



HAL
open science

Sur l'étiologie du "sujet grammatical" la piste éléatique

Fionn Bennett

► **To cite this version:**

Fionn Bennett. Sur l'étiologie du "sujet grammatical" la piste éléatique. Référence, conscience et sujet énonciateur = reference, consciousness ans the speaking subject, 3, Reims: Épure, Éditions et presses universitaires de Reims, pp.353-366, 2012, Res per nomen, 978-2-915271-50-8. hal-02643890

HAL Id: hal-02643890

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02643890v1>

Submitted on 28 May 2020

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Sur l'étiologie du 'sujet grammatical' : la piste éléatique

Fionn Bennett

Université de Reims Champagne-Ardenne

CIRLEP EA4299

Fionn.Bennett@univ-reims.fr

C'est dans l'exacte mesure où le préjugé rationaliste nous oblige à recourir à l'unité, à l'identité, à la durée, à la substance, à la causalité, à l'objectivité, à l'Être, que nous nous voyons en quelques sorte empêtrés dans l'erreur, contraints et forcés à l'erreur. En fait rien n'a jamais eu force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'Être telle qu'elle est, par exemple, formulée par les Éléates : car elle a pour elle chaque mot, chaque phrase que nous prononçons. [Même] les adversaires des Éléates ont succombé à la séduction de leur concept de l'Être... F. Nietzsche, Crépuscule des Idoles.

Résumé

In the *Twilight of the Idols*, Friedrich Nietzsche blames the “Eleatic concept of Being” for the “error” of our belief in the existence of the “subject”. He also accuses *language* of being the “perpetual advocate” of this error in as much as “every word, every sentence we utter speaks in its favour!” A consideration of the grammatical subject makes the proposition seem plausible. For as a “sign” of “something”, the grammatical subject obliges us to refer to a “signified” which is henadic, univocal and atomic and to that extent a replica of the Eleatic “One”. And yet, while this is true, the grammatical subject admits all the qualities the Eleates denied Being, *e.g.*, multiplicity, mutability, mortality, etc. Does this inconsistency mean that Nietzsche was somehow mistaken? No, all it means is that, in its aphoristic formulation, his proposition is over-determined. For the Eleatic concept of Being does indeed constitute one of the basic organising principles of our language and for that reason fundamentally conditions our experience of what language mediates. But the ontology of the Eleates didn't and couldn't exercise this power without making compromises with non-Eleatic and even anti-Eleatic schools of thought, and that's where this paper places its question marks. How did a doctrine which is so otherworldly, anti-natural and anti-human become a part of our language and in that guise a key to the way we experience ourselves, others, things and the world? What compromises

did the Eleates make with non-Eleatic doctrines so that their anti-natural and anti-human ideal became the basis of the way we interface with everything language mediates? Why is it illusory to believe that, despite these compromises, *any* use of language allows us an experience of world or self which isn't radically Eleatic? And supposing we want to liberate language from the anti-naturalism its Eleatic ancestry makes a part of it, what must we do?

Introduction

Dans le *Crépuscule des Idoles*, Friedrich Nietzsche met en cause le « concept éléatique de l'Être » pour l'« erreur » de notre croyance en l'existence du « sujet ». Dans le même ouvrage, il accuse le langage d'être le « défenseur perpétuel » de cette erreur pour autant que « chaque mot, chaque phrase que nous prononçons parlent en sa faveur ». Une considération des caractéristiques saillantes du « sujet grammatical » semble faire foi à cette proposition, tout en suscitant une certaine perplexité. Car le sujet grammatical représente un « signifié » qui, en tant que signifié, est monadique, univoque, atomique et identique à soi et dans cette mesure, effectivement, une réplique de l'« Un » éléate. Et pourtant, malgré cela, le sujet grammatical admet un certain nombre de caractéristiques que les Éléates *nient* à l'Être, soit la multiplicité, la mobilité, la mutabilité et la mortalité¹.

