

# Le dogme de la vérité selon Parménide

Jean-maurice MONNOYER,  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE, AIX EN PROVENCE  
SEMA, EA 3276

Parménide — dont on pense que la carrière a connu son *acmé* au cours de la 69<sup>ème</sup> Olympiade, entre 504 et 501 av J-C — propose dans les fragments qui nous sont restés de son *Poème*, une théorie de la vérité et une théorie du monde, articulant le *Cosmos* et le *Logos* dans une dimension inédite qui n'est nullement disciplinaire, bien que ces deux théories conjointes aient inclus le discours (ou la raison discursive) dans l'énonciation de leur « sujet ». Le Poème ne comporte qu'un peu plus de 200 vers, à peu près, dans l'édition Diels-Kranz (1879-1951) : on sait qu' il est instruit par une *division des deux voies praticables dans la recherche de la vérité par les Mortels*. Un troisième chemin concerne ce que les Mortels peuvent se représenter croire ou savoir (que la terre est sphérique par exemple, ou que l'étoile du soir et l'étoile du matin sont la même planète : *Venus* ; Parménide étant le découvreur présumé de ces deux faits). Ces *dokounta* ne sont évidemment pas de simples « opinions » (en principe « fausses »), mais elles échappent aux formulations centrales qui regardent l'énonciation du vrai, qui est dit et qui se dit être *métaphysiquement nécessaire*. La réalité est que ces observations astronomiques auraient probablement été « différentes » si le monde n'était pas celui que les Mortels observent, ou s'il avait été constitué autrement qu'il ne l'est.

Invoquant le commandement de la *Diké* (la déesse de la justice), Parménide opère d'emblée une série de démarcations dans le discours : le lieu n'est pas ici de commenter ce qui relève chez lui des attributions idiomatiques et homériques, de son emphase ou de la révélation du Vrai, voire de certaines prophéties chamaniques et catastrophistes dirigés contre le monde ionien. Car il n'y pas d'Au-delà pour Parménide. Si le texte reste très difficile d'accès, il suffit de noter d'un côté, ce que nous enseigne la déesse, dont le contenu explicite proféré sert de truchement anti-naturaliste : il y a au principal le « chemin » des affirmations soutenables qui sont structurées par l'efficacité du discours aléthique : *ce qui est dit vrai et véridiquement assertable* ; de l'autre, il y a le

chemin des apparences, du changement, des attributions contradictoires. Rien ne se tient à la charnière de ces deux voies. La deuxième partie du Poème, consacrée au Monde — et à ces *dokounta* que nous formons à son endroit — demeure d'ailleurs beaucoup plus problématique, parce qu'elle traite de l'arrangement des sphères et ressemble à une « théorie du ciel » que va critiquer Aristote au premier livre de sa *Métaphysique*. Il semble aussi que Platon ait suspecté la fascination de l'ordre pythagoricien qui reste présente en filigrane chez Parménide, quoique l'« Un » ne soit encore chez Parménide que *l'une* des attributions de l'étant. On sait que Platon aura ensuite systématisé cette unité cosmologique dans le sens d'une hiérarchie intellectuelle, sans décider vraiment en quoi cette universalité de l'Être présupposait aussi la subsistance du Non-être pour être elle-même "pensable" — comme il l'écrit dans le *Sophiste* (237a, 244e, 258d)<sup>1</sup>. Bref, à partir de ces deux exemples très vénérables, et pour ne s'en tenir présentement qu'à une investigation minimale, il y a bien eu un questionnement suspectant le fonds de « ce qui est donné » parce que nous le pensons disponible, ou tel que nous pourrions le faire apparaître et le faire disparaître — disons de ce qui serait « présent », au titre de la perception seule et dans la phénoménologie de son apparence sensible. Beaucoup plus tard, à l'époque médiévale, on parlera ensuite d'une *double séparation de l'étant et de sa matière, puis de l'étant et de son essence*, qui sont entre elles irréductibles. Le fait est que « matière » et « essence » deviennent des termes *techniques* par excellence ; le mot « étant » (*l'ens*) ne sera plus du tout indéterminé dès cette époque. Plus récemment cette fois, renversant le processus séparateur platonicien, Husserl soutiendra quant à lui que le *catégorial* est précisément « donné » (le nom de « phénoménologie » sera dès alors associé à la caractérisation de cette attitude). Il faut oublier ici le jargon sur la donation caractéristique de la scène philosophique francophone aujourd'hui encore. Les divisions dans l'être, la qualification des essences, ne sont bien telles, d'après Husserl, que parce qu'avec ces dernières un « sens » *en acte* nous est fourni dans l'intuition (cf. la VI<sup>e</sup> des *Recherches Logiques*, 1901), à cette réserve près, et notable, que nous ne pouvons pas le viser en dehors de ce que les sont les « choses mêmes » (ch. VII, § 58). En résumé, pour certains — ceux que j'appellerai *les plus habiles* pour reprendre un terme grec — la dimension phénoménologique et l'exigence métaphysique paraissent

