

LES CAHIERS  
PHILOSOPHIQUES  
DE STRASBOURG

## Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

36 | 2014

Heidegger, la Grèce et la destinée européenne

---

### Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger

Das Nichts selbst nichtet

Anne Merker

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1270>

DOI : 10.4000/cps.1270

ISSN : 2648-6334

#### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 59-84

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

#### Référence électronique

Anne Merker, « Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1270> ; DOI : 10.4000/cps.1270

---

*Das Nichts selbst nichtet*  
Le néantir du néant au fil de la pensée  
occidentale : Parménide, Platon, Heidegger<sup>1</sup>

Anne Merker

La question de l'être à travers l'histoire de la pensée occidentale est immédiatement aussi la question du non-être, ou peut-être plus exactement la *non-question* du non-être. L'histoire explicite du non-être<sup>2</sup> commence et s'illustre de manière exemplaire avec Parménide, dont on sait l'importance que Heidegger lui accorde, aux côtés d'Héraclite et après Anaximandre, dans le destin de la pensée occidentale et de son virage permanent en non-pensée: c'est dans le *Poème* de Parménide, selon Heidegger, que serait notamment nommé et éprouvé le pli ou la différence de l'être et de l'étant<sup>3</sup>. Or c'est là que se joue aussi la différence de la pensée et de la philosophie, pour autant que la philosophie est d'abord et essentiellement métaphysique<sup>4</sup>, et que celle-ci se révèle, selon

- 1 Nous remercions vivement Jérôme Laurent, Létitia Mouze et Marcia Sá Cavalcante qui ont relu cet article avant parution et nous ont fait bénéficier de leurs remarques. Les traductions du grec et de l'allemand sont toutes de notre main (sauf indication contraire), même quand nous donnons les pages des éditions françaises de Heidegger où les lecteurs pourront retrouver le texte cité.
- 2 On en trouvera des jalons essentiels dans le précieux recueil dirigé par J. LAURENT & C. ROMANO, *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*.
- 3 « *Moira* (Parmenides VIII 34-41) », in: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 (= Klett-Cotta, 11. Aufl. 2009), en particulier p. 231 sq. (*Essais et conférences*, p. 289 sq.).
- 4 Voir « Einleitung zu: *Was ist Metaphysik?* », in: *Wegmarken*, GA 9, p. 367 (« Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie ») (*Questions I*, p. 26), ou *Nietzsche*, II, GA 6.2 (= Neske, 6. Aufl. 1998), p. 45 (« In der Metaphysik

une expression radicale, comme *non-pensée*<sup>5</sup>. Car la métaphysique est en définitive, aux yeux de Heidegger, non seulement la méconnaissance de la différence de l'être et de l'étant (ce dont témoigne notre facilité à utiliser, encore aujourd'hui et même après Heidegger, le mot «être» là où il s'agit d'étant), mais plus encore elle en est l'oubli, non pas un oubli qui serait défaillance subjective des individus philosophant, mais un oubli qui est un trait de l'être lui-même, comme la manière même dont l'être se donne et se destine en se voilant, ce qui fait le destin propre de l'Occident.

Or, précisément, Heidegger a pu écrire, dans un retour qu'il fait en 1943 sur sa célèbre leçon inaugurale *Qu'est-ce que la métaphysique?* tenue en 1929 à Freiburg, que...

«Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins».

«Le néant, comme l'autre de l'étant, est le voile de l'être»<sup>6</sup>.

Le destin de l'être ne saurait, en conséquence, être pensé sans le néant et le non-étant<sup>7</sup>, même si cette formulation s'enracine encore dans le sol

aber, d. h. im Kern der abendländischen Metaphysik»), et en bien d'autres endroits des textes heideggeriens.

5 Heidegger parle de «das bisherige Nichtdenken» pour qualifier toute l'histoire de la philosophie («Einleitung zu: *Was ist Metaphysik?*», GA 9, p. 368 [Questions I, p. 27]).

6 «Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*», in: *Wegmarken*, GA 9, p. 312 (Questions I, p. 84).

7 Nous nous permettons de ne pas approfondir ici la différence qu'on pourrait faire entre «le non-étant» (voire «le non-être») et «le néant» et de les tenir pour équivalents, tout en recourant exclusivement, au niveau de la traduction du grec *mè on*, à l'expression-décalque «non-étant» plutôt que «néant», que nous utilisons néanmoins au niveau du commentaire. Le terme français «néant» n'a à première vue pas de strict équivalent en grec; à seconde vue, ramené à son étymologie, il rejoint sans difficulté «non-étant» (voir A. REY [dir.], *Dictionnaire historique de la langue française*, s. v. *néant*, qui vient soit de *ne & ens*, soit plutôt de *ne & gens*, de manière analogue à l'allemand *nicht* dérivant de *ni & wiht*; voir le détail *ad loc. cit.*). Mais l'étymologie est une chose, le halo affectivo-sémantique de chaque mot en est une autre: la charge de «le néant» et de *das Nichts* excède celle de *to mè on*, notamment parce que le terme «néant» est porteur de la tradition chrétienne de la création *ex nihilo*. Le terme *nihil* de son côté, rendu traditionnellement par «néant» (cf. aussi les trad. du *Liber de nihilo* de Charles de Bovel), est aussi rendu en français par «rien», qui est au départ un terme positif et une particularité du français (voir nos remarques

même de la métaphysique, laquelle est selon Heidegger incapable de penser l'être, dans la mesure où elle s'enferme dans une approche de l'être à partir de l'étant et en relation à l'étant. Il n'empêche que l'abord de l'être passe par la question du néant, si bien que le sort que lui a réservé la métaphysique peut être considéré comme emblématique de la manière dont la philosophie a abordé la question de l'être. Or, précisément, si l'envoi initial formant le destin de la pensée occidentale se joue en Grèce ou plutôt *en grec*, cet envoi aura été, par les soins de Parménide, immédiatement l'envoi d'un *interdit* touchant le néant, l'envoi explicite de la *non-pensée du non-étant* et de la *non-parole sur le non-étant*. Le *Poème* énonce en effet, dans la mise en scène d'une déesse s'adressant au jeune homme qu'est Parménide :

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔοντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα<sup>8</sup>.

Ce qu'on peut traduire de la manière suivante :

« Jamais il ne se pourra que ceci soit dompté : des non-étants sont ;  
Mais toi, de cette voie de recherche, écarte ta pensée ».

Ainsi, au seuil de l'histoire de l'être, au moment où va s'énoncer l'étant comme tel, se trouve simultanément énoncé un interdit solennel sur le non-étant, c'est-à-dire plus précisément sur la *pensée de l'être* (l'acte

dans « Personne », *Les Cahiers philosophiques de Str.*, 31, 2012, p. 1-2), mais il sera ici réservé à la traduction de *mèden*, littéralement : « pas même un ». Heidegger fait en tout cas équivaloir *das Nichts* (traduisible en français par « le néant » et « le rien ») à l'expression grecque *to mè on, das Nichtseiende* (« le non-étant ») (voir par ex. « Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 306 ; *Nietzsche*, II, GA 6.2, p. 42). Enfin, concernant la dualité des négations en grec, *ou* et *mè*, la première étant en gros une négation des faits envisagés comme réels, déterminés, etc., la seconde, une négation des faits envisagés comme éventuels, virtuels, indéterminés, etc., on trouvera des précisions sur ces deux négations et l'infinie subtilité de leurs usages dans toutes les bonnes grammaires. Cette possibilité de nuances n'a pas d'équivalent en français.

8 PARMÉNIDE, *Poème*, frg. VII, v. 1-2. Nous citons le texte de Parménide d'après l'édition de H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. La compréhension et la traduction du *Poème* sont légendairement difficiles et controversées. On trouvera dans le présent volume sous la plume de M. SACHOT, « Parménide : enfin une clef? », une compréhension différente du poème dans son ensemble et de certains des vers que nous citons, et dont nous ne pouvons ici discuter en détail l'interprétation.

d'être) des non-étants: *eirge noëma*, «écarte ta pensée» de cette voie de recherche au long de laquelle on prétendrait poser que des non-étants sont. L'interdit est frappant, et ce, non simplement du fait de la majesté que lui confère la mise en scène et de la beauté que lui procure le mode poétique. L'interdit est frappant en son étrangeté, car il *interdit l'impossible*, puisque le non-étant est dans le même temps déclaré comme indomptable, ce que le poème explicite en direction et de la pensée et de la parole:

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.

«Car tu ne pourrais ni connaître le “non-étant” (on ne peut, en effet, en venir à bout), ni le dire»<sup>9</sup>.