Or cette équivoque ne signifie pas que Nietzsche se soit trompé. Comme pour tant d'autres remarques nietzschéennes, elle signifie que, dans sa formulation aphoristique, nous avons affaire à une proposition *surdéterminée*. Car, effectivement, l'ontologie des Éléates constitue un des principes organisateurs de notre langage et pour cette raison conditionne fondamentalement ce qui nous parvient par son biais. Mais elle n'a pas pu et ne pouvait pas faire cela sans faire

¹ Voici la liste des principales caractéristiques de l'Être éléatique dans le poème de Parménide : sans commencement ("ἀγένητος"), indestructible ("ἀνώλεθροι"), immuable ("ἀτρεμές" / "ἀκίνητοι"), sans temps ("ὅμου πάντα" / "ἕν ἔστιν"), indivisible ("ὄλομελές", "οὐ διαιρετόν", "πάν ὁμοίον"), uniforme ("συνεχές"), unique / monadique ("ἓν"), ne manquant en rien pour être complet ("οὐδ' ἀτέλειστον", "οὐκ ἀτελεύτητοι, οὐκ ἐπιδεύς") (DIELS-KRANZ [= DK] fr. 28 B 1-8).

des compromis avec des écoles de pensée non-éléates, voire anti-éléates. Et c'est là où cette intervention pose ces points d'interrogation : pourquoi une rencontre mystique, voire shamanique avec « *Alétheia* », la déesse de la vérité, compte-t-elle tant pour notre usage du langage ? Comment une doctrine aussi antinaturelle, aussi anti-empirique et aussi antihumaine est-elle devenue le fondement de notre langage ? Quels compromis les Élées ont-ils dû faire avec des doctrines non-éléates pour que leur conception de l'Être conditionne *ontologiquement* tout ce que le langage nous révèle du monde, des choses et de nous-mêmes ? Pourquoi est-il illusoire de croire que, malgré ces compromis, la langue nous permet de signifier quoi que ce soit qui n'est pas « satellité » par rapport au concept éléate de l'Être ? Et, enfin, à supposer que nous songions à l'instauration d'une *sémiosis* qui n'est pas dépendante de l'éléatisme, que faire ?

Pour répondre à ces questions nous n'avons pas d'autre choix que de commencer notre compte rendu 'étiologique' par un poème étrange, voire scandaleux. Je me réfère à la fable versifiée de Parménide d'Élée à propos de sa rencontre avec *Alétheia*, la déesse de la Vérité. À juste titre, Nietzsche, et d'autres, considère que ce poème est responsable de cette expérience limitée et limitante de notre propre *Dasein* ainsi que de notre tendance à ne voir dans le monde qui nous entoure qu'un ensemble de « quiddités », d'« entéléchies », de *substantiae finitae* et d'autres « ipsités » autocentrées sur elles-mêmes. Ces accusateurs affirment que ce poème est parvenu à ce résultat du fait d'avoir, pour ainsi dire, « annexé » les mots et le langage et de les avoir « subornés » à l'avantage de l'ontologie radicalement anti-naturelle promulguée dans ces vers.

Mais comment au juste cela s'est-il passé ? Pour répondre à cette question, il faut se rappeler de la réception des idées de Parménide et des Élées par la philosophie dite « naturelle ».

La 'sécession' de l'Être et du Paraître chez les Éléates

De façon simpliste², mais non sans raison, les adeptes de la philosophie naturelle qui prédominaient au temps de Parménide interprétaient son poème comme affirmant une idée monstrueuse. À savoir que le monde naturel et les choses que nous rencontrons en lui, tout comme nous-mêmes qui y vivons, n'existent pas et que ce qui existe se situe dans un lieu et est d'une nature telle qu'aucun homme ne saurait jamais le rencontrer. Le poème est parvenu à contraindre les partisans de la philosophie naturelle à prendre ces propositions au sérieux en les forçant à reconnaître une contradiction entre deux de leurs *doxai* les plus ardemment chéries. Ces *doxai* étaient, premièrement, que l'Être se réduit exclusivement à ce que l'on trouve dans le monde naturel³ et, deuxièmement, que les composants du monde naturel sont multiples, mortels et finis.

