

LA QUESTION DE LA NATURE AU DÉBUT DE LA PENSÉE OCCIDENTALE DESTRUCTION OU CONSERVATION?

A propos du Poème de Parménide

Ingeborg Schüssler
Lausanne, Suisse

Le *Poème* de Parménide consiste en deux parties. La première porte sur la *vérité* (ἀλήθεια), c'est-à-dire sur l'*être* (ἔόν), entendu comme présence manifeste et constante, qui, déterminant tout, s'étend universellement et comprend tout. La deuxième porte sur la genèse de l'*apparence* (δόξα) à partir de cet être, à partir des *contraires* qu'il comprend en lui – comme le jour et la nuit, la lumière et l'obscurité, la vie et la mort, etc. –, contraires qui, par leur union et leur mouvement cyclique, sont les éléments constitutifs de la «nature», du κόσμος. La deuxième partie est donc aussi une *cosmologie*.

Ces deux parties orientent en des directions différentes. La première, par la pensée de l'être comme présence manifeste et constante, oriente *vers l'avant* (*weist voraus*), dans la direction de la pensée occidentale telle qu'elle va se déployer à la suite de Parménide, et même jusqu'à notre époque où l'être, comme *présence*, se répand puissamment par le processus des sciences, de la technique et de l'industrie, visant à mettre à disposition, en une seule et même *présence disponible*, tout ce qui est dans son ensemble. Mais ce processus toujours croissant, qui, d'abord, semble être celui de la *productivité* d'une vie exubérante, recèle en lui-même – comme l'a vu Nietzsche – le processus inverse d'une consommation ou *consomption* incessante qui ronge la vie en ses forces vitales. Nietzsche l'a formulé dans cette image:

Le désert croît; malheur à qui recèle des déserts;
Pierre contre pierre crisse, le désert avale et dévore.
La monstreuse mort jette un regard brun de braise,
et mâche – sa vie est mâchement ...
(*Dithyrambes à Dionysos: Parmi les filles du désert.*)

La deuxième partie du *Poème*, par la pensée des contraires constitutifs du κόσμος – de la lumière et de la nuit –, oriente *vers l'arrière* (*weist zurück*), vers ceux qui sont *antérieurs* à Parménide, les anciens «philosophes de la nature», qui relèvent l'indispensable nécessité de la dimension *nocturne* pour la nature et cherchent par là à *garder* celle-ci.

Ainsi Parménide se trouve-t-il dans son *Poème* – dirons-nous – à une *croisée de chemins*, celle du chemin aboutissant, de nos jours, à la *destruction* de la nature, et de l'ancien chemin de la *garde* de la nature. Toutefois,

Parménide lui-même cherche à penser la nature *intégralement* – comme l'indique le titre de son Poème: Περὶ Φύσεως, *De la nature*.

Mais que veut dire ici le mot «nature», φύσις? Aristote nous l'indique, en disant de ceux qui, avant lui, se seraient mis à «philosopher» sur l'ensemble des «étants» (τὰ ὄντα) et «eu égard à la vérité» (περὶ τῆς ἀληθείας), qu'ils auraient cherché l'οὐσία ὑπομένη, l'«être permanent», qui, dans le mouvement incessant de l'apparaître et du disparaître des étants, soit une φύσις, une «nature», qui ne disparaisse jamais, mais qui soit «toujours sauvée» (ἀεὶ σωζομένη) (*Mét.* I, 3, 983b1 s.). Le mot «nature» désigne donc chez les Anciens l'être, l'οὐσία de tout ce qui est dans son ensemble – la «nature» des choses – en exprimant que cet être, cette οὐσία, est de l'ordre de la «nature», φύσις, en exprimant donc que cet être, cette οὐσία – comme l'indique le grec φέειν, «croître», «éclore» –, se trouve en *éclosion*, en une éclosion perpétuelle, sans disparition, en se «sauvant» toujours dans l'incessante disparition des étants.