---

<sup>1</sup> : On peut noter ici que Platon considère la forme sphérique de l'Être comme une géométrisation, et qu'il insiste sur la contradiction entre l'affirmation exclusive de l'être et son dégagement du non-être. Il se concentre sur le concept de l'unité qu'il oppose à l'Idée du Bien, telle qu'il la conçoit, l'Un étant au-dessus du monde des Idées. Cf. Jean FRERE : « Platon lecteur de Parménide dans le *Sophiste* », in P. AUBENQUE (ed.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Rome, Bibliopolis, 1991, p. 125-143.

définitivement inconciliables. Les œuvres de Brentano et de Meinong se tiennent pourtant sur cette ligne de fracture qui consiste à demander s'il faut récuser le processus d'abstraction dans sa présentation phénoménologique, chez eux à la fois anti-critique et anti-dogmatique. Peut-on soutenir, pour le dire vite, qu'il y ait une légitimité à défendre une *daseinsfreie Metaphysik* ?

Il est vrai qu'on peut discuter de l'intérêt de revenir à cette assertabilité réclamée par Parménide, de surcroît dans un poème qui aurait donné lieu à tant de disputes inutiles. Oui, sauf qu'il est toujours périlleux de prétendre « dépasser » un jargon pour ne pas retomber dans un bavardage qui aboutirait finalement à lui en substituer un autre. C'est bien l'une des choses que nous apprise Kevin Mulligan. La langue des philosophes est structurée de manière à ne pas permettre qu'on traite de la question de la vérité comme d'une question "externe", remarquait déjà Carnap. Un étant (*quelconque*) est sans doute peu aisé à appréhender dans sa généralité la plus radicale : ce n'est pas plus un quelque chose qui est perçu (un particulier), duquel on ne pourrait reconnaître aucune propriété hors d'une articulation phrastique, que quelque chose qui est jugé parce que nous l'avons perçu<sup>2</sup>. Ce n'est même pas encore un « objet », ou ce qu'il sera convenu d'appeler ensuite en l'individuant un *ens inquantum ens*, pour l'opposer aux "entités de raison". De là vient certes la grande importance du *Reales* de Brentano puisque le *corrélatif* est appauvri au profit du *relatif* qui absorbe toute réalité psychique et matérielle. Cette émendation restrictive étant faite, rien n'oblige, pour échapper à la difficulté qu'enferme la *nominalisation de l'étant*, de se réfugier dans la niche verbale du locuteur ou du sujet parlant, en soutenant par exemple, que cet « être-là » (*Dasein*) comme on dira au XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire l'*étant* humain, l'*existant* dans son *être-au-monde* — subjectivant à part soi ce même point de vue sur le monde — « n'est pas » un existant à part entière. Cette antienne existentielle qui a fait florès chez Heidegger, puis chez Sartre repose sur un constat « anthropologique », tandis que la position parménidienne est plus dégagée, plus austère et plus altière à la fois ; elle n'est pas engoncée dans le ressenti oppressant qui est aujourd'hui devenu le lot commun de nos rapports humains.

Il y a donc un intérêt spécifique de s'intéresser à Parménide, malgré de coupables captations douteuses. L'idée d'être est la plus commune de toutes, la plus accessible des

---

<sup>2</sup> : Je renvoie ici à Andrea MORO, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milan 2010, pour ce qui relève de l'aspect purement linguistique de cette question.

notions qui nous sont accessibles. Parménide est en réalité celui qui donne au mot "est" sa forme d'existence la moins compromettante, la plus licite, et à dessein justement non-univoque. Si je me contente d'assimiler « être » et « exister », il semblerait que je ne fasse que « poser » mon sujet (Kant dira ainsi, en toute rigueur, que « l'existence est la position absolue d'une chose »), mais il n'est pas plus naturel, ni même normal, de poser l'existence de mon sujet que d'affirmer que « Dieu est » en ignorant l'*irreceptum* de la cognoscibilité divine pour un sujet quel qu'il soit.

Pour présenter les choses — encore une fois, en simplifiant beaucoup, et je m'en excuse auprès du lecteur — le *dictum* de Parménide, comme il est coutumier de le présenter, consiste au principal dans l'énonciation d'après laquelle on ne peut nullement substantiver ce qui « n'est pas ». On ne peut pas dire que « ceci » *n'est pas*, ni qu'il y ait quelque chose à laquelle on pense, *sur lequel la pensée porte*, et qui ne serait pas, dès lors que nous la visons. Reste à savoir ce que vise à son tour le « ceci » proprement dit : *le to gar auto*. En principe rien de particulier, ou en l'occurrence, tout abstraitement, il est ce que toute chose *est*, sans se dissoudre dans le devenir sensible où *ceci* se change en « cela ». La référence insistante faite au *ceci* (par ce seul mot souvent escamoté dans les traductions jugées élégantes) n'offre en tant que telle aucune contribution à la connaissance des conditions de vérité de l'énoncé des fragments 3 et 6 par exemple. Parménide est, en effet, le premier philosophe qui a entendu utiliser la copule « est » indifféremment, soit indépendamment de la prédication (dont il se sert pourtant), et en considérant que la copule se confond avec l'indication de l'existence. Cette dernière phrase étant elle-même assez équivoque par l'usage de "se confond". A partir de la forme à la troisième personne du présent de l'indicatif : le « est » (*estin*), Parménide soustrait une forme nominale du verbe être et infère une substantivation participiale (*to eon*, et *einai*). Il aurait donc « inventé » la métaphysique comme le soutient J. Barnes en en faisant la première postulation *a priori* de ce qu'il y a à connaître. En affirmant que quelque chose « est », l'énonciation de ce qui « est » écarte toute éventualité que cette même chose soit un non-étant (quel qu'il soit). Les historiens affirment que cette postulation se ferait à l'encontre de la dimension matérialiste du mobilisme universel chez Héraclite qui le précéda<sup>3</sup>. Héraclite pouvait dire : *pantai khôrei kai ouden menei*

