

## EXPÉRIENCE ET PHILOSOPHIE CHEZ LES PHILOSOPHES ÉLÉATES

Serge Thibault

« Parménide me paraît être, selon l'expression d'Homère, "à la fois vénérable et redoutable". J'ai approché l'homme quand j'étais bien jeune encore et lui bien vieux, et il m'a paru avoir une profondeur d'une rare qualité. Aussi ai-je peur que nous ne comprenions pas ses paroles et que sa pensée ne nous dépasse bien plus encore ».

Platon, *Théétète*<sup>1</sup>

En l'absence de connaissances sur les pratiques spirituelles des philosophes, l'histoire de la philosophie manque de la perspective nécessaire pour bien comprendre le contexte de leur expérience philosophique<sup>2</sup>. Ce qui ne simplifie pas la tâche, c'est que si les philosophes ont passablement écrit sur leurs conceptions, ils ont, par contre, très peu parlé de leurs pratiques spirituelles<sup>3</sup>.

Il n'est pas de mise de parler de l'expérience spirituelle des philosophes, du moins dans des écrits traitant d'histoire de la philosophie. Il semble aller de soi que la philosophie est une discipline essentiellement abstraite et que toute implication émotionnelle à l'égard de son objet soit susceptible de susciter la méfiance. Nous allons essayer de montrer à l'aide d'un exemple historique que ce déni à l'égard de l'expérience intérieure des philosophes est non seulement injustifié, mais même rédhibitoire pour la philosophie.

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 183e-184a, Paris, trad. Émile Chambry, éd. Garnier-Flammarion, 1967.

<sup>2</sup> « La vraie philosophie est donc, dans l'Antiquité, exercice spirituel. Les théories philosophiques sont ou bien mises explicitement au service de la pratique spirituelle, comme c'est le cas dans le stoïcisme et l'épicurisme, ou bien prises comme objets d'exercices intellectuels, c'est-à-dire d'une pratique de la vie contemplative qui n'est elle-même finalement rien d'autre qu'un exercice spirituel. Il n'est donc pas possible de comprendre les théories philosophiques de l'Antiquité sans tenir compte de cette perspective concrète qui leur donne leur véritable signification. Nous sommes ainsi conduits à lire les œuvres des philosophes de l'Antiquité en prêtant une attention accrue à l'attitude existentielle qui fonde l'édifice dogmatique ». Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, *Série Antiquité-136*, 1993, pp. 51-52.

<sup>3</sup> « Nous ne possédons aucun traité systématique qui codifierait un enseignement et une technique des exercices spirituels. Pourtant les allusions à telle ou telle de ces activités intérieures sont très fréquentes dans les écrits de l'époque hellénistique et romaine. Il faut en conclure que ces exercices étaient bien connus, qu'il suffisait d'y faire allusion parce qu'ils faisaient partie de la vie quotidienne des écoles philosophiques, qu'ils faisaient donc partie d'un enseignement oral traditionnel ». P. Hadot, *op. cit.*, pp. 17-18.

C'est ainsi que le titre d'inventeur de la dialectique octroyé par Aristote à Zénon d'Élée<sup>4</sup> a occulté le fait que Zénon était d'abord et avant tout le disciple de Parménide et que toute son œuvre connue avait pour objet de défendre la pensée de son maître spirituel. Le fait est que la dialectique, qui n'est qu'un outil de la pensée, ne saurait en aucun cas constituer le contenu de celle-ci et que sa mise en œuvre par Zénon a détourné notre regard de ce qui importait le plus, à savoir l'expérience spirituelle commune unissant Zénon à son maître, Parménide. Amputée de toute référence au contexte expérimental<sup>5</sup> de la philosophie éléate, l'argumentation de Zénon est de peu d'utilité pour saisir la pensée de Parménide ; par contre, un approfondissement du caractère mystique de la démarche de ce dernier nous permettra de mieux comprendre les arguments de son disciple.

En effet, pour comprendre l'optique de Zénon, il est indispensable de bien comprendre la nature de la quête de Parménide, c'est-à-dire sa perspective de même que sa résonance existentielle. C'est ce que nous ferons dans la première partie de cet article. Une fois cette mise en contexte faite, nous essayerons de resituer les arguments de Zénon dans le cadre parméniénien de façon à établir leur signification et leur portée véritables. Finalement, nous parlerons de l'expérience comme composante essentielle de la démarche philosophique.