À quoi bon, en conséquence, interdire à la pensée de s'engager dans la voie du non-étant, puisque l'exercice de la pensée et de la parole sur le non-étant est impossible? À quoi rime cette interdiction de l'impossible, que le *Poème* pare d'une aura divine? Dans cette étrangeté d'un interdit interdisant l'impossible se révèle que tout le poème de Parménide est en réalité imprégné de ce non-étant qu'il récuse et dont la récusation même entraîne l'énonciation<sup>10</sup>. L'interdit parménidien témoigne de la pression

9 PARMÉNIDE, *Poème*, frg. II, v. 7-8. Voir aussi frg. VIII, v. 8-9: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν | ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι, «car il n'est pas dicible ni pensable qu'il ne soit pas» (nous laissons ici de côté la question de savoir si l'on doit entendre un sujet substantiel derrière ce «il» qu'une traduction française est conduite à introduire. Nous comprenons ici comme J. FRÈRE, *Parménide ou le souci du vrai*, p. 147: «voici, en effet, qui n'est pas dicible, qui n'est pas pensable non plus: “il n'est pas”». Lecture et construction différente de B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, p. 85: «Car on ne peut ni formuler ni penser que n'est pas soit»).

10 Énonciation qui va jusqu'à la substantivation, au moins une fois dans le passage que nous venons de citer (II 7), tout comme c'est le cas pour l'étant. B. CASSIN, dans *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, dont la thèse principale est que la substantivation sous forme participiale de «l'étant» (*eon*) émerge progressivement dans le *Poème* comme l'«élaboration nominale», la «sécrétion» «hors ou à partir du “est”» (verbe *esti* utilisé sans sujet-substance) (p. 33), expose un développement sur la dissymétrie entre *to eon* et *to mè on* dans le *Poème*, la «sécrétion» qu'elle pense voir dans le poème ne se faisant pas de la même manière pour le non-étant que pour l'étant, détail qu'elle est obligée de défendre du fait que l'expression substantivée «le non-étant» apparaît très tôt (frg. II, au tout début de la révélation de

du néant, d'une impensable et scandaleuse nécessité de faire venir le néant à la parole et à la pensée.

À notre connaissance, Heidegger n'a pas particulièrement fait fond sur ce versant du poème parménéidien – le versant du non-étant et de l'interdit –, pour réserver son attention à l'étant et à la pensée. C'est pourtant bien une non-pensée, mais voulue comme telle, qui s'énonce dans l'interdit parménéidien. Et il y a moyen ici d'associer cet interdit imposé à la pensée avec le destin de la métaphysique comme formant elle-même une non-pensée de l'être, dont le non-étant est le voile. Cette non-pensée de l'être est en même temps non-pensée du néant. Car penser l'être comme tel – et non l'être comme être de l'étant, dissimulé par l'étant et se donnant lui-même comme étant sans différence – requiert de penser le voilement, ce qui ne peut faire l'économie d'une pensée au moins transitoire du non-étant, aussi vrai que l'être, ainsi que le rappelle Heidegger, n'étant *rien d'étant*, se donne d'abord simplement comme *n'étant pas*. Ne pas penser le néant, c'est déjà ne pas penser l'être, si bien que l'histoire de la métaphysique occidentale culminerait dans un nihilisme qui serait précisément et paradoxalement une essentielle non-pensée de l'essence du néant. Comme le dit Heidegger dans son recueil sur Nietzsche lorsqu'il aborde le chapitre « Le nihilisme et la philosophie occidentale » :

« Nihilismus hieße dann: das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts ».

la déesse), ce qui contrevient à sa lecture d'une « élaboration nominale » progressive de la forme participiale substantivée (voir p. 201-206). Sans que nous soyons personnellement convaincue par cette lecture qui voit dans le *Poème* « d'abord un métadiscours sur la grammaire » (p. 30) et « une mise en récit de la syntaxe » (p. 201) nous faisant passer du plus verbal (« est », II 3) au plus nominal (« l'étant », VIII 32), il reste que B. Cassin a à nos yeux le mérite de souligner la forme de distanciation qu'introduit la particule *ge* dans la seule expression de type « le non-étant » apparaissant dans le *Poème*, du moins dans ce qui nous en reste, car on ne peut exclure que l'expression figurait ailleurs. On trouve donc *to ge mè eon*, littéralement « le en quelque sorte, du moins, n'étant pas » (II 7, cité ci-dessus). Mais comme on trouve par ailleurs *to ge eon* (VIII 37, où *eon* est en fait sous-entendu) en plus de *to eon*, cela diminue notablement la dissymétrie prétendue entre l'étant et le non-étant, car nous ne possédons pas tous les vers du *Poème*.

«Nihilisme signifierait alors : l'essentielle non-pensée de l'essence du néant»<sup>11</sup>.

Nous voudrions pourtant tenter ici de montrer qu'il se trouve dans la philosophie grecque, autour du non-étant, une réserve de pensée *au sein même* de la non-pensée et de la non-parole sur le néant, réserve que Heidegger n'a, semble-t-il, pas identifiée comme telle, mais dont pourtant il paraît avoir eu un sourd pressentiment. Cette réserve se trouve au cœur de la pratique philosophique socratico-platonicienne, et elle culmine dans le *Sophiste* de Platon, auquel Heidegger a consacré un très long cours en 1924-1925, et dont il place le questionnement central en ouverture de *Sein und Zeit* paru en 1927. Dans le *Sophiste*, la voie interdite d'accès par la figure tutélaire de Parménide est empruntée par Platon sous la pression d'une nécessité qui tient à la tentative de circonscrire la possibilité même de l'existence du sophiste, et par contrecoup, du philosophe. Une sorte de pression du non-être se déploie dans une épreuve de sa paradoxale *puissance*, et ce, grâce à un type de parole, de *logos*, qui, tout en étant profondément logique, ne se réduit pas à l'énoncé logique de propositions ayant valeur de vérité selon leur accord avec l'objet représenté, où *Wahrheit* serait déjà *Richtigkeit* et *alètheia* serait désormais *homoiosis*, selon les analyses de Heidegger dans *La doctrine platonicienne de la vérité* (1930-1931) et dans son cours sur Parménide en 1942-1943.

Dans cette épreuve du non-étant réalisée par Platon à la fois grâce à la logique et par delà la logique, se fait jour une conception de l'être de l'étant qui s'énonce en termes de puissance, qu'on ne peut qu'artificiellement reconduire à la présence du présent, comme tente de le faire Heidegger dans son cours sur le *Sophiste*<sup>12</sup>, conformément à son interprétation constante de la philosophie antique. On sait que la thèse centrale de Heidegger sur l'ontologie grecque – et donc occidentale – consiste en ce que les Grecs auraient fait l'épreuve de l'être de l'étant comme présence du présent, sans pour autant *penser* la présence comme telle (hormis quelques éclairs vite éteints dans l'oubli), et ce, ni comme l'état de présence que Heidegger nomme *Anwesenheit*, ni *a fortiori* comme ce processus de présence que Heidegger nomme

11 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, GA 6.2, p. 44.

12 *Platon: Sophistes*, GA 19, p. 480 (où aboutit un développement entamé à la p. 477).

*Anwesenung*. Et c'est précisément là où la présence est occultée au profit de ce qu'elle rend présent que se joue le virage de la pensée dans une forme de non-pensée. *Lousia* – "l'étance" même de l'étant, ce qui fait de l'être (*einai*) non pas l'être en sa différence mais l'être *d'un étant en tant qu'étant* – serait *parousia*, c'est-à-dire présence du présent. Mais outre les critiques simplement linguistiques que l'on peut émettre contre une telle identification de *ousia* à *parousia* (identification qui intègre au mot simple *ousia* ce qu'apporte le préfixe *para* dans le composé), il reste par ailleurs que dans le *Sophiste* de Platon, où s'ouvre aussi pour la première fois une discussion sur l'*ousia* comme telle, ce n'est pas à une *parousia*, mais bien à une *dunamis*, une puissance, que la pensée philosophique ramène l'*ousia*. Or c'est par la puissance – et non par la présence – que le néant lui aussi se tient dans l'être et qu'il donne à faire l'épreuve de lui-même. La pression qui, à notre sens, point déjà dans cet étrange interdit parménidien interdisant l'impossible, vient au grand jour dans la mise à l'épreuve du *logos* sur le non-étant que réalise Platon dans le *Sophiste*, de telle sorte que cette mise à l'épreuve (*basanos*) du *logos* est en même temps une forme d'épreuve au sens d'expérience (*peira, pathos*) de la *puissance du non-étant*, c'est-à-dire de sa *pression néantisante*, comme nous souhaitons le faire voir dans les pages qui suivent.

