

CHARLES SINGEVIN

Dramaturgie de l'esprit



KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

CHARLES SINGEVIN

Dramaturgie de l'esprit



Kluwer Academic Publishers

DORDRECHT / BOSTON / LONDON

Library of Congress Cataloging in Publication Data

Singevin, Charles.

Dramaturgie de l'esprit.

(Phaenomenologica ; 109)

1. Semiotics. 2. Languages--Philosophy. I. Title.

II. Series.

P99.S527 1988

401'.41

87-13991

ISBN 90-247-3557-2

Kluwer Academic Publishers incorporates the publishing programmes of
Dr W. Junk Publishers, MTP Press, Martinus Nijhoff Publishers, and D. Reidel
Publishing Company.

Distributors

for the United States and Canada: Kluwer Academic Publishers, 101 Philip Drive,
Norwell, MA 02061, USA

for all other countries: Kluwer Academic Publishers Group, P.O. Box 322, 3300 AH
Dordrecht, The Netherlands

Copyright

© 1988 by Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission from the copyright owners.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

En guise d'introduction (Note Sémiotique)

Un des maîtres de la linguistique, de ceux qui ne se satisfont pas de la seule technologie du savoir, mais arrivent de temps en temps à dire des choses simples, me confiait un jour que toute la linguistique se ramène, au fond, à cinq ou six interrogations, tout au plus: des réponses qu'on y donnera, des choix qu'on fera alors dépendra toute l'économie de la théorie du langage.

Un de ces lieux problématiques pour la sémiotique d'aujourd'hui est recouvert par le vocable polysémique de *valeur*: la sémiotique ne trouvera sa cohérence, sa rationalité propre que si elle réussit à homologuer les trois définitions successives de la valeur: valeur différentielle de Saussure, valeur d'échange et, enfin, la valeur protensive investissant les objets. 'Une aporie géniale' — dira Jean Petitot. Soit: non démontrable, elle est pourtant élucidable, susceptible d'être circonscrite dans ses effets et évaluée dans ses conséquences. Car l'enjeu est là: peut-on concevoir la description — satisfaisant au principe hjelmslevien de l'empirisme — de la signification de l'être tout en lui niant le statut référentiel de l'être; en faisant asseoir la théorie sémiotique non plus sur une ontologie, mais sur une axiologie?

C'est à un tel moment de choix décisif qu'on entend, venant des profondeurs de la *philosophia perennis*, la voix de Charles Singevin qui, dès son *Essai sur l'un*, prônait la nécessité de faire un saut hors de l'ontologie pour pouvoir parler de l'être. Car si cette 'lautlose Stimme des Seins' (Heidegger) ne peut être que soupçonnée — sans plus — dans l'exubérance des formes du monde, dans la plénitude du vécu, on ne peut l'espérer entendre qu'en un haut lieu, dans 'l'univers des idées', de ces universaux sans lesquels rien n'est possible et qu'on n'arrive pourtant pas à accrocher directement à 'l'horizon de l'être'.

La sémiotique qui participe pleinement à l'ambitieux projet du XX^e siècle de reconnaître l'intelligence au sensible en le rendant signifiant a toujours prêché la lucidité face à cette béance aporique. Peu satisfaite de

l'axiomatisation arbitraire des aprioris que pratique, par exemple, la logique, elle a cherché, en suivant en cela Hjelmslev, à en réduire l'inventaire en n'admettant que les seuls concepts 'indéfinissables'. Elle a aussi imaginé un parcours génératif qui, à partir d'une instance *ab quo*, réunissant par interdéfinitions les indéfinissables, passait en paliers de profondeur successifs, par augmentations toujours mieux articulées du sens, à l'instance *ad quem* où la signification enfin manifeste était censée rejoindre et recouvrir le sensible.

Il fallait cependant admettre l'évidence: ce même parcours, si on le poursuivait en sens inverse, à partir de la surface des choses, affichait, sous une forme ou une autre, d'un palier de profondeur à l'autre, la présence permanente du sensible, d'abord de l'espace et du temps, mais surtout — et partout — des connotations thymiques. Ce thymique généralisé, cette esthésie remplissait tout le territoire sémiotique entre les instances *ab quo* et *ad quem* en se posant comme un 'horizon du sens'. Ce n'est pas pour rien que *sens* et *matière*, on s'en est aperçu un peu tard, sont synonymes pour Hjelmslev.

Voilà que la sémiotique se prend pour la philosophie, dira-t-on. Elle ne se prend pas, elle se fait violence, ne pouvant faire autrement. Car cette esthésie universelle, cette thymie, cette tensivité — peu importe le nom qu'on lui donnera — c'est cette écume de l'être que pose péremptoirement Charles Singevin: elle n'est pas de l'être, elle est 'la raison d'être de l'être'. La sémiotique ne fait ici qu'apporter le témoignage de son expérience à l'assertion du philosophe. Et inversement: la réflexion de Singevin nous rassure dans nos hésitations.

