

Le néo-parménéidisme italien au XX^e siècle
La philosophie d'Emanuele Severino et la mort comme nécessité d'être

Thesis

zur Erlangung des akademischen Grades eines
Master of Arts (M.A.)

im

Studiengang

Philosophie

der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von Sofia Barbieri

Erstprüfer: Tobias Klass

Zweitprüfer: Philip Flock

29.07.2021

A Leaticia,

Qu'elle puisse toujours choisir l'Être

*Tout se poursuit et tout s'étend, rien n'est anéanti,
Et mourir est différent de ce que tout le monde suppose, c'est
bien plus chanceux*

de Songs of myself, Whitman Walt

Index

Introduction

1. Les racines du néo-parménéidisme italien

- 1.1 Une définition du néo-parménéidisme
- 1.2 Le néo-idéalisme et la philosophie de la praxis : Croce et Gentile
- 1.3 Le christianisme et le néo-thomisme
 - 1.3.1 Gustavo Bontadini
- 1.4 L'aube de l'existentialisme : Heidegger en Italie
- 1.5 Au-delà du néo-idéalisme : Calogero et Sasso

2. Severino : la structure originaire et la faute de l'Occident

- 2.1 L'éternité de l'être
- 2.2 L'aliénation de l'Occident
- 2.3 Le sens du "Retour à Parménide" et la suppression de la structure originale
- 2.4 La structure de l'apparaître et la différence ontologique
- 2.5 Le fondement et l'ἐλεγχος (*élenchos*)
 - 2.5.1 Le significat concret de l'identité : la tautologie originaire
- 2.6 L'aporie du néant
- 2.7 La structure originaire comme "contradiction C".
 - 2.7.1 Nihilisme et destin de la Technique

3. Severino : la terre, la Gloire et la mort

- 3.1 Le cycle de la Gloire
 - 3.1.1 Le destin de la nécessité
- 3.2 L'arrière-plan, la Terre, la Gloire
 - 3.2.1 Le théorème de Glory
 - 3.2.2 La multiplicité des cercles de la destinée
 - 3.2.3 Le coucher de soleil de l'isolement de la terre et la gloire de la joie

4. Severino : la mort comme nécessité de l'être

- 4.1 Le θαῦμα (*thàuma*) de la mort
- 4.2 La problématisation erronée de la mort
 - 4.2.1 La mort comme annihilation
 - 4.2.2 Les réponses de l'homme à l'angoisse de la mort
 - 4.2.3 Le conflit conceptuel avec la religion chrétienne
- 4.3 Le refus authentique et la mort comme nécessité de l'être

Conclusions

Introduction

Le but de ce travail est la mise en circulation de la pensée du philosophe italien Emanuele Severino, qui, ayant ses racines dans la pensée de Parménide, pourrait être considérée comme dépassée et peu utile pour comprendre le monde contemporain. Au contraire, nous pensons que le néo-parménéidisme, dont Severino est le plus grand représentant, est une voix intéressante dans le panorama philosophique italien et européen d'aujourd'hui et peut ouvrir un nouveau terrain à la recherche philosophique.

Notre travail se compose de quatre chapitres. Dans le premier chapitre, nous nous intéresserons à donner une définition du néo-parménéidisme et à esquisser le contexte à partir duquel et dans lequel il est né et s'est développé au XX^e siècle, ce qui, à notre avis, coïncide avec l'affirmation de la pensée de Severino. Nous nommerons les figures de Benedetto Croce, Giovanni Gentile et Antonio Gramsci comme les personnages principaux du néo-idéalisme italien et de ce qu'on appelle la philosophie de la praxis. De ces deux orientations de pensée, nous pouvons déduire le trait le plus caractéristique de la philosophie italienne par rapport à la philosophie européenne, à savoir le fait de donner la primauté à l'histoire et à la politique, par opposition à la philosophie comme champ d'investigation à part entière.