Or il semble, à lire son cours sur le *Sophiste*, que Heidegger soit totalement passé à côté de cette épreuve du néant dans le dialogue platonicien. Et paradoxalement, pour retourner la formule heideggerienne vers (sinon contre) Heidegger lui-même, il semblerait que la priorité permanente, pour ne pas dire obstinée et étrange à force d'obstination, que Heidegger donne à la problématique de la présence dans sa lecture de l'ontologie grecque, a occulté et voilé la problématique de la puissance, sur laquelle, il faut bien le dire, le cours de Heidegger reste insuffisant<sup>13</sup>.

Il n'est dès lors pas étonnant que dans la leçon inaugurale de Freiburg en 1929, il ne soit fait nulle mention du *Sophiste* pour la découverte de la néantisisation du néant; la formule marquante, par laquelle Heidegger pour ainsi dire fait être le néant sans en faire un étant, à savoir la formule *das Nichts selbst nichtet*, «le néant lui-même néantise», cette formule ne renvoie en rien à Platon, et sonne de prime abord comme absolument

13 Voir *Platon: Sophistes*, GA 19, p. 483-485, où il tente de rapporter l'irruption de la puissance dans le *Sophiste* à une influence du jeune Aristote.

non grecque. Pourtant, cette formule fait du néant lui-même une pure puissance de néantisation. C'est paradoxalement par la vertu du verbe «néantir», dont on ne trouve pourtant pas d'équivalent chez Platon, que se révèle une parenté insoupçonnée entre l'approche heideggerienne du néant dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* et l'approche platonicienne dans le *Sophiste*.

Que le *Sophiste* soit totalement passé sous silence dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* n'empêche pas une présence sourde de ce dialogue sous forme de traces. Plutôt qu'absent, il est implicitement récusé quand Heidegger reprend un argument, en le simplifiant, qu'on trouve dans le *Sophiste*, à savoir qu'on se contredit dès qu'on parle du néant, car on en fait immédiatement un étant, si bien que la question posée en direction du néant se dérobe à elle-même son objet<sup>14</sup>; or cet argument, qui correspond en gros à celui du *Sophiste*, sert à Heidegger à établir que la logique empêche l'accès au néant, ce qui revient à présenter l'approche aporétique déployée dans le *Sophiste* de Platon comme une pure impasse.

Il semble en découler naturellement que la pensée du néantir du néant dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* est une pensée en contre-coup d'une non-pensée du néant émergeant dans le *Sophiste*: Heidegger ferait jouer le sentiment fondamental, la *Grundstimmung* de l'angoisse, contre la logique d'entendement déjà à l'œuvre dans la dialectique platonicienne. Contre une non-pensée du non-étant, obturée par la logique d'un *logos* qui n'est déjà plus parole au sens heideggerien de *Sprache* et s'est perdu lui-même en un discours rationnel, Heidegger ouvrirait avec sa compréhension du *Dasein* humain le lieu de la manifestation du néant et de son épreuve.

L'opposition de *Qu'est-ce que la métaphysique?* au *Sophiste* se manifeste encore dans la manière dont Heidegger reprend le vocabulaire de «l'autre» pour parler du non-étant, ce qui est précisément la célèbre innovation dialectique de Platon dans le *Sophiste*; mais Heidegger lui fait subir un renversement complet, puisque chez Platon, le vocabulaire de «l'autre» sert précisément à dégager une notion relative du non-étant compris comme un étant autre que l'étant lui-même, par distinction du néant radical qui est nommé le contraire de l'étant<sup>15</sup>, tandis que Heidegger, de son côté, utilise l'expression «l'autre que l'étant» (*das*

14 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 107 (*Questions I*, p. 52).

15 *Sophiste*, 257b, 258e.

*Andere zum Seiendem*) pour désigner le néant pur et simple, et non un étant autre que l'étant lui-même, soit un non-étant simplement relatif, comme le faisait Platon.

La lecture heideggerienne fait donc des apories du *Sophiste* sur le néant une pure impasse et présente le renversement, et plus encore le délaissement des positions logico-platoniciennes comme nécessaires à l'épreuve du néant.

Pourtant, l'*aporia* n'est justement pas simplement une impasse où le passage est obstrué, et c'est précisément grâce à l'aporie que le *Sophiste* nous introduit de plain-pied dans le problème d'une existence paradoxale du néant, en manifestant la puissance propre à ce dernier grâce au dispositif de la réfutation.

Toute aporie est en effet déjà par elle-même quelque chose qui fait apparaître d'une certaine manière le néant<sup>16</sup>. Les apories sur le néant, dans la septième définition du *Sophiste*<sup>17</sup>, sont alors un redoublement de la nature intrinsèquement néantisante de toute aporie.

L'*aporia* grecque n'est de fait pas simplement « impasse » ni « embarras », comme on le traduit souvent par nécessité. L'aporie est privation de passage, mais le passage dont il est question est un chemin *pour l'approvisionnement*. Les chemins sont nombreux en grec, nombreux sont les noms qui les nomment, comme *hodos*, qui s'est déployé en « méthode » (*methodos*, initialement « poursuite »), ou comme

16 Et comme le dit J. Laurent, c'est en définitive au néant que se rattachent toutes les apories dans la pensée platonicienne, touchant la possibilité de l'erreur, du mal moral, de la déficience ontologique du sensible, etc. (*Le Néant*, p. 74 n. 4 et avant).

17 237b-239c. Le *Sophiste* présente d'abord six tentatives de définir le sophiste, comme chasseur, comme vendeur à triple facette, comme athlète éristique, et comme purificateur de l'âme par la pratique de la réfutation (ce qui correspond en fait au philosophie de type socratique). La septième définition jouit d'un statut à part, en tant qu'elle tente de saisir l'unité essentielle du sophiste qui s'est démultipliée dans les six définitions précédentes. Pour saisir cette unité, elle retient le trait caractéristique qu'il présente : il est un contradictoire en toutes choses, trait qui conduit à mettre en question le savoir universel dont il prétend disposer, et à entrer dans le problème de l'image et de l'apparence, qui implique le non-étant, l'image étant comme un entremêlement d'être et de non-être (240b-c). Les trois apories sur le non-étant sont donc des pierres majeures d'achoppement pour se saisir du sophiste.

*keleuthos*, qui nous a donné l'«acolyt(h)e». Le *poros* pour sa part est nettement un chemin permettant d'aller s'approvisionner, et ce, au sens le plus élémentaire du terme: en effet, non seulement *poros* en est venu à exprimer à lui seul une notion de ressources<sup>18</sup>, mais encore ses composés ont été utilisés pour nommer un certain commerce, celui qui implique d'être sur les routes<sup>19</sup>, si bien que le sophiste, qualifié de commerçant grossiste par Platon, est un *emporos*<sup>20</sup>, celui qui est sur les chemins, circulant de ville en ville où il fait comme de l'import-export, et où parfois il s'installe comme détaillant pour vendre une marchandise qu'il a éventuellement fabriquée lui-même<sup>21</sup>. L'*aporia* est l'état de celui qui n'a rien à vendre, qui est dans le dénuement. L'*aporia* est une pauvreté, et c'est sous ce nom propre de Pauvreté, Penia, que le *Banquet* de Platon la fait s'unir à ce Poros dont elle manque, au dieu qui sera avec l'aporie de Pauvreté le père du désir Êrôs, lui-même emblème de la philosophie telle que Platon lui a donné son visage mythique pour toute la postérité occidentale. L'aporie a ainsi en elle-même à voir avec le néant d'un manque.

Or ce néant de la pauvreté a reçu de Platon un sens philosophique dans la pratique socratique de la réfutation (*elenchos*). Qui dit réfutation, dit sollicitation de la logique – de cette logique d'entendement, en termes hégéliens, que Heidegger présente dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* comme un barrage à l'épreuve fondamentale du néant (*Gründerfahrung des Nichts*)<sup>22</sup>. Pourtant, dans l'*elenchos*, la logique permet justement de faire surgir le néant: non pas qu'elle soit discours ou permette un

18 Cf. le titre *Poroi, Les ressources*, prêté au traité de Xénophon, appelé aussi *Peri prosodôn, Des revenus*, terme dans lequel on trouve du reste cet autre nom de chemin qu'est *hodos*.