---

<sup>3</sup> : J. BARNES, « Les penseurs préplatoniciens » in *Philosophie grecque*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, PUF, 1997, p.41.

(« tout passe, tout change de place et rien ne demeure »), autrement dit : les choses froides se réchauffent, le chaud se refroidit, le sec se mouille, etc. La force du devenir impliquait une théorie de la perception que les Eléates (Zenon et Parménide) ont trouvé franchement inconsistante, parce que fondée sur le non-être, séparant la pensée d'avec son objet, et donc foncièrement évasive. Parménide inverse cette thèse, dès le fragment 3, qui énonce : *to gar auto noein estin te kai einai*, littéralement : « car le ceci, ceci même, est à la fois penser et être », comme le traduit strictement Jean Bollack<sup>4</sup>. On traduit généralement ce fragment par une affirmation d'identité moins rustique : « c'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est » (Denis O'Brien). Il y a ici une affirmation d'identité assez formidable pour être remarquée, puisque le verbe « être » (à l'infinitif) joue le rôle d'un prédicat en grec ; « ceci qui est » joue le rôle d'un sujet par défaut (*to ... estin*), ou d'un sujet implicite, tandis que pour la plupart des traducteurs le *même* du *to gar auto* devient le sujet (*denn dasselbe ist Denken und Sein*, « penser et être sont la même chose » : on renverse la proposition). Il y a donc ici une difficulté qu'on ne doit pas esquiver. Les verbes sont devenus des noms : la *verbalité de l'infinitif est escamotée*. Il y a une dualité des verbes, et l'ancien grec la récuse, qui désigne par un déictique ce sur quoi porte le verbe. Le pseudo énoncé d'identité (*c'est la même chose que penser et être*, en paraphrasant) ne constitue pas un principe d'identité bien formé : c'est une stipulation d'un genre particulier. On ne dit pas  $A = A$ , ni non plus — pour renforcer la juridiction de l'étant par l'auto-position du sujet — ainsi que l'a fait plus tard Fichte : *Ich = Ich*. Il s'agit bien de tout autre chose. L'identité cognitive que revendique, par ex. Charles Kahn, au premier vers du fragment 6, nous le fait entendre : *Cognition and statement must be what-is*, car cette identité cognitive n'est pas *ontique* et reste discursive. Kahn a raison de dire que *Being is Thought* serait une platitude, alors que *Knowing is Being* rend un autre sens : l'expression fait plus que de soutenir que parler, penser et exister sont la même chose. *C'est le discours qui reçoit une existence nécessaire*<sup>5</sup>. Si l'on cite le vers suivant du fragment 6 du Poème, on comprend dans quelle perplexité nous jette le « dire » de la Déesse : *khre to legein, to noein t' eon emmenai · esti gar einai · meden ouk'estin* (« Ce qui est utile est de dire que ceci est un étant, de penser ceci comme étant, ce qu'il est possible de faire en effet

---

<sup>4</sup> : Je m'inspire en partie dans ce qui suit de J. BOLLACK, *Parménide, de l'étant au monde*, Paris, éditions Verdier, 2006, et de Jonathan BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1982, 1993.

<sup>5</sup> : cf. Charles H. KAHN, *The Verb « Be » in Ancient Greek*, Kluwer, Dordrecht, 1973. Je cite ici d'après *Etudes sur Parménide*, ss la dir. de P. AUBENQUE, Paris, Vrin, 1987, 2 vol., vol.1, p.210

pour l'être, et ce qui ne se peut pas pour ce qui n'est pas le cas » : *traduction aménagée par nous*). *Eon* est lu alors dans cette traduction comme l'attribut du *to*, *emmenai* servant de copule. On doit conserver sans doute la forme du déictique (*ceci*) qui renvoie à n'importe quel étant (qu'il soit dit ou pensé) : d'autres traducteurs proposent ainsi : *è necessario il dire e il pensare che l'essere sià* (G. Reale) ; « il faut dire ceci et penser ceci : l'être est » (O'Brien)<sup>6</sup>, ou « il faut dire et penser que l'étant est ». La traduction qu'a retenue J. Beaufret est :

*Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être ; il est en effet l'être, le Néant au contraire n'est pas.*<sup>7</sup>