Nous parlerons ensuite du néo-thomisme, en tant qu'école de pensée prépondérante dans la sphère chrétienne. Nous nous attarderons en particulier sur la figure de Gustavo Bontadini, en tant que professeur de Severino et dont il reprend les thèmes fondamentaux de son système philosophique (l'être, la différence, le Destin, Dieux). Enfin, nous nous intéresserons à la première réception de Heidegger en Italie, représentée par la thèse de licence de Severino, et à deux autres académiciens italiens - Guido Calogero et Gennaro Sasso - qui, en tant que contemporains de Severino, représentent à notre avis la transition entre une tradition purement néo-idéaliste et une tradition plus proprement néo-parménéidienne.

Les deuxième et troisième chapitres représentent le corps de notre écrit et nous entrerons dans toute l'étendue du système philosophique de Severino. Le deuxième chapitre est le plus dense et le plus important sur le plan conceptuel. Nous traiterons de ce que l'on appelle la "structure originelle", c'est-à-dire ce nœud logico-conceptuel qui, selon Severino, est le vrai fondement, car il permet de montrer l'être dans sa pleine authenticité, c'est-à-dire sans contamination par le néant. Nous aborderons toutes les questions que Severino aborde dans la première partie de ses écrits, qui est aussi la plus significative sur le plan conceptuel, à savoir : l'affirmation de la thèse de l'éternité de l'être, l'erreur de l'Occident, le "retour à Parménide", le

rapport entre la multiplicité des étants et l'être, l'aporétique du néant, la foi nihiliste et la Technique.

Dans le troisième chapitre, nous aborderons la seconde moitié des écrits de Severino, dans laquelle est théorisée et montrée la voie vers l'affirmation de l'Être authentique à travers le « coucher du soleil » de l'être-qui-n'est-pas. Les principaux concepts qui, se croisant les uns les autres, forment le toit de la maison de l'Être, sont les suivants : Nécessité, Destin, Gloire, Terre et Joie.

Le quatrième et dernier chapitre sera totalement consacré au thème de la mort. Nous commencerons par rapporter quelques affirmations générales sur ce que Severino dit de la mort et, surtout, de le $\theta\alpha\tilde{\nu}\mu\alpha$ de la mort, c'est-à-dire de la peur de la mort. Nous continuerons à suivre Severino dans l'analyse de ce qu'il considère comme une problématisation erronée de la mort, qui a été faite jusqu'à aujourd'hui. La mort est à l'origine de l'angoisse extrême de l'humain à commencer par les Grecs, car l'interprétation ontologique qu'ils en donnent n'est pas circulaire (on naît, on meurt, on renaît), mais plutôt segmentaire (il y a un début et une fin, et avant et après il n'y a rien). Nous nous attacherons ensuite à montrer les réponses que l'homme donne aujourd'hui à l'angoisse de mourir - à savoir Dieu et la science moderne - et les limites, selon Severino, de celles-ci. A ce propos, nous nous attarderons également sur le conflit conceptuel que Severino a eu avec l'Eglise catholique chrétienne. Enfin, nous rappellerons brièvement la position néo-parménidien (l'affirmation de l'éternité de l'être et le rejet de la possibilité du néant) et nous montrerons comment Severino comprend la mort, c'est-à-dire l'approche à la Gloire.

1. Le néo-parménéidisme italien : le contexte intellectuel en Italie au XX^e siècle

Dans ce chapitre, nous allons étudier le contexte philosophique italien du 20^{ème} siècle. L'objectif est de comprendre le terrain sur lequel le néo-parménéidisme s'appuie et dans lequel Emanuele Severino puise les principaux enjeux de son système philosophique.

1.1 Une définition du néo-parménéidisme

Dans un premier temps, nous souhaitons proposer ce que nous pensons être la définition la plus complète à ce jour du néo-parménéidisme (ou néo-éléatisme). Par cette expression, nous entendons le " retour à Parménide " proclamé par Emanuele Severino, qui estime que l'être doit être pensé, ou, mieux, repensé, en excluant toute contamination logique et ontologique avec le néant (Abbagnano, 2019).