Ainsi, Parménide, s'il cherche à penser la φύσις dans son Poème, va donc penser l'*être* de tout ce qui est dans son ensemble, cet être lui-même, qui est «nature», φύσις, qui ne cesse d'éclore, partout, toujours, en une présence exempte de tout dépérissement et de toute genèse. C'est en effet sous cet aspect que l'être sera l'objet de la première partie du Poème. Rappelons-en l'essentiel.

Ce phénomène de l'être, il faut d'abord le *voir*; et cela par la *pensée* (νοεῖν). Car pour la δόξα, l'«opinion», qui s'en tient à ce qui est là, présentement, dans la seule sphère qui lui est manifeste, et qui tient alors *cela* pour ce qui *est* – et en ce sens pour l'*être* –, pour cette δόξα, l'être est bien alors quelque chose qui apparaît et disparaît. Ainsi par exemple quand c'est le jour, la lumière, la vie – bref, le «positif» – qui est *là* présentement, alors la δόξα tient ce positif pour ce qui *est*. Mais quand la nuit, le ténébreux, la mort – bref, le «négatif» – apparaît être *là* présentement, alors elle tient ce négatif pour l'être. Et ce qui était d'abord pour elle l'être – le jour –, c'est maintenant pour elle ce qui *n'est pas, non-être*. Et inversement. Ainsi pour la δόξα, l'être et le non-être se confondent constamment. Pour voir donc l'*être* en sa vérité (ἀλήθεια), en sa présence permanente, il faut le libérer de cette confusion doxique avec le non-être, en le distinguant *radicalement* du non-être, de *ce qui n'est jamais être*, du οὐκ ὄν (fr. 2,5 et fr. 6,2). Mais ce non-être est alors bien *non-être* à un autre degré que le «non-être» de la δόξα. Il est – comme l'exprime la négation grecque «οὐκ» – un non-être absolu: l'absence totale où tout se refuse. C'est par la distinction d'avec *ce* non-être que l'être se montrera alors en fait comme ce qui n'est affecté par aucun non-être, comme ce qui est présence et rien que présence, ne cessant d'éclore comme φύσις.

Cette distinction radicale entre l'être et le non-être ouvre deux chemins radicalement différents pour la pensée: celui de l'être et celui du non-être, de sorte que Parménide, ici encore, se trouve à une *croisée de chemins*. Pourtant, le chemin du non-être, s'ouvrant à peine, s'est à vrai dire déjà

fermé *comme chemin de la pensée*. En effet, le non-être total, on ne *peut* le penser: il n'y a rien, on ne peut le rendre présent (οὐ ... ἀνυστόν, fr. 2,7). Il n'y a pas de *vue* pour la pensée. Il n'y a que le gouffre de l'absence où tout s'abîme. Parménide va donc *écarter* le chemin du non-être. Ne reste alors pour la pensée que le chemin de l'être. Ce n'est que là qu'il y a *vue* pour la pensée. La pensée, en tant qu'elle est νοεῖν, *vue*, n'arrive pas à «penser» le non-être. Elle ne peut saisir que l'*être*. Comme l'exprime Parménide, il y a *identité* de la pensée et de l'être (fr. 3). Or, pour la vue de la pensée, l'être se montre alors comme n'étant affecté par aucun non-être, puisque le non-être en a été écarté. L'être se montre donc à la pensée comme pure présence, sans absence, comme φύσις qui ne cesse d'éclore, partout, toujours.

Pourtant la δόξα objectera que cet être – tel que la *pensée* prétend le voir – n'existe pas. Car tout ce qui est – dira-t-elle – est passage entre présence et absence: le jour est présent, il *est*, mais il disparaît quand la nuit apparaît, et inversement. Et quand le jour a disparu, quand il est *absent*, alors il *n'est pas*. De même pour la nuit. C'est contre cette vue de la δόξα que Parménide dit:

λεῦσσε δ'ὄμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως
 Mais vois l'absent, vois-le, comment il est, malgré tout, constamment
 présent pour la pensée. (Fr. 4,1, notre traduction.)