Or, il est impossible de soutenir ces deux affirmations en même temps sans admettre, au moins tacitement, que le Non-Être constitue un prédicat essentiel de la seule chose qui est censée exister, soit le contenu du monde naturel. Car, *de quoi* les choses naturelles existantes pourraient-elles 'naître' et *vers quoi* pourraient-elles 'périr' si ce n'est le Non-Être⁴ Et parce que le Non-Être est, pour cette raison, indispensable à la composition et aux opérations du monde naturel – il est après tout leur origine et leur 'eschaton' –,

² Bien que la philosophie aime considérer ce poème comme un de ses documents fondateurs, le rapport entre les deux est extrêmement ambigu compte tenu du fait que, dans la bouche de Parménide lui-même, ce poème exprime des idées bien plus orphiques, shamaniques et mystiques que philosophiques (cf., *inter alia*, L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, 1968, p. 242-4 ; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1996, p. 386-7 ; etc.). Tout de même, sa 'naturalisation' par la philosophie sous l'étiquette d'"Eléatisme" ne saurait être niée. En outre, comme ce sont les torts de la philosophie qui nous intéressent, ce n'est pas ce que Parménide voulait dire dans ce poème qui nous importe, c'est plutôt ce que la philosophie croyait qu'il voulait dire.

³ Pour le soi-disant matérialisme des Présocratiques, voir, chez PLATON, *Phédon*, 98bc, *Sophiste*, 246a, *Lois*, 891c & chez ARISTOTE, *Physique*, 187a 34, *Métaphysique*, 989b 21, 1062b 24 & *De la génération*, 317b 30.

⁴ Voir frgt. 8, ll. 19-21: « Comment l'Être pourrait-il périr ? Comment pourrait-il naître ? S'il est né en effet, c'est alors qu'il n'est pas, et il n'est pas non plus s'il lui faut être un jour ».

il cesse d'être crédible de dire que ce dernier est quelque chose qui « existe ». Car à en croire Parménide, si quelque chose existe, il doit « exister intégralement », tout comme ce qui n'existe pas doit « intégralement ne pas exister »⁵. Par conséquent, pour « exister intégralement », le monde naturel ne devrait avoir *aucune* relation avec le Non-Être. Autrement dit, il ne devrait avoir aucun rapport à cela même qui – *ex hypothesi* – permet aux choses qui le peuplent de naître et de périr. Et comme ce n'est manifestement pas le cas, le monde naturel « intégralement n'existe pas ».

Qui plus est, une fois accepté que le monde naturel et les phénomènes qui le constituent sont « ce qui n'existe pas », alors *si* quelque chose existe, ses propriétés ne peuvent qu'être *exactement les contraires* de celles qui caractérisent les phénomènes peuplant le monde naturel qui lui, encore une fois, « n'existe pas ». D'où la description de l'« Être » des Éléates comme incréé, immortel, immuable, indivisible, uniforme, unique, autosuffisant et atemporel. Car, encore une fois, ces caractéristiques-ci sont les contraires de celles qui s'appliquent à « ce qui n'existe pas », soit au monde naturel dans lequel nous vivons ainsi qu'à nous-mêmes qui y habitons.

Bien entendu, grâce au développement de la logique formelle – qui elle, soit dit en passant, a pris naissance dans ce poème –, nous avons aujourd'hui les moyens conceptuels et verbaux pour déjouer l'ἔλεγχος éléate. Nous savons en outre que toute l'argumentation de Parménide repose sur une confusion entre le sens existentiel et le sens prédicatif du mot « Être ». Mais pour les gens de l'époque d'avant Platon ces arguments 'scandaleux' ne pouvaient être ignorés ou contestés car ils étaient basés sur des contradictions entre des affirmations auxquelles personne à l'époque n'était prêt à renoncer. Ce qui signifiait que si l'on voulait continuer à combattre l'idée que le monde naturel et les hommes y vivant n'existaient pas, il y n'avait qu'une seule solution possible : *le monde naturel et son contenu devaient être réinterprétés en termes de la définition éléatique de l'Être*. En d'autres mots, pour pouvoir prédiquer quelque chose dans le monde naturel avec le qualificatif 'être', il devait être soit une réplique de l'Un

⁵ Cf. frgt. DK 28 B 8, ll. 11, 16, 24 : « Aussi faut-il admettre qu'il est absolument, ou qu'il n'est pas du tout [...] l'arrêt en la matière stipule simplement : il est ou il n'est pas ».

éléatique, soit une manifestation de l'une ou de l'autre de ses caractéristiques essentielles.

