au même dans la psychose ne sort jamais de cette présence où tout advient en son temps, tout le donné est donné sans aucune différence dont nous avons montré qu'elle se constitue dans le même, mais par référence. Dans la psychose, il n'y a pas cette référence, le psychotique est pris dans ce non-rapport du même-au-même.

Nous proposons trois phrases de trois sujets psychotiques :

- « *il faut faire coïncider la coïncidence* »
- « *la colle va me coller moi-même* »
- « *mon estomac va se digérer lui-même* »

Ces trois exemples prennent les sujets qui les prononcent dans un rapport figé dont ils ne peuvent s'extraire, ni se déplacer ; le fond des choses, les choses et le sujet sont scellés dans le même, ils n'ont aucun pouvoir de détacher ce qui, au sein du même, fait que la colle colle ; le sujet n'a pas de rapport à la colle comme objet hors de lui mais il demeure empêtré dans la substance colle et le mot, la chose et lui, restent prisonniers de et dans cette substance.

Ceci nous fait dire que le sujet psychotique est arrêté par le temps du même et qu'il le vit dans une présence qui ne tombe pas dans le refoulement, au contraire, il ne refoule rien ; ainsi l'identité est là non intégrée, elle est le réel qui fait retour comme perte impossible. Il ne peut, comme nous, oublier un temps que la colle colle. Ce qui substantifie la colle est toujours présent pour lui. Le sujet, pour qui tout arrive en même temps, ne peut pas nier les contenus de penser, il ne peut que refaire l'usage de l'objet.

Là où nous en sommes, nous pouvons dire simplement que les psychoses se différencient déjà dans la façon qu'a le sujet de se positionner par rapport à l'attribution et par rapport au même, au sens où le même est la permanence dans le temps.

C'est le rapport à la mère : c'est quand elle devient l'autre de l'enfant qu'il peut la nommer comme même et c'est à ce moment qu'en tant que même, elle tombe dans l'inconscient. C'est le cri de l'enfant qui va en retour lui permettre d'identifier la perte de l'objet satisfaisant et d'en réclamer, dans l'absence, la présence.

Les psychoses nous apprennent que, pour l'autisme par exemple, deux formes se présentent :

- l'une où le sujet ne peut pas faire taire les excitations externes,
- l'autre où le sujet peut faire taire les excitations externes mais où il va trouver, déjà, toujours là, l'objet de sa pulsion interne.

Sa relation au monde est à la fois diffuse et indifférenciée, mais il est et il perdure dans son être.

Dans le délire par hallucination, nous sommes déjà dans une autre relation au monde et à la présence. Pour eux, le langage n'est pas venu à la place d'un manque qui demeure comme substance, mais au contraire, il est advenu dans la coalescence de la substance, c'est-à-dire dans un rapport du même au même, et l'on a vu avec Parménide que le même, l'identique, l'identité ne sont pensables que dans le travail de la différence référée. Le psychotique est ce qu'il est.

## **CHAPITRE IV**



## LE LIEU

Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger, en avançant sur les dires du poète, nous amène lentement vers ce qui, au-delà des mots et des formules, conduit. Il n'est pas question de reparcourir mais d'effectuer le trajet qui conduit l'être à penser et se penser comme être du dialogue qui vit encore en nous-mêmes.

Parménide, avant de s'adresser à un autre, s'adresse à lui-même. Heidegger le dit : « *Il faut nous rendre compte que cette parole n'a pas été le moins du monde prononcée par Parménide comme une expression d'une exigence qu'il eût posée, lui. Cette parole est bien plutôt adressée à Parménide lui-même (...)* », « *Ceci est savoir (...). Je t'appelle à l'apprendre par cœur.* » « (...) *Je, qu'est-ce que « je » ? En tout cas un être qui appelle, en tout cas un appel qui s'adresse à celui qui pense et même qui lui parle de chemins, il le met sur trois chemins* ». <sup>14</sup> La difficulté que souligne Heidegger, nous en ressentons la gravité et aussi la célérité, si j'ose dire. Gravité car il est dit quelque chose du chemin de la pensée, d'une manière à la fois directe et pratique ; célérité, car sans cesse les paroles du poète-philosophe se convoquent elles-mêmes dans l'œuvre comme totalité ouverte et qu'il faut nécessairement parcourir encore et encore.

---

14. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, op. cit., p. 168.



Il faut lire Parménide pour pouvoir le lire. Qu'on entende par là la leçon du « philosophe ». Nulle phrase n'a de sens sinon d'être remise dans l'œuvre et à l'œuvre elle-même : « *Penser et être sont même chose* » et : « *il est nécessaire de dire et de penser que l'être est.* »<sup>15</sup>

Ainsi la pensée met en chemin le penser vers elle, mais elle n'est rien si le chemin n'est pas, lui aussi, ce qui y conduit. L'avancée qu'il y a à lire le texte de Parménide ne peut se faire sans qu'on ait soi-même déjà présente l'idée dont il parle dans son poème. C'est ce lieu-là, qui retourne et avance dans le dire, que nous essayons d'atteindre quand, en lisant le texte, parfois nous nous arrêtons à une phrase pour, justement, parcourir du regard l'œuvre dans son ensemble.

Chaque moment tient lui-même rassemblé l'ensemble, c'est ce qui nous entraîne à penser que la pensée est le moment où le chemin qui avance effectue cette avancée que nous avons à parcourir pour en saisir le sens.

Gravité de la phrase qu'il faut pouvoir, en la lisant, penser en étant en même temps avec elle dans ce qu'elle dit, mais aussi célérité du mouvement de l'œuvre qu'il est nécessaire d'avoir en présence comme ce qui s'accomplit.

« *Ce m'est tout un par où je commence, car là-même à nouveau je viendrai en retour* » (Fragment V). Mais avant de parcourir ce chemin qui vient à la rencontre du même, on sait que ce même n'est pas un donné d'emblée : il est pris dans le pli de la recherche et du déroulement de la pensée quand elle se donne les moyens d'accomplir ce qu'elle pense.

Par ce pli, revenons à l'œuvre et faisons que ce pli travaille dans notre propre lecture le parcours du chemin que nous pouvons effectuer. C'est cela même qui sera le site d'où Parménide aménage le lieu de l'être et de la pensée. Nous n'avons pas à fonder ce qui a lieu, mais à le restituer à l'évidence du « il y a » de l'être, où l'être comme fait et événement est à prendre comme ce qui fonde l'évidence dans le rapport à ce qui est, à ce qu'« il y a ». Il ne s'agit pas non plus de fonder le rapport par un acte de foi, ni de croyance, il s'agit au contraire de se confronter à un indépassable de la condition humaine liée au langage.

---

15. C'est ainsi que le poème est à lire comme on est dans le paysage ; c'est à partir du point où nous sommes que l'ensemble se constitue, à la fois autour et avec le lecteur.

Le chemin que parcourt le poète passe par des moments de grande célérité, de vélocité de langage que seuls ceux qui pensent peuvent encore entendre : ils le pensent et le perçoivent ainsi.

Le chemin dont nous avons auparavant parlé nous a conduit vers ce lieu de la Déesse dans la bienveillance de l'accueil, du recueillement et de la vérité.

Ce lieu est grave, singulièrement grave, non pas lourd, mais gravé dans une sorte de présence qui demeure et fonde ce qui demeure. L'être est le moment où la vérité atteint sa propre limite, celle qui impose un premier arrêt de la pensée, comme moment d'un lieu qu'il faut penser ou qui est rendu à la fois possible et nécessaire. Le possible est possible grâce à la célérité du poème qui nous conduit à la gravité qui nous assure le but de notre pensée. Il y a de l'être ou, pour le dire avec plus d'insistance : être il y a.

Ce lieu atteint nous relie à la pensée où ce qui est atteint doit l'être comme fond et étape d'un cheminement qui indique, en cheminant, la voie de la vérité, une vérité simple, une vérité grave d'un pauvre lieu qui nous conduit à la richesse de la pensée intransigeante. Un lieu où nécessité et ouverture des possibles sont pensables dans la plus minimale des formes et de leur contenu : l'être est.

Ce lieu est grave car il dépasse de très loin la simple constatation portant sur l'existence ; il ne s'adresse ni à nous en tant que nous sommes ni au monde. Il s'adresse à la puissance de la pensée qui cherche à fonder par elle-même ce à quoi elle est destinée. Il s'adresse à la destinée comme ce qui provient et vient à la rencontre de l'homme. En chemin, le lieu est ce qui s'adresse à l'être de l'homme comme ce qui le relie au sol même de toute rencontre possible : l'être est. Mais, comme nous l'avons dit, il s'agit pour nous de pouvoir, en pensant ce lieu, lui donner aussi le sens que Parménide ne cesse de lui donner : celui qui, en fondant l'œuvre dans le simple, la rend difficile d'accès parce que ce lieu est un rassemblement qui ouvre dans le même à la pensée de l'ouverture.

C'est la « *puissance du rassemblement* » dont parle Ramnoux, qui n'est pas, souligne-t-elle, « la médiatrice des accomplissements qui préside au tissage de l'apparence. Elle serait cette unité d'avant et de derrière, vers laquelle

l'initié en se recueillant se rassemble et apprend à dominer l'apparence. »<sup>16</sup> C'est ainsi que l'on peut partir de l'être et du simple fait que de l'être il y a, pour, par cet acte d'imposition, fonder une philosophie dogmatique, ou bien arriver, comme Parménide, là où il y a à penser que l'être et la pensée de l'être sont une seule et même chose. Cette démarche du philosophe tient ensemble, sous l'accueil bienveillant du même, ce qui peut rassembler dans l'acte même où nous conduit le philosophe.

C'est la force même du cheminement du poète qui conduit vers la philosophie, vers ce que trivialement nous nommons, sans y prendre garde, la « vérité ». Parce que justement la démarche consiste à « s'écarter du chemin ordinaire des hommes ». La bienveillance s'adresse donc à l'homme de bien dans l'accueil de la bienveillance.

Quel cheminement pour quel homme ?

Un homme de bien, qui a en partage déjà en lui ce qui le pousse vers le bien, un homme qui est déjà porteur de bienveillance (*Dike* et *Thémis* rassemblées) pour qu'il puisse s'ouvrir à la voie de la connaissance de ce que la déesse lui propose. Il faut, en tant qu'il est appelé par elle, qu'il soit en mesure d'être lui-même porteur de ce que la bienveillance peut aussi porter : une participation du même au sein de lui-même, sinon il reste étranger à la bienveillance. C'est toujours ainsi dans la grande époque de la philosophie poétique grecque : il n'y a pas de volonté de décision comme un effort de rupture avec son propre projet. Il n'y a de projet qu'en tant que l'homme est déjà lui-même son propre projet. Porteur et greffe du projet, il faut que l'homme, le philosophe, mérite lui-même la pensée qui le porte (mériter et penser sont du même aussi).

Ce qui appelle l'homme de bien dans ce lieu est qu'il est lui-même dans la vérité de ce lieu et qu'il pense ce bien comme ce qui le fonde en pensée. Dès le début Parménide parle de l'homme qui sait. Cet homme au « voir sachant » est celui qui est porté par les cavales. C'est dans le savoir qu'il porte en lui qu'il est porté vers la Déesse et vers sa bienveillance. C'est donc par le même et vers le même que l'homme peut, grâce au désir, être poussé et accompagné dans sa recherche de la vérité.

---

16. Cl. Ramnoux, *Parménide*, op. cit., p. 131.

Ce qui appelle l'homme vers la vérité est en même temps ce qui le convoque dans la résonance du même qui se donne dans ce que l'appel convoque et évoque en l'homme sur le mode de la nécessité. Cette nécessité est liée à l'évidence du départ, c'est d'elle que l'envoi donne accès à l'être comme mouvement et comme force. Soumis par l'évidence du moi, l'homme procède par la pensée en avançant avec ce qu'elle permet : l'accès à l'envoi qui ouvre. Rien n'est évident sinon qu'il faut vers l'évidence se rendre, comme au jour de la pensée où le pensé n'est pas une réflexion mais une pratique du percevoir l'être en pensée. La pensée, comme pratique et comme éthique même, est radicalement différente de la foi et de la croyance. En fondant son dire justement dans le faire de son évocation, Parménide révoque à jamais l'ordre du religieux, car il s'implique dans l'explication au plus haut point où penser et être se rejoignent et ce, dans un mouvement où le lieu qu'il s'agit de découvrir découvre en même temps le chemin qui y conduit parce que sont inséparables la recherche, celui qui cherche et l'objet.

La gravité révèle l'importance de la conjonction dans le lieu où ce qui se pense, amène à penser l'irréductible fond de l'être et du penser, l'œuvre étant ce point où se célèbre la rencontre d'une parole et de ce qui dans l'appeler convoque le même alors que la célérité nous montre qu'ajustées ces choses se donnent en mouvement dans l'œuvre de la parole et dans la parole en œuvre.

Et l'œuvre, dans l'établissement que lui donnera Parménide, nous conduit à penser qu'elle est une et irréductible à l'essence même de l'œuvre, car simplement l'œuvre œuvre.

Elle œuvre jusqu'à ce point du simple où arrivée elle repart. Comme un lieu qu'elle transporte avec elle dans le dialogue avec le lieu. L'œuvre ouvre le lieu dans sa réalisation ; car le lieu n'existe qu'en tant qu'il se construit avec elle.

L'affirmation que l'étant est, n'arrive pas comme une imposition de philosophe à son auditeur supposé. D'abord le dialogue est un entretien du poète avec lui-même au pli où il développe une même pensée sur le sens du même de la pensée. La grande difficulté provenant de ce pli où l'objet dont il est question est aussi le même que celui dont il se sert pour l'énoncer. Ainsi est le cheminement dont la célérité consiste justement à ne pas quitter la route qui s'avance, tout en gardant la question du même et de l'être où séjourne grave-

ment la pensée (le même étant la célébration de la célérité qui donne un poids au rapport être et penser).

Gravement veut dire que ces choses, à la fois simples et essentielles, ne nous donnent pas un aperçu de la doctrine d'un philosophe mais de la manière, du tour de main par lequel il effectue ce qu'il dit. Cette manière et ce tour de main donnent au contenu le rythme du poème, qui constitue « le même » dont il est dit qu'il joint penser et être dans leur identité et dans leur différence, au sein d'un dire qui se pense et se parle dans la différence et dans le même. Ce pli, on pourrait le croire, alourdit le texte, mais le poète le déplie dans une temporalité qui non seulement spatialise le chemin mais qui est le déploiement de sa forme. C'est cette célérité qui effectue le poème, divisé en parties, nous dirons en aphorismes, par des déplacements et des décalages dont l'agencement nous surprend.

C'est ainsi que le Fragment VI pris en lui-même nous renseigne sur son fond, mais il doit nécessairement être remis dans son agencement car s'il indique par une affirmation une nécessité, il est une réponse à la question du chemin à suivre. La gravité de la nécessité s'adjoint, par delà la phrase « *Dire et penser de l'étant l'être* », qu'il y a à savoir ce qu'on fait lorsqu'on suit une autre voie de recherche, qui ouvre au combat contre la mauvaise vitesse, la fausse célérité. La mauvaise vitesse, c'est la vitesse de ceux qui se laissent entraîner parce qu'ils ne savent rien (les doubles têtes), et qui ainsi restent pris dans l'illusion.

« *Avant tout, tiens-toi bien à l'écart de cette voie de recherche* », c'est-à-dire de ceux qui pensent que le non-être est. Mais il y a aussi une autre voie dont il faut s'écarter, celle avec laquelle les mortels se font illusion, mortels qui ne savent rien, doubles têtes.

Ceux-là vont partout à la fois, ils sont sur la mauvaise voie, errant et sans discernement, car en même temps pour eux l'être est et n'est pas, il est aussi le même et l'autre tout à la fois.

Ces gens-là vont vite en besogne, pour qui les chemins se parcourent dans les deux sens, un chemin qu'ils peuvent inverser à leur guise.

Nous voyons comment procède Parménide sur le chemin de la vérité : il écarte les « traverses » qui conduisent vers l'illusion et l'errance, car si le non-être est, nous arrivons à une contradiction interne au langage et au réel qui dis-

paraît dans son être pour rester ce qu'il est. Ensuite essayons de comprendre ce qu'il en est des hommes à deux têtes, qui peuvent dire en même temps que ce qui est, est et n'est pas, qu'il est le même et le différent. Ils sont rhétoriciens imbéciles et pervers qui peuvent tout dire sans jamais être impliqués dans la loi du discours, ou plutôt en instaurant par devers eux une autre loi dont ils seraient les maîtres.

Alors que par essence le langage ne se maîtrise pas, il fait loi à laquelle il est nécessaire de se soumettre. Car nous sommes sous mission du langage qui, pris dans le sens de l'être, nous conduit à penser ce qui devient l'irréductible tenseur de notre langue : l'être. La langue nous soumet, c'est-à-dire qu'elle nous protège en son sein en nous permettant de penser : penser la nécessité comme ce qui fait montre d'elle-même au sens où l'étant est, car en tant que seule et unique avancée vers le fond du langage, il nous met sous la bienveillance du langage d'où nous avons à constituer le sens du départ de ce que révèle en acte la parole poétique. Cet envoi rejoue toujours et à chaque fois ce temps du commencement. Prendre sous sa garde est une des fonctions nécessaire du langage. Le langage comme abri d'où je peux aussi m'extraire, me séparer et de mon risque pris, m'autoriser à un moment donné à sortir dans l'ouverture du langage. Car là où le langage a bâti sa demeure, se tient aussi un au-delà de l'abri. C'est cet au-delà où avance celui qui cherche, emportant avec lui la bienveillance du langage pour trouver ce qui au fond de lui s'expatrie dans un lointain. L'œuvre du poète est tout entière sous la bienveillance du langage, mais elle ne consiste pas à rejeter le langage, au contraire, elle consiste à sortir vers ce qui plus loin appelle la venue du langage poétique, « *fondant ainsi ce qui demeure* ».