19 Par différence d'avec le détaillant fixé en la place du marché d'une cité (*kapèlos*), l'*emporos* est l'être mobile qui est sur les routes pour se livrer au commerce de gros, le grossiste qui pratique plus ou moins l'import-export, ces deux derniers termes français étant d'ailleurs issus de la même racine indo-européenne \**per-* à l'origine de *poros*, et exprimant tout ce qui relève du passage, de la limite (*peras* en grec), etc. (voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. πείραρ ou πέρνημι).

20 *Sophiste*, 231d et avant.

21 Ce sont là les trois définitions que donne Platon du sophiste comme marchand (grossiste, détaillant, détaillant vendant des marchandises de sa fabrication), *Sophiste*, 223c-224e.

22 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 109 (*Questions I*, p. 55).

discours *sur* le rien, un discours *surplombant* de ses certitudes positives un néant qui dans son opposition à tout positif ne pourrait être ainsi que récusé et donc manqué, mais à l'inverse en ce que la logique dans la réfutation philosophique permet de faire advenir un néant *dominant* le discours en le *minant*, un néant qui anéantit le discours en son fond positif pour ne lui laisser que la vacuité d'un son *articulé* et *prononcé*, mais dénué de *sens*. Car l'*elenchos*, comme le définit précisément Platon dans le *Sophiste*, consiste à conduire l'interlocuteur à une contradiction avec lui-même, ce qui a pour effet que celui qui croit dire quelque chose ne dit en réalité... *rien* :

διερωτῶσιν ὧν ἄν οἴηται τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν.

« Ils interrogent quelqu'un sur des sujets sur lesquels celui-ci croit dire quelque chose, alors qu'il ne dit rien [*legôn mēden*] »<sup>23</sup>.

Se contredire, c'est en effet annuler l'une par l'autre les deux propositions contradictoires. C'est donc annihiler sa propre parole, se découvrir ne disant rien, dévoiler en soi un vide là où l'on croyait avoir du plein, désagrèger une parole en un son creux là où l'on croyait avoir du sens. Dans le « ne rien dire » de toute aporie apparaît une relation étrange au rien, *mēden*, qui est l'autre nom du non-étant, *mē on*, relation qui est précisément ce que la *République* désigne comme étant l'ignorance<sup>24</sup>. Curieusement, Heidegger, qui a pourtant été attentif à la première apparition du non-étant dans le *Sophiste* – lors de la définition du « produire », *poiein*, comme l'acte de conduire vers l'*ousia* ce qui

23 *Sophiste*, 230b.

24 *République*, V, 477a-b: le personnage de Socrate y explique que le savoir est affecté à, ordonné à l'étant pur tandis que l'ignorance l'est au non-étant pur et simple (voir ἐπι μὲν τῷ ὄντι γνώσις ἦν, ἀγνώσις δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπι μὴ ὄντι, « le savoir était affecté à l'étant, l'ignorance l'était nécessairement à du non-étant », à comparer avec l'expression ἐπ' ἄλλῳ τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, « l'opinion et la science se trouvent ordonnées chacune à un objet différent »). La thèse que l'état cognitif de l'âme résulte d'une relation à un type d'objet, et même d'un contact, est soutenue régulièrement par Platon, par ex. dans le *Timée*, 37a-c, à propos de l'âme du monde (noter dans ce passage le verbe ἐφάπτεσθαι, « toucher »). L'ignorance humaine est ainsi le cas limite de cette règle qui vaut pour tout état cognitif de l'âme, à savoir le cas où l'âme est en relation avec un non-objet, ce qui est en fait l'abolition de la relation elle-même.

auparavant n'était pas<sup>25</sup> –, Heidegger donc a laissé échapper l'importance de ce *legôn mēden*, pourtant décisif, car il décèle dans la parole elle-même une manifestation du néant, dans une parole qui est *provoquée* par la pratique philosophique d'un Socrate qui déploie là une véritable *technique* voire une anti-technique: technique au sens grec – nous voulons dire gréco-heideggerien – qui dévoile ce qui se tient en retrait, en tant qu'elle fait apparaître et se déployer en plein jour un état de vacuité dissimulée de l'être humain; technique au sens moderne incluant une forme de violence dans l'extraction du caché et dans la provocation dont fait preuve le personnage de Socrate (en tous les sens du terme français « provocation »), mais technique qui est une anti-technique en tant qu'elle n'extorque pas un étant disponible, mais précisément *l'indisponibilité de tout fonds* dont on pourrait tirer quelque chose d'étant et d'utile. *L'aporia* est l'état de celui qui ne peut plus rien tirer de son propre fonds et ne peut plus rien fournir, par opposition à *l'euporia*, l'abondance de celui qui, ayant facilité de passage, a abondance d'approvisionnement. L'aporie est la fin du fournisseur et du commerçant, si l'on peut dire, la fin de celui qui se paie de mots comme s'il possédait un trésor lui permettant de s'orienter dans le monde à sa guise. La désorientation qui en résulte est régulièrement mise en scène par Platon, jusque dans l'éloge de Socrate dans le *Banquet*, éloge plein d'une forme de détresse chez cet Alcibiade splendide dans sa jeunesse et sa beauté, symbolisant pour ainsi dire l'éclat d'Athènes et donc de la Grèce tout entière, ne sachant plus où aller ni où revenir, totalement désorienté par Socrate et son atopie.

De la même manière qu'il a négligé le *legôn mēden*, ce « ne disant rien » de la réfutation philosophique, Heidegger a manifestement négligé Socrate (qui paraît ne l'avoir jamais beaucoup intéressé), et ne semble pas conscient, dans son cours sur le *Sophiste*, du fait que c'est de la différence entre Socrate (ou si l'on veut, le philosophe de type socratico-platonicien) et les sophistes qu'il est question dans ce dialogue, et non simplement de la différence entre le philosophe en général et le sophiste; que c'est Socrate, c'est-à-dire le dialecticien dans sa version purificatrice, qui se profile en réalité derrière la sixième définition du sophiste, celle

25 *Sophiste*, 219b. Cette phrase se situe au début de l'enquête, bien avant que le non-étant soit thématiqué pour lui-même.

qui en fait un maître dans l'art de la réfutation<sup>26</sup>; que c'est encore Socrate qui s'était déjà profilé dans la cinquième définition, sous la forme de l'éristique bavard qui perd son argent en discussions oiseuses, en vis-à-vis du sophiste comme étant aussi un éristique, mais qui, lui, tire profit de son activité<sup>27</sup>. Et si le personnage de Socrate transparaît derrière la capacité d'anéantissement et de désorientation de la réfutation, cela se fait dans le contexte de son procès, qui est le contexte explicite du *Sophiste*<sup>28</sup>, et donc aussi dans le contexte de la mise à mort de Socrate, qui fut anéanti précisément *pour* cette faculté d'anéantissement de la parole<sup>29</sup>. La mort de Socrate, telle que Platon veut la faire être et telle qu'il l'a envoyée dans l'histoire grâce à son talent de philosophe-écrivain, est comme la mise en miroir de cette capacité d'anéantissement et de révélation du néant dans l'être humain que recèle la forme dialogique de

- 26 *Sophiste*, 226b-231c. Heidegger ne mentionne en effet nullement Socrate dans les pages qu'il consacre à cette sixième définition (*Platon: Sophistes*, GA 19, p. 353-381).
- 27 *Sophiste*, 225a-226a & *Platon: Sophistes*, GA 9, p. 302-305. Socrate se profile encore en bien d'autres endroits. Le moindre n'est pas celui où l'Étranger d'Élée, n'ayant obtenu de Théétète en guise de première définition de l'image qu'une pure énumération inessentielle (239c), feint que le sophiste ne s'en satisfera pas, et se fait son porte-parole pour demander une définition dialectique de l'image, en l'invitant à se détourner des sens (comme dans la dialectique définie par la *République*, VII, 532a-c) et à prendre appui exclusivement et dialectiquement dans le « dire » (*legein*) (*Sophiste*, 239e-240a). Dans l'adresse de l'Étranger: « Il est manifeste, Théétète, que tu n'as jamais vu de sophiste », on peut sans difficulté lire « Socrate » à la place de « sophiste ». La différence ici, c'est que Socrate ne se moquerait pas du jeune Théétète, réservant en général ses railleries et ses roueries – du moins les plus grandes – aux sophistes eux-mêmes.
- 28 Voir la fin du *Théétète* (210d) avec le début du *Sophiste* (216a sq.), lequel en outre pose clairement la question de la possibilité de distinguer entre le sophiste, le philosophe et l'homme politique.
- 29 C'est la version platonicienne de l'origine du procès intenté contre Socrate, à savoir précisément les inimitiés profondes qu'il s'est attirées dans l'exercice de la réfutation, laquelle était d'ailleurs au départ une tentative de réfuter l'oracle lui-même (*Apologie de Socrate*, 21b-24a). La marginalisation relative par Xénophon de la pratique de la réfutation dans « son » Socrate (voir L.-A. DORION, Introduction aux *Mémorables*, p. CXXI sqq., et *L'autre Socrate*), qui va de pair avec l'absence de l'aporie, fait partie de cet ensemble de traits qui aboutissent à rendre peu compréhensible dans l'apologie xénophontienne le fait historique de la condamnation à mort de Socrate.

la réfutation. Par là, Socrate est proche des sophistes; par là, la question du néant dans le *Sophiste* est immédiatement une question touchant l'existence humaine, *via* la question essentielle de l'existence du sophiste et de l'existence du philosophe, comme Heidegger le dit d'ailleurs lui-même dans son cours<sup>30</sup>.