Certes, le jour, d'abord présent, passe dans l'absence. Mais, en cette absence, il n'est pas quelque chose qui ne soit pas du tout, mais il *est*, il *est présent comme l'absent* qu'il est. *L'absent comme tel*, qu'il appartienne au passé ou à l'avenir, a une présence, un être – qui ne revient donc pas seulement à ce qui est présent actuellement. Mais cela, on ne le voit que par la pensée (νοῦς), et jamais par la δόξα. Ainsi pour la pensée, c'est même l'*absent* qui est *présent*: il *est*. L'être lui-même ne cesse donc jamais d'être. Il n'est «ni ce qui *était* ni ce qui *sera* une fois», mais il est νῦν, «maintenant», «présentement» (fr. 8,5): il est présence universelle permanente qui comprend tout, même l'*absent*. Parménide va démontrer cela encore par une ample preuve. Le résultat confirmera ce qui s'était déjà montré: l'être, distinct du non-être, est bien exempt de toute genèse et de tout dépérissement (fr. 8,20). Voilà donc pour l'être comme «nature», φύσις, en perpétuelle éclosion, comme présence manifeste, permanente.

Pourtant c'est précisément cet *être*, compris ainsi, qui rendra la *nature* problématique. Aristote l'a vu à sa façon (*Mét.* I, 3 et *Phys.* I, 1-7; en partie 2). Son argument est le suivant: si l'être est exempt de tout apparaître et disparaître et donc de tout mouvement, s'il est, comme le dit Parménide lui-même, «immobile» (ἀκίνητον, fr. 8,26), stable, constant, alors *le mouvement n'est pas*. Mais le mouvement est, précisément, selon Aristote, le trait fondamental de la *nature*, telle qu'elle se manifeste de manière élémentaire dans l'expérience (*Phys.* I, 2, 185a12 s.). Ainsi donc, si, selon Parménide, le

mouvement n'est pas, alors la nature comme telle n'est pas. Loin donc que l'être, comme présence permanente, soit la «nature» même en son essence, c'est au contraire *par cet être*, conçu ainsi, que la nature se trouve abolie. Aristote cherchera alors à sauver la nature en son mouvement en l'interprétant causalement ou téléologiquement par le concept de ποιήσις, «poïèse», «pro-duction» ou plus précisément par celui d'«auto-poïèse», «auto-production». En effet, ce qui se produit soi-même en sa forme eidétique, passe progressivement de la puissance (δύναμις) à l'acte (ἐνέργεια): il se trouve en *mouvement*. Mais avec cette conception, Aristote se trouve précisément à la *suite* de la pensée parménidienne de l'être comme présence manifeste et constante, voire la *renforce* encore. Tout le processus de production de la nature est orienté, chez Aristote, vers l'εἶδος qui, lui, n'est rien d'autre que la réinterprétation socratique-platonicienne de la pensée parménidienne de l'être comme présence manifeste et constante. Ainsi, si la nature est bien «autopoïèse» selon Aristote, le processus de la nature est régi de part en part par l'εἶδος comme οὐσία constante, et ce à tel degré qu'il n'y a plus de place – comme chez Parménide – pour l'*absent*. L'εἶδος y est toujours *présent*, sinon en acte, en *puissance*.

D'autre part, il reste vrai qu'Aristote a vu à sa façon que la pensée parménidienne de l'être comme φύσις en éclosion permanente, pourrait bien conduire à l'abolition de la nature. Depuis Aristote, l'abolition de la nature par la pensée parménidienne de l'être se dessine comme possibilité qui jette au préalable déjà son ombre sur le chemin de la pensée occidentale. Elle se déclare finalement chez Nietzsche: «Le désert croît [...] La monstrueuse mort jette un regard brun de braise, et mâche.» L'εἶδος, le «regard» de la présence disponible de l'ensemble de ce qui est – regard qui est d'abord celui de la productivité d'une vie exubérante – est à la fois le regard de la mort qui consume la vie.