Or il importe peu de qualifier les tentatives de la philosophie de déjouer l'ἔλεγχος éléate d'« éléatisme naturalisé » ou de « naturalisme éléatisé » car de toute façon la philosophie depuis Platon s'est opposée à l'idée que quelqu'un puisse avoir un rapport aux choses, au monde ou à lui-même si ce rapport n'est pas intégralement éléatique. Après tout, ce sont les Éléates qui avaient déterminé ce que sont l'Être et le non-Être et ce en application d'un raisonnement que personne n'était alors en mesure de réfuter ou d'ignorer. Et ceci nous importe aujourd'hui parce que les philosophes ne se contentaient pas seulement d'échanger des paroles « gigantomachiques » oiseuses au sujet de « ce-qui-est » et « ce-qui-n'est-pas ». Ils voulaient plus. Ils voulaient faire en sorte qu'il devînt impossible pour leurs auditeurs de percevoir le monde et d'expérimenter qui ils sont sans l'aide de la philosophie. Et en raison de la dette de la philosophie envers l'étrange poème de Parménide, plus elle était à même de contrôler nos perceptions et expériences, plus notre monde devenait éléatique et plus nous devenions éléatiques nous-mêmes.

L'éléatisme de Platon et d'Aristote

Cela pourrait, bien entendu, paraître hautement paradoxal et sujet à contestation. Après tout, le concept éléate de l'Être faisait l'objet d'attaques répétées et sans merci par l'ensemble des écoles de pensée 'post-parménédiennes'⁶. Considérons par exemple l'ontologie de Platon. Rappelons ce qu'il a dit dans le *Sophiste* au sujet de l'Être et le non-Être⁷. Pourquoi a-t-il introduit à côté de « l'Être absolu » le concept de « l'Être-*autre*-que-l'Être-absolu » et a admis que les genres de « l'Être-*autre*-que-l'Être-absolu » avaient le pouvoir de se « mélanger » entre eux pour engendrer des incarnations de « l'Être-*autre*-que-l'Être-absolu » ? Ce fut pour commettre un

⁶ Cf. A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, Assen : Van Gorcum, 1986, p. 22 sq.

⁷ Sur l' « ὀρθολογία περὶ τοῦ ὄντος τε καὶ μὴ » platonicienne, cf. *Sophiste*, 240e ff. & surtout 255c-258c.

« parricide » philosophique. C'est-à-dire qu'il s'agissait d'affirmer, à l'encontre des Éléates, que le monde naturel pouvait admettre le devenir, le mouvement, la différenciation, la multiplicité et la diversité sans pour autant constituer quelque chose « qui n'existe pas ».

Et Aristote, que visait-il lorsqu'il insistait sur « la multiplicité des significations de l'Être »⁸ ? Pourquoi vouloir décliner l'Être selon une taxinomie ontologique constituée de l'opposition entre « l'Être en acte » et « l'Être en puissance », entre « l'Être essentiel » et « l'Être accidentel », et encore entre « l'Être vrai » et « l'Être faux »⁹ ? La réponse est claire : il était question, entre autres choses, de réfuter l'éléatisme. Plus précisément, Aristote voulait nier que l'Être est séparé du monde naturel et opposé à lui, il voulait affirmer que l'Être, au contraire, n'existe pas en dehors du monde naturel et, enfin, il voulait pouvoir dire que les caractéristiques du monde naturel que Parménide pointait du doigt pour démontrer son inexistence, démontraient en fait que Parménide avait tort.

Que signifient donc la « παρραλοία » platonicienne et le « σφῶζειν τὰ φαινόμενα » aristotélicien ? Cela signifie que nous sommes contraints de reconnaître que les acceptions de l'Être de Platon et d'Aristote s'opposent à celles de Parménide et des Éléates. Soit. Personne n'en disconviendrait. Mais regardez bien *le langage* utilisé chez Platon et Aristote pour décrire ce qui constitue l'« Être » ou l'« essence » des « choses existantes » dans leurs ontologies respectives. Voyez-vous une différence entre ce langage et celui utilisé par Parménide et les Éléates pour décrire leur détermination de l'Être ? Non¹⁰. C'est la

⁸ « τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς », *Métaphysiques*, IV, ii, 1003a 33 ff.

⁹ Cf., *inter alia*, *Métaphysiques*, VI, ii, 1026a 33.