Le passage du Fragment VI de Parménide reprend donc cette sortie à son compte, il la reprend sans perdre de vue l'essentiel que l'être est. En tant que l'être est, il est à penser et à dire. C'est le mérite qui, dans la gravité où il est prononcé, engage à penser et à dire l'être dans le pli du même. La gravité n'est pas de l'ordre de l'imposition qui arraisonne notre penser et notre dire à un diktat qui ordonne un sens préalable, tout au contraire, la gravité est le fait de se sentir dans sa parole sous le règne bienveillant du *logos* et de l'être. Cette condition qui emplit le sens du dire, afin qu'en se prononçant le *legein* s'entretienne avec le *logos* dans l'essence du même, qu'elle porte et allège, bien plutôt

qu'elle ne l'alourdit. Ainsi elle lui indique ce qu'il y a de fondamental à parler sous le regard apaisant du même et de l'être.

Le même n'est pas d'emblée ce qui nous préoccupe, il est par contre ce qu'on doit nécessairement retrouver dans le dire pour que la loi du langage soit ré-insufflée. Sinon nous sommes dans des formes qui nous privent de sens, là où « il est et il n'est pas, le même et non le même » :

*« Non, jamais, sous le joug de ce qui n'est pas ne se soumettra l'être. »*

(trad. Battistini)

*« On n'arrivera jamais à plier l'être à la diversité de ce qui n'est pas. »*

(trad. Beaufret)

Parménide reprend ici, au début du Fragment VII, les mises en garde qu'il avait déjà formulées, il les précise pour montrer les diverses formes que peuvent prendre les voies de l'erreur et de l'errance dans une recherche. Il nous avait déjà prévenus contre une pensée perverse à deux têtes qui affirmerait la coexistence dans le fond, et au nom de la loi, de l'être, du néant, du même et de l'autre : nous n'en sommes plus là, nous sommes maintenant arrivés au moment où la pensée de l'être pourrait affirmer que le non-être est. Clémence Ramnoux appelle cette théorie : la Néantologie sophistique, qu'elle résume ainsi :

*Non être est.*

*Toujours autre et autre encore (en fluence).*

*Même si l'être était, il ne saurait être pensé. Même si l'être était et était pensé, il ne saurait être dit à d'autres (dissociation radicale du penser de l'être).*

*Isolement radical de chacun.*

Il ne s'agit pas de nous interroger sur le sens ontologique de la pensée sophistique, cela n'a aucune importance, nous sommes là dans un jeu du langage où coexiste aussi à travers le contenu profond l'idée que de toute façon cela se parle, se transmet, donc que cela est.

Revenons au texte de Parménide et plus particulièrement sur les significations de « *damè* » qui peut s'entendre comme plier, soumettre, astreindre, dompter. Nous garderons la traduction de Battistini. L'être est non soumis — par impossibilité d'ordre ontologique — à ce qui n'est pas, sinon l'être serait une catégorie du non-être, ce qui est aberrant dans la pensée de Parménide. Mais au-delà de la logique, c'est l'éthique qui est ici, déjà et encore, le fond du problème, une éthique qui trouve son fondement justement avec la question du langage.

Le chemin qui mène à la vérité doit suivre la voie implicite de la loi, qui au-delà de la diversité nous fait voir l'absence comme présence à la présence. Sinon le langage devient un support à remodeler la loi imaginaire qui se substitue à la loi symbolique. Celle de l'être qui est, c'est l'identité qui supporte la différence qui fonde la loi du langage, sinon alors tout est possible, l'être et le non-être, le même et l'autre en même temps. Nul, dans cet imaginaire de la loi, ne peut se sentir soumis à l'être car c'est lui qui soumet dans son langage le sens intime de l'être qui fluctue à chaque instant selon l'humeur de celui qui emploie le langage.

C'est là aussi que la loi implique l'arbitraire même où l'être se trouve fondé. Cela, même et surtout ne dépendant pas de nous, autorise l'homme à s'engager dans une parole singulière.

Nommer l'être dans le non-être, c'est simplement jouer avec les signes et s'autoriser du sens des mots pour les faire entrer en conflit, mais le fond du langage ne consiste pas en cela, il le permet seulement : « *L'une d'entre elles (les formes), il ne fallait pas la nommer.* » (Parménide)

Parménide accepte sans résignation que ce qui n'est pas ne soit pas nommable, et donc que quelque chose soit refusé au langage, que ce quelque chose soit perdu dans l'innommable. Le nommer ne lui donne pas existence, il lui donne un mot, un signe et si l'on prend le langage pour le réel, alors tout peut venir faire effet de sens comme réel, et ainsi sauterait et s'évanouirait le sens même de l'arbitraire fondamental de la loi du langage.

Gravement le non-être ne peut se dire, ni en tant qu'il n'est pas, ni en tant que le non-être est. C'est pourquoi on peut ruser, tricher avec le langage et faire passer le non-être au rang de l'être simplement en utilisant les mots d'une façon rhétorique, en faisant de la rhétorique et en gardant comme effet de sens



la norme de la syntaxe, mais inversement on ne peut pas soumettre l'être à la diversité de ce qui n'est pas. Ce que l'on peut, c'est dire que tout ce qui se nomme est, comme l'on peut nommer le non-être. On voit bien l'ambiguïté d'un tel sophisme. Par contre, on ne peut pas faire le chemin inverse, sinon le langage lui-même se perd en tant que langage et la parole ne devient, ce que plus tard diront les scolastiques, que « *flatus vocis* ».

La parole ne peut être qu'en relation avec une seule voie, celle qui dit que l'être est et qui pose dans l'affirmation le sens de toute présence. Par extension elle pose dans l'affirmation le sens de toute présence. Par extension elle pose aussi que le non-être n'est pas. Sinon, non seulement le discours devient bruit, mais l'œil ne voit pas.

C'est aussi dans cette relation au monde du voir et de l'entendre que se trouve fortement convoquée la présence à l'être, faisant ainsi de l'être vu et parlé un seul et même être qui est. C'est une éthique du rapport au monde comme présence qui affirme non pas seulement que être est, mais ce qui découle et s'infère d'une telle proposition, à savoir ce qui la rend possible : que le non-être ne soit pas.

Si l'être n'est pas, c'est l'affirmation de l'arbitraire comme loi du langage qui se trouve remise en question, mais par implicite acceptation, au moins un temps (celui de la décision de parler), que la loi existe pour pouvoir, en se réclamant d'elle, la subvertir, et de cette subversion, faire la loi du langage. Ce déni et désaveu de la loi fondatrice ne peut se faire reconnaître et ne peut donner à penser que parce que la loi est. Sinon la thèse même, qui consiste à dire, à pouvoir dire que l'être n'est pas et que le non-être est, est impossible à énoncer dans un système quelconque. La thèse elle-même, pour être authentifiée comme telle, et être comprise comme déroulement d'un vouloir dire, ne peut que retomber dans le cercle du sens qu'elle dénie et ainsi lui donner en retour du sens.

Il apparaît certain que l'irréductible, que Parménide essaie de nous amener à penser, ne peut se donner que dans un simple rapport qui relie l'étant au fait qu'« il y a »<sup>17</sup>. Il y a de l'étant. Mais ce n'est pas cela qui fait problème,

---

17. Anticipation de la question classique : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? »

nous reprenons la phrase de l'auteur : « *il est nécessaire de dire et de penser : l'étant est.* »

Phrase qui nous conduit là où penser et dire se rejoignent dans l'étant, et qui trouve dans l'étant la présence de l'être.

Comment le lien se fait-il pour l'homme entre dire et penser ? Il ne s'agit pas d'un lieu commun, sinon nous resterions dans la banalité du rapport entre dire et penser. Quelque chose de plus profond nous est donné dans la phrase écrite de Parménide, car d'abord elle répond à la question posée plus haut qui débutait ainsi : « *Même chose penser et être* ». Le « simple » maintenant dans ce fragment VI, qui commence ainsi : « *Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est* », n'a pas qu'une légitimité logique. Elle l'a certes, mais la dépasse : elle nous propose de penser l'intime et l'ultime sens du rapport de la nécessité et de la loi de l'être par l'articulation qui réunit ensemble dire et penser. Que l'être soit, n'est pas non plus ici le problème, car ce problème est résolu. Il s'agit de penser que dire et penser distinctement et séparément sont ce qui, de par la loi de nécessité, permet d'affirmer dans le *logos* et le *noein* que l'être est. Dans le dire et le penser est révélé l'être de l'étant. Ce qui nous ouvre la possibilité de comprendre essentiellement ce que penser et dire veulent dire et aussi ce que l'être est.

Ensemble se nouent le penser au dire et le dire au penser. D'abord le « et » qui permet non seulement de les poser ensemble mais aussi également. Nous reprenons la traduction/dialogue qu'entretient Heidegger avec Parménide dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Ensemble et également sont ce qui nous rend familier dans le début de notre histoire de la philosophie ce que dire et penser simplement veulent dire.

En nous approchant du texte et de son interprétation, on peut mesurer qu'il anticipe ou plutôt qu'il permet aussi un dialogue avec le *Phèdre* de Platon, lequel porte, pourrait-on dire, sur les « avatars » d'une écriture qui prendrait la place du réel en nous donnant une théorie et une connaissance complètement désincarnées de la présence aux choses et au monde. Ceux qui emploient ainsi le langage et l'écriture ne seront savants que d'illusion. On peut dire que l'écriture, au lieu d'être mémoire, sera oubli puisqu'elle nous permet justement de faire l'impasse sur ce qu'elle est véritablement.

Ainsi s'entend rétrospectivement le sens que Parménide donnait à : « *Il est nécessaire de dire et penser que l'étant est* ». Dire et penser sont ce qui dans une nécessité trouve à fonder le sens pratique de la recherche de la vérité. Pourquoi dans une nécessité ? Parce que l'éthique de la recherche n'est pas une possibilité de probabilité infinie de jeu avec l'essentiel, elle est à entendre comme nécessairement liée à ce sol minimal du penser et du dire. Car la nécessité n'est pas dans la communication avec les autres, mais avec le fond de la langue, de l'écriture, de la parole. L'éthique n'est jamais qu'une adresse à elle-même comme condition de possibilité d'emploi du langage, en tant aussi que l'emploi du langage concerne quelqu'un qui parle et qui pense.

Cette première phrase du Fragment VI du poème est grave, trop grave pour n'être prise que dans sa gravité, car cela risquerait de nous entraîner sur ce qui fait que nous ne pouvons que penser dogmatiquement le grave, pour que le dogme remplace l'urgence d'aborder le grave dans sa célérité de penser et de dire. La célérité dont nous avons parlé nous oblige à considérer la lecture et peut-être l'écriture du poète comme une œuvre poétique, ainsi ouverte dans ce qu'elle dit au dialogue avec la pensée et la parole, et avec le penser et le dire. Le dire dit et la pensée pense, en même temps que le dire dit, la pensée pense. Il n'y a là nulle ambiguïté technique qui serait de l'ordre de l'interrogation lourde, en posant la question du primat de l'un sur l'autre. Ce débat n'est qu'un débat, il n'est pas une interrogation sur le sujet de la pensée ni sur son objet. C'est une interprétation de ce que penser et dire sont, essentiellement rapportés à eux-mêmes, non seulement dans l'usage mais dans ce qui peut et doit servir de fondement à l'usage. C'est ce que nous apprend la phrase qui porte sur « l'étant est », mais qui est portée et donnée par le penser et le dire, support qui ne tient que parce que nécessité il y a. Mais la nécessité n'est pas de l'ordre du logique, ni du syllogisme. Il y a un être nécessaire de la nécessité qui est l'indémontrable fondamental du oui au monde de l'être.

Heidegger tire le sens de « *kre* » (nécessité) vers la puissance de la main, vers ce qui manie : « *ainsi je retiens pour moi la main, j'use, j'emploie (...), je manie* ». Il retourne à ce qui est de l'ordre de l'usage en ajoutant une phrase d'une grande précision quant à ce que nous proposons sur l'éthique : « *Ce n'est aucunement l'homme qui l'a inventé et réalisé le premier (...)* Car

*l'usage laisse ce dont il use dans son être* ». <sup>18</sup> L'usage nous fonde en mérite, donc en penser et en langage.

Si cette phrase du Fragment VII nous a conduit vers la nécessité et vers l'usage, elle nous a conduit vers ce qui dans la philosophie ne peut pas être dissocié de la pratique usuelle et de la loi. La grande philosophie n'est pas une thèse purement ontologique, elle est un mode de vie, elle est la vie même, celle qui dans l'usage nous permet d'être au monde et nous aide à mieux vivre.

Si la nécessité et l'usage ont un sens, c'est ce sens-là que nous avons essayé de dégager dans cette première partie car il nous paraît inconvenant de séparer pour le poète-philosophe la vie de ce qui la fonde dans la loi et dans l'usage.

En poursuivant la phrase de Parménide selon la traduction de Battistini, nous voyons : « *De cette première voie de recherche je veux t'écarter, et encore de cette autre où les mortels ignorants vont errant.* » Le début est simple. Cela encore une fois ne veut pas dire qu'il est aisé, au contraire : la parole du poète ne s'adresse pas au sens mais à l'éthique et au mode de vivre. Il ne s'agit pas simplement de comprendre mais encore de faire partie, pour nous l'approprier, de la compréhension, laquelle n'est pas de l'ordre de la logique mais du comment faire devant un commentaire qui engage l'être de l'homme.

Pouvoir faire partie de la compréhension, c'est affirmer que l'étant est, et ensuite se situer en tant qu'être dans cette affirmation et poursuivre la voie de la recherche qui implique l'usage et la nécessité de penser et de dire que l'étant est.

L'accès à cette vérité est ce qui nous tient à l'écart de deux voies de recherche. La première, nous en avons longuement parlé, est celle qui dit que le non-être est. L'autre est plus subtile, nous allons y prêter attention.

Parménide propose de voir ce qui fait illusion ou plutôt ce qui illusionne les mortels qui ne savent rien (ce sont les doubles têtes). Rien pour eux ne fait nécessité car la loi à laquelle ils sont soumis est la loi qu'ils soumettent à leur errance. N'étant jamais à leur place et ne pouvant pas s'y installer, ils sont dans un chemin labyrinthique d'où on ne peut ni sortir ni progresser. Nous

---

18. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* op. cit., p. 177.

ne nous étendons pas sur la question car nous y reviendrons quand nous traiterons plus précisément de la loi.

Penser quelque chose et, plus profondément, avoir accès à la recherche de la pensée elle-même, ne peut se déployer que sous le regard bienveillant de l'affirmation que l'être est, pour autant que cette affirmation n'est pas purement ontologique, ni non plus logique. Dans les deux cas on fonde un univers métaphysique qui est transcendant et théorique, que l'histoire de la philosophie va ensuite prolonger dans la religion ; nous restons dans un *logos* désincarné qui devient le lieu où la pensée se réfléchit et se prend elle-même pour objet dans la recherche du savoir. Pour Parménide il en est tout autrement : l'affirmation que l'être est, s'entend comme une détermination exemplaire du mode de vie et de la vie elle-même qui reste le seul rapport de l'homme à son temps et à son vécu, au moment où celui-ci prend effet dans l'affirmation du percevoir, du voir, du penser et du dire.

Pour être plus précis, nous pouvons dire que ce passage de Parménide fonde l'unité physique de l'homme, et qu'il dénonce par là-même tout ce qui peut le désunir et le défaire dans son unité.

A tous ceux qui s'éloignent de la véritable conduite de vie (nous entendons cela éthiquement parlant, dans son rapport au langage comme fondateur de l'ordre symbolique), Parménide leur donne le nom de « mortels ignorants, doubles têtes », car c'est l'absence de moyens qui meut, dans leur poitrine, leur esprit errant, ils se laissent entraîner, à la fois sourds et aveugles, hébétés.

« *Sourds, aveugles, hébétés* ». Qu'est-ce à dire sinon que la vie des sens fondamentaux du percevoir et du penser les a quittés, ou plutôt non, car être sourd et aveugle ne veut pas forcément dire hébété. Mais ce sont eux qui ont déserté la vue et l'ouïe, ils les ont désertées alors qu'ils sont encore voyant et entendant. Par le seul fait qu'ils ne peuvent pas unifier au monde du perçu et du vu le sens unitaire du penser et du dire, le penser et le dire errent en eux sans pouvoir les faire cheminer sur la voie de la recherche de la vérité. Laquelle n'est pas adéquation du langage à la réalité, mais identité arbitraire et acceptée du *logos* et de l'être comme unité d'un lien dont l'homme est le lieu.

Cette unité qui nous incite à penser l'être et le dire (*legein*) sous une seule et même appartenance, est en même temps ce qui fonde l'appartenance

de l'homme à l'être de l'homme qu'il est. Non pas parce qu'il est philosophe mais parce qu'il est homme, tenant en lui la pensée qui le promeut.

Si nous avons essayé de penser l'être comme présence à, il n'est pas possible de penser le lieu hors la présence, car il est nécessaire de voir comment et pourquoi la question du lieu, qui n'est pas une question que se pose Parménide, est pour nous préoccupante au sens où le lieu n'est ni l'espace métrique des anciens, ni la topologie des modernes, mais ce point où nous saisissons ce qui se donne dans un mouvement qui le distribue en le découvrant à notre rencontre. Ce lieu-là n'est ni métaphysique ni logique, il est ontologique, si par ontologique nous entendons l'essentiel de notre être au monde en tant qu'homme présent à la pensée et au langage.

Il convient pour l'instant d'insister davantage sur la dynamique réelle de la pensée de Parménide vers l'ouverture de l'être qu'elle propose, que de mettre en évidence une philosophie de l'être. Nous pensons même qu'il y a opposition entre ces deux conceptions et qu'à vouloir tirer le poète dans un monisme figé, on ne fait que projeter chez lui son propre espace, soit pour le dénoncer (Nietzsche), soit pour y adhérer. De toute façon, ces deux conceptions ne font qu'enfermer Parménide dans un lieu qui n'a rien à voir avec celui que dessine le poème.