Toutefois, le *Poème* de Parménide contient une deuxième partie. Celle-ci porte, elle aussi, sur l'être comme φύσις; non pas, cette fois, eu égard à lui-même, mais eu égard au fait qu'il comprend en lui-même tout ce qui est, la «nature», le κόσμος, dans son ensemble, ce qui est indiqué aussi par le mot «nature», φύσις, dans le titre du *Poème*. C'est dans cette partie que Parménide déploie en *cosmologie* sa pensée de l'être. L'essentiel réside dans le fait que l'être comme φύσις, comme présence en perpétuelle éclosion, comprend en lui-même les multiples *contraires* (ἐναντία) constitutifs du κόσμος et qui, en leur opposition, leur lutte, se contestent la présence et se font réciproquement passer dans l'absence. Ainsi, toujours selon le fragment 4 qui prend ici toute sa signification, l'être comme φύσις comporte en lui-même non seulement ce qui est présent, mais également ce qui est *absent*. Ces multiples contraires se résument à deux contraires fondamentaux:

1. La *lumière* (fr. 8,56) entendue comme ce qui laisse apparaître et permet de voir, et tout ce qui lui est apparenté: le chaud, l'aéré, le léger, la lumière étant ce qui se lève, s'aère, *se répand* (fr. 4,3);

2. L'*obscurité* (fr. 8,59) entendue comme ce qui fait disparaître et défend de voir et tout ce qui lui est apparenté: le froid, le dense, le lourd, etc., l'*obscurité* étant ce qui décline, s'alourdit, s'épaissit, *se contracte* (fr. 4,4).

Or, tout ce qui est, quel qu'il soit – n'existant, selon l'expérience des «philosophes de la nature», que sur le mode d'un *séjour transitoire* – se trouve constitué par la μίξις (fr. 12,4), le «mélange» des deux contraires. Tout ce qui est porte donc en soi-même la lutte entre la lumière et l'*obscurité*. Et aucun de ces contraires n'a plus d'être que l'autre, mais tous les deux *sont* à titre égal. Parménide dit:

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν
Tout est plein à la fois de lumière et de nuit qui refuse l'apparaître,
égales l'une à l'autre, puisque dans aucune des deux ne s'imisce le néant.
(Fr. 9,3 s., notre traduction.)

C'est à partir de ces contraires que Parménide développe alors sa *cosmologie*. L'idée rectrice est la suivante. Dans l'expérience commune des anciens philosophes de la nature, le κόσμος – à commencer par le Ἄιδης où l'élément nocturne est le plus concentré, le plus épais – va s'aérant, s'éclaircissant progressivement grâce à l'élément diurne, au travers de la terre, de l'air, du soleil, du ciel, jusqu'à l'Αἰθήρ qui est le plus clair, et à partir duquel a lieu à la fois le mouvement inverse, celui de s'épaissir, de s'obscurcir, de se contracter progressivement par l'élément nocturne, de sorte que les deux éléments sont partout à l'œuvre, d'une façon ou d'une autre, en se combattant¹. Il en résulte le mouvement circulaire, cyclique, des différentes sphères du κόσμος, du ciel, des astres, du soleil, etc. Ainsi Parménide conçoit le κόσμος comme consistant en des sphères circulaires qu'il appelle «couronnes» (test. 37/DK I, 224), entrelacées les unes avec les autres et dont les unes sont de la lumière ou de l'*obscurité* pure et les autres mélangées des deux (*ibid.*). Selon le fragment 12, les couronnes les plus proches de la terre sont remplies de feu: ce sont la *lune* et le *soleil*, chacun en sa

¹ Cf. Martin Heidegger, *Parmenides*, Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1942/43, hrsg. Manfred S. Frings, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 54, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1982, p. 88 s. Heidegger cherche à comprendre le combat de la lumière et de la nuit à partir de l'expérience fondamentale des Grecs qui s'exprime, selon lui, dans le mot ἀλήθεια: il l'interprète à partir des deux dimensions indiquées, selon lui, à titre de trace dans ce mot, qui sont 1. la dimension donatrice qui rapproche et éclaircit (indiquée par l'α- privatif) et 2. la dimension abyssale qui rend absent et clôt (indiquée par le mot λήθη). Ces deux dimensions définissent à chaque fois, par leur combat et la constellation qui en résulte, l'espace ouvert (le *Da*) de l'être de ce qui est, espace que l'homme habite alors comme *Da-sein* mortel.