C'est la traduction la plus heideggérienne. Qu'on regarde la substantivation de *emmenai* par Heidegger. En réalité la dualité des emplois a elle-même une force propre, inscrite dans l'unité syntaxique de la phrase. La plurivalence du verbe *être* conjugué d'une part le sens qu'on dit *véritatif* : « il est » signifiant alors : « il est *vrai* que *p* » ; et d'autre part le sens *modal* : « il est » signifiant alors « il est possible », au sens de : « il est pensable que *p* » ou « il est dicible » que *p*. La résistance du déictique (*to*) empêche cependant de statuer sur le rôle que nous prêtons à *p* : est-ce une proposition, sachant que par son intermédiaire, nous attribuons à des objets définis des propriétés qui sont autant de déterminations plus engagées que celles imparties à « cet étant-ci » qui est un état de choses (un étant que je désigne et qui forme avec sa désignation un "état de choses") ? N'oublions pas que cet étant demeure aux yeux de Parménide quelque chose *qui ne peut pas être empirique* au sens où nous l'entendons : rien par exemple de ce qui serait une sorte de vérifacteur séparable ou essentialisable, ne vient selon lui garantir la vérité du discours. Dire que « le soleil est » n'est pas moins déterminé à ses yeux, nous dit-il, que « le soleil est un astre lumineux ». C'est de l'Être que nous déterminons ce qui peut se dire et se penser à propos de cet étant déterminé qu'est le soleil : l'être est soleil. Empiriquement, que le soleil brille ou que « la lune soit éclairée par le soleil », comme il l'explique dans la seconde partie du Poème, ne change rien et n'apporte rien de plus à « ce qui est ». Bollack lui-même reconnaît, en dépit de sa brillante reconstitution de la cosmologie naturelle de Parménide, que le « ceci » qu'est toute forme d' étant : « se

---

<sup>6</sup> : Avec Jean FRERE, in *Etudes sur Parménide*, op . cit. p.24

<sup>7</sup> : Parménide, *Le poème*, présenté par Jean BEAUFRET, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 1955-1984, p. 81.

ferme en quelque sorte sur lui-même », et que cette impression est spéculativement confirmée par la métaphore de la sphéricité de l'Être (« le pronom (*to*) a été associé au « nom » du participe « étant » (*eon*), le transformant, et il fixe ainsi un pouvoir qui se tient dans le langage, qui reste isolé pour soi. L'emploi séparé du « ceci » est souligné : il renvoie à sa double fonction de présenter et de distinguer (...). [en revanche] L'article devant *noein* ajoute cette détermination de l'objet à l'acte qui le formule : ce n'est pas simplement le signe d'une substantivation » (Bollack, *op. cit.* p.181).

Le déterminant *to* qui revient en effet de façon presque lancinante dans le fragment 8, *ne peut pas nous faire croire, par conséquent, qu'il y aurait une pensée « de » l'étant* : de quelque manière qu'on observe les choses. Et même si l'abstraction est une condition de la visibilité pour Parménide, ce n'est pas *le* « penser » qui est substantivé, comme il s'écrit de façon divagante et déclamatoire depuis Heidegger. La pensée est solidaire des déterminations restrictives du discours : il y a une identité cognitive, mais non pas de « constitution spéculative de l'étant ». Cette analyse très minutieuse du processus de nominalisation peut être envisagé comme un processus *cathartique* de mise à l'épreuve, ou de purification de la langue homérique. La métaphysique de Parménide paraîtra du même coup décourageante : elle pourrait être comprise également comme une sanction poétique archaïque de tout *épistémisme*. Ce mot barbare se réfère à la thèse selon laquelle toute chose est *précisément déterminée*, même lorsque la science n'a pas encore réussi à fixer son identité et ses frontières<sup>8</sup>.

Il est intéressant de comparer cette analyse avec celle de Jonathan Barnes qui ne lit pas du tout de la même manière Parménide, mais qui s'appuie, nonobstant, sur le même genre de précaution doxographique. Barnes n'écarte pas l'usage « existentiel » de *estin*, qui lui semble le plus naturel, au détriment de *l'emploi véridatif*, et il s'accorde parfois pour dire que *einai* (« être ») peut n'avoir pas de sujet *logique*. Pour lui, le « ceci » est *inexplicite* : il ne correspond pas à un référent assignable, mais à un « penser à ». Sa traduction du fragment 6 est : *What is for saying and for thinking of must be, for it is for being, but nothing is not* (*The Presocratic Philosophers*, *op. cit.*, p. 158). Cependant, nous avons vu que le fragment 8 semble bien renforcer la place du *to*, en affaiblissant

---

<sup>8</sup> : A cette thèse s'oppose celle du *vague ontique* : les objets sont eux-mêmes vagues, et ne peuvent jamais correspondre à une désignation déictique (par exemple, pour ce nuage atmosphérique qui n'est jamais un ceci). L'épistémisme est la théorie selon laquelle il n'y a pas de réalité du vague.