Aporie et néant, donc: dans toute aporie, il y a déjà une forme de néant qui est engagée, ainsi qu'une forme d'existence, celle du philosophe et de son double obscur, le sophiste.

Aporie sur le néant, à présent: c'est le *logos* lui-même qui est mis à l'épreuve (βασανισθείς) dans le dialogue du *Sophiste*, le *logos* en tant qu'il porte sur le néant – et non pas, comme les traducteurs comprennent parfois, et Heidegger avec eux, le *logos* propre à Parménide<sup>31</sup>. En effet, le texte de Platon *ajoute* (cf. la coordination τε... καί, 237b1) au *témoignage* de Parménide (paré de son *autorité*, ce qui fait le poids du témoignage, cf. le verbe μαρτυρεῖται) sur l'impossibilité de l'être du non-étant une *monstration* (cf. δηλώσειε, et non plus μαρτυρεῖται), par le *logos* lui-même, dans sa pure *tentative* de dire le non-étant, et indépendamment de toute autorité d'une figure paternelle. Le *logos* de Parménide ne sera mis à l'épreuve qu'après 241d, comme l'annonce l'Étranger avec un verbe au futur (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν: «il *sera* nécessaire que, pour notre défense, nous mettions à l'épreuve la parole de notre père Parménide», 241d). Cette mise à l'épreuve de la parole paternelle s'accompagnera de soigneuses précautions: une demande de ne pas être considéré comme un parricide, demande vaine à en croire l'interprétation de la postérité, qui persiste pour une part à qualifier de parricide l'atteinte faite par Platon à Parménide. Ces précautions, qui, par contre-coup, soulignent l'atteinte qui sera portée plus tard à l'autorité du témoignage parménidien dans sa mise à l'épreuve, n'apparaissent pas en 237 *sq.*, précisément parce que ce n'est pas la parole de Parménide qui est mise à l'épreuve, mais le simple *logos*.

Le «*logos* lui-même» (*ho logos autos*), donc, «correctement mis à l'épreuve», montrera «plus que tout» (donc plus encore que Parménide) que l'on ne peut pas faire être le non-étant, qu'il n'est pas possible

30 *Platon: Sophistes*, GA 19, affirmation répétée depuis le début de l'étude linéaire (p. 244 *sqq.*) jusqu'à la fin (p. 531-532, 573-574, etc.).

31 *Sophiste*, 237a-b & *Platon: Sophistes*, GA 19, p. 415.

de dire que le non-étant est, et confirmera ce qu'avancait Parménide, cité ici en guise de premier témoignage. Mais au *Poème* parméniénien revient *l'interdit*, au *logos* platonicien en revanche appartient l'épreuve au sens de « mise à l'épreuve » (*basanos*), ouvrant une épreuve au sens d'« expérience » (éprouvante) qui instruit, le *pathos* qui se fait *mathos*<sup>32</sup>, ce qui est une sorte d'*Erfahrung*. Platon nous emmène sur le chemin que Parménide interdisait de prendre : « tout en examinant, dit Théétète à l'Étranger d'Élée, par où le *logos* cheminera le mieux (ἢ βέλτιστα διέξεισι), va toi-même de l'avant et conduis-moi dans cette voie (κάμῃ κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἄγε) »<sup>33</sup>. Or sur cette voie, l'épreuve-*basanos* à laquelle on soumet le *logos* lui-même est en même temps ce par quoi le *logos* nous fait faire l'épreuve-*pathos* du néant. Car mis à l'épreuve, le *logos* l'est en celui qui parle et qui tente d'énoncer le néant. La question de départ, la question qui lance l'aporie, est en réalité une question qui va au cœur non pas du non-étant, mais du *logos* lui-même : Platon ne fait pas demander par son personnage *Qu'est-ce que le non-étant?*, pas plus qu'il ne fera demander *Qu'est-ce que l'étant?*. La question, celle-là même que Heidegger reprend au seuil de *Sein und Zeit*, demande « Que voulez-vous donc signifier quand vous faites retentir "étant" ? » (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπῃ ὄν φθέγγησθε; 244a), ce qui revient à demander sur quoi se porte le son prononcé *mè on*, « non-étant », ce qu'on montre avec ce nom, car signifier, c'est montrer, selon la pensée platonicienne<sup>34</sup>. Ce n'est sur aucun étant (*on*) qu'on le portera, car le nom « non-étant » ne peut être porté sur aucun étant si l'on veut que ce soit bien du non-étant qu'il soit parlé ; ne le portant sur aucun étant, on ne le portera pas non plus sur un « quelque » (*ti*), car aucun « quelque » ne se tient tout seul : tout « quelque » est un « quelque étant ». Mais alors on ne dira pas même quelque chose de « un » avec le non-étant (au nom

32 Πάθος μάθος ου τῷ πάθει μάθος (Eschyle, *Agamemnon*, 177, cf. 249-250) n'est pas loin d'être un dicton en grec ancien ; il correspond grossièrement au français « on apprend à ses dépens », et signifie plus largement qu'on apprend en éprouvant.

33 *Sophiste*, 237b.

34 Voir le *Cratyle*, décisif pour la pensée de la signification : le nom est une monstration de la chose (δήλωμα τοῦ πράγματος, 433d), car il est une imitation particulière de la chose (430a-b), cette imitation qui imite non pas l'apparence sensible des choses (leur bruit, leur allure, etc.), mais leur être même (*ousia*, *phusis*) (422-424).

d'une réciprocité implicite entre ce qui est un « quelque » et ce qui est un « un »; ne disant pas même un « un », pas même un « quelque », on ne dira « rien » du tout, *mèden*. Mais « ne rien dire », *mèden legein*, c'est « ne pas même dire », *oude legein*.

La première aporie aboutit à la pure et simple privation de parole : dire le rien, c'est ne rien dire, et c'est ne pas même dire, degré supérieur et ultime du *legôn mèden* qui apparaissait dans la description de la réfutation considérée de manière générale. D'une certaine manière, le comble de l'aporie pourrait être atteint ici, car le non-étant prive de parole<sup>35</sup>. Mais Platon passe outre, et continue à parler. Le comble ne sera atteint qu'à la troisième aporie, que la seconde prépare. Celle-ci (238a-c), continuant à mettre à l'épreuve le *logos* tel qu'il s'énonce par la bouche d'une personne prononçant et soutenant le non-étant, consiste à montrer que toute prononciation du non-étant est déjà, par elle-même, un rattachement d'étant à du non-étant : dès qu'on dit du non-étant, on dit du « quelque », du « un », du nombre, de l'« étant », toutes choses qui, rattachées au non-étant, ne laissent pas être le non-étant ce qu'il « est », ou plutôt ne laissent pas le nom « non-étant » être ce qu'il est, c'est-à-dire faire ce qu'il fait, à savoir : signifier « n'étant pas ». Dès lors peut s'ouvrir le comble de l'aporie, énoncé dans la troisième étape : même la réfutation du non-étant ne peut être soutenue. On ne peut certes pas soutenir que le non-étant est, *mais on ne peut pas non plus soutenir qu'il n'est pas* : on ne peut dire ni qu'il est, ni qu'il n'est pas ; plus encore, on ne peut pas même dire que « on ne peut dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas », puisque ce faisant on lui attache des qualités attachées elles-mêmes à l'étant ; et on ne peut donc pas même dire que « on ne peut pas même dire que 'on ne peut dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas' », et ainsi de suite dans une mise en abîme infinie. On ne peut absolument plus rien dire, puisque tout dire attache de l'étant au non-étant. On est allé beaucoup plus loin que l'interdit parménidien, qui interdisait de dire que les non-étants sont et de s'engager dans cette voie, mais qui, en miroir de cet interdit, ordonnait ou enjoignait positivement (cf. *τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα*, frg. VI v. 3) d'affirmer que « <le> rien n'est pas » (*μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, frg. VI v. 3).