La gravité et la célérité dont nous avons parlé sont à l'œuvre dans le fragment II qui vient juste après le long préambule du premier chapitre, mais qui vient surtout au moment où Parménide demande de dire oui au monde du divers, car celui-ci ouvre à la voie de la vérité et de la simplicité. C'est la voie à la présence qui étend à toutes choses son règne, qui dit non au monde où le divers est pris en tant que tel, où il n'est jamais perçu (*noein*) comme ce qui rend compte de ce qui le fonde dans l'être de la vraisemblance et pénètre tout à ce titre. La mise en garde s'adresse donc à celui qui, dans son rapport à la diversité, ne se pose pas la question de ce qu'il voit et pense.

Il n'est pas concevable de se détourner purement de la diversité, mais de savoir ce qui, dans le divers qui traverse toute chose, donne à penser l'unité visible de ce qui permet même de dire le divers et le prendre en tant que tel.

Pour en revenir au fragment II du poème, il convient de nous prémunir contre une lecture qui reviendrait à considérer le texte uniquement d'une manière pédagogique, comme un conseil adressé à un disciple. Ce n'est pas de

discipline qu'il est question, il est question dans la parole poétique d'une adresse qui s'adresse à l'autre en tant qu'il est un être parlant et pensant, à quelqu'un qui est sous la domination du langage sans questionner le sens de cette domination. La première, et peut-être la moins visible, des remarques de Parménide, nous demande de réfléchir sur ce qui fait l'essence même du langage, par rapport au sens du langage dans l'emploi de celui-ci. Ce n'est pas parce qu'on arrive à faire dire au langage telle chose que cette chose se trouve fondée en réalité ; au contraire, le langage peut avoir pour effet de nommer ce qui va à l'encontre de son essence. Ce n'est pas la négation comme opération logique que Parménide dénonce, cela n'aurait aucun fondement, c'est la nomination de l'impossible comme ce que la langue peut circonscrire : l'impossible en tant que tel ne peut advenir au langage sinon à lui faire perdre ce qu'il a déterminé radicalement comme étranger et hétérogène au langage.

Ce qui ne peut venir à la langue, ou plutôt ce que la langue ne peut dire sans se désavouer elle-même comme révélation de la pensée et du penser, c'est de donner au non-être une existence par le seul fait qu'on puisse le nommer. Il y a donc, à cause du jeu pervers du langage et de la nomination, un détournement même de la loi et la loi n'est autre que celle du langage, à savoir que ce qui n'est pas ne peut accéder à l'être par le simple fait qu'on puisse écrire et clamer que « *le non-être est* ».

Dire que le non-être est, c'est occuper et obturer complètement le champ de l'impossible et du même coup le dénier, c'est affirmer que l'impossible est possible, que tout ce qui est et ce qui n'est pas sont possibles en même temps : « *Il n'y a pas là d'issue possible (...) ni l'énoncer en une parole* ».

Ce qui est encore aujourd'hui un des points essentiels de la pensée de Parménide demeure le rapport du *logos* au *noein*. La pensée est-elle un prédicat du *logos* ou se donne-t-elle comme prédestination du *logos* en tant que celui-ci n'a de sens que d'être en accord avec la pensée qu'il effectue ? Ne faisons pas dire à Parménide ce qu'il ne dit pas, mais entendons davantage qu'à l'intérieur du poème la circulation est libre et cependant difficile.

Reparcourons le texte : « *Même chose penser et dire* » et « *nécessité il y a de dire et penser de l'étant l'être* ». Comprenons-nous avec assez de clarté ce qui s'est déplacé à l'intérieur de la pensée du poète ? Peu de chose semble-t-il, mais ce peu de chose déplace des montagnes, car les mots ici ne sont pas des

mots ni des vers, ils sont ce qui, au contraire, nous amène au plus profond de ce qui fait sens dans l'histoire de la philosophie : penser-être-dire (*noein-einai-legein*), qui sont co-présents dans le texte. Aucune antériorité logique et ontologique ne peut se prévaloir légitimement, sinon à retomber dans une hiérarchie des concepts qui n'est pas dans le texte de Parménide. La triade penser-être-dire forme une unité dans laquelle les trois moments s'entre-appartiennent. C'est là la marque de la célérité dont nous parlions. La célérité n'est pas autre chose que cette circulation qui rend à la présence chaque moment où la pensée s'exerce à penser ce qui est.

Cette célérité qui gravement fait qu'on avance dans le texte du philosophe, nous conduit vers ce qui semble être une étape dans la pensée, mais qui pour nous est bien autre chose : elle est le point culminant de ce que nous pouvons encore entendre comme apprentissage de la pensée en acte.

Cette première phrase du Fragment VII nous amène à repenser ce dont il est à chaque fois question quand un des trois termes apparaît auparavant. Non que ce qui précède soit invalidé, mais il reçoit une dimension nouvelle. C'est autour de ces questions soulevées que nous envisageons de poursuivre. Poursuivre veut dire aussi, selon les mots même du philosophe : « *revenir là d'où nous sommes partis* », mais ayant traversé le monde de l'apparence et de la vraisemblance. Ce monde du départ qui est commun (on pourrait écrire « comme un ») reste indifférent, car de toute manière c'est là que Parménide reviendra en ayant accompli la révolution de la pensée.

Ce départ est signifié dans le premier chapitre, le plus long du poème, où il est dit « *Apprends comment la diversité qui fait montre d'elle-même devrait déployer une présence digne d'être reçue.* » (traduction Rinieri). L'autre traduction de Ramnoux propose deux versions qu'il faut restituer : « *Il te faut apprendre aussi ces choses et par quelle nécessité le vraisemblable paraît dans sa vraisemblance et pénètre de partout* », avec, comme variante : « *... par quelle nécessité l'apparence apparaît avec crédibilité, pénétrant de partout.* » C'est déjà pour le penseur le premier décalage, le premier pas à côté où le vraisemblable doit être reçu comme ce qu'il est, dans sa vraisemblance qui pénètre partout. C'est dans cet effet d'apparaître que l'homme a à penser le sens même de ce qu'il doit apprendre. Apprendre c'est entretenir dans un premier temps un rapport à la crédibilité : la croyance n'est pas la crédibilité, c'est



autre chose dont il est ici question, c'est ce qui permet, à partir de ce premier pas, de poursuivre. Contrairement à la philosophie de Platon qui va se méfier de ce qui est donné dans l'apparent, Parménide fonde son premier déplacement sur ce qui est digne d'être vécu dans le monde de l'apparaître, lequel n'est pas le monde de l'apparence. Ce n'est pas une philosophie de la négativité du concret, ni un doute porté sur le vraisemblable. Il y a un oui au monde qui prend le soin de partir des choses qui sont là, c'est un départ que nous qualifions de rapide et de grave car, dès le premier pas, la pensée du poète nous porte vers la région de la parole et du penser de l'être.

C'est sans aucune transition que le texte parvient très vite au sommet de ce qui sera ensuite la phase ultime et indépassable de la philosophie : l'être, la pensée, la parole.

La crédibilité dont il est question, est fondamentale car elle aussi, gravement, nous force au respect des choses qui apparaissent. C'est parce que l'apparence apparaît avec sa crédibilité que la nécessité se fait déjà sentir comme imposition d'un monde sur lequel on peut où on doit s'appuyer. La crédibilité est un point d'appui nécessaire.

Ainsi la phrase : « *L'apparence apparaît avec sa nécessité* », est d'une importance capitale.

On pourrait entendre cela comme un truisme, mais alors revient la profondeur de la pensée du philosophe, car cette simple phrase, combien de philosophes auraient dû peut-être la travailler avec l'endurance qu'elle réclame ? Ils auraient peut-être aperçu qu'elle est tout simplement la première grande définition crédible du départ dans le monde de la pensée. Parménide n'est pas le penseur qui va opposer les apparences (*dokounta*) au *logos*, mais qui va intégrer la pensée de la *doxa* comme ce qui doit être dépassé. Le dépassement, dans la philosophie de Parménide, est ce qui permet d'accéder à la pensée du même non pas comme une invite fixée en elle-même, mais comme un lieu où penser se donne dans un mouvement où le dire, l'être, et la pensée accomplissante sont en présence chacun à chacun et ensemble.

Mais penser la forme de ce qui se donne ensemble en mouvement ne va pas sans un nécessaire apprentissage : « *Apprends que l'apparence apparaît avec sa nécessité* ». Apprends-le et surtout apprend à voir ce que cette phrase

donne à apprendre, et fais que cette phrase ne soit pas que des mots, sinon tu retombes dans le travers dénoncé.

Comment peut-il se faire que les « *dokounta* » soient ce qui nous apprend à apprendre ? Elles nous conduisent vers ce qu'est apprendre, au sens pratique de ce qui fait que l'apprentissage n'est pas une pure et simple répétition du discours du maître, mais une mise en situation de ce qui fonde l'essentiel de l'apprentissage, avec en retour l'entrée dans le crédible, c'est-à-dire dans l'assurance de la pensée qui n'est pas le double inaugural d'une philosophie à caractère obsessionnel.

Apprendre signifie aller essentiellement à ce qui fait l'essentiel de la « ferme présence », dans ce qui n'est pas soumis à la fluctuation imaginaire du semblant. Qu'on comprenne que l'apprentissage est ce qui traverse l'éclat du semblant pour ne pas faire ce que fait l'homme non philosophe en théorisant les effets et en cherchant dans les effets l'explication originaire des choses vues et entendues.

C'est en cela que les apparences nous sont d'un grand secours pour l'apprentissage. Il ne faut absolument pas présenter cette phrase comme une pensée pédagogique, elle est dogmatique au sens nécessaire du dogme, car en tant que telle elle est incontournable : nous savons que Platon ne la détourne pas, au contraire il en fait un départ dans la théorie de la connaissance, dans la *République*.

Si nous pensons à la forme du dogme, nous y pensons en tant que pour Parménide elle est une forme de ce que nous nommions la gravité. C'est sur quoi on ne peut pas revenir sinon à se perdre dans une philosophie de la pauvre parole qui s'épuise dans le doute et la contradiction.

L'impératif de l'apprentissage dans le « montrer de la vraisemblance » est ce lieu d'où, partant, la recherche de la vérité trouve ses premiers pas. Ainsi, il nous permet de ne pas confondre l'origine de la connaissance et le fondement de la connaissance. Cette différence entre origine et fondement sera oubliée pour être recouverte complètement dans le terrain de la métaphysique, entendons la « mauvaise métaphysique », celle qui sera en œuvre dans le service de la religion.

Là est bien la leçon à tirer du sens de l'apprentissage que nous laisse Parménide, il nous apprend à apprendre et c'est là une véritable pédagogie qui

nous ouvre à ce qui, originellement, nous convie dans l'apprendre en nous l'apprenant. C'est le sens de la phrase : « *Il nous faut pourtant apprendre aussi ces choses* ». Il n'y a pas d'autre leçon de la pédagogie que ce qui s'offre à nous dans le présent, c'est-à-dire ce qui est là devant nous. Ce qui apparaît nous enseigne déjà, dans son mode d'apparaître, à voir et à penser ce que signifie voir.

Il n'y a pas de situation privilégiée pour apprendre, car la situation est simplement un donné commun qui est ce qui est là devant moi dans son mode d'apparaître tel.

Revenons sur le sens de *dokimos* qui peut être pris ici comme adjectif. C'est ce à quoi on peut faire confiance, car ayant fait ses preuves : c'est aussi ce qui s'attribue aux *dokounta* ; en tant donc que les *dokounta* sont ce qui apparaît, on peut faire confiance à ce qu'elles révèlent : l'être qui est l'apparaître dans l'apparence, l'être de l'apparaître est de traverser tout de partout.

Le double enseignement de cette phrase ne doit pas nous échapper : il constitue la véritable leçon que nous adresse singulièrement Parménide. Double aussi parce qu'il s'agit d'une épreuve, je n'irai pas jusqu'à dire initiatique, mais d'initiation. C'est là le sens premier de ce que nous en recevons dans l'épreuve (*dokimos*).

Mais il nous convie à une initiation « paysanne » qui est de l'ordre du bon sens. Il y a des apparences qui font montre d'elles-mêmes : celui qui ne sait pas apprendre quelque chose de ce qui est montré, se montre par là-même indigne de recevoir la leçon. On sait par ailleurs qu'un des renvois possibles de *noein* se trouve du côté du mérite. A n'entendre ici que dans le sens éthique et non moral : on peut dire que le sens de mérite est a-moral, il ne concerne en rien une pathologie qui serait de l'ordre d'une communauté et d'une volonté de souder dans la pédagogie les sujets.

C'est la pensée qui se trouve visée pour ce qu'elle est en elle-même et en ce qu'elle concerne l'être. Ce n'est donc pas tant la parole du poète qui est initiatique, que l'endroit d'où elle prend son élan, car cet endroit est pour nous peut-être encore ce qui nous reste comme pauvre et simple lieu. Ce pauvre lieu dont nous parle Hölderlin : « *Maintenant cela fleurit au pauvre lieu* ».

## DU TEMPS

Il n'y a pas de théorie du temps chez Parménide, mais ceci ne veut pas dire qu'il n'y est pas question de l'essence du temps, du rapport de l'être à la temporalité. Quand nous disons qu'il n'y a pas de théorie du temps, nous nous laissons entraîner dans la passivité de ce que nous a appris la métaphysique postérieure à Parménide. Car c'est vrai que Platon parle du temps, c'est vrai qu'Aristote a théorisé les catégories du temps, c'est vrai qu'il n'y a pas une théorie constituée du temps chez Parménide. Cela veut dire que lui-même, en tant qu'auteur, ne se faisait pas du temps une simple représentation comme catégorie pure et analysable. Il n'a rien écrit au sujet du temps comme catégorie, comme concept. Ce simple fait est à repenser dans ce qu'il nous oblige à penser. Si Parménide ne dit rien explicitement sur le temps, c'est que le temps est autre chose que le concept ou l'idée qu'on s'en fait. Suivre la pensée de Parménide dans ce qu'elle oblige à penser n'est pas facile. L'effort qu'elle demande dans l'écoute du poème quant au temps n'est pas venu sans transition à notre oreille. La proximité de certains textes de Heidegger avec le travail de Parménide a conduit vers ce qui nous pousse à réfléchir sur la question du temps. « *Le temps, rien de temporel* » est notre départ, il reste encore un jalon tout au long de notre interrogation.

La pensée de Parménide nous ramène sans cesse à lui, c'est sans cesse que nous nous adressons à son poème pour comprendre dans son dire ce qui

est absent, car « *ce qui est absent, vois-le aussi comme ferme présence.* » (Fragment IV).

Ce fragment, nous allons le reprendre dans ses traductions, car nous pouvons voir que chaque traduction est en elle-même un dialogue avec l'auteur, et nous verrons sur quoi repose l'essentiel du dialogue et surtout comment chacune des traductions oriente sa pensée par rapport au texte original.

Ce fragment invite à penser la profondeur de toute présence, non comme présence à, mais plutôt au-delà de la présence à la présence. C'est la chose comme être réel de la présence et du présent qu'il nous faut voir.

Quel est le sens de ce voir, sinon d'amener vers la pensée ce qui est au-delà du représenté ? Ce qui est représenté dans les objets du monde du voir pousse à chercher, à comprendre l'essence du voir lui-même. C'est sur cette différence entre l'objet vu et ce qu'est essentiellement le voir et le penser que se noue la pratique d'une mise en forme du temps. Nous retraduisons simplement le Fragment IV : « *Ce qui est absent (des choses) vois-le pourtant, car il est pour la pensée présent...* », ou, peut-être encore plus « proche » du texte, simplement : « *les choses qui ne sont pas là (absentes) vois-les pourtant, elles qui sont par la pensée présentes* ». <sup>19</sup>

Ce qui est dit, quant au temps même, c'est qu'il y a temps. Comment passe-t-on d'une telle proposition à celle-ci, c'est de cela qu'il sera maintenant question. Le passage de la première phrase du Fragment IV à la question du temps par le détour de l'œuvre du poète philosophe, se fait en convoquant l'ensemble de son dire justement comme ce qui est là dans la présence de ce qui est absent, comme ce qui travaille l'interprétation.

D'abord que veut dire : « *elles sont pour la pensée présentes* » ? (la pensée étant ici le mot français qui traduit « *noein* »).

Pour reprendre ce que nous disions, le rythme est ce moment même où l'ouvert s'offre dans une tension et une patence, l'ouvert est la possibilité de penser le seuil qui est cet espace respirant dans la tension du dedans et du dehors.

---

19. Clémence Ramnoux traduit de son côté : « *Considère ces choses, quoique lointaines pour l'esprit pourtant prochaines, solidement là* ».

Les portes sont cet événement dans lequel l'advenu n'est jamais révolu, les portes sont dans la continuité ce qui à la fois rompt le continu et en même temps lui donne du sens.

Le passage n'est pas synonyme du rapport dedans/dehors, poétiquement les portes sont le maintien d'un maintenant dans le temps de la présence. Celles-ci séparent et ouvrent en même temps. La figure des portes est associée par Parménide à l'entrée dans le poème qui est aussi l'ouverture de l'écrit où le poème prend sa forme. Cela veut dire que les portes comme forme s'expliquent en déployant ce qu'elles ouvrent. Les portes apparaissent non comme ce qui relie, mais comme ce qui organise l'espace poétique en advenant à un moment où elles dispersent le temps de l'avant dans l'espace, non pas comme un événement qui prend place dans le temps, mais bien comme ce qui ordonne l'ouverture à la temporalité, et ce d'une manière réversible. C'est que ce qui est, devant ou derrière, n'est pas donné une bonne fois pour toutes. Les portes rythment l'action du poème et ajoutent une articulation qui elle-même articule temps et espace sans jamais les assigner. Le poème porte en puissance le temps en son écriture.

Le « *noein* » — la pensée — qu'est-ce qui parle dans le dire du poème ? La pensée fait partie de l'étant et celle-ci et la parole sont une seule et même chose : la pensée, le dire sont donnés ensemble dans leur rapport à l'étant. Nous avons des difficultés pour comprendre le sens du mot étant, il peut et doit même s'éclairer de plusieurs acceptions qui font du mot non pas un mot comme un autre, mais une véritable demeure de la pensée qui rassemble ainsi le monde, le lieu et le temps.