C'est loin d'être la seule rencontre de la sémiotique avec la philosophie qu'il promet. La véridiction du sujet et son éventuel savoir-vrai sur le monde se trouvent intimement liés à la modalisation de ses énoncés. Or, la masse thymique qui 'connote' et englobe la structure élémentaire de la signification — c'est-à-dire le dispositif qui articule l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes pour le surgissement et la saisie du sens — éclate, pour ainsi dire, en un réseau de modalités — pouvoir, devoir, vouloir, savoir — qui surdéterminent les prédicats de l'être et du faire. Un sujet est alors dit 'modalement compétent': il est doté, par exemple, d'un devoir-faire; un objet, de son côté, est 'modalement existant': il sera doté d'un devoir-être, etc. Pour parler comme Charles Singevin, l'être 'n'existe que s'il est précédé, surdéterminé par un 'devoir-être'. De nouveau, ce n'est pas un mince problème, mais une aporie, contre laquelle se sont achoppées la linguistique, la logique, la philosophie. Car comment rendre compte du concept de transitivité, d'orientation, de l'intentionnalité, de cette 'visée' qui pousse le sujet vers l'objet? En situant la relation protensive, pour employer le mot de Husserl, par-dessus l'être,

Singevin non seulement réconcilie le sujet avec l'objet, il transforme le monde des objets en un univers des valeurs, en une axiologie. Voilà une nouvelle aporie explicitée : une grammaire modale qui permet de joindre 'l'univers des idées' à la reconquête du sensible. Le devoir-être, comme le dit admirablement Singevin, est une *passion*, une 'intimation d'être', l'ordre donné à l'être d'enfin-être.

Nous arrivons au topos de sa pensée. Car son obsession — évidente et affichée — c'est bien l'*Un*. Qu'il s'agisse de l'esthésie, illusion et espoir d'un paradis perdu et à retrouver, ou de la passion, à la fois épistémique et éthique qui érige les choses en valeurs, l'univers de Charles Singevin resterait, somme toute, pathétique, si une métarationalité ne le dominait pas. Que serait ce monde des qualités sensibles, passionné et passionnant, si toutes ces tensions disséminées ne tendaient pas vers l'unité, si l'un n'était pas un principe à partir duquel les choses qui se bousculent, avaient l'espoir de reprendre quelque peu leur place ou du moins de produire des effets de sens rassurants? L'un qui surplombe les tensions, c'est aussi la cohérence, cette nouvelle facette du devoir-être, la métalogue de toutes les rationalités, c'est, pour citer une dernière fois Singevin, 'la raison de la raison d'être'.

Cette dernière citation peut également illustrer son écriture qui donne aux mots français la chance d'avoir des 'doubles sens'. Le texte qu'on lira ici est à la fois philosophique et poétique, plein d'aphorismes et de paradoxes, de paraphrases et d'antiphrases. Ce n'est pas une démonstration, au sens mathématique, ni même cartésien du terme, mais une assertorique: il "déclare les faits 'évidents' et non des nécessités".

Montréal, le 22 septembre 1985

Algirdas Julien Greimas

Table des matières

En guise d'introduction (Note sémiotique)	IX
Chapitre 1: Du rapport de l'être à l'un	1
Chapitre 2: De l'essence	27
Chapitre 3: Temps de l'essence et temps des choses	57
Chapitre 4: Du logos	77
Chapitre 5: L'écriture de l'être	115
Chapitre 6: Histoire et anti-histoire	195
Epilogue	351
Index	357

CHAPITRE 1

Du rapport de l'être à l'un

I

C'est en philosophe, ce serait donc de l'être que nous parlons. Qu'est-ce que l'être? L'être est ce qui est. Belle définition, mais qui n'avance à rien. Que tirer d'une tautologie?

Pascal dans son traité *L'Esprit géométrique*: 'définir l'être, quelle absurdité! On ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci *c'est*; et ainsi employer le mot défini dans sa définition. Autant dire expliquer le mot par le mot même, ce qui n'est rien expliquer du tout'.

Et pourtant nous avons de l'être une compréhension ou une précompréhension naturelle, immédiate, préontologique, dit Heidegger¹. Etre: je dis un être, je dis cet être, je dis de cet être que c'est un être. Un, qu'est-ce que c'est? L'un, qu'est-ce que c'est?

Un, l'un, est-ce la même chose? Un est un nombre; l'un, Platon cité par Aristote² le disait: Οὐχ ἔστι τό ἐν ἀριθμός, l'un n'est pas un nombre.

Ce que Russell a retenu du *Parménide*. Au moment où, dans ses *Principes de mathématiques*, il s'en prend à l'axiome de Zermelo, dit l'axiome de l'infini, 'une preuve très simple, écrit-il, est celle que suggère le *Parménide*. La voici: Supposez qu'il y ait un nombre un, alors un est; puisqu'il est, l'être est. Mais être et un font deux. Il y a donc un nombre deux; et ainsi de suite. On le voit: c'est du nombre un que parle Russell. Le nombre un est divisible; il l'est par d'autres nombres; l'un est-il divisible, si purement et strictement il est l'un?