¹⁰ Nous faisons référence à la description du « παντελῶς ὄν » ou de « τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ » dans le *Timée*, 52a, *Phédon*, 78cd, 79d, 80b, *Phédon*, 247e-249c, *Cratyle*, 386de & *Banquet*, 211ab. Le langage utilisé dans ces passages est très proche de celui utilisé par Aristote pour parler de sa conception de « τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω » dans *Catégories*, 3b 10-13 (« Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τὸδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τὸδε τι σημαίνει ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενον ἐστίν »), *Métaphysique*, 1003b 33 (« ἡ ἐκάστου οὐσία ἓν ἐστίν οὐ κατὰ συμβεβηκός »), 1037b 28 (« ἡ οὐσία ἓν τι καὶ τὸδε τι σημαίνει »), 1045b 21 (« ἐν γὰρ τι ἐκάστον »), *Physiques*,

même détermination de l'Être à ceci près que, chez Platon et Aristote, elle est (a) divisée en un nombre égal au nombre de la totalité des choses existantes dans le monde naturel et (b) à même de revêtir l'aspect phénoménal sous lequel ils nous sont reconnaissables et présents. Et ce n'est pas anodin. Pour les philosophes après Parménide, il fallait percevoir, penser et *vivre* le monde comme si rien n'existait en lui qui n'était pas *hypostasié* par l'Être des Éléates. Car c'est ce que sont le « παντελῶς ὄν » de Platon et surtout le « τὸ τὶ ἦν εἶναι ἐκόςτω » d'Aristote : la multiplication et particularisation de l'Être des Éléates se logeant désormais « dans » les êtres peuplant notre monde et « dans » nous-mêmes *en tant que* nous-mêmes. Car, encore une fois, la philosophie s'était persuadée que c'était seulement en devenant des hypostases ou des prédicats de l'Être des Éléates qu'il était possible pour les hommes, les choses, les événements et le monde « d'exister réellement ». Comment, donc, la philosophie est-elle parvenue à l'éléatisation de nos perceptions du monde et de notre expérience de notre propre *Dasein* ? Eh bien, avec un nouveau langage ou *Logos*.

L'emprise éléatique du *Logos* : vers un langage « onomastique » et ses effets sur notre expérience de l'être-au-monde

Un *Logos* qui permet à ses utilisateurs d'avoir une relation à un formatage du monde et d'eux-mêmes correspondant à ce que ceux-ci devraient être pour que l'on puisse prétendre qu'ils sont des entités qui « existent réellement ». Ce qui ne signifie pas que ce nouveau *Logos* n'était d'aucune utilité en tant qu'outil 'apophantique' pour représenter le monde 'naturel' et, par conséquent, inutile pour les desseins pratiques des hommes qui y vivent. Cela signifie seulement que ce *Logos* devait représenter le contenu du monde naturel comme s'il n'était peuplé de rien d'autre que des répliques de l'Être éléatique. La philosophie opérait ce *tour de force* linguistique transformateur de l'existence à l'aide d'une nouvelle détermination du nom ou *onoma*.

190a 15, b 24 ("τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῶ ἐστὶν ἕν") & *El. Soph.*, 169a 35 ("τῷ γὰρ ἐνὶ καὶ τῇ οὐσίᾳ μάλιστα δοκεῖ παρέπεσθαι τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν").

La philosophie permet aux *onomata*, en tant que catégorie linguistique, d'appartenir à un nombre assez élevé de classes. Elle reconnaît en outre que les noms peuvent être polysémiques et ambigus ou « amphiboliques »¹¹. Mais pour polysémiques et polyvalents qu'ils soient, les noms *en tant que tels* possèdent néanmoins une spécificité. Ils *identifient* les choses, ainsi que les attributs de ces choses, et ils le font de manière *univoque*. C'est à dire qu'ils assurent qu'il n'y a pas d'ambiguïté concernant l'« essence » ou le « quiddité » des choses auxquelles se réfèrent les noms¹². Et, bien sûr, cette « quiddité » que les noms sont censés représenter n'est pas une propriété de notre monde ou de nous-mêmes que nous pourrions réellement expérimenter. Seulement quelque chose que notre monde et nous-mêmes devrait être pour être des choses qu'un Éléate reconnaîtrait comme étant quelque chose qui existe véritablement. Voilà pourquoi le *Logos* philosophique nous contraint à parler de nous-mêmes comme des « sujets » et des phénomènes animant notre monde comme un ensemble d'« objets ». Car c'est avec des noms qui identifient les phénomènes comme des 'objets' et les hommes comme des 'sujets' que la philosophie est parvenue à rendre notre monde et nous-mêmes des doublets de la conception éléatique de l'Être¹³.