Si nous focalisons notre interprétation sur la temporalité, nous n'ignorons pas que rien ne nous autorise à laisser tomber l'ensemble qui convoque l'étant.

Nous renvoyons à l'étude de Heidegger *Moira*, parue dans *Essais et conférences*, où il montre la coprésence, dans un pli, de la pensée et de l'étant. Il écrit page 293 : « *Nous sommes encore très loin de connaître par une expérience conforme à son être, le Pli lui-même, ce qui veut dire aussi : le Pli en tant qu'il réclame la pensée. Le dire de Parménide n'éclaire qu'un point : si la pensée est présente, ce n'est ni en raison des "eonta" de l'étant en soi, ni par soumission à la volonté de l'"enai" au sens de l'"être pour soi". En d'autres*

*termes : ni "l'étant en soi" ne rend nécessaire une pensée, ni l'"être pour soi" ne contraint la pensée. Tous deux, chacun pris pour soi, ne font jamais savoir comment l'"être" réclame la pensée. Mais celle-ci déploie son être à cause du Pli de l'un et de l'autre, à cause de l'"eon". C'est en allant vers le Pli que le "prendre-en-attention" s'approche de l'être. C'est dans une telle approche que la pensée appartient à l'"être" ».*

Si nous revenons en amont, nous sommes amenés à relire cette phrase de Parménide qui incite à voir ces choses absentes, présentes dans la pensée. S'agit-il du concept devenu classique de la représentation, qui nous permet d'imaginer l'absence par une substitution qui la remplace ? Je ne pense pas qu'il y ait quoi que ce soit de l'ordre des images dans ce passage, même si le terme français est « vois-les ». Cette vision-là n'a pas le sens scopique que nous lui accordons facilement de nos jours. Nous pensons être plus proche de la parole du peintre moderne : « *l'invisible c'est du visible caché par du visible* ».

Si nous n'y prenons garde, la phrase de Parménide pourrait conduire l'analyse vers le statut phénoménologique de la représentation et laisser penser que la représentation trouve son fondement ontologique. Mais la phrase est plus compliquée que cela, car même si elle dit quelque chose de cet ordre, elle dit aussi et surtout autre chose qu'il s'agit maintenant de comprendre : il s'agit aussi pour la comprendre d'aller voir comment Parménide emploie les mots tels que être, penser, voir, présent et absent.

On n'est pas choqué de ne pas rencontrer dans Parménide une théorie du passage des sensations et des perceptions aux idées, et des choses vues à l'être. Cette théorie du passage que vont identifier Platon, Aristote et les Stoïciens, n'existe pas à l'époque de Parménide, ou plutôt la notion de passage est soit de l'ordre du mythe, soit de l'ordre de l'initiation, ce que montre par exemple la première partie du poème, où il est question en permanence du chemin et du parcours vers la Déesse. N'oublions pas aussi que les philosophes de l'ancien stoïcisme étaient nommés les « philosophes du Portique ».

Dès qu'une théorie du passage existe, elle est concomitante d'une idée de système qui fait que l'ordre de la théorie comme écrit convoque sa cohérence interne, laquelle referme justement et paradoxalement le passage comme

espace du dehors et du dedans : il n'y a plus qu'un dedans où l'on circule en suivant et en vérifiant les bonnes expressions.

Il n'y a rien de tout cela chez Parménide, cependant il n'est qu'à le lire et le relire pour être persuadé qu'il y a une pratique (*poiein*) qui prend le temps en souci et qui n'est pas étrangère à une conception de l'être du temps qu'il partage et qu'il effectue en son dire.

Pas de théorie de la temporalité, ni d'explication du temps comme retour à sa conception, l'œuvre de la métaphysique n'a pas encore fait son travail de formalisation et d'analyse. Les choses ne se sont pas encore extraites et abstraites du réel qui se rencontre à l'œuvre dans l'œuvre poétique. C'est là toute la force du monde qu'on rencontre dans le dire poétique, c'est à cause de cela que nous ne devons pas être attirés par les mots usés et fatigués qu'il emploie dans son texte : être, penser, voir, dire, présence, absence ; mots que l'histoire de la philosophie n'a cessé d'interroger pour les séparer en confondant compréhension et détachement, coupure, rupture d'avec le monde, le voir, la présence. Ce n'est que par un effet d'analyse que la signification a pris la place d'une unité en acte du sens qui indique que toute localité doit être pensée globalement et dans la dynamique qui l'anime.

L'idée du temps n'est pas sécable dans le poème de l'idée elle-même, et l'idée elle-même n'est pas autre chose que le « tour » (*tropos*) qu'il y a à penser l'être dans son accomplissement et dans sa destinée. Alors, du temps (*Chronos* ou *Aiôn*) il n'est pas question et cependant on sent bien que quelque chose du présent et du passer avec, se joue dans une radicale primauté du texte et du parler. Une phrase du Fragment IV est pour nous, hommes du XXe siècle, impensable quant à ce qu'elle nous dit aujourd'hui : « *Ces choses qui ne sont pas là, vois-les pourtant (fermement), elles qui sont par la pensée présentes...* ». Afin de mieux l'entendre on peut la mettre en relation avec les vers 34/35 du grand Fragment VIII : « *C'est même chose que penser et que la pensée que l'être est : car sans l'être dans la pensée proférée tu ne trouverais pas le penser...* » (traduction de C. Ramnoux).

A la lumière que le texte donne sur lui-même, il convient de réfléchir sur le sens que prend le verbe penser dans les deux phrases que nous relevons. Il est nécessaire de faire un détour par la lecture précise de Heidegger, car cette lecture plonge au cœur même de la problématique du penser et, comme



c'est souvent le cas en philosophie, ce détour est un véritable raccourci pour la pensée elle-même à condition que nous sachions où nous nous trouvons et devant quelle question nous sommes.

C'est ainsi que les vers 34-35 font dire à Heidegger que la pensée comme chose énoncée est dans l'étant. Ceci pour dire que la pensée en tant qu'elle est énoncée, dite, n'est pas un pur signe arbitraire qui s'alimenterait dans la pure loi du langage comme système, mais au contraire elle est ce qui déploie son être dans l'étant, et ainsi elle « *laisse la chose présente étendue dans sa présence* ». On peut considérer la phrase de Heidegger comme incontournable, car elle pose très simplement le rapport qu'il y a entre être, penser et dire l'articulation où chaque terme est en rapport avec les deux autres dans le sens où tout cela, pris dans le pli, est et demeure la condition du surgissement d'une pensée. Ce rapport est un rapport de présence, au sens où il rend co-présentes des choses qui en dehors de leur présence sont des abstractions vides. Il y a un apparaître qui est une épiphanie de l'étant donné à voir, à entendre, à penser dans le pli du dire, de l'être et de la pensée.

C'est pour cette raison que nous questionnons la présence comme rapport à une temporalité effectuée et effectuant.

Qu'est-ce qui est à entendre dans le lien entre le penser (*noein*) et l'énoncer, le proférer ? Heidegger nous dit qu'il n'est pas question de prendre la pensée comme chose énoncée et que la pensée soit à chercher dans la parole où elle serait en dépôt ou réserve. La pensée grecque ne va pas dans cette direction, au contraire il convient à cette époque de voir et de comprendre que le *noein* est « prendre-dans-son attention », selon l'expression de Heidegger. Le pli comme rapport dont nous avons parlé est donc constitué dans le prendre en souci de la pensée comme perception en tant que chose dite qui est amenée à être-dans l'étant.

Par extension il convient de penser la parole en tant qu'effectuation et présentation de l'être dans l'étant dont il est question dans la parole prononcée. L'être est ce qui fonde la parole dans sa présence à l'étant, sinon le discours est en plein délire, pris dans une vision qui ne trouve à se fabriquer que dans une pure subjectivité qui se projette dans le monde non fondé. L'être est ce qui fonde notre rapport à la présence non pas comme extase devant le monde du perçu, mais comme ce qui, en tant qu'elle fonde le même, ouvre la porte à

l'apparaître. L'objet qui se retrouve dans un rapport de présence à l'être est ce quelque chose qui échappe, qui n'est pas là et demeure en retrait comme condition de comprendre, d'interpréter, de repérer, d'identifier.

*Le temps comme fondement de notre rapport à l'être*

« *C'est même chose que la pensée et la pensée que l'être est* » (VIII) répond à « *même chose que penser et être* » (III). Cette réponse veut dire qu'il s'agit de traiter ensemble ces deux phrases car dans le dialogue qu'elles entretiennent, il y a du même. Ce même non seulement est évoqué explicitement, mais c'est vers lui que tout cela conduit, en ceci que le même est à penser dans sa propre différenciation. Ainsi le même se donne comme même à deux endroits du poème d'une manière qui n'est pas identique. Qu'est-ce qui fait que la présence se dit à propos d'une chose ? Comment identifie-t-on qu'une chose est présente devant nous et que dans cette présence nous y sommes ? Ceci ne peut pas se régler d'un trait de plume. C'est ce qui fait que depuis Parménide nous n'avons fait aucun progrès, ou bien il nous faut croire que la multiplicité des explications est un progrès.

Écoutons encore Parménide : son poème passe par un dire poétique et philosophique à la fois, qui est effectif, on devrait dire qui effectue, qui trouve en lui-même et dans son déroulement ce qu'il dit. Ce mouvement, où s'implique dynamiquement le temps dont il est question dans le poème, nous restitue dans la parole la richesse de la profération. L'entendre est aujourd'hui encore notre chance. L'entendre c'est aussi, dans le tracer que le texte écrit, lire et ne point trouver d'arrêt qui soit de l'ordre de la représentation, de la théorisation et de la rationalisation. « *Nous marchons sur une route qui avance* », dit Nietzsche, et cela ne peut ni se comprendre comme un problème à résoudre, ni comme une réponse à une interrogation.

« Être est » sera, comme pour Parménide, notre point de départ. Que notre pensée énonce cela comme une tautologie n'est pas suffisant. Il faut se mettre au plus proche de ce que cette simple phrase signifie. Entre « Être » et « Être est », il y a une différence, cette différence est déjà la première forme du temps qui est à l'œuvre, car cette phrase ne supporte aucune représentation, pas plus qu'aucune représentation ne la supporte. Et cependant quand nous disons

« Être est », nous disons bien quelque chose. Nous éprouvons qu'il y a un moment où le langage arrive au seuil de son principe et qu'il s'arrête pour pouvoir repartir, il arrive au point où le non-sens l'emporterait sur le sens. Il se fonde dans sa fonction et dans sa forme non thématique afin de dire quelque chose qui se découpe et s'abstrait du réel. En disant « *l'être est* », Parménide en arrive au point ultime de l'origine, où l'absence de sens côtoie fermement ce qui dans le temps se donne en permanence comme permanence et comme remémoration de l'ultime.

« Être est » ne supporte pas une quoddité à la question, sinon nous ferions de la phrase « Être est » un moment de la pensée qui viendrait en retour qualifier « Être est » par quelque chose qui s'ajouterait et donc pourrait se retrancher. « Être est » ne veut rien dire que ce qu'il dit, c'est la puissance de la parole qui s'ordonne dans un non-représentable. Ce n'est pas là son but, mais c'est ce qu'elle fait. « Être est » nous donne dans son effectuation l'essence de ce qui fonde la temporalité et surtout le réel du temps en ceci qu'il n'est pas représentable : il est<sup>20</sup>. Comment pouvons-nous adhérer à ce que peut et veut dire une telle phrase, si en même temps le temps comme réel absolu ne nous est pas donné dans un donner à comprendre qui nous fait en retour comprendre l'importance simple de cette pensée : « l'être est ». Il n'est pas question de raisonner, de réfléchir sur le sens : il est question de nous laisser porter dans l'ouverture de cette phrase. Ce qui donne sa profondeur à cette phrase, c'est qu'en même temps qu'elle dit quelque chose, elle dit ce qui permet au fond de la dire : elle dit l'essence du dire en général, l'essence de toute parole poétique et philosophique — que le temps n'est pas un concept, ni une catégorie, ni une quoddité : le temps est et en tant qu'il est, il ne cesse pas d'être ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il est ce qu'il est, et que la seule façon d'en parler simplement est de pouvoir faire le travail qu'il permet, de nous situer dans le temps même où il s'effectue.

En posant l'essence de la tautologie, il nous introduit au réel du temps. La tautologie « Être est » déplace tout en conservant et ajoute l'idée qu'il y a eu

---

20. « Être est » se dit en direction de l'être, l'être ainsi pensé devient ce qui indique le temps de ce qui ne cesse pas de changer et de ce qui ne cesse pas d'avoir lieu comme permanence en mouvement du changement. C'est ce qui permet de penser que l'être n'est pas un attribut du temps, il est ce qui dans chaque instant donne accès au temps comme rythme en marche.

un déplacement. On avance avec le même mais le même est ce qui nous permet de repérer le sens du passage. La tautologie ne s'apprend pas, elle demeure la trace d'une expérience fondamentale et fondatrice de notre rapport au monde en tant qu'être.

L'« Être est » : il y a un quelque chose sur quoi on ne cesse de s'appuyer dans le rapport aux choses, au langage et à nous-mêmes. Ce rapport, rien ni personne ne peut sans présumé ni croyance le définir, mais l'éprouver nous est donné comme condition de l'existant qui sait qu'il a rapport avec cette figure originelle d'où il procède. C'est sous son envoi vers l'être que l'homme retrouve que l'être est.

« Être est » se tient donc en retrait des choses qui sont déterminables, analysables et représentables. Ce retrait est la présence qui entrelace notre rapport au monde.

C'est déjà faire un pas de plus vers la deuxième phrase que nous prélevons dans le poème de Parménide : « *Les choses qui ne sont pas là, vois-les cependant, elles qui sont présentes par la pensée.* » (Fragment IV).

Il n'est pas là question de voir l'invisible, c'est-à-dire de remonter vers l'*eidos*, il s'agit au contraire de penser ce qui est dans ce qui se voit au sens où déjà dans un fragment antérieur Parménide disait : « *Même chose penser et être* ». Il est question de « *pareonta bebaios* » : présence ferme.

Le poétique pense la présence, mais de quoi s'agit-il s'il ne s'agit pas tout naïvement du rapport d'immédiateté de la pensée à la présence, car c'est justement la sortie du rapport à l'immédiat qui se trouve ici mis en parole. La pensée n'est pas autre chose que le penser (*noein*), c'est l'acte même qui pense qui fait la pensée, et la pensée n'est pas autre chose que l'être et l'accomplissement réciproque du penser et de l'être.

On ne fait jamais le syllogisme scabreux qui consiste à dire : puisque penser et être sont le même, dès que la pensée pense, alors il y a de l'être. Parménide n'est jamais dans cette logique anémiée qui esquive le contenu même de ce qui fait la question. L'être est ici parlé comme présence, comme ce qui est par la pensée présent. C'est donc que le présent n'est pas l'immédiat perçu, ni le sujet percevant, c'est autre chose qu'il faut essayer d'analyser et surtout d'entendre.

Le « *noein* » ne perçoit pas ce n'importe quoi qui n'est pas là et devrait y être, il perçoit même dans ce qui est absent l'étant présent. Au fragment VI il est dit : « *eon emmenai* ». Pourquoi doit-on voir les « *apeonta* » au lieu des « *pareonta* » ? On ne peut que revenir sur la question du temps comme ce qu'il faut en permanence situer dans la présence. Le temps est toujours dans un rapport de présence, sinon il n'est pas encore, ou il n'est plus.

C'est le rapport inclus de sa présence à ce qui fait l'essence du temps — qui fait que je suis dans le temps, je ne peux ni m'y soustraire ni m'en abstraire. Temps il y a, et Parménide en poète en parle philosophiquement. Comment donc entendre ce que nous disions du passage des « *apeonta* » au « *pareonta* » ?

Si cela ne consistait qu'à voir dans « *apeonta* » les « *pareonta* », on serait en droit de croire que Parménide se contredit, qu'il fait du non-être une catégorie de l'être, mais il n'est pas question de cela. Il est question de ce qu'est la pensée et de ce qui met en corrélation la pensée et la présence. La pensée est un faire et ce faire tient rassemblé ce qui est de l'ordre de « *pareonta* » (être présent).

Nous sommes ainsi conduits, d'une manière tout à fait explicite, à faire un écart par rapport au texte de Parménide. Cela ne signifie pas que nous coupons tout rapport, au contraire, nous nous trouvons dans la possibilité de prendre à notre tour la parole, car sait-on aujourd'hui ce que peut bien impliquer un tel poème ? Oui et non. Oui parce que Parménide dit des choses et que ces choses nous semblent encore essentielles, non parce que nous ne savons pas précisément ce qu'il y a de réellement, d'essentiellement essentiel maintenant.

Voir par la pensée que nous sommes présents aux choses dans leur ensemble et que l'action de prélever par-ci par-là des objets, si elle est induite par notre finitude et notre passivité, n'est pas satisfaisante d'un point de vue éthique et esthétique, nous amène à convoquer dans le temps la présence comme ce qui n'est pas immédiat. Ainsi penser est à la fois voir l'étant là, mais le prendre en garde ; c'est aussi prendre en souci ce qu'il entretient avec le non perçu immédiat. C'est bien une sortie de la représentation comme objet vu et image que Parménide nous enseigne en nous indiquant qu'au-delà du visible pour l'homme, « il y a » du « il y a », et qu'il faut le voir et l'appréhender par la

pensée. C'est le regard qui embrasse et qui tient rassemblé dans la présence ce qui profondément se donne dans l'inapparent. Regard qui a un œil sur l'éternité et un œil sur ce qui est donné, ce regard ramène à la présence le « il y a » des choses, non comme choses elles-mêmes mais comme temps. Il y a temps et l'être de l'homme est d'être dans et avec le temps.