Etre et un font deux. Mais le nombre un n'est pas l'un. L'unité, une unité ce n'est pas l'un.

¹ *Sein und Zeit*, chap. 1, à la fin du par. 4.

² *Métaphysique*, N.1088 a,6.

Est-il un nombre qui par aucun nombre n'est divisible? Oui, zéro. Et le premier nombre n'est pas un, c'est zéro.

Avant le nombre un, il y a zéro. Les nombres, disait Peano, sont les successeurs de zéro.

L'un, s'il n'est aucunement divisible, équivaldrait-il à zéro?

Ce serait qu'aucunement il n'est un être. Zéro pourtant n'a rien de négatif. C'est un nombre positif, le premier des nombres positifs. Les nombres négatifs commencent sur l'autre versant: moins un, puis moins deux, puis moins trois, et ainsi de suite. A partir de zéro qui, s'il indique le non-être, l'indique *positivement*.

L'un, s'il n'est pas un être, c'est positivement qu'il ne l'est pas.

Or, il ne l'est pas. Voilà ce qui ressort de la seconde hypothèse du *Parménide*, celle que précisément Russell a retenue. Que l'un soit un être, observe Platon ou, si l'on préfère, Parménide, ce sera qu'il a part à l'être, qu'il fait avec l'être un tout, qu'il est d'un tout d'avoir des parties, que chacune de ces parties est une en ce qu'elle est, et qu'en chacune il y aura, de ce qu'elle participe à l'être, puisqu'elle est, et à l'un, puisqu'elle est une, de l'être et de l'un, qu'à son tour elle est un tout composé d'être et d'un, que ce tout aura des parties, et derechef, ainsi de suite, on n'en finit pas. La division en parties ne finit pas; ce n'est plus l'un.

Au fond, Russell n'avait pas tort de voir dans cette seconde hypothèse une génération de nombres. Seulement, ce n'est pas à partir de la supposition d'un nombre un qu'elle l'y est; c'est à partir de l'un dont on a supposé qu'il était un être et qui ne l'est pas.

Ce qui a des parties ou est divisible en parties n'est pas l'un³; c'est un autre que l'un. Mais un être divisible en parties est toujours un être. Il a donc part à l'un. Et qu'est-ce qu'avoir part à l'un, si l'un n'est pas un être?

L'un, la question de l'un dans le *Parménide*. En quoi question, en quoi l'un fait-il question? Ce n'en était pas une, ce semble, pour Parménide à Elée. N'était-ce pas l'un que posait, affirmait sourcilleusement son Poème? L'un tout seul être, le tout de l'être et tout un! Sans différences, sans parties. Le non-être non plus n'a ni différences ni parties. Qu'est-ce qui du non-être alors pourra différencier l'un et différencier l'être, si l'être, c'est l'un?

Il faudra donc en convenir: l'un n'est pas l'être ni l'être l'un. L'être, tout ce qui a être, est un autre que l'un. Mais être un autre que l'un, c'est comme le dira, dans le *Sophiste*, l'Etranger, être plus qu'une forme unique, être plus qu'un⁴.

³ *Soph.* 245a – 'Absolument sans parties, voilà certes, ce que, à parler correctement, on doit dire de l'un, de celui-là, en tout cas, qui l'est véritablement'.

⁴ *Sph.* 245b.

Il y a l'être et il y a l'un; il y a ce plus qu'un qui est l'être et qui se rapporte à l'un, parce qu'il est de tout être d'avoir, pour être un être, rapport à l'un.

C'est ce rapport de l'être à l'un qui retire l'être de cette tautologie que — rendons justice à tout le monde, le mot est de Léon Daudet — de son rire à bouche fermée, moquait Pascal. Qu'est-ce que l'être? Ce qui est à raison de l'un. La philosophie serait donc bien un discours sur l'être. Oui, à la condition de regarder à l'un qui n'est pas un être.

Que l'un ne soit pas un être et que l'être se rapporte à l'un, c'est à un autre, son autre, qu'il se rapporte. L'un est un autre que l'être; autre que tout être, l'un, c'est l'Autre.

Mais que serait l'Autre sans un autre qu'il appelle pour en être l'Autre? S'il est autre que tout être, ce sera l'être, par suite, que l'un appelle. Et parce qu'il l'appelle, l'être doit être; l'un est devoir-être.

Pour l'être, pour tout être. Ce qui est, pour l'être, pour tout être, devoir-être, par définition, n'est pas un être.

Mais pas davantage un néant, puisqu'il a l'être d'un devoir-être. Sans être un être, l'un a de l'être et qui vaut pour tout être. L'un est valeur.