## I. La révélation de l'être

Deux facteurs externes ont contribué à rendre la compréhension de Parménide ardue : la petite quantité de fragments qui restent de son oeuvre et le caractère elliptique de son style. Toutefois, le facteur interne, c'est-à-dire la perspective dans laquelle Parménide se situait, a contribué encore davantage à ce phénomène. En effet, le point de vue radicalement mystique de Parménide a rendu sa pensée extrêmement difficile d'accès, ce qui a engendré un véritable quiproquo philosophique.

Nous croyons que la lecture la plus simple et la plus naturelle de Parménide consiste à le voir comme un contemplatif qui a essayé de traduire son expérience en vers. Parménide et ceux qui le suivaient n'étaient pas des dialecticiens de l'ontologie, comme pourraient le laisser croire les spéculations abstruses sur l'être et le non-être provoquées par le texte de

---

<sup>4</sup> Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, liv. VIII, chap. LVII.

<sup>5</sup> Nous utilisons le mot *expérimental* dans le contexte de la philosophie dans un sens assez près de celui qu'il a en science où il désigne le recours à des procédés permettant de comprendre et de reproduire des phénomènes physiques. Ici, évidemment, il ne s'agit pas de phénomènes extérieurs mais plutôt intérieurs à l'esprit des philosophes qui, par des méthodes transmises de génération en génération, sont en mesure de reproduire des expériences similaires. Par ailleurs, nous entendons par *expérience* le fait pour un philosophe d'être complètement engagé, voire compromis, à tous les niveaux de son être et pour ainsi dire malgré lui, par ce que son esprit lui permet d'appréhender du réel.

Parménide<sup>6</sup>, mais plutôt des philosophes enivrés par le caractère absolu de la réalité et engagés dans une expérience de transformation spirituelle<sup>7</sup>.

À la base de la philosophie de Parménide se trouve l'expérience de l'absolue évidence de l'être ou du *il y a*. Or, ce qui compte le plus dans cette constatation c'est le fait même de l'expérience. Loin de la découverte intellectuelle pure et dépouillée de tout affect, on peut imaginer l'expérience de Parménide comme un effort en vue de réaliser la fusion mystique de l'esprit avec le réel<sup>8</sup>. Que Parménide ait été un tel mystique, c'est ce que les travaux récents de Peter Kingsley démontrent<sup>9</sup>. Dans le contexte culturel grec du Ve siècle avant Jésus-Christ, une telle perspective est beaucoup mieux à sa place que les lectures proprement anachroniques qui voient en Parménide un rationaliste précurseur de l'Âge des Lumières<sup>10</sup>.

La mise en évidence des outils de la logique et le recours au langage de l'ontologie par Parménide correspondent à un effort de simplification du discours pour exprimer dans toute sa simplicité et sa pureté l'évidence existentielle dont il avait fait l'expérience. Mais, il est totalement hors de propos de voir en lui un ancêtre du rationalisme agnostique moderne. Nous croyons, au contraire, que la démarche du philosophe devait s'inscrire dans un processus de travail sur l'esprit et de transformation de l'être assez proche de celui des écoles ultérieures de philosophie antique. Dans ce contexte, le travail du philosophe ne consistait pas uniquement à jongler avec des concepts mais principalement à transformer son esprit pour le rendre apte à absorber le réel, voire à s'unir à lui.

L'attention accordée au développement de l'esprit dans la philosophie occidentale moderne est quasiment inexistante au point où il pourra paraître farfelu pour le lecteur de cet article de voir cette question abordée dans le cadre d'un texte philosophique. Mais, pour

---

<sup>6</sup> La liste des commentateurs de Parménide est trop longue pour qu'on songe même à en faire l'énumération ici, puisque, depuis Platon jusqu'à Heidegger, les questionnements sur l'être ont plus ou moins cadencé l'histoire de la philosophie. Ainsi, même s'il est mal connu et bien que son œuvre conservée se réduise à moins de 140 vers, Parménide est probablement le philosophe qui a le plus marqué la philosophie occidentale.

<sup>7</sup> Comme l'écrit Marcel Conche, « Parménide est un voyant, et il faut l'être aussi quelque peu pour voir sa vision » in *Parménide. Le Poème : Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par Marcel Conche, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1996, p. 70.

<sup>8</sup> « Car le même est à la fois penser et être ». Fragment 3, *op. cit.*, p. 87. « C'est le même penser et la pensée qu'il y a. Car, sans l'être dans lequel il est devenu parole, tu ne trouverais pas le penser ». Fragment 8.34-36, *op. cit.*, p. 128.