Et nous ne pouvons pas supposer que puisque le *Logos* de la philosophie inclut plus que des substantifs il nous offre la possibilité d'entretenir une relation non-éléatique au monde et à nous-mêmes. Nous ne le pouvons pas car toutes les parties non nominales de la parole sont « syncatégorémiques ». C'est-à-dire qu'elles n'ont pas d'autre fonction que de constituer, qualifier, quantifier, situer, véhiculer, différencier, prédiquer ou articuler le nom. On pourrait

¹¹ V. *Catégories*, I, i ; *Poétique*, XXI ; *Réfutation Sophistiques*, I, i, 165a 7 sq. & *Topiques*, I, xv.

¹² *Métaphysique*, 1006b 7-11 & 1062a 14.

¹³ À l'origine des catégories grammaticales dites 'sujet' et 'objet' est, bien sûr, la notion aristotélicienne de "substrat" ou "*hypokeimenon*" (v. *Catégories*, I, v, 2a 11-4b 19, *Métaphysique*, V, viii, VII, ii & F. ILEDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997, p. 80, 86-7). En vertu de sa détermination par les notions d'*ousia*, de *to ti en einai* ou encore de *to eidos to kata ton logon*, le *hypokeimenon* aristotélicien est sans aucun doute le descendant de l'*ontos on* platonicien et par là de la conception de l'Être des Éléates.

aussi dire qu'elles ne nous permettent pas de signifier quelque chose si elles ne nous obligent pas à nous référer à un substantif représentant une essence et rien d'autre que ceci, car désormais le langage sert seulement à signifier ceci¹⁴.

Donc, encore une fois, la philosophie nous prive d'une relation avec nous-mêmes et avec le monde qui n'est pas élatique et elle le fait avec une détermination du langage qui subordonne toutes les parties non-nominales de la parole au substantif et le substantif à une conception foncièrement élatique de l'Être. Ainsi, la teneur de nos environnements respectifs coopère avec le langage de la philosophie en se permettant d'être réduit aux « objets » et ce langage permet à ses locuteurs d'avoir un monde. Autrement, il ne leur permet aucun monde. Pareillement, lorsque nous voulons parler de nous-mêmes, nous coopérons avec le langage de la philosophie en parlant de nous-mêmes en tant que « sujet », et il nous aide à identifier qui ou ce que nous sommes. Autrement, il nous empêche d'avoir une identité.

La subornation du non-philosophique par le *logos* philosophique

Bien sûr, ce n'est pas parce que la philosophie s'efforce d'exclure le non-philosophique de sa conception du *logos* ou du langage que ce non-philosophique en soit exclu. À la vérité, le non-philosophique ne cesse d'interférer dans le langage élaboré sur des bases

¹⁴ Quand bien même hostile aux propos de Jacques DERRIDA sur l'origine « grammatologique » du « sens en général », nous n'en souscrivons pas moins à ce qu'il dit au sujet du « logocentrisme », et en particulier contre Paul RICOEUR dans la « La mythologie blanche » : « Un nom propre est propre quand il n'a qu'un seul sens. Mieux, c'est seulement dans ce cas qu'il est proprement un nom. L'univocité est l'essence, ou mieux, le *télos* du langage. Cet idéal aristotélicien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie. Aristote reconnaît qu'un mot peut avoir plusieurs sens. C'est un fait. Mais ce fait n'a droit au langage que dans la mesure où la polysémie est finie, où les différentes significations sont en nombre limité et assez distinctes, chacune restant une et identifiable. Le langage n'est ce qu'il est, langage, que pour autant qu'il peut alors maîtriser et analyser la polysémie. Sans reste. Une dissémination non maîtrisable n'est même pas une polysémie, elle appartient au dehors du langage » (*Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 295).

philosophiques et de malmener le sens que ce langage a vocation à garantir. Mais en dernière analyse, l'ontologie philosophique et sa suprématie dans notre langage, et grâce à lui, demeure indemne. Non parce que ce premier prend des mesures pour se protéger contre les assauts de ce que la philosophie et son *logos* ne parviennent pas à maîtriser, mais plutôt parce que la philosophie se dote de moyens pour *absorber* la non-philosophie en son sein sous la forme d'un « autre » qu'elle-même qu'il lui plaît d'avoir comme 'autre'.