Quelle valeur? Aucune valeur en particulier. Autrement, ce serait qu'il est un être, l'être en particulier de cette valeur.

Au-dessus de toutes les valeurs particulières, l'un n'est pas une valeur. C'est, absolument parlant, la Valeur.

Si tout être se rapporte à l'un, c'est à la valeur qu'il se rapporte. Il n'est qu'en raison de la valeur. L'un est raison. Valeur, devoir-être, raison d'être, raison de l'être, c'est tout un et c'est tout l'un.

Raison et non pas simplement horizon, comme dit Heidegger, parlant de l'être, il est vrai, non de l'un.

Un horizon n'est pas une raison. Il porte seulement les être qui s'inscrivent en lui, sur lui. Mais d'où ces êtres tiennent-ils leur être? Ce n'est pas de l'horizon; un horizon n'engendre pas, ne produit pas.

Heidegger. L'être est l'horizon sur lequel les êtres, ou comme il l'exprime, les étants, apparaissent. Il ne rend compte toutefois, Michel Henry l'a remarqué dans son livre *L'Essence de la Manifestation*, que du fait qu'ils apparaissent. L'acte qui *fait* qu'ils apparaissent, il n'en rend pas compte. L'acte de leur apparaître demeure hors de l'horizon, se retient derrière l'horizon. L'instance suprême n'est pas l'horizon.

Et l'on ne gagnerait certainement rien à changer de métaphore; au lieu d'horizon, à parler, comme Heidegger aussi le fait, d'une *Lichtung*, qui est clairière, éclaircie, éclaircissement ou entréclaircissement, si l'on veut jusqu'au bout filer la métaphore. Eclaircir n'est pas engendrer ce qu'on éclaire, c'est simplement le montrer. Quant à une clairière, si elle n'est pas entièrement dégarnie d'herbes, de broussailles, de plantes, ce n'est pas

non plus qu'elle les engendre en tant que clairière; c'est qu'elle a un sol, de l'air, du soleil; et sol, air, soleil, ce sont des choses; en termes heideggeriens, des étants.

Heidegger finalement l'a-t-il aperçu? Dans ses derniers écrits, et particulièrement dans l'essai intitulé *Unterwegs zur Sprache*. En cheminement vers le langage, c'est un saut hors de la question de l'être qui, dès le début, et surtout dans son grand ouvrage, *Sein und Zeit*, l'avait mis en route, *unterwegs*, un saut hors de l'ontologie qu'il juge indispensable d'accomplir. Pourquoi? Sans doute pour avoir vu que faire de l'être un horizon ne donne aucunement la clé de l'être des étants qui s'y posent, la clé de l'être des choses, de la Choséité, *Dingheit*, à quoi dans ses *Holzwege*, sur ces sentiers perdus à travers bois, ainsi que l'avoue, le proclame le titre du recueil, l'avait confronté son interrogation des origines de l'œuvre d'art en tant que chose ou que rapport à des choses. Saut hors de l'ontologie, hors de la question de l'être, au point que ce mot d'être, il ne l'écrira plus que sous rature, raturé, barré d'une croix, en croix, écartelé. Agnosticisme, reddition à un mystère qu'on n'a pas réussi à percer? *Die lautlose Stimme des Seins*, l'être qui parle sans bruit, à voix de silence, lui est-il arrivé d'écrire. Quoi, sous croix, en croix? De fait, c'est une figure que, un ciel profilé à l'horizon de sentiers perdus, devine, dessine Heidegger. En croix justement, une figure en forme de croix. L'horizon qui couvre tout, comme dans les cosmogonies d'une Grèce archaïque, Ouranos couvrait Gaia, effectivement c'est un ciel, c'est le Ciel, c'est l'Ouvert, en travers de qui la Terre s'étend, scellée, fermée, impénétrable, qui résiste, lui résiste. L'être est devenu monde, un monde départagé entre Ciel et Terre, et tout est terre de ce qui résiste à l'Ouvert, tout est terre partout où il y a de l'étant, des étants en orbite sur l'horizon de l'Ouvert; la différence des deux, Ciel en haut, Terre en bas, étant l'axe et l'on dirait aisément l'arbre qui les sépare et les joint et d'un extrême à l'autre de leur jointure, autant qu'il les lie, les disjoint, en croix précisément. Axe de tout, médian, médiateur entre tout et tout, de tout à tout, c'est cette différence qu'il faut penser, faire venir, dit Heidegger, au langage. Mais une différence, c'est ce qui rend autre; elle comporte de l'Autre, postule l'Autre. Et si l'Autre, c'est l'un, ce sera au langage faire venir l'un. Platon s'est-il essayé à autre chose dans le *Parménide*?

Pourtant, c'est un antiplatonisme décidé que Heidegger professe. Platon n'aurait eu en vue que l'étant, que l'Idée qui est un étant, εὖν ὄν; mais Platon ne dit pas εὖν ou ὄν qui est être seulement; il dit εἶν qui est l'un. Il dit l'être en regard de l'un; et l'être n'est pas plus l'un que l'un n'est un être.