<sup>9</sup> Peter Kingsley, *Dans les antres de la sagesse. Études parménidiennes*, trad. H. D. Saffrey, Paris, coll. Vérité des mythes, éd. Les Belles Lettres, 2007.

<sup>10</sup> Telle était la position, entre autres, de Karl Reinhardt qui voyait en Parménide « un philosophe qui n'aspire qu'au savoir, qui ne se sent lié par rien d'autre que la logique, et que Dieu et le sentiment religieux laissent indifférent », cité par W. Jaeger in *À la naissance de la théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, p. 99. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 256. Nous précisons cependant que si nous croyons que la philosophie est essentiellement une démarche de transformation intérieure, il n'est pas nécessaire que cette quête se fasse dans le cadre d'une religion donnée.

bien comprendre le point de vue parméniénien, il faut savoir que l'esprit n'est pas qu'un grenier où s'entassent des souvenirs ou un outil servant à résoudre des équations logiques. On doit tenir compte du fait qu'il est la base malléable qui sert à nous constituer en tant qu'êtres conscients. Dans le processus de formation et de transformation que nous subissons continuellement, la part de contrôle que nous exerçons réellement sur notre esprit est moindre que celle que nous croyons spontanément détenir. En réalité, ce sont nos passions et nos désirs qui déterminent nos idées beaucoup plus que l'inverse<sup>11</sup>.

Corrélativement à cela, le monde tel qu'il est en lui-même échappe à notre perception et nous n'avons de lui qu'une image modelée selon des critères qui nous ont été inculqués. Nous sommes donc des êtres suspendus entre un esprit qui n'a sur lui-même aucune prise assurée et une réalité dont nous ne percevons que l'apparence. Notre esprit, continuellement bombardé par une quantité énorme d'informations sur une réalité qui lui échappe, demeure pour nous une énigme indéchiffrable<sup>12</sup>.

Dans ce contexte, la tâche première du philosophe est de mettre un frein à la poursuite effrénée des réponses approximatives et des certitudes, et de faire le silence en lui-même. Avant de prétendre agir sur le monde extérieur, le philosophe doit d'abord se connaître lui-même, tel qu'il est. Il doit faire l'expérience sur lui-même de la plasticité et de l'instabilité de l'esprit, car ce qui le distingue en tant que philosophe, ce n'est pas l'obtention de telle ou telle connaissance abstraite mais la capacité à se transformer lui-

---

Il va de soi qu'on peut être athée et être également engagé dans un processus de transformation spirituelle intense.

<sup>11</sup> Voir, par exemple, les recherches en éthologie inspirées par Konrad Lorenz. Les recherches de K. Lorenz montrent comment les comportements des humains sont déterminés par des causes biologiques et sociales. Parlant de l'homme, il écrit : « S'il était, comme nous voulons le supposer, un être de pure raison, dépourvu d'instincts et ignorant complètement comment les instincts en général, et notamment l'agression, peuvent échouer, il serait absolument incapable de trouver une explication à l'Histoire. En effet, les phénomènes de l'Histoire, tels qu'ils se répètent toujours, n'ont pas de causes rationnelles ». K. Lorenz, *L'agression*, Paris, coll. *Champs*, éd. Flammarion, 1969, p. 228.

<sup>12</sup> Le but n'étant pas ici de faire la démonstration de ce fait, nous n'élaborerons pas davantage, mais, pour avoir un aperçu de ce dont il s'agit, il suffit d'essayer de visualiser fixement et sans distraction une image mentale pendant plus d'une minute. Par ailleurs, il existe une vaste littérature sur l'esprit en général et sur la formation de l'esprit en particulier. Nous ne citerons ici, à titre de référence, que l'ouvrage de Richard E. Nisbett, *The Geography of Thought*, Free Press, 2004. L'auteur y étudie les différences profondes qui existent entre les *habitus* de pensée des Occidentaux et des Orientaux. Nisbett écrit, par exemple : « For example, most who have addressed the question hold that European thought rests on the assumption that the behavior of objects — physical, animal, and human — can be understood in terms of straightforward rules. Westerners have a strong interest in categorization, which helps them to know what rules to apply to the objects in question, and formal logic plays a role in problem solving. East Asians, in contrast, attend to objects in their broad context. The world seems more complex to Asians than to Westerners, and understanding events always requires consideration of a host of factors that operate in relation to one another in no simple, deterministic way. Formal logic plays little role in problem solving. In fact, the person who is too concerned with logic may be considered immature » (*op. cit.*, p. xvi).

même et à contrôler son esprit et ses pulsions<sup>13</sup>. Cette attention particulière aux réactions et aux mouvements de son propre esprit doit le rendre capable de relativisation et de détachement à l'égard des certitudes collectives. Cette quête est fort douloureuse car, pour pouvoir suivre Parménide, il faut être capable d'affronter la mort<sup>14</sup> des certitudes structurantes.