Quels sont ces moyens ? Comment la philosophie parvient-elle d'avoir la compagnie d'un « autre » qu'elle-même qu'elle aime côtoyer ? En tolérant des usages du langage dits 'non-sérieux', 'non-constatifs' ('performatifs', 'illocutaires', 'perlocutaires'), 'non-littéraires' ('figurés', 'métaphoriques'), 'non-apodictiques', ('assertoires'), 'non-dénotatifs' ('connotatifs') ou 'phatiques'. Des usages de la parole propres à ce que nous appellerions la poésie, la littérature, la rhétorique ou la comédie. Bref, des emplois de la parole qui permettent aux usagers d'un système langagier *congénitalement acquis à la fonction 'apophantique' ou 'apodictique' voulue par la philosophie* de pouvoir 'interfacer' avec l'affect, l'altérité, l'absurde, le rêve, la déviance et, en un mot, le non-philosophique. Mais pas avec la 'réalité' de ces choses-ci. Pas avec une représentation directe et fidèle de l'irrationnel et du philosophiquement non-maîtrisé. Plutôt avec une expression domestiquée, policée et maîtrisée de l' 'autre' de la philosophie. Ce qui veut dire, bien entendu, que les usages 'non-sérieux' du langage ne s'opposent pas au 'sens' du langage prescrit par la philosophie. En tout cas, ils ne servent pas à transporter le non-philosophique *dans* l'espace de sens délimité par la philosophie ou à transporter les usagers du langage philosophique *en dehors* de la clôture de sens créée par ce langage. À la limite, ils sont seulement des moyens que la philosophie met à la disposition des usagers de son *logos* pour qu'ils puissent jouir de *l'illusion* qu'ils signifient quelque chose d' 'autre' que le sens commandé par la philosophie mais qui n'est point 'autre' pour autant que ce *rapport* à l'autre est limité à et dépendant d'une organisation du sens déterminé par la seule philosophie.

Il va de soi que ce qui précède est loin d'être une étiologie complète ou même adéquate du « sujet grammatical » ou du

« rapport sujet-objet » et de leur mainmise sur le langage et de la sorte sur notre façon de percevoir, penser ou être dans le monde. Manque dans notre récit, un compte rendu de ce qui fut ajouté, soustrait et modifié par les penseurs qui vinrent après Parménide, par exemple, Zénon et Mélisse. Il faudrait en outre tenir compte de la manière dont les linguistes et, par-dessus tout, les grammairiens allaient adopter les idées éléatiques et administrer le langage en conséquence. Mais au moins notre analyse jette-elle la lumière sur les remarques aphoristiques et surdéterminées de Nietzsche sur l'importance de l'éléatisme dans notre langage. Car Nietzsche avait raison. L'éléatisme constitue un principe organisateur de notre langage. Il module notre expérience du monde et notre expérience de nous-mêmes. Bien entendu, et encore une fois, il ne saurait point faire cela sans accepter des compromis avec des idées non- et anti-éléates. Mais malgré cela, malgré les compromis et ajustements que les Éléates et leurs successeurs ont dû faire pour accommoder les objections portées contre l'Éléatisme par ses rivaux, il n'en reste pas moins que l'ontologie éléate – comme tout bon lecteur de Bergson et Deleuze le sait – survit et même domine dans notre langage. Car la règle qui veut que le signe doit se référer à un *signifié* stable, monadique et identique à soi (*auto kath'auto*) est une règle éléate et de surcroît une règle éléate qui fait partie intégrante du « sujet grammatical ».

Mais ceci est-il une fatalité ? N'y a-t-il pas une alternative à une expérience et *apophansis* de nous-mêmes et de notre être-au-monde que celles imposées par l'éléatisme en vertu du contrôle qu'il exerce sur notre langage ? L'échec des penseurs post-structuralistes, tels Derrida et Deleuze, à produire des modèles sémiologiques fiables pourrait nous inciter à croire que non. Mais ne cédon pas à un tel pessimisme. Ne croyons pas que, comme les vedettes des écoles post-structuralistes n'y sont pas parvenus, personne ne saurait le faire. Au lieu de cela supposons qu'il y ait une 'ligne de fuite' fiable. Supposons qu'il soit en notre pouvoir de donner aux 'singularités' que nous sommes, et que nous rencontrons tout autour de nous lors de notre être-au-monde, le langage dont ils ont besoin pour les illuminer comme des '*haecécités*' plutôt que comme des répliques de l'Être éléate. Mais soyons prudents. Soyons honnêtes.