L'un, autre que l'être et l'être autre que l'un. L'être est donc bien ce qu'en dit l'Etranger du *Sophiste*, l'Etranger d'Elée. Il est plus qu'un. Mais

un plus qu'un, que serait-il sans l'un? Multiplicité à l'infini qui ne s'arrête nulle part, faute de l'un, sur aucun terme, aucune chose qui soit une chose, aucun être qui soit un être. La nature des autres que l'un serait proprement, dit Platon dans l'hypothèse de Parménide qu'il fait paraître comme la quatrième, illimitation radicale, illimitation pure. N'était qu'un principe s'impose, s'y surimpose qui la ramène à l'unité, la remonte en quelque sorte vers l'un. L'Idée, dit Paton, c'est l'Idée.

Parler de l'être, c'est parler de l'un; et parler de l'un, c'est parler de l'être obligatoirement. L'un n'est pas sans l'être ni l'être sans l'un; car l'un sans l'être ne serait plus cet Autre de l'être qu'il est, il n'aurait plus l'être qu'il a. De même que sans l'un, l'être ne serait plus l'être parce que nulle part, il n'y aurait d'être qui fût un être, un certain être, un certain un.

L'être regarde à l'un; c'est à cette condition qu'il est l'être. Mais regarder à l'un n'est pas regarder de la façon qu'on regarde un objet. L'un n'est pas un objet. Or, c'est parce qu'il n'est pas un objet, pas un être, qu'il a rapport à l'être et qu'il l'habite, s'il est de tout être d'être un être. Seulement c'est à distance qu'il l'habite, à une distance qu'on ne pourra jamais abolir, combler, du moment que rejoindre, coïncider avec l'un, serait coïncider à ce qui n'est pas un être et, être, ne l'être plus du tout. Jusque dans son immanence à l'être, à tout être, l'un transcende l'être; jusqu'au plus intime de lui-même, tout de l'être, tout être est habité d'un au-delà qui est l'un.

Que l'un soit un autre que l'être, c'est l'être qu'il appelle, qu'il demande pour son autre. Tout l'être qu'il a consiste en cette demande qui fait que véritablement il est raison d'être, devoir-être, valeur. Mais qu'il soit valeur, la valeur, ce sera de l'être, des valeurs qu'il demande; et ces valeurs, ne seraient-elles pas ce que Platon pense sous le nom d'Idées, étant donné que, pour tout ce qui sensiblement apparaît, elles valent?

II

Le Parménide ou les Idées. Ce titre est de tradition et l'on n'aura pas, au moins pour le moment, à y contredire. L'être véritable, pour Platon, c'est avant tout l'être qu'il nomme intelligible, parce qu'il rend intelligible tout le reste. Et l'être intelligible, ce sont les Idées.

L'Idée, vérité du sensible. Le sensible est multiple, plural, il est divers. L'Idée, en revanche, serait-elle tout uniment une? Comment alors maintenir qu'elle est un être et, par conséquent, autre que l'un, qu'elle est plus qu'un?

Le Poème que Parménide avait composé à l'Elée chantait, ainsi que l'a

écrit Jean Wahl dans son étude du Parménide de Platon, deux chants⁵; celui qu'on appelle de la Vérité, celui qu'on appelle de l'Opinion. En réponse, en répons au Poème éléate, le Parménide d'Athènes, le Parménide platonicien chantera aussi deux chants. Le premier, celui de l'Idée considérée sous l'aspect d'un être tout uniment un; il la déboute. Idée d'une multiplicité de choses sensibles, et ne fût-elle que d'une seule, quand il entre toujours quelque multiplicité dans une chose sensible, de quelle façon entendre que, si une elle l'est uniment, elle puisse à de telles multiplicités s'impartir, s'y partager, s'y diviser ou, ce qui revient au même, s'y multiplier? Un jour, a dit Socrate, en ce premier âge, cette première herbe, en cette première saison imberbe où il a rencontré, où Platon a fait qu'il rencontrât Parménide. Que l'Idée soit une, c'est qu'elle est à la ressemblance d'un jour qui, partout le même, ne laisse cependant pas d'éclairer de choses une multitude. Eh non! ce serait comme si, d'une couverture qui enveloppe plusieurs individus, on disait que chacun l'a tout entière, alors qu'il est évident qu'il n'en a qu'une partie. Si bien qu'il faudra dire de l'Idée comparée à la lumière du jour qu'elle est divisée autant qu'elle est une; et comment le dire, s'il ne lui appartient que d'être une? De même, que d'une Idée de la grandeur, par exemple, on dise qu'elle fait l'unité d'une pluralité d'objets grands, qu'elle est dans une certaine unité avec eux en tant qu'ils sont grands, n'aura-t-on pas à convenir que, puisqu'elle est une et que chacun des objets qu'elle retient dans cette unité est un aussi, une autre Idée sera requise, afin de rendre compte de l'unité qu'elle fait avec eux, avec tous et avec chacun d'eux? Et, comme il s'agit de la grandeur, une autre Idée de la grandeur qui, à son tour, en unité avec elle et avec eux, demandera une autre Idée, et ainsi à perte de vue? C'est l'argument qu'Aristote a repris, et les écoles après, d'après Aristote, sous le nom, fameux, d'argument du Troisième Homme. Ou l'Idée ne serait-elle simplement que représentation? Alors il importerait de se demander ce qu'elle représente. Une chose sensible? Tout sensible ayant de la multiplicité, c'est à une Idée qu'il défère, avant qu'une pensée ne se la représente, quoi! par une Idée? Là-dessus que l'Idée soit prise pour paradigme ou modèle des choses, celles-ci en seront les copies qui auront à lui être semblables; et elle-même à ces copies semblable, ce qui fera qu'elle-même et ses copies auront part également à une Idée de la similitude qui, faisant avec elle et les choses qui en sont les copies, une certaine unité, demandera, pour le faire, une Idée encore et ainsi, derechef, à perte de vue. Enfin dira-t-on que l'Idée est seulement une pensée, un noème, νόημα, ce noème est-il le noème de rien? S'il l'est de quelque chose, ce quelque chose est un certain un, objet unique et