Dans la perspective parménidienne, dire que la pensée et le réel sont une seule et même chose ne signifie pas que le réel doive entrer dans les catégories de l'esprit, mais, au contraire, que l'esprit doit être transformé et dépouillé de ses limites jusqu'à se fondre avec la totalité du réel<sup>15</sup>. Nous parlons donc ici d'une ascèse impliquant tout l'espace intérieur<sup>16</sup>. Dans cette expérience, tout l'être est mis à contribution, car il ne s'agit pas seulement de réfléchir sur des abstractions mais de dépouiller l'esprit et de le transformer. La religion de Parménide est une religion d'anachorète fondée sur le rejet des conventions et des limites humaines. Ainsi purifié, Parménide a rendu son esprit apte à une rencontre transformatrice avec le *il y a*.

À la suite de cette expérience, Parménide put mesurer l'irréalité du monde sensible, grevé d'impermanence et de relativité. Il fut également en mesure de saisir combien l'évidence du *il y a* échappait à toute réduction conceptuelle. Il se rendit ainsi compte qu'il ne pouvait donner un nom à cette *évidence absolue*<sup>17</sup> sans amoindrir sa découverte en en faisant un être. Ainsi Parménide n'employa aucune désignation, pas même le mot *Un* que Platon utilisera plus tard.

Car il ne s'agissait pas tant pour Parménide de nommer cette évidence que de jouir de l'expérience d'une totale certitude spirituelle. En effet, comme nous venons de le dire, la démarche de Parménide fut avant tout une démarche intérieure de familiarisation avec

---

<sup>13</sup> P. Hadot énumère les pratiques suivantes à propos des Stoïciens : « la recherche, l'examen approfondi (*skepsis*), la lecture, l'audition, l'attention (*prosoché*), la maîtrise de soi (*enkrateia*), l'indifférence aux choses indifférentes... les méditations (*meletai*), les thérapies des passions, les souvenirs de ce qui est bien... l'accomplissement des devoirs. L'attention (*prosoché*) est l'attitude spirituelle fondamentale du Stoïcien. C'est une vigilance et une présence d'esprit continuelles, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit » (*op. cit.*, pp. 18 sq.).

<sup>14</sup> « La première chose que fait la déesse quand Parménide arrive auprès d'elle, est de la rassurer, l'assurer que ce n'était pas 'une méchante Destinée' qui l'avait conduit jusqu'à elle... Ce que veut dire la déesse, sans le dire clairement, c'est que l'on arrive là où Parménide est arrivé que lorsque l'on est mort ». P. Kingsley, *op. cit.*, p. 63. Kingsley, en s'appuyant sur certaines découvertes archéologiques et sur des données relatives à la religion des Grecs du VIe et Ve siècles avant Jésus-Christ, identifie la déesse du poème, dont Parménide ne donne jamais le nom, à Perséphone, l'épouse d'Hadès. Voir *op. cit.*, pp. 91 sq.

<sup>15</sup> Voir les thèses de M. Pierre Hadot, par exemple in *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.* Signalons, cependant, que les recherches de P. Hadot ont porté principalement sur la période hellénistique et romaine.

<sup>16</sup> C'est-à-dire, non seulement la raison, mais également la perception, l'imagination et l'intuition.

<sup>17</sup> M. Conche parle de *Présence*, *op. cit.*, p. 36 et *passim*. Voir également, l'ouvrage de Catherine Collobert, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, éd. Kimé, 1993, pp. 197 sq.

l'absolue évidence de l'être pur et simple ou, plus exactement, du *il y a*<sup>18</sup>. Cette démarche d'intériorisation, que nous avons qualifiée de mystique, supposait une adhésion totale et entière de la conscience au *il y a*. Que l'objet recherché porte le nom de *Vérité* ou de *Dieu* importe peu à l'affaire ; ce qui compte, c'est le mode et l'intensité de cette expérience.