35 Cf. *Théétète* : ne rien opiner, c'est ne pas même opiner (189a). La comparaison du *Sophiste* avec ce bref passage du *Théétète* (188d-189b) permet de prendre la mesure de l'originalité dramatique des apories dans le *Sophiste*, que nous allons souligner.

Parménide, tout en disant qu'on ne peut connaître le non-étant ni le dire (frg. II v. 6-7), le disait encore, et en affirmait péremptoirement la non-existence au point de faire de cette affirmation une injonction, qui n'est que l'autre face de l'interdit touchant le non-étant. L'épreuve platonicienne n'en est plus à ces certitudes parées d'une autorité divine: elle en est à l'aporie, à la vacuité dans laquelle l'épreuve nous plonge.

Le néant reconduit donc la parole au rien et à une forme d'anéantissement sans destruction: une forme de néantissement interne, d'implosion abyssale. C'est dans cette pure néantisation du non-étant à même le *logos* (un néant qui hanterait la parole dans sa mise à l'épreuve, plutôt qu'un néant qui hanterait l'être, selon Sartre) que le non-étant se fait être sans être. Il est radicalement imprononçable (*aphthenkton*), indicible (*arrhèton*), impensable (*adianoèton*), en un mot sans aucun *logos* (*alogon*)<sup>36</sup>. Il échappe totalement au champ de la parole, et pourtant il agit sans cesse sur elle dès que celle-ci essaie de le saisir, alors qu'il n'est absolument rien, et *parce qu'il n'est absolument rien*. Ainsi, si le discours est incapable de saisir, de dire le non-être, il est pourtant justement le lieu où celui-ci peut apparaître dans toute sa puissance de reconduction au rien. L'impuissance même du *logos* tient à la puissance du néant lui-même, que le *logos* fait étrangement advenir *comme puissance et non comme étant*. C'est ainsi grâce à des éléments de mise en scène que Platon fait apparaître la puissance du non-étant. L'aporie absolue du *logos* comme énonciation, prononciation, tentative de trouver ou conserver un sens dans une structure qui puisse avoir une valeur de vérité – car plus rien n'est vrai: ni que le non-étant est, ni que le non-étant n'est pas, ni que “ni il n'est ni il n'est pas”, et l'on est absolument au delà du poème parméniénien et de sa voie de vérité qui posait que les non-étants et le rien ne sont pas –, l'aporie du *logos*, donc, est comme sortie dans un écrin dialogique et théâtral qui accomplit dans sa visée l'enquête dialectique et théorique. Platon donne à voir la puissance du néant, et la fait sentir par delà les énoncés propositionnels logiques, grâce à une sorte de jeu scénique: l'Étranger invite son jeune interlocuteur à s'avancer avec courage pour prendre sa relève, grâce à sa vaillance, dans l'affrontement qui l'a mis aux prises avec le non-être. Réponse de Théétète, réponse

36 *Sophiste*, 238c (ces qualificatifs sont donc acquis dès la fin de la deuxième aporie).

pleine de ce charme et de cette modestie que Platon a savamment composées pour son personnage :

« C'est une ardeur démesurée et bien déplacée [*atopos*] qui s'emparerait de moi dans cette entreprise, si, alors que je te vois subir [*paschonta*] de tels déboires, je l'entreprenais moi-même »<sup>37</sup>.

Le mot clef est le mot *subir* (verbe *paschein*), qui forme dans tous les textes platoniciens couple avec *agir* (*prattein* ou *poiein*), versant actif de la capacité ou puissance (*dunamis*) dont *subir* est le versant passif. En un mot, glissé à l'occasion d'un jeu de scène, semblable de prime abord à un amusement d'écrivain qui se complaît dans le pittoresque, Platon a inséré l'essentiel – sans le dire, puisque le dire serait encore immédiatement se contredire : à savoir, que le non-étant a une puissance, puisqu'il agit et qu'on subit ses coups. Jamais Platon n'a écrit une pareille contradiction dans les termes, à savoir que le non-étant aurait une puissance. Et pourtant, il le fait sentir dans cet infime jeu de scène. Plus haut, il avait déjà opéré un léger glissement, là aussi non clairement énoncé, grâce à la mise en scène dialogique, venant soutenir de manière non conceptuelle ni logique le processus dialectique : dans la troisième aporie, tout d'un coup, c'est le non-étant lui-même qui était devenu l'interlocuteur – pourtant muet – que l'on tente de réfuter<sup>38</sup>. Et de surcroît, renversant la situation, c'est le non-étant lui-même qui, conduisant à la contradiction celui qui tente de le réfuter, se révèle par là au même moment comme étant lui-même celui qui réfute, occupant tout d'un coup le pôle actif dans le dispositif bien codifié de l'échange dialectique : le pôle qui maîtrise le dialogue et qui contraint par la force de la nécessité logique son interlocuteur à se contredire, place dévolue généralement par Platon à... Socrate, un Socrate qui n'est pas partie prenante à l'échange entre Théétète et l'Étranger et se borne à y assister – muet. S'il est vrai, comme a pu le dire Heidegger, que le sophiste saisi en son être essentiel est l'incarnation du néant<sup>39</sup>, dans ce passage, c'est le néant lui-même qui est l'incarnation sans chair de la figure du philosophe socratique, dans sa dangereuse proximité avec le sophiste. C'est une personnification du non-étant que réalise ici Platon : une personnification sans personne.

37 *Sophiste*, 239c.

38 Voir en 238d5-8.

39 « Verkörperung des Nichtseins », *Platon : Sophistes*, GA 19, p. 532.

Vaincu (*hèttèmenon*, 239b), l'Étranger l'est donc, mais par personne, par rien : par le simple néant. L'Étranger subit les coups d'un adversaire inexistant. Mais s'il y a puissance de faire subir, il y a être. Car le *Sophiste* est précisément le dialogue qui explicite une définition de l'être de l'étant comme puissance d'agir et de subir (247d-e). Si l'être de l'étant est cela, alors le non-étant, tel qu'il apparaît dans les apories, *est*, d'un être qui ne peut faire l'objet d'un énoncé propositionnel et qui détruit tout énoncé de ce type, mais qui se fait être en minant le discours logique qui ne peut le dominer.

Heidegger n'a manifestement pas cerné cet aspect du *Sophiste* dans son cours : Platon ménage une épreuve de l'être du non-étant au sein de la parole, par la parole. L'épreuve du néant que Heidegger décrit dans la conférence inaugurale *s'accompagne* d'une privation de parole, mais ne *réside* pas en elle : elle réside en l'angoisse, donc en ce glissement de l'étant en sa totalité qui s'opère dans l'angoisse, et qui laisse advenir à nous, c'est-à-dire *en notre Da-sein*, le néant, qui tout d'un coup est là, *Da*<sup>40</sup>. Dans le *Sophiste* de Platon, en revanche, l'épreuve du néant que réalisent les apories sur le néant est avant tout privation de parole. Cette épreuve trouve aussi d'une certaine manière son "lieu" dans l'être humain lui-même, mais elle n'y trouve son lieu que pour autant que cet être humain singulier parle. Ainsi Platon fait-il dire à l'Étranger cette invitation qui précède la réponse de Théétète citée ci-dessus :

« Pour ce qui est de moi, qu'en dire ? Aussi bien maintenant que tout-à-l'heure, on me trouverait vaincu (ήττημένον) pour ce qui est de la réfutation du non-étant. Si bien que, comme je l'ai dit, n'examinons plus *en moi qui parle* (ἐν μοιγε λέγοντι) la parole droite (ὀρθολογίαν) touchant le non-étant, mais à présent, allons ! examinons-la *en toi* (ἐν σοί) ! »<sup>41</sup>.

Heidegger a de fait négligé totalement les éléments de mise en scène qui montrent qu'il se joue ici une épreuve du néant. Après avoir placé, selon une lecture traditionnelle, le problème non dans le néant lui-

40 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 112 (*Questions I*, p. 59). Comme le souligne C. Romano, le *Dasein* devient par là « le site même » de la différence ontologique entre l'être et l'étant, ce qui amorce la *Kehre* heideggerienne des années 1930 (in : J. LAURENT & C. ROMANO [dir.], *Le Néant*, p. 519).