cette expression déontique (*must be*). L'hésitation de Barnes ne se devine seulement qu'à l'égard de « ce qui est  $\Phi$  » : telle ou telle propriété attribuable à un *a* (un « particulier »). Sous ce rapport, il est fort admissible que les choses quand elles sont « ainsi » et pas autrement, qui sont particularisées par leurs propriétés, sont tout ce qui est dicible et pensable. Mais le *particularisme* (il n'existe que des propriétés particularisées) est peu conforme avec d'autres des assertions universalistes de Parménide. Selon J. Barnes, Parménide n'a pas statué dans son contexte sur le point de savoir quels seraient les variantes modales de sa formule : — l'usage *de re* et l'usage *de dicto* — qu'il faudrait retenir pour comprendre la forme d'un argument nécessaire, comme disent les logiciens du Moyen-Âge. Devrons-nous dire : 1/ *si une chose est pensée*, elle aura la propriété d'avoir une existence nécessaire (*de re*), ou 2/ il est nécessairement vrai que toute chose *qui est pensée* existe (*de dicto*) ?

Pourtant ce résultat n'est pas très profitable : il ne fait rien que rendre hommage à la nécessité de la *Diké*, consacrant dans le langage l'ordre des mots, et parce que la *necessitas consequentis (de re)* est encore une disposition linéaire (on peut écrire : « ce qui est, est nécessairement », mais cela impliquerait « ce qui n'est pas, nécessairement n'est pas »). Barnes ne craint pas, dans cette optique, de conclure que la logique énonciative de Parménide, toute magistrale qu'elle nous semble, est dans l'erreur la plus fatale : la « voie de l'opinion » que Parménide qualifie comme étant celle des hommes « à deux têtes » — ceux qui pensent à la fois l'être et le non-être —, est aussi celle du vraisemblable, du plausible ; or Barnes n'est pas loin de croire que l'élimination du possible hors du champ du concevable est corrélative de l'élimination de ce qui est « engendré » dans le réel, où il est possible que ce qui n'est pas encore soit un jour quand même quelque chose ; et où le fait qu'Ulysse n'ait jamais existé n'en fait pas moins un être auquel il est « possible » que nous pensions. — Certes, Parménide eût pu répondre que *L'Odyssée* est ce livre où le personnage d'Ulysse est en effet éternisé *sans référence à une entité empiriquement descriptible ou observable*. Toutefois, dans cette lecture, l'*actualisme* de Parménide paraît pleinement dogmatique, et il entraînerait à estimer que le réalisme platonicien est plus cohérent que le sien.

Barnes donne une bonne analyse des usages du verbe « être ». Il replace les emplois courants et montre les implications à long terme du propos de Parménide, ignorant

superbement toute la *doxa* heideggerienne — y compris celle qui est préemptée de l'héritage de Karl Reinhardt (*Parmenides*, Bonn, 1916).

*Nous pouvons distinguer entre l'usage complet ou incomplet de « einai » : parfois une phrase de la forme « X esti » exprime une proposition complète ; parfois « esti » apparaît dans des phrases de la forme « X esti Y » (où la forme « X esti » est elliptique pour « X esti Y »). Dans son sens complet, einai acquiert d'autres fois un sens existentiel : « ho theos esti » est la phrase grecque pour « Dieu existe » ; « ouk esti kentauros » signifie « les centaures n'existent pas ». Dans le sens incomplet, « einai » sert fréquemment de copule et son usage est prédicatif : « Sokrates esti sophos » est la phrase grecque pour « Socrate est sage » ; « hoi leontes ouk eisin hêmeroi » signifie « les lions ne sont pas domestiqués ». Beaucoup de commentateurs pensent que Parménide a commis le péché originel d'une fusion, ou d'une confusion, des deux emplois, du prédicatif et de l'existentiel (...). Je ne souhaite pas soutenir que Parménide était pleinement conscient de cette distinction des usages de « einai » qui n'est advenue à la conscience philosophique que chez Platon. Mais je ne crois pas non plus qu'il ait fondu ou confondu les deux usages.<sup>9</sup>*

En opérant un redressement fonctionnel, Barnes est forcé de constater que *l'usage prédicatif strict* conduirait à produire un genre de tautologie, mais l'exclusion de toute prédication négative est plus embarrassante : ce n'est pas tant qu'on ne puisse pas dire « ceci n'est pas », c'est surtout qu'on ne saurait énoncer vraiment : « ceci n'est pas F ». L'inférence majeure de Parménide est de soutenir que l'être est « inengendré » sans le faire par le biais d'une négation. « X est inengendré » n'aurait alors pas de sens, puisque les deux assignations (le sens véridatif et le sens modal) paraissent alors contradictoires. Ou plus précisément, *on présupposerait ici que le principe de « non-contradiction » implique l'identité à soi, et non pas l'inverse*. C'est tout l'objet de la critique de Platon dans *Le Sophiste*. On devrait soutenir à la fois : « il n'est pas vrai que X est engendré » et « il est nécessaire que X soit », comme si l'on affirmait une série de truismes : l'être existe *par soi*, ou la Nature *est*, ou l'Un est *un* — son interprétation excluant même que *to eon*, l'étant, soit un vrai supplétif nominal pour *esti* ou *estin* (*op. cit.* p 163). Comme eût dit Raymond Queneau, s'il en allait de cette manière, "un sou est un sou" est un énoncé métaphysique;