Il ne s'agissait donc pas pour Parménide de jongler avec de nouveaux concepts, mais d'arriver à la jonction de l'esprit et du réel où l'expérience et le *il y a* sont une seule et même chose, où l'esprit se transforme et fusionne avec le *il y a*. Dans l'approfondissement de l'expérience spirituelle du *il y a*, le philosophe avait rencontré une surplénitude d'être qu'aucune idée ou aucun mot ne pouvait exprimer parfaitement et par laquelle il se trouva lui-même transformé.

*«De voie pour la parole,  
Ne reste que il y a. Sur cette voie, les signes  
sont nombreux : qu'étant inengendré, il est aussi impérissable,  
entier, unique, inébranlable et sans terme.  
Ni il n'était une fois, ni il ne sera, puisqu'il est maintenant,  
tout entier ensemble, un, continu »<sup>19</sup>.*

## II. La dialectique zénonienne

Dans un tel contexte, Parménide se trouva engagé dans un véritable sacerdoce qui exigea de lui qu'il laisse tout derrière et qu'il se convertisse à l'écoute de la seule voix digne de foi, celle de la déesse. Cette voie le conduisit sur des chemins où il ne devait pas craindre de passer pour fou et d'affirmer ce qui passera pour déraison auprès de la foule de ceux qui vivent selon l'opinion commune. Il devait aller jusqu'à l'ultime folie en niant le mouvement et la multiplicité illusoire et décevantes qui se jouent des êtres aveuglés par les évidences sensibles. Fidèle à son illumination, il dénonça l'illusion dont se berce la multitude qui se laisse tromper par l'apparence des choses.

*« Il faut dire et penser l'étant être ; car il y a être,  
et rien il n'y a pas : cela, oui, je commande, moi, de le méditer.  
D'abord, en effet, de cette voie de recherche, je te détourne,  
mais ensuite de cette autre aussi sur laquelle errent les mortels*

---

<sup>18</sup> « Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le mystique, mais *qu'il soit* (6.44) ». Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Gilles-Gaston Granger, éd. Gallimard, 1993.

*qui ne savent rien, têtes-doubles. Car l'irrésolution guide,  
dans leur poitrine, une pensée errante ; ils se laissent emporter,  
à la fois sourds et aveugles, stupéfaits, foules incapables  
de décisions, par qui l'être et le n'être pas sont réputés le même  
et non le même : d'eux tous, le chemin revient sur lui-même »<sup>20</sup>.*

Parménide dut d'abord se retrouver sans voix devant ce qu'il vivait<sup>21</sup>. Puis, peu à peu, comme le prisonnier de la caverne de Platon, il retrouva des mots qui pour autrui n'eurent aucun sens et que l'on qualifia d'obscurs : « *car il y a être, et rien il n'y a pas* »<sup>22</sup>. Comme les paroles de Gulliver au retour de son voyage, ces mots ne peuvent avoir de sens que pour celui qui a parcouru le chemin, puisque le mot *être* ici n'est pas un concept mais un symbole.

En effet, la nature de ces mots n'est pas logique ou dialectique mais symbolique au sens où ils ne peuvent avoir de résonance que pour celui ou celle qui a vécu et approfondi l'expérience de l'évidence absolue du *il y a*. Du point de vue du sens commun, ces paroles et toute la partie ontologique du poème de Parménide n'ont pas de sens, c'est-à-dire qu'ils peuvent avoir tous les sens que l'esprit dialectique voudra bien leur donner.

Mais ce qui importe ici, ce n'est pas tant le sens de ces vers que l'expérience qui a conduit Parménide à écrire son poème et qui doit être revécue par ceux qui veulent le comprendre. C'est le prix à payer pour que les mots utilisés par le fondateur de l'école éléate cessent d'être des concepts pour devenir des clés conduisant à l'union de l'esprit et du *il y a*.

La voie philosophique de Parménide est donc, d'abord et avant tout, une voie que l'on doit suivre, c'est-à-dire une expérience plus qu'un système philosophique. En effet, dans le poème du philosophe d'Élée, la dialectique est au service de l'expérience et débouche sur la contemplation, car les deux ne sont pas incompatibles tant et aussi longtemps qu'on ne perd pas de vue que la dialectique n'est qu'un outil sans contenu.

---

<sup>19</sup> Fragment 8.1-6, *op. cit.* p. 127.

<sup>20</sup> Fragment 6, *op. cit.* pp. 100-101.

<sup>21</sup> « *De voie pour la parole, ne reste que il y a* ». Fragment 8.1-2, *op. cit.* p. 127.

<sup>22</sup> ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (fig. 6.1-2).