trajectoire². Les couronnes qui viennent ensuite sont remplies d'obscurité mélangée avec du feu: c'est le ciel nocturne avec les étoiles, etc. Au milieu de toutes ces couronnes se trouve la *Divinité* qui gouverne tout, pour qu'aucun des deux éléments, ni la lumière, ni l'obscurité, ne prenne le dessus et pour que tout demeure en équilibre.

Or ce tracé de la cosmologie atteste bien que Parménide y *renoue* avec les «philosophes de la nature» *avant* lui. Ainsi, selon Héraclite, l'être du κόσμος est de l'ordre du *feu*, du «feu toujours vivant qui s'enflamme et qui s'éteint selon les mesures» (fr. 30). Selon Anaximène, l'être du κόσμος est de l'ordre de l'*air* qui est tantôt en «expansion» (μάνωσις) – et alors il s'éclaircit – tantôt en «contraction» (πύκνωσις) – et alors il s'épaissit et s'obscurcit (DK I, 91). Il en va de même pour Thalès, selon qui la φύσις est de l'ordre de l'*eau*. Selon tous ces penseurs, la φύσις est régie par la lutte et par l'équilibre de ces mouvements inverses.

La question se pose de savoir quelle est l'expérience fondamentale qui s'exprime par là. C'est avant tout Héraclite qui nous l'indique. Au fragment 6 par exemple il dit:

ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρι ἐστίν
Le soleil est nouveau chaque jour.

Le soleil n'est donc pas l'astre qui ne fait que briller, mais il décline chaque jour, disparaît dans la nuit, pour se lever à partir de celle-ci, chaque jour de nouveau³. Car la nuit est non seulement ce qui fait disparaître et défend de voir, mais aussi ce qui voile, protège, accorde le recueillement et le repos. Ainsi est-elle *ressource* pour la vie. En ce sens, Héraclite dit:

ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
La nature aime à se cacher. (Fr. 123, traduction A. Jeannièr.)

La φύσις, l'être en perpétuelle éclosion, est donc amie de la nuit, en laquelle elle retourne toujours de nouveau, puisque la nuit est *ressource* de la vie. Ce n'est qu'à partir de la dimension de la nuit que la φύσις peut être ce qu'elle est, éclosion perpétuelle, tout comme une source ne jaillit que dans la mesure où, reprenant les eaux qu'elle a répandues, elle retourne sans cesse dans ses propres profondeurs. Sinon, elle s'épuise et tarit.

² Cf. Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, hrsg. Paul Kremer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, p. 90 s. Le texte est un cours magistral que K.-H. Volkman-Schluck a donné à plusieurs reprises (la dernière fois en 1978-1979) à l'Université de Cologne. Nous lui devons les fondements de notre interprétation du *Poème* de Parménide.

³ Cf. K.-H. Volkman-Schluck, *op. cit.*, p. 135 s.

Mais comment alors *saisir* cette dimension nocturne? Parménide la saisit en disant que, pour la vue de la pensée, *l'absent, lui aussi, est présent*: l'être, qui n'est que *présence*, $\nu\theta\nu$, sans absence du tout, comprend également *l'absent*. Parménide *intègre* donc la dimension nocturne dans la dimension de l'être comme présence, comme $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, et l'assimile ainsi à celle-ci. Et Héraclite, qui pense cette dimension nocturne en *opposition* à la dimension diurne, la pense néanmoins *en vue de celle-ci*, comme ressource *pour* elle. La $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, l'éclosion, la vie, est donc ici toujours ce qui *prévaut*. Et la dimension de l'absence n'est pas admise *comme telle*. Or cette *prédominance initiale de la «catégorie» de la présence* conduit finalement à la *domination absolue* de celle-ci à notre époque, avec comme revers le processus de la consommation de la vie en ses forces vitales: «Le désert croît...»