Raisonnant sur la nécessité discursive, Barnes émet bien un doute profond qui ouvre sur les réflexions les plus contemporaines, en rappelant que : *not all non-entities are impossibilia* (p.167). Et il est vrai que si nous disions par exemple : « ce qui n'existe pas (ou ce à quoi on ne pense pas) *ne peut pas*, ou *ne doit pas* exister », nous commettrions une erreur substantielle *de re*. Pour l'illustrer par un exemple simplissime repris de

---

<sup>9</sup> : *The Presocratic Philosophers* (op.cit) p.160

Thomas d'Aquin, « Tout ce qui est vu assis est nécessairement assis » : on pourrait comprendre cette phrase de deux manières : « il est nécessaire que ce qui est vu assis soit assis » (énoncé *de dicto*), et « Tout ce qui est vu assis est nécessairement assis » (énoncé *de re*) : dans ce cas, l'énoncé *de re* est manifestement faux (toute chose vue assise ne possède pas la propriété d'être assise). Mesurons les conséquences : *on ne peut pas conclure de ce qui est épistémiquement vrai à ce que nous voyons, ni affirmer que ce qui est vrai de la perception visuelle soit ontologiquement fondé*<sup>10</sup>. Le voir peut être factif (nous voyons Socrate assis) sans être pour cela véridique : voilà pourquoi l'assertion verbale ne nous servira jamais de prothèse pour percevoir tel ou tel état de choses. Cette erreur est encore semble-t-il commise par G.E.L. Owen dans un article célèbre, qui fait du *monisme éléatique* une sorte de despotisme de la pensée, qu'il accable par son renforcement du « nécessaire » dans l'acception disant : "ce qui est, doit nécessairement être"<sup>11</sup>. C'est, « ce qui existe *peut ne pas exister* », qui serait en principe la formule correcte (Voir la formule converse de Ruth Barcan-Marcus :  $\Diamond ((\exists x) \Rightarrow (\exists x) \Diamond Fx)$ ). L'opérateur porte sur F, dans le conséquent, comme dans « Socrate est sage », mais elle n'exclut pas que Socrate aurait pu ne pas exister, *au même sens où il pourrait ne pas être assis*. Il est toutefois impossible de *démontrer* justement cette formule qui n'est posée que comme un axiome de la logique modale, *parce que la propriété F pourrait aussi ne pas être réalisée (ou accessible) dans un autre monde possible* ; il faut (pour

---

<sup>10</sup> : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, I, ch.67 (trad. C. Michon), GF Flammarion, 1999.

<sup>11</sup> : « Eleatic Questions », *Classical Quarterly*, 10 (1960), p. 84-102. OWEN a semble-t-il projeté Aristote sur Parménide, mais il ne l'a pas fait comme J. Barnes sur la dimension expressément discursive du *legein*, ce qui change tout. Le fragment 2 énonce les deux chemins à suivre : le premier — celui qu'indique la Déesse est : « que « est » et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas », le second — celui qu'elle proscriit — « que « est » n'est pas, et qu'il est nécessaire de ne pas être ». Il prête évidemment à confusion, et aucune traduction ne le rend convenablement. Owen a tendance à considérer qu'il y a une disjonction modale entre « il n'est pas possible de ne pas exister », et « il est nécessaire de ne pas exister », qui ne sont pas de vraies contradictoires pour Aristote. L'énoncé de Parménide deviendrait *assertorique*, en excluant « ce dont on ne peut parler, ce à quoi l'on ne peut penser ». Mais il ne dit pas non plus que « la vérité est nécessaire » et qu'il y a un *être de la vérité nécessaire*, puisqu'on ne pourrait pas l'entendre dans un sens copulatif (= l'être « est » nécessairement vrai), ce qui serait trop lui faire proclamer au sens hégélien. Il faut d'ailleurs ici rappeler qu'un siècle après Parménide, Aristote a donné, au chapitre IX dans le *De Interpretatione* quelques lignes décisives : « Que ce qui est, lorsqu'il est, soit, et que ce qui n'est pas, lorsqu'il n'est pas, n'est pas, voilà qui est nécessaire. Il n'est pourtant pas nécessaire que tout ce qui est soit, ni que tout ce qui n'est pas, ne soit pas. Ce n'est en effet pas la même chose d'affirmer que tout être est nécessairement lorsqu'il est, et d'affirmer, de façon absolue, qu'il est nécessairement. Il en va de même pour le non-être » (19a, 23-27). Aristote aurait donc récusé la nécessité *de re*. Dans sa haute antériorité, Parménide n'a pas disjoint les deux sens de « dire nécessairement » et « être nécessairement », ou comme on dit aussi nécessité absolue et nécessité relative. Mais l'emploi de *khreôn* : il est utile, il convient, il faut (fragment 2, vers 5, laisse la porte ouverte à toutes les gloses. Cf. Denis O'BRIEN, *op. cit.*