Les principaux points de la pensée néo-parménéidien sont :

- a) La négation de la réalité du devenir et de la nullité des entités ;
- b) L'affirmation de l'éternité et de la nécessité de l'être ;
- c) L'interprétation des formes philosophiques, culturelles, politiques, religieuses et économiques de notre époque comme des formes de nihilisme (c'est-à-dire comme forme de penser qui accepte la possibilité de l'existence du Rien) ;
- d) La conception de la Technique comme l'expression d'une ontologie violente, à travers laquelle l'homme pense tous les étants sous son total contrôle.

Emanuele Severino (1929-2020) est, à notre avis, celui qui a établi le manifeste du néo-parménéidisme et est, jusqu'à présent, également son principal représentant. Avant de tracer les lignes générales utiles à la compréhension de son système philosophique - à ce jour, le système philosophique néo-parménéidien le plus complet - nous voulons étudier les racines du contexte culturel philosophique italien du XX^e siècle.

1.2 Le néo-idéalisme et la philosophie de la praxis : Croce, Gentile et Gramsci

Le tout premier philosophe que Severino, encore adolescent, rencontre au cours de son chemin intellectuel est Giovanni Gentile (1875-1944). La pensée de Gentile est connue sous le nom d'idéalisme actuel ou actualisme. Par cette expression, il voulait critiquer Hegel comme

une doctrine de la « pensée pensée », c'est-à-dire d'une conceptualité abstraite dépourvue de vie séparée de l'acte.

La recherche d'une « pensée qui soit un acte » est ce qui, à première vue, caractérise le plus la philosophie italienne du début du XX^e siècle (Grassi, Marassi, 2015). La philosophie italienne de ces années-là, en effet, est détachée des courants de pensée les plus présents à l'époque et de ce que l'on pourrait appeler le « tournant linguistique » de la philosophie européenne, constitué par l'herméneutique allemande, la philosophie analytique anglaise et la déconstruction française.

Bien que de manière différente, ces trois traditions trouvent dans le langage ou l'écriture la catégorie transcendante à partir de laquelle établir une pratique philosophique. Ils sont aussi principalement axés sur la théorie de la connaissance, le questionnement métaphysique ou la logique formelle. La philosophie italienne de ces années est cependant orientée vers autre chose. Le langage a certainement constitué un terrain d'investigation philosophique en Italie également - et c'est un thème fondamental chez Severino aussi, mais toujours dans une relation très étroite et inséparable avec d'autres catégories, plus typiques de la pensée italienne, à savoir l'histoire et la politique.

C'est pourquoi nous pensons pouvoir aller jusqu'à dire que l'objet premier de la philosophie italienne du début du XX^e siècle est le non-philosophique (Grassi, Marassi, 2015). Alors que le contenu des autres traditions philosophiques européennes est la philosophie elle-même, celui de la pensée italienne est tout ce qui y presse à l'extérieur.

Dans ce contexte, deux grands courants de pensée en Italie dans les années '900, et peut-être les plus connus, sont ceux du néo-idéalisme, dont les plus grands représentants sont Giovanni Gentile et Benedetto Croce (1866-1952), et de la philosophie dite de la praxis, dont le plus grand représentant est sans aucun doute Antonio Gramsci (1891-1937). Bien qu'extrêmement différents, ces trois penseurs ont en commun leur aptitude à entrer dans le monde de la vie, presque au point de coïncider avec lui, dans le but plus ou moins explicite de constituer une sorte de pensée vivante (Grassi, Marassi, 2015).