41 *Sophiste*, 239b. C'est un élément qui confirme que ce n'est pas la parole de Parménide qui est ici mise à l'épreuve.

même et sa puissance, mais dans le *logos* pensé comme incapable de dire le néant (ce qu'il est en effet), Heidegger s'est focalisé sur la structure intentionnelle, en termes phénoménologiques, du «dire» comme «dire quelque chose»<sup>42</sup>. Il rate ainsi la puissance du non-étant en ne voyant que l'impuissance du *logos*. Cela débouchera dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* sur la récusation non plus simplement du *logos*, mais bien de la logique dite d'entendement tout entière, déclarée obstacle à l'épreuve du néant. On le voit jusque dans ses réflexions sur Nietzsche et le nihilisme européen, où, incidemment, Heidegger reproduit de manière schématisée les apories du *Sophiste*, en perdant la sève de l'*aporia* avec le jeu de puissance et d'impuissance qui s'y réalise :

«Parler du néant et penser sur le néant se révèlent comme une entreprise “sans objet” [*ein “gegenstandsloses” Vorhaben*], comme un vain jeu de mots [*eine leere Spielerei mit Worten*], un jeu qui, de surcroît, semble ne pas remarquer qu'il se bafoue continûment, puisqu'en permanence, quoi qu'il fasse à propos du néant, il doit dire: le néant *est* ceci ou cela. Même lorsque nous disons simplement: le néant “est” néant, nous disons “de” lui manifestement un “est” et nous en faisons un étant, nous lui attribuons ce qui doit lui être refusé»<sup>43</sup>.

Les qualificatifs que Heidegger déploie juste à la suite sont éloquentes et sans appel: il considère qu'on est là dans le domaine des évidences superficielles («Bereich des leicht Einleuchtenden»), qu'on a affaire avec de simples mots («man... mit bloßen Worten hantiert»), et qu'on se laisse impressionner par une pure absence de pensée («mit Gedankenlosigkeiten»<sup>44</sup>). Heidegger a en quelque sorte perdu la force de l'aporie, qu'il considère, à l'instar des détracteurs de Socrate, comme un jeu avec les mots («eine leere Spielerei mit Worten»), autrement dit du bavardage (*adoleschia*), terme qui constitue l'attaque récurrente contre le philosophe socratique dans les dialogues platoniciens<sup>45</sup>. Il n'a

42 *Platon: Sophistes*, GA 19, p. 424-425.

43 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, GA 6.2, p. 41.

44 *Ibid.*, p. 42.

45 Dans le *Parménide* (135d), Socrate est invité par le grand Élèate à pratiquer cette technique dialectique que la foule considère comme un bavardage inutile. En *Théétète*, 195b-c, Socrate s'invective lui-même de ce terme; cf. *Phédon*, 70c. Le reproche de bavardage peut aussi être utilisé à propos du savant ou philosophe en général (en dehors du philosophe dialecticien

pas pris garde à l'avertissement donné par l'Étranger en ouverture de la mise à l'épreuve: que cela ne soit pas dit en vue de la querelle (*eris*) ni de l'enfantillage (*paidia*), mais avec tout le sérieux nécessaire (*spoudè*, 237c). C'est en quelque sorte le sens même de l'aporie que Heidegger a laissé échapper – cette aporie dont il appelait pourtant dans *Sein und Zeit* la résurgence par sa citation liminaire du *Sophiste*, et dont il considère qu'Aristote lui-même n'y entendait déjà plus rien. L'aporie, de fait, il n'est pas aisé de se tenir en elle et à elle, puisqu'elle est précisément ce par quoi plus rien ne tient et donne le vertige<sup>46</sup>. Parade habituelle contre le gouffre de l'aporie: la réduire à la superficialité d'un jeu, afin d'éviter de plonger; réduire la profondeur vertigineuse du vide aporétique à la vacuité d'un mot habilement glissé. C'est là précisément la frontière invisible qui sépare le philosophe du sophiste. Finalement, malgré sa profondeur par ailleurs, Heidegger a traité l'aporie philosophique comme un trait sophistique, par où il répète, une fois de plus, l'assimilation du philosophe de type socratique aux sophistes, et par où se révèle, une fois de plus, la subtilité du personnage platonicien, qui permet de justifier pleinement Socrate devant l'Histoire sans supprimer les motifs du fait historique de sa comparution funeste devant le peuple athénien. Ce n'est donc pas sans raison que Sartre, dans *L'être et le néant*, peut mettre au crédit de Heidegger cet "acquis": «les apories qu'on a coutume de soulever dès qu'un philosophe touche au problème du néant se révèlent sans portée»<sup>47</sup>. Mais l'on voit dans cette fin de non-recevoir lapidaire que les apories, qui étaient à l'origine proprement philosophiques, sont devenues des apories objectées au philosophe, par un renversement qui se méconnaît comme tel<sup>48</sup>.

ou socratique), qui s'intéresse à la nature et aux "météores": *Phèdre*, 269e, *République*, VI 488e, *Cratyle*, 401b; voir la proximité de ce reproche avec l'accusation d'être un sophiste, en *Politique*, 299b.

46 Cf. *Lysis*, 216c; *Théétète*, 175d.

47 J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 50.

48 Dans le *Sophiste*, le personnage fictif du sophiste ne participe au dialogue forgé par l'Étranger qu'au moment où il s'agit de réfuter l'existence de l'image (239d-241b) en utilisant les apories du non-étant, c'est-à-dire après le développement des apories, qui ont eu lieu sans lui (237b-239c): ces apories ne doivent donc rien au sophiste, pas plus qu'à Parménide, mais doivent tout au *logos* lui-même dans sa tentative de dire le non-étant, c'est-à-dire en définitive doivent tout au non-étant lui-même.

Avec cette manière de balayer d'un revers de main les apories platoniciennes sur le néant, ce n'est rien de moins qu'une première version du néantir du néant qui a été repoussée comme un vulgaire bavardage logico-sophistique. C'est pourtant bien par le néantir, terme hautement non-grec, que paradoxalement l'approche heideggerienne et l'approche platonicienne se rejoignent. Il serait certes aisé de lister toutes les différences irréductibles qui séparent le dialogue platonicien et la leçon heideggerienne, à commencer par le cadre même dans lequel prend place chacune des deux recherches, le dialogue platonicien portant sur la possibilité même du sophiste et donc du philosophe, tandis que la conférence heideggerienne concerne d'emblée la métaphysique. La principale différence est bien sûr l'accès même ménagé au néant, qui n'est plus du tout le *logos* dans sa dimension logique chez Heidegger, mais l'angoisse.

Par l'épreuve de l'angoisse, Heidegger en arrive à cerner l'essence du néant, *das Wesen des Nichts*, comme se déployant en un pur acte constituant l'essence même de ce néant, à savoir la néantisation ou le néantissement, *die Nichtung*. Déployant le *Nichts* dans un *nichten* et une *Nichtung*, Heidegger récuse d'emblée toute approche du néant comme un étant auquel on pourrait reconnaître une substantialité quelconque, la présence du néant n'étant pas réalisée sur le mode de la permanence de la substance définissable en son être stable et présente sur le mode d'un étant disponible. Le néant en son essence n'est rien d'autre que néantisation dans l'esprit de Heidegger :

«Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung».

«Ce renvoi répulsif dans son ensemble, à l'étant dérivant dans son ensemble, selon quoi le rien investit l'être-là dans l'angoisse, est l'essence du néant: le néantissement»<sup>49</sup>.

49 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 114. Trad. légèrement modifiée de R. MUNIER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Cahiers de l'Herne, 1983, p. 52. Nous modifions «rien» en «néant». Munier justifie le terme «rien» à la note 7 de sa traduction, mais l'obstacle majeur vient de la rupture préjudiciable, dans la séquence «rien-néantir-néantissement», du lien qui unit *Nichts-nichten-Nichtung*.

Le néant est ainsi totalement résorbé et absorbé dans son acte de néantir, et inversement, cet acte est la consistance même du néant, une consistance non-étante: le néant lui-même néantit, cela veut dire clairement qu'on ne saurait tenter d'attribuer à quoi que ce soit d'autre cet acte de néantir, autrement dit, on ne saurait priver le néant de ce néantir par où, et par où seulement, il se manifeste, sans substantialité:

«Die Nichtung läßt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen: das Nichts selbst nichtet».

«Le néantissement ne se laisse pas non plus mettre au même compte que l'anéantissement et la négation. Le néant lui-même néantit»<sup>50</sup>.