⁵ Jean Wahl – *Etude sur le Parménide de Platon*, p. 75.

défini qui, déjà, est une Idée ou en demande une, s'il est une chose sensible, pour de la multiplicité qu'il contient faire l'unité! Où qu'on se tourne, les voies qui montaient des choses aux Idées et descendaient des Idées aux choses, semblent barrées. C'est ici peut-être que Platon se substitue à Socrate : et d'abord sous la figure de Parménide. Ici qu'un second chant commence : celui de l'un.

Neuf hypothèses de l'un dans le *Parménide*. Cinq où l'on s'enquiert de ce qu'il adviendra, et de l'un et des autres que l'un, si l'un est ; quatre de ce qu'il adviendra, si l'un n'est pas ! Mais à quels égards, à quel titre peut-il être ? Tout un, absolument un, il n'a pas de parties ; n'ayant pas de parties, il n'a pas de figure qui circonscrirait, limiterait ces parties ; n'ayant point de figure, il n'a pas de limite qui de quoi que ce soit le différencie ; différent, il ne l'est de rien et identique à rien, pas davantage, dès qu'identique à quelque chose, il se tiendrait, se limiterait à ce quelque chose, quand de limite on a reconnu qu'il n'en a pas. Rien de plus à dire de l'un en ce cas, c'est-à-dire rien, s'il est pris pour rien qu'uniquement un. Et quant à dire qu'il est un être, nous avons vu ce qu'il en était : aussitôt, ce sont des parties qui se déclarent et font que ce n'est plus de l'un qu'on parle ; c'est de tout autre chose indéfiniment divisible qui, à tout instant, devient autre. A tout instant ? Qu'est-ce qu'un instant ? En toute rigueur, l'instant ne devient pas. Tout un en soi et avec soi, tout identique à soi, voilà ce qu'il est. Ce tout un serait-il, en vérité, l'un tout pur ? Mais que l'instant ne sorte pas de sa pure identité à soi et avec soi, plus d'affirmation possible de quoi que ce soit qui puisse l'enjamber ou le franchir. Plus de mouvement et plus de temps, plus de devenir, plus de changement. Changer, c'est passer d'un état à un autre état et n'est-il pas un point où, du premier état au second, le passage a commencé ? Ce point est un instant. Or, que l'instant soit tout identique à soi, serré en soi, sur soi, comme un grain, ce sera tout qu'il bloque d'un mouvement et d'un temps. Un grain, le grain de sable de l'instant a grippé la machine du temps. Rien n'aura eu lieu que l'instant ; et rien que l'un, si l'un est l'instant. Mais quel lieu prescrire de l'un si, comme la seconde hypothèse l'a montré, l'un n'est pas un être ?

N'y aurait-il donc, en définitive, que le néant ? Et le néant peut-il tout purement, tout crûment, être ? Pourquoi y a-t-il quelque chose, et non rien, demande Leibniz. Cette question que Heidegger a reprise dans son *Introduction à la Métaphysique*, on ne peut même pas la penser. On la nie sitôt qu'on la pense. Penser est toujours penser quelque chose ; c'est toujours penser qu'il y a quelque chose.