Telle est, nous semble-t-il, la perspective dans laquelle il faut situer les arguments de Zénon. Dans ce contexte, le but de Zénon était de montrer que l'opinion des « *mortels qui ne savent rien* »<sup>23</sup> présente des difficultés non moins graves que celles découlant des positions radicales de Parménide concernant l'unicité et l'immobilité de l'*être*.

En effet, posant à la suite de Parménide que le devenir, au sein duquel être et non-être sont inextricablement mêlés, n'est rien d'autre qu'une illusion et le fruit de l'ignorance du *il y a* accessible uniquement à l'esprit, Zénon énumère toutes les conséquences découlant de l'analyse dialectique du devenir. Car ce que Zénon a voulu contredire ce n'est pas le fait que l'on puisse parcourir la distance séparant Élée d'Athènes, mais que ce déplacement soit, ultimement, autre chose qu'une illusion. En effet, dès lors qu'on accorde quelque réalité au devenir, on se voit forcé d'admettre les bases mêmes de l'analyse dialectique, c'est-à-dire qu'on doit accepter le mélange dans les choses d'être et de non-être, de fini et d'infini, etc. dans des proportions impossibles à déterminer. Ainsi, l'analyse de la notion d'espace, telle qu'elle découle de l'aporie de la *dichotomie*<sup>24</sup>, nous obligera à reconnaître que toute longueur doit nécessairement comporter des parties qui elles mêmes doivent en comporter *ad infinitum* ainsi qu'il découle de la définition même de la notion de longueur.

L'ambiguïté ontologique du devenir est le fondement de la dialectique. Sans l'ambivalence essentielle des existants suspendus entre être et non-être, ni être ni non-être, la dialectique ne pourrait opérer. Et de même que les *mortels* sont les victimes de l'illusion du devenir, de même ils se laissent dérouter par la dialectique, « *car l'irrésolution guide dans leur poitrine, une pensée errante* »<sup>25</sup>, convaincus qu'ils sont de l'existence réelle des êtres du devenir. C'est la raison pour laquelle le recours exclusif à la dialectique comme support de la démarche philosophique n'est pas le graal de la philosophie, mais plutôt le signe attristant d'une perte de sens et, surtout, de *présence*.

Ainsi situés dans le contexte de la pensée de Parménide, les arguments de Zénon n'avaient pas pour objectif de nier le mouvement et la multiplicité en eux-mêmes, mais

---

<sup>23</sup> Opinion selon laquelle les choses naissent et meurent, se divisent et se composent, augmentent et diminuent, se déplacent et s'arrêtent. Voir fragment 8.19-25, *op. cit.* p. 128.

Parménide, en excluant les attributs auxquels le *il y a* doit nécessairement échapper, énumère *a contrario* les attributs propres aux choses qui appartiennent à l'ordre du devenir.

<sup>24</sup> L'aporie de la dichotomie est résumée de la façon suivante par Aristote dans la *Physique* : « Le premier [argument porte] sur l'impossibilité d'être mû, parce que le mû a nécessairement dû parvenir à la moitié (de la distance à parcourir) avant de parvenir au but (et la moitié de la moitié, et ainsi de suite à l'infini) ». *Physique*, VI, 9, 239b 11-13, in Clémence Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, coll. Gnose, éd. Du Rocher, 1979, p. 162. Nous ne mentionnons que cet argument parce qu'il est le plus simple à comprendre et que notre but dans cet article n'est pas d'expliquer les divers arguments de Zénon pour eux-mêmes, mais plutôt de les situer dans le contexte de la pensée éléate. Or, tous les arguments de Zénon jouent de l'ambiguïté inhérente au devenir.

<sup>25</sup> Fragment 6.5-6, *op. cit.* p. 101.



plutôt de mettre en évidence le caractère paradoxal et illusoire de ceux-ci. Que tel mouvement existe à l'intérieur de l'illusion collective est une évidence sensible que le simple fait de marcher peut prouver. La critique de Zénon visait non pas le détail mais l'ensemble de la perception commune et surtout l'ignorance dont cette perception est la marque. Car pour celui qui a fait l'expérience du *il y a*, aucun changement n'a de réalité sinon celle, illusoire, que les conventions lui attribuent. Pour Parménide et Zénon tout cela n'était qu'illusion, non pas en soi — c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas d'un pur néant, car le néant ne peut exister puisque « rien il n'y a pas »<sup>26</sup> — mais eu égard à l'expérience digne de foi du *il y a*<sup>27</sup>.