Reconnaissons et respectons les conditions qui s'imposent pour réaliser un tel rêve.

Pour en finir avec le *logos* philosophico-éléatique

D'abord, nous devons reconnaître la futilité de toute défiance à l'égard de la détermination philosophico-éléate du langage en se servant des ressources sémiologiques que cette détermination du langage met à notre disposition. Plus précisément, nous devons abandonner en définitive l'idée que c'est en œuvrant à la création de sous-espèces du langage philosophique, si subversives soient-elles, que nous aboutirons à un langage *autre* que philosophique. Deuxièmement, nous devons reconnaître que nous ne pouvons pas « combattre » la philosophie, ainsi que l'éléatisme qui lui est inné, avec des négations de ce qu'elle affirme, *seulement avec des affirmations dont elle est elle-même une négation*. En d'autres termes, nous devons contraindre le langage philosophique à s'opposer à *nous* parce que nous nous entêtons à *lui* parler avec le langage que la philosophie a dû étouffer pour émerger comme un 'surcode hégémonique'. Car il ne fait aucun doute que ce fut par la suppression d'un *Logos* plus ancien que celui de la philosophie que ce dernier a pu naître.

Insistons là-dessus. 'Langage' et 'éléatisme' ou 'langage' et 'philosophie' ne sont pas des termes conceptuellement ou sémantiquement coextensifs. Le langage *antidate* l'éléatisme et la philosophie. Et sa façon de parler de l'Être de ses *denotata* avant l'émergence de l'éléatisme et de la philosophie ne pouvait pas, par définition, avoir été une détermination éléate ou philosophique de l'Être. Seulement une détermination de l'Être et une façon de parler d'elle que le *Logos* des philosophes a dû supprimer pour se substituer à elle. Ce qui veut dire qu'il nous incombe d'apprendre ce langage pré-philosophique ou pré-éléate. En tout cas, ceci est bien ce qu'il faut faire si nous voulons parler de nous-mêmes et du contenu de nos *Umwelten* respectifs et ne pas être accusés de signifier rien d'autre qu'une détermination éléate de ce à quoi nos paroles font référence.

Qu'en est-il de ce langage pré-philosophique ? En savons-nous quelque chose ? Pour l'instant très peu. Mais au moins une chose est certaine : ce *logos* pré-philosophique n'était ni 'lexical', ni 'onomastique'. Il était *musical*. Manifestement les hommes de cette époque sentaient que les 'mots' et une détermination 'lexicale' du

langage étaient utiles pour signifier le caractère, disons, 'pragmatologique' de leurs objets co-relatifs. Mais ils n'étaient point capables de signifier ce que sont ces choses-ci 'en elles-mêmes' ou à partir de leurs *Da-sein*. Pour cela on avait besoin de la musique ou du chant. Mais ça, c'est le sujet d'une autre intervention.

Références bibliographiques

- Coxon, A. H. 1986. *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient "Testimonia" and a Commentary*. Assen: Van Gorcum.
- Deleuze, Gilles. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions de Minuit.
- _____. 1983. *L'image-mouvement*. Paris : Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris : Éditions de Minuit.
- Diels, Hermann & Kranz, Walther. 1989-90. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Hildesheim: Weidman.
- Gernet, Louis. 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris : Flammarion.
- Ildefonse, Frédérique. 1997. *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*. Paris : Vrin.
- Lallot, Jean. 1989. *La grammaire de Denys le Thrace*. Paris : Éditions du CNRS.
- Nietzsche, Friedrich. 1941. *Le crépuscule des idoles*. Traduit par Henri Albert. Paris : Société du Mercure de France.
- Palmer, John Anderson. 1999. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricœur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris : Éditions du Seuil.
- Schmitter, Peter (Ed.). 1991. *Geschichte der Sprachtheorie: Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Tübingen: Günter Narr Verlag.
- Vernant, Jean-Pierre. 1996. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris : La Découverte.