C'est la seule et unique condition d'être soi-même rassemblé dans le voir et le penser et de pouvoir faire partie du monde dans l'unité absente qu'il réclame et que le poème proclame. Car cette unité est offerte au poète ; en tant qu'on le devient, le devenir poète tient aussi de cette expression forte de pouvoir rassembler ce qui se donne dans l'espace, en tenant la place unique qui reste toujours de l'ordre d'une présence qui fait que le poète y est, mais dans l'indéfini, proche de ce que Hölderlin écrit dans *Mnémosyne* : « *Car ils atteignent plus tôt l'abîme, les mortels. Ainsi y a-t-il virage avec ceux-ci. Long est le temps, mais il se montre, le vrai* ».

## PARMÉNIDE : LE FRAGMENT VIII

Le fragment, le huitième dans la numérotation de Diels, semble à lui seul reprendre les idées-forces que nous avons relevées dans l'œuvre « complète » de Parménide.

Ce fragment ne peut pas être retiré de l'œuvre ; au contraire, le fait d'y revenir et de s'y attarder montre qu'il s'agit pour nous de le remettre dans l'œuvre et de le lire une seconde fois en revenant après un parcours dans l'ouvrage.

Le chemin qu'il ouvre maintenant n'est pas le même que celui que nous avons suivi dans une lecture première. Le retour vers ce passage s'éclaire de l'œuvre parce qu'il l'éclaire d'une lumière particulière.

Nous retranscrivons les vingt premiers vers en nous inspirant fortement de la traduction de Clémence Ramnoux :

*Il ne reste plus qu'un seul discours de la route : qu'« il est ». Sur cette route il y a des signes, bien nombreux. Puisqu'il est sans naissance, il est aussi sans mort ; entier et solitaire, inébranlable et infini. Il n'a pas été, il ne sera pas puisqu'il est à présent, tout entier, tout à la fois, unique et d'un seul tenant. Que lui chercherais-tu pour naissance ? D'où et comment sa croissance ? Du non-être ? je ne te laisserais le dire ni le penser, car il n'est dicible ni pensable que non-être soit.*

*Prenant origine de rien, qu'est-ce donc qui l'aurait fait surgir plutôt plus tard que plus tôt ? Ainsi il faut que tout au tout il soit ou il ne soit pas. Jamais non plus du non-être la conviction ne laissera naître quelque chose à côté. C'est pourquoi la Justice ne lâchera pas ses liens, ne le laissant ni naître ni mourir ; car elle le tient....*

Si l'on suit la pensée du chemin qui reprend l'idée-force du préambule où elle est cheminement vers la révélation, le mythe nous conduit à travers une seule voie, celle qui embrasse l'être, parce qu'elle est rythmée par lui, pour être fidèle à la pensée de Parménide : c'est l'être qui est présent dans le parcours et qui, en permanence, se donne comme fond.

La voie que l'on sait, est celle qui est tracée par le « il est », cet « il est », constamment là, assure chacun des pas de la pensée qui avance. Le « il est » est ce qui donne accès au présent comme présence. Nous pouvons ajouter que cet être ne donne accès qu'à l'être en tant qu'il est.

Le « il est » n'est-il pas cette chose-ci que je vois en chemin? Non, en raisonnant ainsi, nous faisons fausse route, nous sommes en train de refaire le geste métaphysique qui consiste à penser l'étant comme être et à voir dans l'étant l'être comme manifestation, et ainsi à le saisir comme objet alors qu'il se donne toujours comme ce mouvement d'où les choses adviennent, proviennent et où elles retournent.

On ne peut pas être plus clair, parlant de Parménide, en disant que l'être se donne comme ÊTRE dans la permanence absolue : un, et d'un seul tenant.

L'Être tient ensemble l'être lui-même à lui-même, et cet être nous parvient aujourd'hui depuis le toujours jusqu'au toujours : essence du temps qui tient lui aussi ensemble ce qui nous tient. Nous ne saisissons jamais l'être comme étant, nous saisissons l'être comme ce qui sans cesse, en permanence, se dérobe, non pour se cacher dans la profondeur du monde inapparent, mais justement pour tenir l'apparence dans l'apparence perpétuelle d'un voir et d'un écouter. C'est notre plus solide attache, qui nous tient déliés au fond de ce qui fait que quelque chose n'est pas niable : l'être.

Chercher l'être est donc un faux problème car la question de l'être ne se laisse cerner par une interrogation, elle est au contraire ce qui fonde la question comme question de notre rapport à la présence.



Si nous pouvons avoir accès à la question de l'être, c'est que déjà nous sommes soumis à la présence de l'être même, sinon la question n'aurait aucun sens. Mais l'être comme ce qui nous rend aptes à la question, ne nous lie pas comme le sont les prisonniers de la caverne platonicienne. L'être s'offre à nous dans sa réserve, il nous tient, avons-nous dit, « déliés », il nous permet, nous ouvre et nous devance dans la question, mais ne nous impose aucune solution, aucune réponse. Il est ce qui nous accueille et nous rend accueillant à la question, que nous avons repérée comme étant pour Parménide la question de l'être.

Ce poème du chemin s'ouvre ainsi sur ce qui est : l'Être. Si nous avons depuis le début de notre étude essayé d'interpréter ce qui nous parvient de ce texte, nous proposons maintenant un autre travail. Quelle est la leçon du Fragment VIII ? De quoi nous parle-t-il et comment ?

Sur la route qui dit que l'être est, il y a des cailloux, et les signes (*semata*) que nous rencontrons nous disent qu'« *il est sans naissance et sans mort, tout entier d'un seul tenant, inébranlable et parfait...* ».

Il convient de ne pas essayer de savoir ce qu'est cet « il est », ou plutôt c'est une erreur que de vouloir nommer le « il est » par autre chose que ce qu'il est, car alors nous faisons de l'être une représentation. Mais comment alors comprendre les « *semata* » ? Ce ne sont pas des signes qui manifestent l'être, car nous ne comprendrions rien sur ce qu'il nous dit auparavant : l'être serait représenté par ce qui n'est pas lui, des *semata*. Non, il ne l'est pas, sinon l'être et le non-être seraient équivalents.

Que sont ces « *semata* » ? Ils sont l'être lui-même car l'être lui-même fait signe de ce qu'il est. Ce n'est pas sur les attributs de l'être que va porter le discours du poète-philosophe, mais sur l'être lui-même. Nous n'avons pas encore une fois à reprendre son dire, mais à nous questionner sur ce que nous pouvons encore entendre dans son récit.

Nous entendons une incitation à « penser », à apprendre à penser. Ce qu'il y a à penser est là, et il est ce sur quoi je suis appuyé et ce sur quoi j'avance. Le chemin n'est pas un tracé venu du dehors pour se faire trace, mais il est à la fois trace et fond, surface et volume, espace et temps, car l'essence du penser en tant qu'il est appuyé sur l'être et qu'il le côtoie en permanence, fonde en se faisant tout rapport au temps et à l'espace.

Ce temps que nous avons discerné comme étant le temps de la présence, n'est pas, dans ce début du Fragment VIII, une présence du rapport. Il est ce qui fonde la présence dans l'espace et le temps ; c'est pour cette raison que nous ne pouvons parler que de l'essence du temps et de l'espace qui sont ici donnés comme ce qui nous permet d'accéder au rapport, à la donation du chemin et de l'être, sachant très bien que chemin et être sont une même chose.

On ne chemine pas vers l'être, l'être est le chemin. Il ne convient aucunement de dire que le chemin est plus important que le but à atteindre ou autre niaiserie de ce genre.

Le chemin est être, il y a le chemin qui ouvre à la question du temps et de l'espace. Nous saisissons toute la portée du texte de Parménide. Le cheminement qui est la pensée en acte, s'appuie sur le chemin qu'elle effectue, elle avance en le créant, mais elle ne crée que ce qui lui est offert comme fondement de l'appui.

Cette image de la circularité n'est pas à reprendre symboliquement, car c'est autre chose dont il est question. Il est question dans ce texte du rapport de l'homme à la pensée et de la pensée à l'être et de l'être au temps, le tout sous le regard du même qui ne peut que traduire la force du « il y a », comme ce qui se porte à travers en permanence : la présence (*praesentia*).

L'idée de permanence est donnée par la fin de la première phrase du Fragment VIII qui porte sur ce qu'est le « il est » : « *Il n'a pas été, ne sera pas, puisqu'il est tout en même temps, présent, un et d'un seul tenant.* »

Nous ne pouvons lire cette phrase que comme un discours sur l'être et sur sa définition, la parole de Parménide est du côté du « *muthos* », en cela elle nous ramène à l'essence du fondement : le *muthos* est auto-fondateur, alors que la parole (le *logos*) se trouve référenciée.

Nous ne pouvons qu'insister encore sur ce que réalise la parole poétique : elle fait ce qu'elle dit et dit ce qu'elle fait. La route dont il est question n'est pas une image, c'est vraiment la route que trace le dire du poète-philosophe. Ainsi parler de la route, c'est en parlant, tracer la voie où l'on s'appuie pour parler.

C'est sur ce chemin que l'homme trouve l'être, non comme ce qui se révèle dans le trajet comme but, mais comme ce qui fait qu'« il est ».

Le « il est » dont il est question n'est pas celui qui s'adresse à ce que l'homme constate dans sa rencontre avec des objets du monde, « il est » donne le sens du rapport de l'être humain à sa capacité de pouvoir penser l'essence du temps en en faisant partie.

L'être n'est pas mis à l'épreuve de la pensée et du *logos*, il est ce qui rend toute pensée réelle et si, comme nous le croyons, l'être et la pensée sont une seule et même chose, penser c'est penser l'être comme ce qui reste toujours encore à penser au-delà du pensable. Ce n'est que parce qu'il reste encore à penser que la pensée est comme l'être, infinie et sans cause, « *anarché* » qui fonde toute possibilité du pensable vers ce qui est.

Nous comprenons dans ce sens ce qui oriente Parménide quand il écrit « *qu'il est un et d'un seul tenant* ». Cette unité n'est pas seulement l'unité nombrée due à la froideur d'un calcul qualifiant l'être. L'unité est ce qui donne l'être pour nous. Le fait que l'être soit un et d'un seul tenant en fait l'unique monde où l'homme prend son appui, son sens et sa référence.

Nous avons des difficultés à accoler une image à l'être un et d'un seul tenant, vu que toute image est réduite à ses contours et que ce dont parle Parménide n'a pas de limite. Voilà pourquoi l'image se transmet dans sa différence et pourquoi l'être immuable un, et d'un seul tenant, est toujours le même, aussi bien aujourd'hui qu'au moment où Parménide nous en parle. Il serait un peu comme le faisceau lumineux qui éclaire la pellicule d'un film, identique et le même, afin que le film se déroule. C'est le sens du « *nun* », le maintenant qui maintient l'être comme ce qui est, sans origine (*anarkon*) et sans cesse (*apauston*) ; c'est ce qui fait le réel comme hors-sens et non comme non-sens. Le réel est ce qui fait qu'il y a de l'être et que l'être est plénitude : sans origine, sans fin, un et d'une seule souche, homogène et continu, impérissable.

Le geste philosophique dans son histoire a essayé de trouver ce qui correspond à l'être, afin de substituer à l'être un étant. Nous ne devons pas tomber dans ce travers qui consiste à imaginer ce qu'est l'être dans un domaine où l'être serait quelque chose. L'être n'est rien d'étant, dit Heidegger. Parménide, en parlant de l'être, parle effectivement de ce qui n'est pas un étant, ni un supra-étant.

Tout simplement, l'être est ce qui donne en permanence à penser, et ce qui donne à penser est plus proche de la donation que du pensable. Le pensa-

ble, en tant que pensable, ne donne pas à penser et il est le résultat à venir du penser. Le penser, lui, est ce qui permet au pensable d'advenir ; au moment où le penser comme fond se retire pour demeurer encore à penser. Et ce, depuis bien avant Parménide et bien après nous.

Le dire de Parménide nous maintient dans cette idée que l'être, parce que d'un seul tenant et sans limite, est peut-être encore de nos jours la seule et unique façon de trouver un appui à notre pensée. L'appui n'est pas un sol ni une terre, l'appui est finalement ce qui permet de penser et de prendre la pensée comme une chose réelle et tangible. L'appui dont l'être est la garantie, demeure le fond du penser qui conduit au possible. Ce penser n'est ni l'histoire, ni la patrie, encore moins la science et la religion, la pensée n'est rien du tout, elle est l'être même qui donne à penser.

Penser, c'est même chose que penser l'être et il n'est de penser que de l'être. Tout ce qui consiste à déterminer l'être comme représentation, comme image ou réalité, comme objet ou sujet, n'est jamais qu'une tentative de trouver la chose qu'est l'être, mais rien n'est l'Être sinon que l'Être est, ce qui n'est pas la même chose<sup>21</sup>. La proposition de Parménide qui restreint l'être au fait que seul l'Être est, n'est pas autre chose que l'étendue de l'être dans sa puissance d'être, au sens où rien d'autre n'est pensable comme Être. L'Être est donc ce qui échappe à toute autre mesure que sa fonction en acte. Il n'est pas le point de butée du sens mais le lieu de son engendrement à l'œuvre. Il n'est pas origine qui pose un principe anhypothétique, mais moment d'où se ressource toujours le sens. Il n'est pas transcendant mais fond qui donne ce qui provient en le fondant. L'Être est ce qui donne à la pensée le fond d'où elle pense, mais ce fond, l'essence même de penser ne le rend pas pensable, au contraire, la pensée est pensée du fond comme ce qui ne cesse d'alimenter indéfiniment le pensable, mais qui jamais ne s'y épuise. Si penser et être sont identiques, ils le sont en ceci que l'essence du penser et de l'être jamais ne s'épuise dans le pensable et le parlable ; au contraire, il y a de l'être et de la pensée et ils sont perpétuel-

---

21. L'Être est rien, veut dire que l'Être est ce qui rend possible d'abord l'Être lui-même, sinon l'Être serait déductible d'une représentation quelconque. L'Être est rien signifie que l'Être se découvre dans l'être uniquement et qu'il n'est rien d'autre que ce qu'il est. Cela ne veut pas dire que l'être est le néant ou le non-être, cela veut dire que l'Être n'est pensable que pour autant qu'il est quelque chose sans être cette chose-ci, puis cette chose-là, il est ce qui rend possible la chose.

lement disponibles comme fondement d'un fond inépuisable parce que d'un seul tenant, immobile, immuable et infini.

Notre hypothèse est que le fond d'où il y a l'envoi de la pensée et de l'être est le temps en tant que ce temps-là n'est pas temporel, mais hors temporalité. Ce temps-là n'est pas mesurable, il est au contraire ce qui nous aide à prendre la mesure du monde, des événements, des déroulements. Il est le temps constant et pulsionnel où les choses apparaissent ensemble en s'articulant.

Temps où toute naissance rejoint la mort. Temps du « à la fois ». Temps qui donne et qui retient. Temps du connu inconnaissable. Temps de l'espoir et de l'angoisse.

Le temps nous destine au temps, il nous y destine d'une façon incompréhensible pour nous, hommes historiques.

Ce temps hors-temps nous jette au monde pour nous reprendre. Et l'angoisse demeure cet écart entre l'être au monde et le sujet humain parce que l'un est du côté du présent sans limite et l'autre de l'inconnu du futur.

Dans *Ajax* de Sophocle, au vers 646, il est écrit : « *Toujours l'interminable temps fait croître ce qui se cache et sombrer ce qui se voit* ». Mais là aussi le temps fait le travail de réparation de l'advenue inconvenante de la folie d'Ajax.

Le temps est ce qui au fond restitue au monde sa destinée immuable, le temps accomplit imparablement ce qui doit être, contre ce qui a été ; non qu'il l'annule, il répare et veut aussi recoudre la déchirure du cosmos.

Ce temps qui répare n'est pas le temps infini dont parle Parménide, c'est le « *chronos* » qui vient reprendre son dû, mais il le reprend au nom même du temps infini et immuable. Nous ferions volontiers l'hypothèse qu'il reste à son service, car la déchirure est produite dans l'*Aiôn*, ce temps du présent infini et non délimité. Ce temps de l'*Aiôn*, Parménide va lui donner la figure mythique de « *Dike qui ne lâche pas ses liens, ne le laissant naître ni mourir, elle le tient* »

« *Dike* » est bien la figure éternelle et toujours présente qui veille et préside au destin de l'être ; veiller et présider veulent dire que l'être en son être n'est pas, nous l'avons déjà écrit, un quelque chose de représentable. *Dike* est l'être même. *Dike* est le temps où les choses singulières, les hommes, viennent

apparaître et disparaître, naître et mourir. *Dike* est un cercle de cercle. *Dike* donne ainsi le sens de la vie comme de la mort. *Dike* est là en permanence pour assurer que la mort comme la vie ait un sol et un lieu dans le temps. C'est cela la cohérence du cosmos et du rapport de l'homme au monde.

*L'adikia* (l'injustice) est alors pensée comme cette déchirure dont nous parlions plus haut. L'injustice est la sortie de l'être, elle est donc ce déchirement du temps qui au bout d'un moment doit, selon la *Dike*, rentrer dans l'ordre. Et il n'est d'ordre vrai et réel que du temps : *Aiôn*.

Le propos de Parménide ne se différencierait pas du sens qu'Héraclite attribue à « *Dike* », lui qui, dans son fragment 94, l'associe à la notion de limite, non pas qu'il faille comprendre la *Dike* comme ce qui limite le temps, mais comme ce qui assoie la temporalité infinie dans la finitude humaine de tout individu.

« *Dike* » est celle qui fait comprendre à l'homme l'ordre du temps, même et surtout si ce temps-là est infini : comme l'être, elle n'a ni commencement ni fin. La *Dike* est presque à hauteur d'homme, elle garantit sa relation, sa bonne relation au cosmos, à l'être, au temps. Sortir de cette relation, c'est être dans l'« *adikia* », l'« *hubris* » et l'« *Até* ».

« *Dike* » n'est pas une représentation du temps, il n'y a pas de représentation du temps et de l'être. Seule l'injustice est une représentation du défaut, de la déchirure du temps ou du cosmos. Seule l'injustice est du côté de la finitude, de la limite, de ce qui se donne en forme de figure et en contenu de signification.