Comment donc comprendre la dimension de *l'absence* aujourd'hui? C'est évidemment en *remontant encore plus vers l'arrière, en deçà* des anciens philosophes de la nature, en se tenant à l'aspect que l'être présente: à l' $\epsilon\tau\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ de la productivité d'une vie exubérante, qui recèle le regard de «la mort qui mâche», c'est-à-dire de ce processus qui *consume* la vie en ses forces vitales. Car c'est là évidemment que cette dimension de l'absence est à l'œuvre, comme «absence», comme *refus*, «en acte». Qu'en est-il de l'absence qui se manifeste ici? Serait-elle finalement le $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu$ qu'un Parménide avait écarté puisqu'il ne donne rien à voir à la pensée? Il en est bien ainsi en effet. Car la dimension de l'*ab*-sence – quelle que soit son occurrence – ne contient jamais *rien* qui se *pré*-sente à une pensée qui – de l'ordre de la *vue*, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ – est présentante, objectivante. Elle est à l'œuvre comme *retrait* ou même comme *refus*. S'il faut donc «penser» la dimension de l'absence, et cela autrement que les anciens philosophes de la nature, il faudrait prendre en «considération», en un certain sens, le $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu$ de Parménide, qui se manifeste aujourd'hui. Il faudrait «penser» l'être non plus d'abord comme $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, comme éclosion ou présence, et penser alors, à partir de cet être, la dimension de l'absence – comme l'ont fait les anciens philosophes de la nature –, mais il faudrait aller dans l'autre sens et penser donc *d'abord cette dimension de l'absence* (qui n'est alors plus *refus*, mais seulement *retrait*) et ensuite – à partir d'elle – l'*être*. Alors, l'être, remis à cette dimension abyssale de l'absence, ne sera plus de l'ordre de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, présence manifeste qui ne cesse d'éclore, mais il sera *l'énigmatique, l'insaisissable, l'inapparent qui ne cesse de se cacher*. Si cette pensée de l'être nous prenait, que serait alors pour nous ce que nous appelons la «nature»? Elle ne serait plus en premier lieu – comme à la suite des anciens philosophes de la nature – de l'ordre de l'*éclosion*, et moins encore – comme à la suite d'Aristote – de l'ordre de la *pro*-duction, que celle-ci soit *auto*-poïèse ou simplement *causalité efficiente*, mais la «nature» serait pour nous tout d'abord de l'ordre de ce qui se retire, se renferme sur soi, repose en soi (*das in sich Ruhende*). Ces traits, nous les trouvons tout d'abord dans l'épaisseur élémentaire de la *terre* et de ce qui appartient à sa sphère: les *éléments*, l'eau, l'air, etc. – et cela à l'échelle mondiale.

Si la nature a bien été jusqu'ici *éclosion* ou *production*, le rapport approprié était la *culture* ou la *maîtrise*, voire l'*exploitation* par une production technique. Mais si la «nature» est dès lors d'abord de l'ordre de la *terre* qui repose en soi, et ce au sens le plus ample, alors le rapport approprié sera qu'on la *laisse être* en repos, soit dans le *ménagement* (*Schonung*).

Ainsi la pensée occidentale se trouvera à nouveau à une *croisée de chemins*: non plus, comme Parménide au milieu des deux parties de son *Poème*, entre le chemin de l'être comme pure φύσις, aboutissant à notre époque à la destruction de la nature, et le chemin des anciens philosophes de la nature, celui de la garde de la φύσις comme telle, mais à une croisée de chemins autrement décisive: entre le chemin suivi jusqu'ici par la pensée occidentale et le chemin écarté par Parménide, celui du non-être, pour *rendre* l'être comme φύσις à la dimension de l'absence et le sauver ainsi de la consommation comme *l'inapparent*. Dans la mesure où la philosophie s'engage dans ce chemin, elle pourra contribuer à ouvrir, par la pensée, l'espace du nouveau rapport à la nature: *l'éthique du ménagement*.