qu'elle le soit) admettre que la nécessité soit fixée par un opérateur logique et celle-ci en tant que telle n'est pas *métaphysiquement* justifiée : elle ne l'est que par le calcul). Il n'y a pas de raison métaphysique à considérer l'opérateur modal comme déterminant à lui seul *ontiquement* le possible, ce que nous aura rappelé Kit Fine. *On ne confondra donc pas* — Dieu nous en préserve — *la pure existence, l'existence possible et la possibilité que quelque chose ne soit jamais actualisé*. Nous savons que Duns Scot évoquait déjà ces purs possibles qui n'existeraient que dans l'entendement de Dieu, et que reprendra Leibniz. Pour une adaptation moderne, je renvoie ici le lecteur à *Towards Non-Being* de G. Priest (Clarendon Press, Oxford, 2005), dans lequel sont examinés les opérateurs intentionnels et les opérateurs fictionnels qui caractérisent cette position<sup>12</sup>.

Mais revenons au centre du texte de Parménide (le fragment 8 et le plus long). Remarquons seulement que Parménide requiert une sorte d'assignation impérieuse que Bollack assimile à une « non-acceptation » (p.109), plutôt qu'à une négation modale à proprement parler, puisque nous savons déjà, par le fragment 7, qu'« il ne peut pas être dit que « est » n'est pas ». La Déesse indique aux Mortels la seule voie praticable :

*Sur cette voie se montrent des signes fort nombreux, montrant que étant inengendré, il est aussi impérissable — unique et seul de son genre, ainsi que sans tremblement et sans limites.*

*Il n'était pas à un moment, ni ne sera à un autre, puisqu'il est maintenant tout entier, ensemble, un, continu.*

*Quelle origine en effet chercheras-tu pour lui ? Vers où, à partir d'où, se serait-il augmenté ?*

*Je ne permets pas que tu dises qu'il provient du non-être, ni que tu le penses.*

*Voilà en effet qui n'est pas dicible, qui n'est pas pensable non plus : « n'est pas ».*

(Fragment 8, traduction de D. O'Brien)

Sous ce type d'assignation, « ce qui est » (« ceci même » qui est : *to auto*) est posé comme *inengendré, incorruptible, il forme un tout unifié et continu* ; il est *complet et fini* — mais il n'y a pas d'antécédent de ce sujet. La chose est assez frappante, nous l'avons vu : les prédicats qui suivent de *hôs estin* (un étant indéterminé : « que est ») sont énumérés dans la complétive : « sans naissance », « indestructible », « intrépide », « sans fin », « ensemble », « tout », « un », « continu » (certains prédicats sont positifs,

---

<sup>12</sup> : A la suite de MEINONG, qui distingue le *Sosein* et le *Sein*, et après la discussion entre Meinong et RUSSELL, sur le genre d'entités que la logique pouvait revendiquer (et non plus exorciser), une école de pensée dissidente a pu se développer (contre Quine) dans la veine de Richard ROUTLEY (1936-1996) ; elle procède à la réhabilitation de Meinong, prenant la défense du *Nonéisme*, qui avait d'ailleurs été déjà exploré par les sophismes de Buridan.

mais d'autres sont principalement des participes privatifs). La *monogénéité* qui n'en est pas, a été discutée par Simplicius qui y voyait une montée vers le néo-platonisme.

Là où l'on remarque que depuis Kant on se défend de considérer l'existence comme un prédicat, la méditation de Parménide pousse dialectiquement à identifier la pensée et son objet : elle consiste à dire de quoi est fait « ce qui est » (à la place de *ce qui est là*) et contre les fluctuations de l'opinion. En ce sens limitatif, « l'être » n'est donc pas l'apanage d'un infinitif purement verbal, et il n'est vraiment donné qu'en 3<sup>e</sup> personne : « ce qui est », « que c'est » (on l'a vu déjà ci-dessus du *to estin* : fragment 2, fragment 6). En d'autres termes l'être, de nouveau, ne se dirait d'abord que de cet « étant-ci » (*to eon*), qui tardivement est nominalisé sur une base participiale, sans rien qui lui ajouté cependant. On pourrait ne retenir que ce point de départ : si la prédication qui utilise le « est » (grammatical) est suspendue, elle ne l'est pas pour les prédicats signalétiques du chemin dans le discours « divin » de la déesse. Pourtant, il ne nous semble pas que l'acception existentielle soit rigoureusement *sensée* pour des expressions du genre : « l'être est », ou même « l'étant est » qui sont tout aussi redondants qu'équivoques. Il faudrait plutôt dire que le principe de non-contradiction est le premier qui ait été anticipé *métaphysiquement* dans une formulation ambiguë chez Parménide, en écartant même la relation de l'un au multiple, mais sans se donner pour un principe justement, car son exacte expression est : « ce qui est « est » ce qu'il est — et pas autre chose ; ce qui n'est pas « n'est pas » et n'est pas autre chose ». Il n'y a pas de « manières d'être » en résumé pour Parménide. Comme le lui a reproché Aristote, *Parménide restreint tout être à être* l'être en tant qu'être (anticipant les retorses analyses analogiques de la reduplication qui ont hanté le monde médiéval) : ce qui signifie naturellement que « l'être en tant qu'être — comme le rappelle Aristote —, n'existe pas dans autre chose » (*Physique*, I,3, 186b) ; et finalement qu'on ne peut attribuer l'être qu'à l'être même : « si donc l'être en tant qu'être n'est l'attribut de rien <comme le souligne le Stagirite >, si c'est au contraire à lui que tout s'attribue, alors on demandera pourquoi l'être en tant qu'être signifiera l'être plutôt que le non-être » (b, 5-6). Pour Aristote, en résumé, si l'être doit être quelque chose, ce ne peut pas être un *to estin*, un « ce que c'est » : il doit, et il ne peut avoir qu'une *signification multiple*. Il est donc quelque chose, s'il n'est pas rien, et il nous importe que ce quelque chose soit reconnu par ses attributs essentiels et quidditatifs (Aristote va bien d'ailleurs renvoyer le *to* à un *tode ti*, en transformant ledit « ceci », mais pour le rapporter à une *ousia* qu'il suppose concrète).