« *Dike* » n'est pas une figure, elle est celle qui, comme le dit Parménide, se donne dans son acte: « *elle ne lâche pas ses liens. Ne le (l'être) laissant naître ni mourir, elle le tient !...* »

« *Dike* » veille sur l'être, elle veille au sens où la mère veille sur son enfant, elle le soutient dans son être et ce, comme seule une mère sait le faire : sans éducation ni savoir, c'est l'essence de l'être mère qui se donne, parce que la mère a pour essence de donner ce soutien, elle est le soutien qu'elle donne.

« *Dike* » surveille avec bienveillance tout ce qui pourrait être une sortie de l'être ou du temps. On pourrait dire une échappée vers la folie ou plus simplement vers l'anomie. L'injustice étant le nom de cette échappée, et seule l'injustice en tant qu'elle se détache du juste vient à la représentation comme

négation de la justice. La justice n'est pas définie par rapport à l'injustice. La justice, *Dike*, n'est pas définissable par des attributs, elle est celle qui veille sur l'être et le temps.

« *Dike* » est là pour redonner le sens de l'être infini à ceux qui l'ont perdu, et ce de la manière parfois la plus tragique qui va jusqu'à la mort, c'est ce que nous apprennent les tragédies de Sophocle et d'Eschyle.

Ce que « *Dike* » redonne est le sens même de la donation que quelques-uns n'ont plus reçu ou n'ont plus accepté. La donation fondatrice de l'être au monde est ainsi gardée par la puissance de la « *Dike* ». La grande découverte de Parménide concernant l'être et le temps est d'avoir donné à penser ce qui fait le fond de toute pensée. La philosophie va complètement recouvrir l'être par l'objet et perdra ainsi tout rapport à la vie essentielle de l'être humain pour la remplacer par ce qu'il y a de moins essentiel : la manifestation rendue à l'apparaître.

Parménide nous invite à avancer sur le chemin où l'homme trouve enfin ce qui fait son éthique et son *ethos*. Être homme, c'est être en présence de l'être hors contingence et hors temps des horloges, être homme c'est être sous la vigilance constante de la « *Dike* ». Être homme, c'est pouvoir penser qu'il y a de l'homme sans honte et sans orgueil, mais non sans pudeur (*aidos*).

Parménide demeure celui qui mit l'homme à hauteur d'homme.

### *Il ne peut pas y avoir une explication ontologique*

A propos du discours de Parménide sur l'être, je ne pense pas que l'on puisse traduire son propos par une analyse ontologique, ou bien l'on est conduit à repenser le sens de l'ontologie pour Parménide, et ce dans le contexte où il vivait.

Si, dans notre histoire, l'ontologie est, après Aristote, devenue un discours sur les sens de l'être, elle n'est pas à quelques exceptions près une véritable éthique ; les sens que prend l'être à l'analyse n'ont donné souvent qu'une série d'interprétations qui reprennent un discours scientifique et logique du savoir sur l'être, mais l'être lui-même, comme ce qui en amont fonde et assoie le discours, n'est plus en jeu. Nous assistons dans notre histoire à une défondation du discours au profit d'un fondement qui n'est que logique et

scientifique, l'être comme appui devient l'être comme objet de science. Parménide n'est pas un penseur de l'ontologie, il n'est pas celui qui pense la logique de l'être selon ses diverses modalités. En fait, il ne dit rien sur l'être comme catégorie de la pensée, ni même comme logique du pensable. Ce qu'il dit de l'être n'est, ni plus ni moins, qu'une affirmation, un consentement constant, un oui à ce qui permet de recevoir et de concevoir le rapport à ce qui est et à ce qui se pense, car c'est même chose.

Voilà pourquoi l'être échappe au devenir, au fini, à la naissance et à la mort, sinon on ne pourrait dire de l'être ce qu'il est, au sens où l'être passerait dans ses attributs, et serait ainsi nommable et représentable comme objet prélevé du réel, de l'*Aiôn*. Prélever n'est pas une opération du poète-philosophe, au contraire, il restitue à l'être toute sa plénitude, gardant à l'être le non-sens d'où s'engendre le sens, faisant de l'être un « il y a » qui donne sens au pur rapport, c'est-à-dire au rien, au réel.

Le rien reçoit par défaut le seul nom que notre modernité a trouvé pour nommer l'innommable. « *Rien, cette écume* »<sup>22</sup>. Mais notre modernité, à la suite de Hegel, a toujours depuis essayé d'approcher par le langage le réel et l'immuable. La grande leçon poétique de Parménide est justement de nous dire que l'être n'est pas le non-être, l'être est là comme ce qui fonde notre propos : inappropriable, parce que de l'ordre du temps. Nous pouvons dire que l'être est, comme nous pouvons dire qu'« il y a temps » selon la phrase magistrale de Heidegger dans *Question IV*.

---

22. S. Mallarmé, *Salut, Poésies*, in *O.C.*, Pléiade-Gallimard, 1974.





## **CHAPITRE V**



Le samedi 8 septembre 1973, Heidegger donne une interprétation conclusive aux séminaires de Zähringen en disant : « *D'un point de vue simplement historique, Héraclite est le premier pas en direction de la dialectique. De ce point de vue, donc, Parménide est plus profond et plus essentiel... En ce sens il faut en effet reconnaître que la tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler.* »

*Mais si l'on est capable de lire Héraclite à partir de la tautologie par-ménidienne, alors il apparaît lui-même au plus près de la même tautologie, lui-même dans le mouvement d'approche unique qu'est l'accès à l'être ».*

Comme toute grande conclusion, elle est aussi et surtout une ouverture vers ce qui reste encore à penser. C'est dans cette direction que, modestement, nous avons essayé de travailler.

## LE TEMPS DE L'INTIME

L'être humain, en tant qu'il est caché, vit. Heidegger dit : « *Être caché qualifie ici la manière dont l'homme doit être présent parmi les hommes* ».

Être en tant qu'il est caché peut aussi se donner à voir, c'est là, dit Heidegger, « *le trait essentiel de l'être humain, la langue grecque nous informe que le fait de se cacher a le pas, en même temps qu'il le régit, sur toutes les autres choses* ».

La manière dont l'homme se donne à l'autre, comprend cette faculté intimement liée à l'être, qui est qu'il se dévoile dans le non-dévoilement total de son être. L'homme est celui qui se tient en retrait du donné à voir<sup>23</sup> et c'est cela qui fait l'essence essentielle du donné-à-voir de l'être en tant qu'être.

L'intime est donc ce point de l'être qui, en tant qu'il le cache, donne à voir la manière dont chacun d'entre nous est cette cachette inviolable et inaliénable.

Heidegger souligne que la manière d'être caché comme façon de vivre est ce qui fait l'essence de la présence de l'homme aux autres. Nous savons que ce qui se tient caché, se tient dans le retrait et y fonde sa demeure en faisant de l'homme celui qui se donne comme ayant un fond, un intime.

---

23. Il convient de donner au verbe voir le sens même que Parménide lui accorde dans le Fragment VI que nous avons déjà exposé.

Ce qui attire le regard est l'intime, et la manière dont l'homme voile et dévoile son intime est au fond la façon dont chacun donne à voir le caché en le laissant caché ou, pour le dire d'une autre façon, donne à l'autre l'idée de l'intime sans le dévoiler. Cette intimité qui résiste au regard parce que, peut-être, elle est l'essence essentielle du regard, qui au fond fait voir, mais ne va pas jusqu'à pénétrer l'invisible.

Par son mode d'être au monde et aux autres, l'homme tient à montrer qu'il cache et que ce qu'il cache, on pourrait ajouter qu'il le cache aux autres et à lui-même, car c'est le lieu de l'homme en lequel réside le point qui est caché. L'être du caché est nommé en grec « *lanthano* », dont Heidegger souligne que le verbe n'est pas transitif et qu'il doit être traduit par « demeurer caché ».

Si l'homme est celui qui demeure caché, il ne faut pas croire qu'il est question ici d'un attribut parmi d'autres qui définirait aussi la nature de l'homme. On peut dire que la nature de l'être humain est d'être caché et de le demeurer. Ainsi l'homme ne cache rien, au sens où on pourrait dire que l'homme se cache pour disparaître à la vue des autres.

L'essence de l'homme est au fond son « être caché », c'est cela sa vérité propre et intime : *Aletheia* qui est de même racine que « *lanthano* ».

L'homme se tient en tant qu'homme dans l'essence du tenir caché, il dévoile ce qui paraît, parce qu'il a en lui, dans lui, une partie « *aeides* », invisible et qui jamais ne sera dévoilée en tant que vu, entendu, perçu par un autre que lui.

C'est son « *aidos* », sa pudeur.

L'*aletheia* n'est pas, donc, un découverturement du lethé, mais un maintenir le lethé comme « *aeides* ». Maintenir l'oubli comme condition de dévoilement intime et jamais accompli de ce qui, au fond, serait la nature essentielle de l'humain, son être.

Ce point d'intime qui fait que je suis ce que je ne donne pas à voir, ni à entendre, est, et demeure, le point d'invisibilité et d'irreprésentable.

En ce qui concerne directement l'homme, nous pensons que l'*aletheia* ne peut pas se définir comme un pur essai de dévoilement, au contraire, c'est ce point de fond qui n'est jamais, en tant que tel, désocculté, sinon l'homme passerait entièrement du côté de la représentation et du sens et il ne serait alors

plus qu'effet de *logos*. Ce battement dans « *aletheia* » n'est pas marqué par un « a » privatif, mais au contraire il est ce qui rend possible la place du *lethé* pour l'être humain. Il est nécessaire d'aller chercher ce battement de l'*aletheia*, en l'entendant comme Platon dans l'allégorie de la caverne, du côté du « a » privatif.

Selon que l'*aletheia* a affaire à l'être de l'homme comme son intimité, nous sommes devant une fonction de l'*aletheia* qui est tout entière du côté du *lethé*, de l'oubli qui demeure la condition pour que l'homme, à partir de cet oubli originaire, puisse aller vers le dehors chercher justement l'*aletheia*. Le mouvement vers le dehors n'est possible que parce que l'être est constitué dans son être par une vacuité, un fond perdu dont la présence est la possibilité d'être hors de soi. L'homme communique avec le monde dans un battement réciproque.

L'aller vers le monde de la vérité — l'*eidos* platonicien de l'allégorie de la caverne — n'est possible que parce que le sujet ne peut pas trouver en lui ce point de révélation de la vérité. Sinon l'homme serait à lui-même et pour lui-même son propre objet de connaissance.

Ce qui se maintient comme caché et voilé, nous l'appelons l'être de l'homme ou, pour reprendre une expression heideggerienne, l'être de l'étant, car l'homme est à la fois du côté de l'étant comme sujet qui parle, qui agit, qui a des sensations, et du côté de l'être, car il est celui qui pose la question du sens du connaître comme essence à l'œuvre.

L'être de l'homme est convoqué dans l'oubli — le *lethé* —, mais c'est dans cette affirmation où l'être est donné comme perdu, qu'il est donné comme être aussi ; l'être de l'homme est de demeurer dans l'intime qui n'est qu'un autre mot pour dire ce que d'autres ont pensé en termes de substance, de refoulement originaire, de moi transcendantal.

C'est même la seule façon d'avoir accès à l'étant que de tenir l'être perdu en soi-même comme ce qui nous tient rassemblé autour de notre être. Le monde n'a de sens que décrypté, dévoilé en tant qu'étant. L'*aletheia* qui est le sens du monde est aussi voilée, mais accède au dévoilé, au décryptage. C'est d'ailleurs la seule et unique possibilité qu'a l'homme d'aller vers le monde.

### *Dialogue d'Héraclite avec Parménide*

Héraclite, dans le fragment 119, dit : « *la nature de l'homme : le dieu* ». Cette phrase nous rappelle celle d'un autre fragment, le 101 : « *je me suis recherché moi-même* ».

Travailler ensemble ces deux fragments oblige à faire un effort de compréhension qui dépasse la simple mise en rapport en les comparant. Nous ne pouvons que repartir de l'hypothèse centrale et en permanence établie par l'auteur, qu'on ne peut pas penser ce qui s'oppose ni ce qui seulement diffère comme irréductible ; c'est au contraire sous la mainmise de cette tension que naît l'idée de l'un et du même.

« *Identité de la lutte avec Zeus* » dit que sous le combat des hommes et des Dieux se trouve conservé le même dans son identité, non pas formelle, mais actuelle. Sans cette tension, il n'y a pas l'unité qui fait lien. Ce lien n'est pas un pur donner qui préexiste à toute rencontre, il est ce qui a lieu comme rencontre des extrêmes qui se retrouvent dans un rapport de proximité et d'éloignement. Ceci amène à repenser le Fragment 10 dans son entier puisqu'il parle de cela, du rapport, du tout à l'un, de l'un-tout.

« *Unions : entiers et non entiers, convergences et divergences, accord et désaccord de ses voix, enfin toutes choses à une et d'une toutes...* »

(trad. Jeannière).

En résumant avec Fink et Heidegger ce fragment, nous donnons la parole à l'un et à l'autre, car en fait eux aussi sont en désaccord sur le sens de la différence.

Fink : « *Il est parlé dans le Fragment 10 de (tout) et plus particulièrement quand il est dit comment "de tout devient un et un de tout"* ».

Heidegger : « *Mais la dernière partie « ex enos pauta » nous montre déjà qu'il ne s'agit pas de la relation de la partie et du tout qui se compose des parties.* » « *Le (en) n'est pas un pour soi, qui n'aurait rien à faire avec la pauta, mais il est unifiant.* » De ce même Fragment 10, nous retenons la traduction de Ramnoux : « *Choses prises ensemble sont par entiers, par morceaux, l'un porte vers l'autre, l'un porte à l'envers de l'autre, chante d'accord,*



*chante chacun dans son ton, et un-à-partir-de-tout et tout à partir-de-un* ». Nous retiendrons aussi son commentaire en forme de question, où elle pose le sens ontique et ontologique de l'articulation entre l'un et le tout ; elle se demande aussi : « *Faut-il les séparer en les coupant comme avec un couteau, d'un côté les choses et de l'autre un homme les regardant ?* » Autrement dit, distinguer à la façon du moderne un point de vue de l'homme, plusieurs façons de prendre les choses, ou, comme on s'est exprimé plusieurs fois, des diversités de lectures ?

Il convient d'être sous la garde de ce Fragment 10 ; non pas qu'il résume la pensée d'Héraclite, mais aide à mieux regarder et prendre en souci la pensée proférée dans d'autres qui ne disent pas autre chose que l'effectuation de cette tension de l'un et du tout et du tout et de l'un. Nous proposons de penser ensemble en gardant au fond de nous l'idée du Fragment 10, les fragments :

119 : « Le caractère de l'homme ; le dieu » (*Ethos anthropo daimon*)

123 : « La nature aime à se cacher » (*phusis kruptestai philei*)

45 : « Tu ne trouveras pas de limite à l'Âme (*psuché*) tant elle a un *logos* profond ».

Les penser ensemble, comme ensemble, c'est, et là nous ne faisons que suivre Héraclite, les penser sous le regard de ce qui unifie et en même temps articule. On devrait dire que l'*en* (un) est ce qui fait à la fois l'essence de l'ensemble pris comme tel et aussi pris comme unité et ce, non pas comme nombre, mais comme ce qui permet et ce qui se réalise dans la permission, dans la réalité et le langage.

Les penser ensemble, c'est aussi maintenant se poser la question de l'essence de notre question sur la vérité : l'*aletheia*, car nous avons là les conditions où apparaît en actes, en parole, la tripartition du monde grec : *phusis/logos/théos*. Il ne sert à rien de citer tous les fragments qui conduisent à penser l'*en* comme principe, ce n'est pas de notre part une volonté, mais c'est un retour au texte qui s'impose et l'impose (Fragments 32, 33, 41).

Même s'il est très difficile de traduire en une phrase la pensée que contient le Fragment 119, nous pouvons du moins le parler à partir des traductions déjà existantes : « *La caractéristique de l'homme est daimon* ».

Dans le mot *daimon*, nous parvient à la fois le Dieu et la fonction du Dieu qui est de présider au choix de vie en nous. Le *daimon* est un dieu intermédiaire qui fait le lien entre les hommes et les Dieux.

Hésiode écrit : « Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race (*genos*), ils sont par le vouloir de Zeus puissant les bons génies (*daimones*) de la terre, gardiens des mortels, dispensateurs de la richesse : c'est le royal honneur qui leur fut départi. »

Il est très difficile de savoir ce que veut dire Héraclite, mais nous pouvons dire tout de même qu'il se tient avant la naissance du personnage tragique qui se constitue dans la distance qui sépare *daimon* d'*ethos*<sup>24</sup>, même s'il est le contemporain d'Eschyle.

Il semble qu'Héraclite tient encore sous le tenseur de l'unité, de l'un ce qui fait l'autre de l'homme, il y a ensemble *lethé* et *daimon* ; la phrase nominale déroule ensemble ces trois mots : l'*ethos* de l'homme le *daimon*.

Avec Eschyle, dit Vernant : « *Ethos* le caractère, *daimon* la puissance divine sont les deux ordres de réalité où s'enracine la discussion tragique. »

Si dans le tragique les deux causalités existent et ont des effets sur l'homme, elles ne sont plus confondues.

Héraclite nous montre un homme dont l'être est à la fois tourné vers l'*ethos* comme antériorité, mais remplie de Dieu. Cette présence du *daimon* est ce qui vient du dehors vers le dedans. L'homme est ainsi qualifié par l'accès au divin, mais un divin intériorisé au sens fort du terme.

Il nous semble que cette phrase nominale mise en relation avec les deux autres Fragments 45 et 123, parle de l'homme traversé par cette présence du divin qui fait en lui la place pour une vie ayant une destinée, mais qui en même temps restitue à l'être de l'homme son infinitude. Il n'est pas un Dieu, mais il a accès en son for intérieur à la divinité ; et c'est cet accès qui le rend proche de l'infini, et ce grâce à la profondeur du *logos*. L'homme héraclitéen est donc un être qui n'est pas limité dans son être (*ethos*) parce que justement son être est tourné vers l'accueil du *daimon* et dans cet accueil, il puise la puissance infinie de la « *psuché* » qui est pensée (Fragment 45) comme respiration et rythme du *logos* sans fin, sans limite.