### III. L'expérience philosophique

La séparation entre la voie indiquée par la déesse du poème et la voie de l'opinion commune à tous les mortels, dont la pensée est ballottée entre être et non-être, marque le départ entre l'ascèse d'une intelligence à la recherche de la spontanéité première du *il y a* et l'infinie pérégrination de l'esprit dialectique dans la multiplicité des dualités abstraites. La déesse a montré à Parménide la voie de la vérité digne de foi<sup>28</sup>. Or, cette voie implique qu'on délaisse le domaine propre à la dialectique. Paradoxalement, Zénon, qui créa la dialectique, en fut le premier contempteur, puisque ses arguments étaient destinés à invalider la base même sur laquelle repose la dialectique : les « opinions des mortels où ne se trouve pas de conviction vraie »<sup>29</sup> « par qui l'être et le n'être pas sont réputés le même et non le même »<sup>30</sup>.

Or, le rejet de la voie de l'opinion était le complément de l'adhésion à une ascèse menant à une mystique de la pensée et du *il y a*. Malheureusement, il reste peu de choses

<sup>26</sup> Fragment 6.2, *op. cit.* pp. 100.

<sup>27</sup> De même M. Conche écrit : « Car le mot "être" introduit l'idée d'une consistance. Or l'inconsistance, l'insubstantialité des choses du monde excluent toute consistance. Elles ne "sont" donc en aucune façon. Sans doute, elles ne sont pas le néant pur, lequel est imprononçable. Elles ont quelque réalité, mais juste ce qu'il faut pour être irréelles tout en n'étant pas absolument rien. Dans l'irréalité, les hommes vivent en se croyant être parmi des êtres. Là est l'illusion. L'illusion levée, reste le kaléidoscope des apparences. Ainsi le non-être non absolu se divise lui-même en deux non-être : le non-être de l'illusion (caractérisé par l'usage illusoire du mot "être") et le non-être de l'Apparence ». M. Conche *in* la préface à l'ouvrage de Catherine Collobert, *op. cit.*, p. iv.

<sup>28</sup> ἄληθειῆς εὐπειθέος. Fragment 1.29, *op. cit.* p. 43. M. Conche traduit ces mots par *la vérité droitement persuasive* et il commente ainsi : « Vérité "persuasive" : qui persuade avec légitimité, à bon droit ». *Op. cit.* p. 62.

On pourrait également traduire ces mots par *la vérité digne de foi*, traduction qui demeure fidèle à la racine de εὐπειθέος.

<sup>29</sup> Fragment 1.30, *op. cit.* p. 43. Ou comme nous le suggérons dans la note précédente : « les opinions des mortels qui ne sont pas dignes de foi » traduisant βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔστιν πιστὰς ἀληθείας.

concernant les pratiques des philosophes présocratiques. Quelles méthodes spirituelles les membres de l'école éléate employaient-ils ? Il n'est pas facile de répondre d'une manière certaine à cette question, d'autant plus que l'histoire de la philosophie a été depuis toujours celle des concepts et non des pratiques. Cependant quelques auteurs ont commencé à s'intéresser à cet aspect essentiel de la démarche philosophique. Ainsi, Peter Kingsley dans *In the Dark Places of Wisdom*<sup>31</sup> essaie d'apporter un éclairage nouveau basé sur les découvertes archéologiques faites au cours de la seconde moitié du XXe siècle. Selon lui, ces découvertes confirmeraient que Parménide a été un maître de l'orphisme et un pythagoricien de stricte observance. De même, Pierre Hadot a commencé à interroger, il y a plus de cinquante ans, les textes de la période hellénistique et romaine. Mais beaucoup reste à faire dans ce domaine particulièrement en ce qui concerne les philosophes présocratiques. Ainsi, parlant des exercices spirituels, P. Hadot écrit :

« C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les Stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement : pour eux, la philosophie est un "exercice". À leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures »<sup>32</sup>.

L'ignorance des pratiques spirituelles des philosophes nous empêche de comprendre parfaitement leur démarche. Bien qu'on n'ait gardé aucun témoignage écrit de ces pratiques spirituelles dans l'éléatisme, on peut supposer qu'on a eu affaire au même type de démarche engageant tout l'être. On peut voir dans la grande impassibilité dont Zénon aurait

---

<sup>30</sup> Fragment 6.8-9, *op. cit.* pp. 101.