Le néant lui-même, et non autre chose, néantit. Et donc le néant est néantir, et non autre chose. C'est son essence, *Wesen*. Ce qui est exprimé ici est une *autre* manière de placer la puissance (comme capacité d'action) au cœur même de l'essence, ce que Platon a tenté de faire dans le *Sophiste* dans la « bataille de géants [...] autour de l'*ousia* » (246a), et ce que d'une certaine manière Heidegger refait ici, avec une langue renouvelée et une voie d'approche non logique, qui prépare une rupture avec le moment métaphysique de la pensée.

Le questionnement heideggerien et son mode de réponse n'ont pas leur strict équivalent chez Platon. Pourtant, Platon a déployé puis expressément mis en réserve dans le *Sophiste* une pensée avec laquelle Heidegger se trouve avoir des affinités et qu'il nous aide à discerner, bien qu'il n'ait pour sa part pas appréhendé cette pensée comme telle. Le néantir du néant, que Heidegger n'a pas cherché à voir dans le *Sophiste*, s'y trouve pourtant d'une certaine manière, à travers la conception de l'être de l'étant comme puissance.

Heidegger semble donc avoir omis comme malgré lui une dimension essentielle du *Sophiste*, et la raison doit en être tout particulièrement son désintérêt pour le personnage de Socrate, et un certain manque de considération pour la modalité dialogique et poétique du dialogue. Pourtant, Heidegger distinguera Socrate en 1951-1952 dans *Was heißt Denken?* comme le plus pur penseur de l'Occident (« der reinste Denker des Abendlandes »<sup>51</sup>) en interprétant dans ce sens le fait qu'il n'ait pas écrit; et il désignera Platon dans la quatrième conférence de Freiburg en

50 *Ibid.* Trad. de R. MUNIER (modifiée pour « le rien », devenu ici « le néant »).

51 *Was heißt Denken?*, GA 8, p. 20.

1957 comme « le maître poétique de la parole pensante » (« der dichtende Meister des denkenden Wortes »), qui savait que « ce qui est pensé dans la pensée ne se laisse pas exprimer » ; mais, précise Heidegger, cela ne signifie pas qu'on aurait affaire, avec la chose pensée, à un « indicible ». « Bien plutôt, nous dit Heidegger, Platon savait que la tâche de la pensée est de porter auprès de la pensée le non-dit par un dire, et ce, en tant que chose à penser »<sup>52</sup>. Par là, Heidegger n'est pas loin de faire de Platon son propre double. En tout cas, il est certain – à nos yeux du moins – que le traitement platonicien du néant dans le *Sophiste* remplit cette parole profonde entre toutes. Le néant n'est pas un indicible au sens d'un ineffable. Il est un indicible auprès de quoi l'on tente de se porter, que l'on tente de faire venir à la parole du plus près qu'il est possible, et c'est dans cette approche impossible que se révèle l'étrange possibilité du néant comme puissance de néantisation à même le *logos*. Le non-étant n'est venu qu'une seule fois à la thématization dans l'œuvre de Platon, mais il la traverse de part en part, puisque l'activité de la pensée humaine a été abordée par Platon comme *philosophia*, soit comme un cheminement intermédiaire entre ignorance et savoir ; or, précisément, l'ignorance est ce par quoi nous sommes en relation au néant, et la dialectique, sous la forme de la réfutation ou *elenchos*, commence par cette révélation cathartique d'un néant caché qui habite l'être humain. Le *Sophiste* est le moment où Platon réalise l'approche du néant comme tel. N'ayant plus jamais parlé du néant, il ne l'a pourtant pas *simplement* renvoyé. C'est un fait remarquable que, à la fin de son long questionnement sur le sens de l'étant (*to on*), après avoir dégagé que l'autre de l'étant est lui-même un étant permettant pour ainsi dire de tisser du non-étant grâce à des étants, Platon ne se contente pas de proclamer qu'on a envoyé promener le non-étant radical, ce néant qui est le contraire absolu de l'étant ; il ajoute en effet immédiatement cette précision troublante : on l'a envoyé promener, donc, « qu'il *soit* ou qu'il ne soit pas », et encore : « qu'il ait un *logos* ou qu'il soit même totalement sans *logos* »<sup>53</sup>. Ainsi, les apories sur le néant ouvrent étrangement la mise en réserve de la possibilité même d'un être

52 « Vielmehr wusste Platon dies, dass es die Aufgabe des Denkens sei, durch ein Sagen das Ungesagte dem Denken nahe zu bringen und zwar als die zu denkende Sache », *Grundsätze des Denkens*, 4. Vortrag, GA 79, p. 132.

53 ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἶτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον, *Sophiste*, 258e.

du néant et de sa diction par un *logos*. Le renvoi du néant aura ainsi été dans le *Sophiste* la mise en réserve d'une question, jamais reprise, mais jamais interdite. Par là, on peut dire que Platon a atteint à sa manière ce que Heidegger a nommé «l'énigmatique polysémie du néant» (*die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts*), qui, tout en étant radicalement autre que l'étant, n'est pas «le nul pur et simple» (*das bloß Nichtige*) et recèle paradoxalement ce que Heidegger continue d'appeler une essence, *Wesen*<sup>54</sup>. Par là, Platon laisse Parménide derrière lui, Parménide qui se tenait à la sûreté d'un interdit baigné dans la lumière d'une vérité divine, quand Platon se tient à l'aporétique énigme d'un néant néantisant la parole, et l'accepte tout en lui donnant son congé.

### *Bibliographie*

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

- AUBENQUE Pierre, *Études sur Parménide*, t. I: *Le poème de Parménide*, t. II: *Problèmes d'interprétation*, Paris: J. Vrin, 1987.
- CASSIN Barbara, *Parménide. Sur la nature ou Sur l'étant*, présenté, traduit et commenté par Barbara CASSIN, Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, avec un supplément dirigé par Alain BLANC, Charles de LAMBERTERIE et Jean-Louis PERPILLOU, Paris: Klincksieck, 1999.
- DIELS Hermann & KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann DIELS, herausgegeben von Walther KRANZ, 2 Bd., Zürich: Weidmann, 6. Auflage, 1951.
- DORION Louis-André, «Introduction générale», in: XÉNOPHON, *Mémoires*, livre I, texte établi par Michele BANDINI et traduit par Louis-André DORION, Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 2000 (réimp. 2003).
- DORION Louis-André, *L'autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, traduction nouvelle par Roger MUNIER, in: HAAR Michel (dir.), *Martin Heidegger*, Cahier de l'Herne, Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

54 «Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*», GA 9, p. 306 (*Questions I*, p. 77).

- HEIDEGGER Martin, «Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique», traduite par R. MUNIER; «Qu'est-ce que la métaphysique?», traduit par H. CORBIN; «Postface», traduite par R. MUNIER, in: *Questions I et II*, Paris: Gallimard, 1968 (réimp. 1990).
- HEIDEGGER Martin, *Platon: Le Sophiste (cours de 1924-1925)*, traduit par J.-F. COURTINE, P. DAVID, D. PRADELLE & P. QUESNE, Paris: Gallimard, 2001.
- FRÈRE Jean, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris: Kimé, 2012.
- LAURENT Jérôme & ROMANO Claude (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris: Presses universitaires de France, 2006.
- LAURENT Jérôme, «Platon. *Sophiste* (extrait)», in: LAURENT J. & ROMANO C. (dir.), *Le Néant*, éd. cit., p. 65-80.
- MERKER Anne, «Personne», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 31, 2012, p. 1-2.
- O'BRIEN Denis & FRÈRE Jean, «Le Poème de Parménide», in: AUBENQUE Pierre (dir.), *Études sur Parménide*, t. I, Paris: J. Vrin, 1987.
- O'BRIEN Denis, *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt-Augustin: Academia (International Plato Studies, 6), 1995.
- [PLATON], *Platonis opera*, 5 tomes, texte grec établi par E.A. DUKE, W.F. HICKEN, W.S.M. NICOLL, D.B. ROBINSON, J.C.G. STRACHAN (t. I, 1995), et par I. BURNET (t. II-V, 1901-1907), avec une nouvelle édition dans un volume hors tomason pour *Platonis Respublica*, texte grec établi par S.R. SLINGS (2003), Oxford University Press.
- PLATON, *Œuvres complètes*, 2 tomes, traduction française par Léon ROBIN (et Joseph MOREAU pour *Parménide* et *Timée*), Paris: Gallimard, 1950.
- REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris: Dictionnaires Le Robert, 2000.
- ROMANO Claude, «Présentation de la conférence de Heidegger *Qu'est-ce que la métaphysique?*», in: LAURENT J. & ROMANO C. (dir.), *Le Néant*, éd. cit., p. 513-523.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1976 (réimp. 1998).