24. Voir J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1965.

Mais cet accueil ne peut être pensé que dans un rapport essentiel où accueillant et accueilli ne font qu'un comme le chemin qui monte et qui descend. Ce n'est qu'à cette condition que l'homme est pensable, sinon on retombe dans une explication de type causaliste qui sépare l'homme de son essence et donne ainsi naissance à la différence prise au sens métaphysique : être et étant, sujet-objet. Le Fragment 119 que nous interprétons à la lumière conjointe des deux autres et sous le regard du Fragment 10, nous fait penser que l'homme est habité et non pas seulement défini par la présence du *daimon*, mais qu'en même temps ce qui l'habite est son caractère propre, son propre, son être appropriant. Le Fragment 123 nous dit à peu près des choses analogues quant à la nature de la *phusis*. Il nous parle aussi simplement de la *phusis* que le Fragment 119 nous parlait de l'homme avec le verbe *philei* qui serait à première vue déconcertant. Comment peut-il parler de la nature en employant un tel verbe, et surtout pourquoi parle-t-il ainsi ? Cette phrase, si elle dit quelque chose de la *phusis*, en fait ne dit rien d'une théorie physique de la nature ou des choses naturelles rapportées à une conception, à une histoire de la nature, telle que les savoirs techniques, scientifiques et philosophiques ont pu l'élaborer et réarticuler depuis que nous sommes sur cette terre.

Quand nous lisons cette phrase écrite au présent, un présent qui reste présent et qui dure jusqu'aujourd'hui, nous ne savons rien de plus sur la nature comme nature, mais nous apprenons quelque chose sur l'essence du rapport de l'homme à la *phusis*.

« *La nature aime à se cacher* », traduction la plus courante. Ce qui fait l'essence de la *phusis* dans les acceptions les plus répandues : le donner à voir, le visible, les choses qui sont, les choses qui vivent, ce qui apparaît, n'est pas de l'ordre simplement du donné compris immédiatement. Ce qui qualifie l'essence de la *phusis* s'entend en profondeur dans le *kruptein*.

Le regard de l'homme et la pensée vont donc traverser ce qui est (là) pour essayer de voir que ce qui apparaît donne à voir son essence : le se cacher, avec cette idée que ce qui se cache n'est pas à découvrir comme vérité essentielle, mais que c'est la même chose qui, parce qu'elle est là, est cachée. C'est dans le fait d'aller vers le non-apparent que la nature se donne dans l'apparaître.

Ce qui est d'une importance radicale, est de pouvoir penser ensemble le mouvement de croissance de la *phusis* vers ce qui se donne à voir et à comprendre comme les choses naturelles : la générescence, et en même temps le fait que cette générescence ouvre à ce qui, en elle, se cache, n'apparaît pas au jour.

En suivant Heidegger,<sup>25</sup> dans la remise au jour du texte d'Héraclite, « *l'émerger accorde sa faveur au se cacher* », et en le mettant en regard avec le Fragment 10, on a en même temps ce que propose Heidegger, et aussi le fait que le caché renvoie à l'apparaître comme sa condition et ce, dans le même mouvement où ce qui se cache se donne hors de sa cachette, et où ce qui se donne se cache. Rimbaud dans les *Illuminations* écrit : « *Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte* », montrant que le surgissement est inversion du vu vers ce qui donne le voir à voir.

Une difficulté réapparaît : est-ce que l'émerger est la *phusis* ? Le croire serait un contresens de la lecture de Heidegger. C'est en tant qu'elle émerge, et qu'elle accorde sa faveur au « se cacher » que la *phusis* est. La *phusis* est mouvement. Nous retrouvons ce qui fait la profondeur du discours d'Héraclite qui reste le penseur du devenir, pensée du paradoxe que l'on pourrait énoncer ainsi : il faut que ça change pour que ça revienne au même endroit. Mais en disant cela, on ne rend compte qu'imparfaitement du travail de la pensée d'Héraclite, car le moment de production du changement change avec le mouvement, mais conserve sa nature profonde : il est ce fond qui se déplace dans un véritable rapport de présence à ce qu'il donne à voir.

C'est ainsi que nous parvient encore ce qui fait l'essence de la *phusis*, un mouvement incessant qui indique dans son apparition le lieu de sa provenance.

Tournons-nous vers le Fragment 45 dont nous avons déjà parlé : « *L'âme n'a pas de limite, tant elle a un logos profond.* »

De quoi donc est-il question dans le sans limite de la *psuché*, ou plutôt dans le fait que l'homme ne peut pas trouver la limite de la *psuché* : est-ce à dire simplement qu'il est illimité ? Ce n'est pas ce qui est dit en le reliant au Fragment 115 qui, lui, propose de comprendre le *logos* comme ce qui ne cesse pas de s'accroître.

---

25. *Essais et Conférences*, op. cit., p. 328.

Les deux Fragments 45 et 115 nous proposent un sans limite possible du côté de l'être de l'homme et ceci en termes pulsionnels. Nous entendons deux sortes de « sans limite », tous les deux étant spatiaux et prenant pour se montrer à nous la fonction d'un corps occupant un lieu et engendrant dans l'espace occupé une topologie.

Héraclite nous paraît toujours très proche du réel tel qu'il se donne non pas en figure, mais présent, en tant que l'être humain à la fois le côtoie et l'habite. Même lorsqu'il parle du temps (*Aiôn*) il fait référence au jeu des enfants.

Le premier ordre est donné par le sens de la phrase, qui peut laisser entendre que le *logos* ne s'épuise pas lui-même, ni non plus ne peut parvenir à cerner l'âme. Inconnaissance de l'homme, car l'homme vient du profond et il l'habite ; ce n'est pas qu'il s'y cache, c'est qu'il y est.

Le second ordre est déduit de ce qui est dit : le *logos* est cette ouverture d'abîme qui fait que l'homme, en l'abritant, trouve un lieu et un lien avec l'illimité. *Logos* s'entend comme ouverture de l'Être-au-monde. Espace d'échange dont la *psuché* est l'échange perpétuel en forme de *ruthmos*.

C'est à travers ces deux ordres que la notion d'illimité, de non-limite, nous fait comprendre que pour le texte d'Héraclite il y a une pratique spatiale du rapport homme-*logos*. Ce n'est pas une ontologie du langage qui me semble être ainsi exposée, mais plutôt un mouvement qui fait que le langage croît avec ce qu'il dit comme croissent la nature et l'homme et comme croît le rapport, en permanence sous le propre accroissement du *logos*.

Héraclite ne se rattache pas dans son approche du rapport homme-*logos-psuché* à la tradition antérieure d'Anaximène et d'Anaximandre sur l'*apeiron*, au contraire, il y a une différence entre lui et ses prédécesseurs qui pensaient qu'il n'existe pas d'*arché* ni de *peiras* à l'être.

L'*apeiron* se soutient lui-même. La difficulté, quand nous nous tournons vers Anaximandre, est que pour lui l'*apeiron* n'est pas un élément, il n'est ni être, ni feu, ni eau, il n'est pas représentable.

Nous prendrons pour texte d'Anaximandre celui d'Aristote dans la *Physique* qui dit : « *Tout est ou provient d'un principe, ou il n'y a pas de principe de l'infini, ce serait en effet sa limite.* »(III 203b).

Beaucoup de commentateurs modernes nous mettent en garde sur le fait qu'il ne faut pas penser par abstraction car on est proche du *muthos* et du chaos primitif. Ce genre de réflexion ne nous est d'aucune utilité, quand il s'agit de penser ce qui encore est pensable au-delà de ce qui nous parvient. Penser n'est pas autre chose qu'un travail sur le pensable d'où nous advenons et provenons, il y a nécessité à justement ne pas prendre ces penseurs comme des naïfs primitifs empêtrés dans les choses et les objets. Concrètement, l'illimité, l'infini, qu'est-ce ? Bachelard dit : « *dans l'infini on n'est pas chez soi* ».

Avec Anaximandre, on trouve un penseur qui côtoie déjà les difficultés initiales à ce que signifie penser. Alors le retour au concret, que ce soit le feu, l'eau, l'éther, est une hypothèse d'école qui empêche la pensée de sortir de la représentation et la maintient prisonnière.

Anaximandre est un penseur, pas un instituteur. Aristote l'avait compris : pour Anaximandre l'*apeiron* n'est ni le feu, ni l'eau, ni l'éther. L'*apeiron* est cette chose autre qui possède l'*arché*, « *qui embrasse et dirige toute chose* ».

Vernant écrit : « *L'apeiron ne représente pas, comme le ferait tout autre élément, une réalité particulière, un idiomme, mais le fond commun, le koinon.* »

Avec Simplicius, on peut dire aussi que l'*apeiron* est un médiateur, un intermédiaire.

A la fois l'*apeiron* est pris comme ce qui sert d'*arché*, en étant lui-même *anarché*, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse, il est ce qui tient ensemble l'ensemble des choses du monde dont l'homme est aussi un élément.

L'*apeiron* étant inengendré et non-corruptible, échappe aux effets du temps, il n'a ni passé ni futur, il est dans le présent, ou plutôt, et c'est en cela que son fragment est si parlant, il est ce qui permet aux choses d'aller vers un autre temps : celui de la mort et de la génération.

Un hors-temps fondateur qui, aujourd'hui, encore nous parvient, car nous ne provenons que de ce temps. C'est le lieu « utopique » où nous articulons cette articulation qui n'est pas de l'ordre du visible, ni du tangible. Elle est.

Comprendre l'*apeiron* n'est pas de notre force, ni de notre intention. Il convient de dire, pour l'instant, que l'*apeiron* n'est pas un substrat préexistant

aux choses ; la figure la plus correcte est de penser que l'*apeiron* est ce qui reste comme fond et présence, ce qui de la chose fut, et qui à la fois la donne à penser et à être en même temps qu'elle doit disparaître.

L'*apeiron* engage la pensée vers ce qui la fonde en articulation à sa défondation et ce, dans le même mouvement. C'est, croyons-nous, le même rapport qui tend le *logos* — la vérité.

Comprendre l'*apeiron* est donc un faux problème : il ne s'agit pas de comprendre ce qui fait l'essence du rapport, mais d'en faire partie. Il est difficile, voire impossible de savoir si l'*apeiron* est l'essence du rapport de l'homme aux choses du monde — ainsi il serait l'*arché* fondatrice comme présent absolu d'où se détache le reste, l'homme et les choses — ou bien s'il est ce qui provient du fait que les choses et les hommes, parce qu'assignés à la mort, à la temporalité, demeurent comme le disjoint, le sans limite, ce qui ne sombre pas avec la mort, ne passe pas avec le temps, ou encore s'il est les deux en même temps.

Rien dans les fragments d'Anaximandre ne permet de répondre, mais cette absence de solution n'est pas importante. Nous ne sommes pas devant un texte qui donne une solution à une série de questions. Avec Anaximandre, comme avec beaucoup de présocratiques, le statut du récit qui nous parvient nous aide à prendre en considération le prolongement d'une pensée qui s'amorce et qui trouve encore de nos jours des prolongements.

Le statut des textes de l'époque d'Anaximandre, Anaxagore, Anaximène n'est pas à répertorier du côté du philosophique ou du poétique, mais à prendre comme pensée qui parle et qui chante.

C'est pour cette raison que nous ne pouvons lire les fragments selon un mode classique de lecture, mais nous devons nous obliger à penser en direction d'un espace qui n'a pas encore établi, à l'intérieur du savoir, la différence poésie / philosophie, et ce, aussi bien avec Héraclite qu'Anaximandre. Avec le premier, nous sommes conduits vers ce qu'il appelle la chose-une-sage qui est cette mise en rapport d'un tenseur qui rassemble et sépare en même temps ; avec le second, dans l'*apeiron* comme *arché* toujours présente, nous avons à traverser tout ce qui Est pour y avoir accès, et ce, jusqu'à nos jours.

Plus précisément l'autre lecture, si elle se doit d'effectuer la perte de la différence entre profération et explication, nous situe avant la différence

ontico-ontologique qui n'est jamais que la remise en ordre imaginaire d'un monde qui, jusqu'à Héraclite et Parménide, pensait l'étant dans un mouvement circulaire, un peu comme le travail du scribe d'Héraclite et un peu comme la parole de Parménide nous invitant à « *revenir de toute façon là où il a commencé* ».

Cette idée du cercle, qui en se faisant vient dans son mouvement à se fermer, n'est pas suffisante pour saisir ce que nous proposent Héraclite et Parménide ; il faut y voir à la fois, bien sûr, cette idée de retour du même, mais aussi cette idée que le monde est une totalité, non pas comme une somme de parties, mais comme une présence-en-rapport des choses et des hommes sous le regard du *logos*.

Il y a donc deux temps, celui de la permanence comme fond de l'histoire qui ne se raconte pas, car elle est justement le lieu de l'inscription de toute histoire destinale qui s'adresse à ce fond comme son fond propre, et le temps de ce qui apparaît absolument indissociable du reste. Je crois que c'est une pensée moderne qui a fait du premier temps, le temps qui tombe de l'histoire. Pour les Grecs, ces deux temps se donnent en même temps. Il reste à penser ce qu'est le même temps de la jointure qui, au dire d'Héraclite, n'apparaît pas. Qu'elle n'apparaisse pas ne veut pas dire qu'elle n'est pas, au contraire, c'est là sa force.

Elle est l'articulation, comme ce qui traverse sans jamais se laisser saisir ; l'articulation unissant ce qui s'ajuste, prend appui sur le vide de l'interstice.

Là aussi, nous voyons que ce qui se cache, parce qu'essentiellement l'articulation est du côté du caché, et ce qui ne se voit pas, tiennent ensemble les termes du rapport. Le rapport ne se rapporte qu'à ce qui se tient caché. Le sens du même, car nous parlons de l'articulation au singulier, nous est donné à connaître comme cet espace qui n'est pas un espace intermédiaire, mais qui est plus réellement l'espace au sens fort du terme.

Le caché ne tombe pas subsumé par une perception, il demande d'être connu justement comme ce qui échappe à nos sens et à l'immédiateté, ainsi réclame-t-il un mouvement d'où il se donne tout en se gardant.





## **HYPERBOLE**

## ANGELUS SILESIUS ET L'ACCÈS AU POÉTIQUE

L'accès au rapport dans la lecture poétique n'est pas une pure compréhension, il est une connaissance et il n'est pas dissociable de ce qui se tient en soi-même rassemblé dans l'ensemble des relations. Il ne s'agit pas chez Angelus Silesius d'un renversement de l'ordre religieux simplement. Il s'agit d'abord de tenir près de soi, dans l'écriture, la dispersion du monde essentiel et agissant, et cela en se prenant soi-même dans le rapport qui pense le monde.

Cette exigence est double, elle implique qu'il n'y a pas dans l'écriture poétique d'A. Silesius une tentative de comprendre le monde dans une explication et qu'il n'y a pas de représentation du rapport.

*« Plus de connaissance, moins de compréhension »<sup>26</sup>.*

La connaissance, elle non plus, n'est pas ce qui nous met devant l'objet du connaître, la connaissance n'est pas une catégorie fixée et figée, d'où se donnerait enfin le savoir. Elle projette l'homme devant et dans ce qui se dérobe. *« Plus tu connaîtras, et plus tu avoueras que tu peux moins exprimer ce qui est ».*

---

26. Toutes les citations sont extraites de *Le Voyageur chérubinique*, Paris, G.L.M., 1945.

*« On ne saisit pas Dieu. Plus tu le sais, plus il t'échappe ».*

Contrairement à l'histoire de la philosophie, il n'est pas là tout à fait question de croire que tout progrès dans le savoir est un progrès sur l'ignorance. Ce triste raisonnement n'est qu'un pur et simple renversement, et au fond il revient au même.

A. Silesius nous met plutôt en face de l'emprise du langage rationnel et religieux de son époque, peut-être anticipe-t-il sur le nôtre.

*« Plus tu le sais plus il t'échappe ».* Cette phrase dit bien qu'il est impossible de saisir le savoir et de l'arrêter. Il faut, écrit-il, *« avoir un œil sur l'éternité et un œil sur le temps ».*

La totalisation signifie prendre le rapport dans son ensemble et ce, en sachant que le temps, lui, ne se totalise pas, sinon comme l'effet d'arrêt qui fait que connaître est impossible, et que comprendre est mû par le désir de ne pas s'arrêter en chemin.

Le rapport est ce qui, dans l'acte même de comprendre, ne se résout pas à la pure connaissance. Au contraire, il y échappe et c'est dans le mouvement d'échapper que le rapport ne rapporte rien d'autre que le mouvement par lequel il cherche à s'accomplir indéfiniment.

C'est en ce sens qu'il faut penser le retournement et le renversement de la mystique classique. L'espace poétique n'offre pas seulement une simple opposition d'intention et de jugement par rapport au dogme, il nous fait sortir du dogmatisme afin d'éprouver que la totalité fermée de la représentation classique et religieuse n'est pas de mise dans la compréhension du rapport homme-Dieu-langage, et que l'homme n'est pas la généralité de l'humanité.

Dieu n'est pas la cause originelle et finale.

Le langage n'est pas un système de signes qui décrit le rapport sans y être.

Il convient avec A. Silesius de prévoir-avoir rapport à la totalisation comme réalisation possible et potentielle du comprendre, et non comme totalité réalisée et comprise à partir d'un point, d'un centre.

A. Silesius nous amène vers ce qui refonde la pensée comme présence du sujet au monde du langage, à ce qui se donne dans le temps. Tout ceci est à

la fois du dedans et du dehors. Il insiste en permanence sur le fait que Dieu est à chercher au dehors dans l'intimité.

*« Homme, rentre en toi-même ».*

*« On ne peut chercher Dieu ailleurs qu'en soi-même. En Dieu, on voit tout à la fois ».*

Là aussi, il nous faut nous écarter de la critique philosophique de J. Plard qui dit que la vérité est donnée à l'intérieur de l'homme, et qu'il n'y a pas à aller au dehors pour la rencontrer.