<sup>31</sup> Peter Kingsley, *Dans les antres de la sagesse*, *op. cit.* : « Vous croyez comprendre ce que je veux dire avec ce mot "philosophie". Eh bien, c'est très peu probable. On s'est évertué pendant des siècles à détruire ce que la philosophie a été en vérité. Nous ne voyons que ce que la philosophie est devenue, nous n'avons pas idée de ce qu'elle a été et qu'elle n'est plus. La signification du mot "philosophie" est amour de la sagesse. Cela ne veut plus dire grand chose. Aujourd'hui la philosophie est remplie de connaissances et de faits, d'enseignements et d'informations, d'amusements et de distractions, mais pas de sagesse ». *Op. cit.*, p. 36.

<sup>32</sup> P. Hadot, *op. cit.*, pp. 15-16.

fait preuve face de la mort un exemple du genre de vie que menaient ces philosophes<sup>33</sup>.

En outre, l'absence de traces laissées par les pratiques spirituelles, et, par conséquent, l'accent mis sur la spéculation exclusivement abstraite, a entraîné à l'époque moderne la disparition des pratiques spirituelles, du moins dans le domaine de la philosophie. La philosophie, coupée de ses sources par l'oubli des pratiques sous-jacentes et bercée par une histoire uniquement attentive aux concepts et aux théories, s'est vidée de son contenu existentiel pour devenir une froide recension d'idées. Détachée de toute expérience intérieure, la philosophie est devenue une dépouille vidée d'elle-même et poussée jusqu'à la caricature lorsqu'elle devient pure érudition. Ainsi réduite à un simulacre, l'étude de la philosophie est devenue à la philosophie ce que la peinture à numéros est à l'art.

« La culture occidentale, écrit Peter Kingsley, est maîtresse dans l'art de la substitution. Elle promet sans jamais tenir. Elle ne sait même plus ce qu'il y a à tenir, alors elle offre des substituts... C'est ce qui est arrivé avec la philosophie. Ce qui, pour nos ancêtres, était chemin de liberté, est devenu pour nous des prisons et des cages. Nous créons des schémas et des structures comme des échelles pour monter et descendre. Ce ne sont que singeries et jeux de salon pour nous rassurer et nous distraire »<sup>34</sup>.

Paradoxalement, la conséquence de la disparition de la dimension expérimentale de la philosophie a entraîné, dans nos sociétés, une tendance à filtrer toute réflexion à travers le prisme des émotions et des affects, les engouements collectifs devenant le moteur de la pensée commune et la base de référence pour juger les idées.

Le paradoxe réside en cela que, comme nous le disions précédemment, l'expérience philosophique de Parménide n'était pas strictement intellectuelle et dépouillée de tout affect.

Toutefois, dans la perspective parménidienne, il ne s'agissait pas de ramener la pensée aux niveaux des émotions mais, au contraire, de dépouiller la pensée de sa tendance instinctive à réduire les êtres particuliers à des représentations déterminées et closes susceptibles de faire surgir les envies. Dans le sentiment engendré par la conscience d'une *présence ineffable*, la pensée domptée et prise en main, pouvait s'unir à la plénitude du *il y a* à travers lequel la moindre apparence se trouvait transmutée en *Beauté*<sup>35</sup>. Les êtres

<sup>33</sup> Voir P. Kingsley, *op. cit.*, pp. 201-202.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>35</sup> « *Que tu viennes du ciel ou de l'enfer, qu'importe,  
Ô Beauté, monstre énorme, effrayant, ingénu!  
Si ton oeil, ton souris, ton pied, m'ouvrent la porte  
D'un Infini que j'aime et n'ai jamais connu ?* »

Baudelaire, avant-dernière strophe de l'*Hymne à la Beauté* extrait des *Fleurs du Mal*.

particuliers sont illusoire, mais pour qui est attentif au *il y a* dans les choses, ils deviennent les symboles permanents de la plénitude de la *présence*.

Telle a été, en filigrane de l'histoire de la philosophie, la destinée de l'éléatisme : une occasion de dialectiser plus que de raison sur une doctrine qui se voulait le contraire de la course des mortels « à la pensée errante »<sup>36</sup> pour édifier un système qui voile plus qu'il ne dévoile l'expérience du *il y a* chanté par Parménide<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Fragment 6.6, *op. cit.* p. 101.

<sup>37</sup> « La seule différence entre les mystiques et nous, c'est que les mystiques apprennent à regarder en face ce que nous repoussons de mille façons. La vie mystique a été reléguée aux confins de notre culture, car plus nous éprouvons notre néant intérieur, plus nous éprouvons le besoin de remplir ce vide ». Peter Kingsley, *op. cit.*, p. 38.