Aussi ne saurait-on en rester à cette hypothèse, la troisième, d'un instant, ce tout-un qui serait l'un. Le penser, l'affirmer seulement, cette affirmation, à elle seule, déjà est quelque chose. Il y aura quelque chose,

et d'autre que l'un, pour que de l'un on puisse affirmer quelque chose. Dire simplement: il n'est rien d'autre que l'instant, c'est le dire en une pluralité de mots qui renvoient à une pluralité d'Idées: celle d'être et de rien, celle d'autre et celle de même, puisque l'instant, s'il est l'un, n'est pas autre chose que soi, est le même que cet instant qu'il est. Quelque chose d'autre que l'un, plus exactement des choses autres que l'un, car l'autre que l'un nécessairement est un plusieurs, serait-ce alors, quatrième hypothèse, les Idées?

Chaque Idée est une Idée; elle est une; elle a donc part à l'un. En quoi y a-t-elle part? En quelque chose de tiers, en une chose tierce par rapport à l'un et à ses autres, disons en un même emplacement, un même site que l'un? La quatrième hypothèse en implique une cinquième. Un site, un emplacement serait commun aux Idées et à l'un? Mais que les Idées soient autres que l'un, cet emplacement, à son tour, sera autre que les Idées et autre que l'un. D'où résultera qu'un autre que l'un comprend, et l'un, et ce qu'on a posé pour les autres. Et ne faudra-t-il pas que, si un de ces autres il l'est aussi, il rentre lui-même au même emplacement qu'eux, qui sera, encore un coup, autre que lui, afin de le contenir avec eux? On n'en sort pas.

Que cependant on n'en sorte pas, autrement dit, qu'il n'y ait rien de tiers par rapport à l'un et ses autres, aucun emplacement où l'un puisse communiquer avec ses autres, c'est que ceux-ci n'auront à l'un pas de part, qu'ils en seront strictement à part, qu'ils n'auront rien en eux-mêmes, par suite, qui soit un. Plusieurs, ils ne le seront donc pas non plus, faute d'être, chacun, un certain être, un certain un. Encore une fois, on n'en sort pas.

Il n'en importera dès lors que mieux de prendre garde à cette seconde volée des hypothèses où l'on suppose que l'un n'est pas, après avoir supposé qu'il était. Deux hypothèses, respectivement sixième et septième, retiendront surtout l'attention; et en ceci d'abord qu'elles sont deux. C'est en des termes identiques pourtant qu'elles s'énoncent. Il s'agit de penser l'un qui n'est pas. Mais de quelle façon penser ce qui n'est pas? Que veut dire, au juste, le penser? Ce sera penser qu'il est autre que tout ce qui positivement est, qu'il a part, de ce fait, à la différence, au dissemblable, mais d'un même trait, au semblable, parce qu'il n'est de dissemblable que par rapport à un semblable et qu'ainsi que le disait Zénon d'entrée de jeu, avant que Parménide n'intervînt, les dissemblables aussi sont semblables d'être tous pareillement, semblablement dissemblables. Qu'est-ce que toutefois être d'un être dissemblable? C'est, sous un certain rapport, ne pas en être l'égal. L'un aura donc rapport à l'inégal; et comme il n'est d'inégalité que d'un petit et d'un grand, c'est au grand et au petit qu'il aura part, à l'égalité, dès lors, parce que le grand et le petit ne seraient pas

le grand et le petit sans quelque mesure commune qui, de ce qu'elle doit être égale à elle-même, suppose l'égalité. En sorte que l'un, s'il n'est pas, aura quand même des participations, et toutes à la fin, de ce qu'allant sans cesse du non-être qu'il est à l'être qu'il n'est pas, c'est au mouvement qu'il aura part, mais aussi au contraire du mouvement, puisque n'étant pas, il ne saurait s'altérer en soi-même et changer, ni non plus se mouvoir en soi-même, n'étant pas. Etre et non-être, semblable et dissemblable, égal et inégal, grand et petit, mouvement et repos, c'est tout cela qui, pour finir, est assigné, consigné à l'un, en tant qu'il n'est pas. C'est dire que ce qui lui est assigné, consigné, est ce qu'il n'est pas, l'être, en un mot, dans son acception positive. Car ce n'est que dans l'être que peuvent avoir lieu les attributions auxquelles il est sujet, si aucun être, aucun être positif il ne l'est. Mais pour ne l'être pas, ce n'est point que lui-même, il n'est rien. Comment pourrait-il à des attributions être sujet, s'il n'était rien? N'étant pas un être, il a de l'être, ces attributions le déterminent comme ayant de l'être, ayant cet être que nous avons désigné comme devoir-être, valeur, la Valeur. D'où suit qu'on ne le confondra pas, aux termes de cette sixième hypothèse, avec le néant tout pur dont la Septième dira qu'il n'est absolument pas de pensée, parce que seul est pensable ce qui est, à quelque degré, déterminable.