Si nous revenons par exemple à cette phrase d'A. Silesius : *« En Dieu on voit tout à la fois »*, nous ne pouvons la comprendre que si nous la mettons en relation avec la pensée de son auteur sur ce qu'est la relation de l'homme à Dieu.

Le regard n'est pas la vision. Cela signifie qu'il y a un aller-retour du regard comme relation et que la saisie de la relation nous permet de saisir dans le mouvement le « à la fois ». A la fois, c'est ce qui donne la distance et l'habite.

*« L'homme est la lumière qu'il contemple mais qu'il ne verrait jamais sans Dieu ».*

Dieu n'est pas non plus le miroir du sujet, c'est plus complexe que cela.

Dieu est le dehors qui comme tel (*durchauen*) me permet dans les traversées (*durch*) de revenir en déplacement sur ce que voir induit.

Il faut relier la traversée au fait que justement *« on ne saisit pas Dieu »*.

Le mouvement de la compréhension est cette traversée qui retourne et emporte le sujet vers le comprendre en lui donnant des ailes. Là nous rejoignons la sphère chérubinique qui dit *« plus haut que le chérubin, là où rien n'est connu »*. Il faut, ajoute-t-il, *« dépasser toute connaissance »*.

Le dépassement n'est pas la relève de la connaissance par une autre, il est la sortie du connaître vers ce qui d'un côté m'ouvre à la mouvance du comprendre et vers son espace paradoxal, car rien n'est à comprendre, c'est ce rien qui défonde en permanence toute ontologie et toute théorie du connaître.

Ce rien est l'essence du mouvement de l'être humain vers ce qui à la fois l'attire et vers ce qui est lui-même, un être en chemin.

Ce rien conduit vers ce qui fuit, vers l'espace du temps, lequel est pensé comme rapport en mouvement, et mouvement même. Or il n'y a pas de rapporté, d'où jamais ne peut se conclure ni se clore le chemin de la compréhension. Le temps n'est pas non plus ce qui emporte, il est ce qui, dans le rapport, me met en relation avec l'impossibilité de sortir du rapport. Ainsi, rien n'est à atteindre, sinon le sens même d'atteindre se résorberait dans l'objet, et l'homme perdrait même jusqu'à son être.

L'accès au comprendre est la mise en mouvement où l'accès est toujours au devant et avec moi comme temps irréductible et absolu. Ainsi l'accès est accès au mouvement même vers l'accès en tant qu'accès qui n'est pas autre chose qu'accéder à l'accès. Le rapport infini est essentiellement ce qui jaillit au lieu de l'homme comme ce qui le vide de tout objet, de toute prétention au connaître et de toute représentation. C'est, dit A. Silesius, « *cette viduité où la pauvreté me rend semblable à Dieu* ». Le dépouillement n'est pas cherché pour lui-même, mais simplement parce qu'il le rend à la fois léger et pur : « *L'eau jaillit de lui comme de la source de l'éternité* ».

Le léger et le pur s'accompagnent du vide et du nu (*Ledig et Bloss*) :

« *Si par la pureté, je mourrais à moi-même,  
Par la pureté je n'aurais plus besoin de chercher Dieu hors de moi* ».

Il en arrive à cette légèreté qui est dépouillée de toute image, « *vide de soi-même, vide de Dieu* ».

Il nous faut entendre le léger et le pur comme cet air des cimes.

Il est nécessaire de se défaire du superflu, de l'encombrant, et c'est vide et nu que le sommet s'atteint. Image de l'effort où le sportif se vide et où, à l'inverse du discours philosophique, c'est par un travail acharné du concept que la substance est promise, comme débarrassée de ses attributs, c'est l'homme qui est lui-même, par lui-même, l'objet de l'expérience poétique. Je ne sais pas si l'on peut parler encore de présence, mais on peut voir que l'homme avance léger, vers ce qui le décharge de l'univers culturel du savoir. C'est l'expérience où le poétique redécouvre l'état premier de l'enfant — avec comme langage

ces quelques mots, ces quelques phrases, qui elles aussi vont de plus en plus loin dans le dépouillement. C'est l'accession vers un lieu où tout ce qui peut servir à définir l'avoir et l'approprié est devenu impossible justement parce que sans objet.

Nous sommes en face de ce qui, dans le poétique, se donne au plus près de l'expérience commune de l'événement à la fois sensible et archaïque. Le monde n'est plus que ce qu'est l'essentiel du rapport au monde. L'espace et le temps vécus non plus comme des catégories extérieures, mais comme l'expérience propre et intime du sujet dans le poétique.

Nous arrivons à ce distique sur lequel il faut un moment s'arrêter :

*« La vraie vacuité est comme un noble vase, tout rempli de nectar, il a et ne sait quoi. »*

et :

*« La viduité est comme Dieu »* (viduité traduit *Ledigkeit*).

La vraie connaissance est bâtie à la fois sur la compréhension et sur sa dynamique, l'amour. L'amour devient l'acte même où le connaître est possible, réel, à partir de l'accès au rapport comme compréhension. C'est le sens de la vraie vacuité, elle a et ne sait quoi. Le vase est vide, rempli de nectar, de Dieu. Le vase, comme l'homme, a sans posséder:

*« Par la viduité, on devient Dieu ».*

Ainsi, le vide du vase est le monde entier, comprend le monde entier, car le dedans et le dehors sont identiques. L'amour est ce qui, dans l'épars du monde, dans le monde comme épars, indique que je suis cela même qui rassemble en moi le dehors.

Je suis, dit-il, « Tout et Rien ». Le dehors me permet d'être ce lieu du rassemblé. L'ouverture et la permanence du dehors au dedans est le sens premier et ultime du rapport à l'amour comme connaissance.

A. Silesius ouvre l'être au temps d'une présence à lui-même et à ce qui est hors de lui, encore lui, non pas comme immanence, mais comme compré-

hension qui ne sait pas : c'est le rempli de nectar qui est à la fois le soi-même et Dieu. L'homme pris dans ce rapport où il n'est plus question de limite entre soi et le monde, le poète fait alors partie de la totalité qui ne se clôt pas sur elle-même comme une monade, mais qui est réciproque ouverture à soi-même : le soi-même contient un dehors dedans en perpétuel échange et dépassement.

Nous avons là une certaine idée de la présence qu'il serait difficile de vouloir qualifier en retour comme étant ceci ou cela. La présence est bien plutôt de l'ordre de ce qui se donne dans le transport où l'espace est parvenu, mais dont le temps est le véritable vecteur. L'expérience « psychique » d'A. Silesius le conduit à parcourir le possible du temps, l'écriture poétique étant l'unique endroit et le seul espace où ce transport trouve son objet. Un transport qui emporte avec lui le sujet, le monde, et l'écrit.

Dans *Le Voyageur chérubinique*, c'est ce voyage qui s'accomplit vers aucun but, aucune marque d'arrêt, aucune étape, aucun site, ni aucun paysage et qu'il ne faut pas confondre avec le désert. C'est au contraire un monde où les figures du monde sont absentes pour offrir le monde lui-même, et ce, dans une présence où le seul temps des verbes est toujours le présent. Il n'y a aucun futur, aucun passé. Tout y est dit au présent comme pour marquer l'impossible de la distribution entre l'ici et le monde, et entre l'écrit et la parole poétique. Le monde du présent est l'illimité, et possède l'illimité comme *arché*, comme injonction au rapport pur et sans médiation :

« *Tu es toute chose* ».

Par le présent et dans le présent, le monde essentiel du temps est ouvert au dire et au poète lui-même. Dans ce rapport qu'il nomme « *comprendre en Dieu soi-même* » et qu'il qualifie d'Amour, se révèle la dimension du désir de comprendre.

Le présent étend son règne à toute chose, mais le présent n'est pas le temps comme mesure, ou l'ici et le maintenant, en tant que le retrait et la perte du présent immédiat a laissé apparaître la temporalité du monde et des êtres. Là nous sommes effectivement dans le temps d'une certaine historicité, donc du récit, du lien. Ce n'est pas de ce temps-là qu'il est question. C'est autre



chose. C'est du temps de l'intime où le sujet humain s'éprouve au lieu même de cet effondrement, là où il est englouti et ressourcé dans le rapport même où il l'éprouve et s'éprouve, un temps, en dehors de l'histoire. C'est ce qu'il nous dit quand il écrit :

*« Avoir un œil dans l'éternité ».*

C'est cette part de lui-même qui pousse dans l'éternité, dans le réel, et que l'écriture poétique recompose comme un perdu intime où le dehors et le dedans se rejoignent pour faire l'unité de l'être.

*« Je ne suis hors de Dieu, ni Dieu hors de moi ».*

Le dire poétique et l'acte d'écrire perdent à ce moment leur fonction de transmission, pour évoquer la genèse universelle de la pure singularité et le singulier de l'être humain, c'est ce qu'il éprouve sur lui, et c'est ce qui le fonde, la perte d'où ce qui est perdu se transforme en souffle. Ce regard qui va au dehors pour l'investir et pour — dans ce retrait et de ce retrait— me mettre à la place que j'ouvre et qu'en mourant j'emporte dans le monde qui à nouveau s'éparpille.

Chaque être est ainsi celui qui recompose l'histoire non pas comme enchaînement des événements dont il est l'acteur, mais presque comme éternel retour du même.

Il dit :

*« Le verbe qui te porte et me porte et toute chose  
Je le porte à mon tour et le recueille en moi ».*

*« Toi-même, fais le temps*

*Mais que cesse ton trouble et c'en est fait du temps ».*

C'est dans la fêlure et pour elle que l'homme rencontre ce qu'il laisse échapper : le temps. Le cosmos s'est, avec A. Silesius, déplacé à hauteur de l'homme et pour lui rien n'est plus haut que l'homme. Nous ne sommes donc plus devant un univers où l'être aurait à payer de sa vie le prix de son accalmie

et de son tourment. L'homme, au contraire, trouve dans le trouble le moment du déchiré comme ce qui le relance dans son propre temps. La mort devient alors le moment où s'engouffrent et se perdent le monde, Dieu et le temps.

La fêlure n'est pas la blessure que l'homme antique va colmater en proposant sa mort à *Eros* qui trouvera ainsi réparation. Il faut, je pense, resituer *Eros* et *Thanatos* au niveau même où chaque être devient à lui-même ce qui le fait sortir de soi pour entrer en contact avec tout. L'éternité et Dieu. L'Amour est effraction qui conduit l'homme à sa propre présence dans le dehors, et déjà, par ce mouvement, le dehors comme extériorité radicale perd jusqu'à son sens.

*« Elançant ton esprit par delà lieu et temps  
Tu peux à chaque instant être dans l'éternel ».*  
*« Il faut se porter au-delà de soi ».*

Dans un sens, la véritable communauté est l'amour, mais non pas l'amour de l'autre, car l'amour au contraire est là dès l'origine du rapport de l'être au monde, il est l'essence de l'être et il est ce qui rassemble au sein du sujet l'effet de la faille, de la cassure.

L'amour est sortie de soi en soi.

L'homme est porteur en lui — et c'est son fond — d'altérité, une altérité qui n'a rien à voir avec son semblable, mais avec lui-même dans le mouvement du temps qui est effraction et rassemblement dans le monde. C'est cette idée du rassemblement comme passage sans limite qui demeure l'idée, pour A. Silesius, d'un voyage pour le pèlerin chérubinique. L'amour n'y est pas conçu comme une prise et une emprise sur l'autre, il est ce qui promet sans cesse l'origine vers l'infini de l'accomplissement pour atteindre la sainte joie. Où l'on devient ce qu'on aime.

Là non plus, pas d'interprétation philosophique, ni psychologique, où l'on insiste d'abord sur la relation du sujet à son projet (où l'homme est défini par rétroaction de l'objet d'amour sur lui-même : c'est l'homme malléable et modelable de l'extérieur).

Et c'est justement parce que l'être est Amour, que cet amour est ce « rassemblé » dans l'épars d'un monde qui me devient toutes choses et devient par là même transmuté. C'est cette transmutation non pas des valeurs, cela A.

Silesius n'en prend pas souci, mais du réel. Il n'y a pas de valeur plus haute que l'amour, et l'amour est ouverture à soi et à la totalité.

C'est dans cette transmutation que tout ce qui est va prendre un autre sens.

La joie est la pleine restauration et restitution au monde des choses où j'habite parmi elles, avec elles, et où je suis.

Là où d'autres poètes ont pu penser la mort comme éclatement-dispersion qui rassemble dans la totalité la perte du sens ainsi colmaté, A. Silesius au contraire pense que la joie est ce qui ouvre dans le dispersé, l'espace et le temps du rassemblement. Le lien du monde, des choses, n'est plus ce qui retrouve son sens de la mort de l'être humain, mais au contraire de la vie. C'est en ceci qu'elle ouvre à la totalité et à la plénitude en devenir. Il n'y a donc pas de monde comme dépôt d'une certaine mémorisation symbolique des événements. Il n'y a pas de mémoire du monde. C'est une sorte de nihilisme qui serait l'ultime dépassement de l'histoire, là où elle viendrait s'annihiler dans le temps du même et c'est bien là, à ce moment précis, que l'on peut parler de présence. L'événement est conduit à n'être qu'avancement et ouverture à cette dimension d'un monde oublieux des représentations qui en constituent les attributions, les histoires, les récits.

C'est dans cette direction que l'on a pu souvent lire le rapport du mystique à l'amour et à la passion qui l'habitent.

Mais cette lecture est imprégnée d'une trop grande restriction, car si le monde historique du remémorer et du temps comme rappel est dépassé ou détourné, cela ne signifie pas qu'un autre monde ne vienne pas dans cette chute prendre toute la place et y trouver symboliquement une présence. C'est de cette présence à l'épuré que nous parle A. Silesius. Le monde ancien est tombé, et l'ouverture qu'il laisse n'est pas un pur néant, un abîme sans fond, au contraire, il est ce qui, dans le néant, a encore le pouvoir de nous ressourcer à l'essentiel : l'amour et les choses simples. Les choses qui encore apportent de la joie.

C'est vers cette nature qui a perdu complètement sa géographie historique que le monde de l'après-néant s'ouvre. Une nature qui est animée, qui possède en elle ce qui demeure depuis l'âge des âges, depuis le temps d'avant les calculs et les sciences de l'homme. Une nature qui n'est pas visible par le

sujet qui intériorise la fonction et son rôle afin d'être au monde celui de ce moment, de cette époque.

« *La rose, qu'ici voit ton œil extérieur, fleurit en Dieu depuis l'éternité* »

Cet œil extérieur est la présence à l'éternité. Ce n'est pas un œil qui se balade détaché, mais c'est l'essence du regard comme ce qui relie le poète au monde, dans sa floraison. Effectivement nous ne sommes pas là tout à fait dans le pauvre lieu, mais dans un lieu qu'on pourrait qualifier d'atopique, celui qui voit et qui relie l'homme à l'essence du temps : l'éternité.

C'est le regard, non plus comme subjectivité formatrice, mais comme rapport à l'illimité du cosmos dans lequel l'unité est donnée dans la rencontre poétique, laquelle est sans raison et sans cause.

Tout ce que dit A. Silesius autour du regard, de la rencontre de l'amour, de la joie, ne se comprend que sous l'unité d'un tout qui est le monde qui m'entoure. C'est l'unité, non pas de l'homme, ni de chacun, mais de cette réciproque contenance où Rien n'est particulièrement contenu, qui est en question.

C'est là, et seulement là, que réside le poète et que prend forme l'écriture. Cela est éternel et sans limite, c'est ce qui rend caducs les termes qui limitent et positionnent génétiquement et historiquement les mesures et les rapports, les effets et les causes, les enchaînements et les discontinuités :

« *Dieu est un Rien pur  
Nul maintenant, nul ici ne le touche* ».

Le *Nichts* — qui est Dieu, qui est l'homme, qui est le rien — le *Nichts* prend, avec A. Silesius, une autre valeur, double d'abord. Le rien va donner des temporalités difficiles d'accès (*vernichtigkeit, Uebernichts*), et surtout il fonde ce *Nichts* et ses dérivés, ce lieu du vide, du rien.

L'existence est sans pourquoi, comme la rose qui fleurit.

Qu'il n'y a rien à savoir, c'est l'évidence, que l'homme se mélange au dehors et qu'il efface la limite entre lui et le reste est le sens de l'existence poétique. On ne devient poète qu'en se perdant aussi dans le devenir.

*« Ami, c'en est assez. En veux-tu lire encore, deviens toi-même et le poème et toi-même la substance ».*

Le renversement ou plutôt le rapport au monde dans les poèmes d'A. Silesius prend à revers notre rapport à la souffrance, au déclin et à la détresse, il enjoint à la déchirure la chance qu'a l'être de s'offrir à ce qui s'offre et il recrée l'harmonie comme une stase dans le temps d'un aller au monde en forme d'unité existentielle.

La détresse n'est qu'une pure représentation de la position historique qui avec lui n'a pas lieu. À une poésie du déclin, il offre une poétique de l'enclin.

## TABLE DES MATIERES

Parménide et le temps de la présence .....	9
L'accomplir du maintenant .....	12
<b>Chapitre I</b> .....	21
Parménide : le chemin .....	23
Vers la présence .....	32
<b>Chapitre II</b> .....	41
Le logos .....	43
Du même .....	47
<b>Chapitre III</b> .....	53
Éthique .....	55
De la représentation .....	63
La Présence .....	78
<b>Chapitre IV</b> .....	87
Le lieu .....	89
Du temps .....	109
Parménide : le fragment VIII .....	120
<b>Chapitre V</b> .....	131
Le temps de l'intime .....	134
Hyperbole .....	147
Angelus Selesius et l'accès au poétique.....	148

Directeur de la publication : Pascal Gabellone  
Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1994

Achevé d'imprimer sur les Presses de  
l'Imprimerie de Recherche — Université Paul-Valéry  
Montpellier

Ce document a été réalisé avec Microsoft Word.V 5  
Imprimerie de Recherche  
Université Paul-Valéry — Montpellier III