Afin de ne pas succomber à la contradiction, ce discours — qui ne serait en fait sinon que *véridictionnel*, comme on dirait dans le langage d'aujourd'hui —, devrait donc dans l'optique d'Aristote admettre un ancrage empirique. Il n'est pas très sorcier d'imaginer déjà que la même difficulté se représentera à d'autres époques.

Bien avant Aristote en fait, la question de l'être et de l'essence (qui spécifie le genre ou la nature de ce qui est), et, comme on le répète parfois — comme le faisait la prêtresse de Canaan en attente d'une réponse introuvable — la question du « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », ont été considérées comme plus fondamentales que toutes les autres, en quoi "fondamentales", sachant qu'elles ne sont nullement redevables du point de vue anthropologique de celui qui les pose. Le métaphysicien n'est certainement pas le mandataire social d'une société qu'on juge économiquement et eschalogiquement "mystifiée" par ses . Présenter la question la plus générale de la « nature » d'une chose (*phusis*), c'est déjà poser la question de l'essence. La thèse la plus courte à cet égard affirme donc que le "système du monde" doit être réfléchi par la pensée, mais ce n'est pas là non plus une thèse qui soit *immédiatement admissible*. Les sophistes eux-mêmes — et Gorgias en particulier — ont admis au contraire que le langage et l'opinion revendiquaient pour soi, et à l'écart des choses qui circulent (les *pragmata*), la postulation d'une ontologie négative.

Le métalangage qu'ils ont inventé est la *rhétorique* qui est fondée sur le refus d'une conception substantive de l'être, quoique même l'énoncé affirmant que « le non-être est » (et s'il n'est pas justement "quelque chose") reste précisément — qu'on le veuille ou non — un énoncé métaphysique. Il faut ajouter à cet endroit que l'« argument cosmologique » qui est comme la pierre de touche de toute discussion métaphysique (en impliquant une réflexion sur le temps et sur l'ordre, sur l'origine et sur la fin des choses) est ancré dans le plus vieux fonds de la pensée occidentale. C'est celui que Kant présente comme irréductible dans son « illusion » propre ; mais celui que Parménide a voulu briser. Les hommes peuvent voir la lune éclairée par le soleil : la métaphysique dans cette acception originaire est donc pour lui une *forme de pensée* qui s'émancipe des racines mythiques. Elle se constitue, dès le départ, pour se confronter au monde des héros et des dieux, et c'est pourquoi il se réfère à Hésiode et à Homère. On a contesté maintes fois la « priorité » de la métaphysique dans le système de la connaissance : cet argument *positiviste* (qui a été inauguré avec certaine éloquence par A. Comte) est fort

sérieux, mais il n'est pas dirimant comme le croyait Asclepius. La métaphysique pourrait avoir été historiquement première, mais le fait qu'elle développe des arguments *a priori* (et qu'on puisse ainsi nommer dans un grand nombre de cas la « nécessité » métaphysique comme étant une nécessité *a priori* : une expression que je crois assez simpliste), ne suit pas de cette priorité, et n'entraîne pas qu'il ne puisse pas exister de métaphysique *a posteriori*. Et pourtant, l'expression d'une métaphysique *a posteriori* paraît elle aussi faire injure à l'esprit de la langue : il faudrait plutôt parler d'une métaphysique expérimentale, qui reste *zététique* et qui n'a rien d'empirique.

En résumé, il n'importe pas vraiment d'« archiver » des énoncés métaphysiques. Car certaines archéologies sont coûteusement inutiles. *L'importance de la conception « noétique » de Parménide est de considérer que l'être n'est pas la matière et que la matière du discours n'est pas une matière « première »*. Cette façon de dire semble scolaire et ne propose au final que deux énoncés négatifs, pour ne pas dire prohibitifs ; elle s'inspire d'une lecture chronologique inspirée d'Aristote ( celle du Professeur : *Ipse dixit*), mais elle n'est pas foncièrement incorrecte.