Or, que font paraître de telles déterminations? C'est un monde qu'elles font paraître, selon être et non-être, semblable et dissemblable, égal et inégal, grand, petit, repos et mouvement, un monde d'autres que l'un, mais remis à l'un, rapporté à l'un. Comment dire des autres que l'un qu'ils sont ses autres, si chacun d'eux n'est pas *un* autre? Il n'est autre que l'un qu'en communication avec l'un, que participant à l'un, pour être tout justement cet être qui en est l'autre. C'est ce que Parménide fera valoir dans une huitième et une neuvième hypothèse. Que l'un ne soit absolument pas, que, parce qu'il n'est pas un être, il n'ait absolument aucun être, ce n'est point par rapport à l'un que les autres seront autres : ce ne sera que les uns par rapport aux autres? Qu'est-ce à dire? que chacun, pour sa part, est un? Non, puisque d'un il n'en est absolument pas. De tout ce qu'on a posé d'autre en réciprocité avec d'autres, c'est tout qui à l'infini se défait, c'est à une illimitation sans fin qu'on retombe. Il n'est plus d'autre qui puisse seulement passer pour être un autre, si ce n'est que, par faux-semblant, il se fasse passer pour tel. Ce faux-semblant, l'un le dissipe; un autre n'est vraiment un autre, vraiment un être, vraiment un certain être, un certain un, que rapporté à l'un. De manière que rien ne sera si l'un n'est rien.

Un monde remis à l'un, versé à l'un, version à l'un, *universum*, univers, cet univers, dans le platonisme, est par delà tout ce qui apparaît, un univers d'Idées, l'univers des Idées. Les Idées sont des êtres, si elles sont;

elles se rapportent à l'un. C'est parce qu'elles se rapportent à l'un qu'elles font cette communauté, cette Κοινωνία τῶν γένων, que nomme, dans le *Sophiste*, l'Etranger. Communauté entre elles et communauté avec l'un, c'est parce qu'elles communiquent avec l'un qu'entre elles aussi elles communiquent. En communauté avec l'un, les Idées postulent l'un. Et que l'un ne soit pas un être, ce sera qu'il n'est aucunement différent de ce que Platon, dans la *République*⁶, formulait de l'Idée suprême, Idée de toutes les Idées, qu'il appelle l'Idée du Bien et dénomme *epékeina tēs ousias*, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, au-delà de toute essence et de toute existence assignables aux natures intelligibles qui la participent. Idée par là, Idée quand même, toujours une Idée! C'est ce qui ressortirait d'un témoignage d'Aristote. L'idée du Bien, nous apprend Aristote, Platon, dans son enseignement oral, l'appelait l'un. Y aurait-il entre ces deux déterminations incompatibilité? Que l'un soit devoir-être, valeur, la valeur, n'est-il point à l'égard des Idées en même position que l'est à leur égard l'Idée du Bien? Les Idées ne sont-elles pas des biens? Elles le sont si c'est la vérité du sensible qu'elles sont. Une vérité n'est-elle pas un bien et un bien une valeur? Déferer à l'Idée du Bien et déferer à la valeur, c'est tout un.

Nulle incompatibilité donc. L'Idée du Bien, c'est l'un. *Epékeina tēs ousias*, au-delà de l'essence, au-delà de l'existence des Idées particulières, ce n'est pas une Idée particulière; elle est dans toutes les Idées comme l'un est dans tous les uns, tous les êtres. Et pas plus objectivable, pas plus figurable que l'un ne l'est. Aussi comprendra-t-on que Socrate, dans le *Philèbe*, déclare qu'on ne la saisit jamais en elle-même, qu'on ne l'appréhende que sous des formes qui lui sont subordonnées, Beauté, Proportion, Vérité, qu'on demeure au seuil, dans l'antichambre, le vestibule⁷. L'un, pas plus que l'Idée du Bien, n'est saisissable qu'en ce qu'il est devoir-être, raison d'être, et non pas un être⁸.

Mais que l'un soit devoir-être, demande, appel d'être, les Idées, l'univers des Idées, suffisent-ils à cette demande qu'il est, qu'il fait? Ce serait que l'être tout entier consiste en cet univers des Idées, que celui-ci exprime, épuise entièrement la demande d'être qui est tout l'être de l'un, autrement dit, que l'un l'épuiserait, s'y épuiserait entièrement, qu'entière-

⁶ *Rép.* VI 509 b.

⁷ *Phil.* 64 b – 65 a.

⁸ D'une leçon de Gadamer qu'il nous est advenu d'entendre. A l'inverse de ce que nous pensons, ce serait bien un être que l'un. Etre qui aurait du mouvement, qui a son mouvement à lui, d'une manière absolument autonome, étant la vie d'une Ame qui se réfléchit en soi. Une âme éternelle, pour peu qu'on examine de plus près la troisième des hypothèses du *Parménide* platonicien, celle de l'instant, qui, s'il n'est pas un temps, n'est, dit Parménide, d'aucun temps. Mais une Ame qui en soi se réfléchit, est-ce encore l'un? Non, puisqu'elle comporte deux moments: ce qu'elle est et sa réflexion d'elle-même en elle-même. Deux moments, ce n'est pas l'un.