C'est pourquoi Croce estime que « les nouvelles pensées philosophiques, ou leurs germes, se trouvent souvent vivantes et énergiques dans des livres qui ne sont pas de philosophes professionnels ou systématiques [...] »¹ (Croce, 1945, p.47). La philosophie est comprise

¹ « i nuovi pensieri filosofici, o i loro germi, si ritrovano spesso vivi ed energici in libri che non sono di filosofi professionali né sistematici [...] ».

comme un terrain de croisement et de discussion d'autres disciplines (histoire, politique, mais aussi littérature). Car, poursuit Croce, « la philosophie a toujours sa propre origine dans le mouvement de la vie et ne peut résoudre que les problèmes que la vie lui propose »² (Croce, 1945, p. 47). En ce sens, la philosophie de Croce a une orientation historique et, inversement, son historiographie a une orientation intrinsèquement philosophique.

Gentile est également orienté ci-dessus et approfondit ce processus d'historicisation de la pensée. Croce avait soutenu que le passé n'acquiert de sens que du point de vue de ceux qui l'interprètent dans le présent, et Gentile va encore plus loin en affirmant que c'est l'interprète lui-même qui produit les événements passés dans une identification substantielle entre histoire et philosophie. La philosophie coïncide, en effet, avec la vie historique et, à nouveau, la vie historique avec la politique. C'est pourquoi il affirme que la philosophie concrète est un tout inséparable de la vie, et qu'elle est même la vie elle-même dans sa pleine conscience (Gentile, 2014).

Bien que Croce aurait probablement pris ses distances avec une telle politisation de la philosophie, le point qui reste toujours commun aux deux penseurs est le fait que la connaissance philosophique ne doit pas être détachée de la vie, qui en constitue à la fois le fond et le contenu. Croce, tout au long du développement de sa pensée, accentue ce caractère avec un ton fort. Il écrit dans *Filosofia della pratica* – « c'est la Vie, qui est le vrai mystère, non pas parce qu'elle est impénétrable par la pensée, mais parce que la pensée la pénètre, avec une puissance égale à la sienne, jusqu'à l'infini [...] aucun système philosophique n'est définitif, parce que la Vie, elle-même, n'est jamais définitive »³ (Croce, 1945, p. 276).

En ce qui concerne la philosophie de la praxis, il convient de souligner immédiatement que Antonio Gramsci a sans aucun doute exprimé de profondes réserves à l'égard de Croce et de Gentile. D'une part, il critique Croce, l'accusant de se perdre dans une mystique de l'acte pur, incapable de saisir véritablement la complexité de la réalité ; d'autre part, il renverse la perspective de Gentile, affirmant que ce n'est pas tant la politique qui a une importance philosophique, que la philosophie qui est, essentiellement, politique. Malgré ces critiques, Gramsci continue à partager avec les deux philosophes néo-idéalistes le même horizon de fusion de la philosophie et de la vie historico-politique.

² «la filosofia ha sempre origine sua nel moto della vita non può risolvere se non i problemi che la vita le propone».

³ «è la Vita, che è il vero mistero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito [...] nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva».

Par rapport à Croce et Gentile, Gramsci s'intéresse également à deux questions majeures qui sont encore dans le débat italien contemporain, à savoir le fordisme et l'américanisme. Bien que lues et écrites avec le vocabulaire et les problèmes de son époque, Gramsci, dans les sections des *Quaderni* consacrées à ces deux thèmes, pose ce qui constitue aujourd'hui les principales questions relatives aux phénomènes de mondialisation et de biopolitique.

En particulier, en ce qui concerne le premier point, Gramsci déplace le centre d'intérêt vers les États-Unis d'Amérique, ce qui était inhabituel pour la philosophie européenne du début du 20^e siècle, nettement autoréférentielle (Grassi, Marassi, 2015). Quant au second, il reconnaît dans le fordisme américain un nouveau mode de fonctionnement des mécanismes de production, autant que le corps et l'esprit des travailleurs soumis à ce que nous appellerions aujourd'hui un processus de discipline biopolitique.

1.3 Le christianisme et le néo-thomisme

Le mouvement néothomiste se développe à la même époque et en s'opposant au néo-idéalisme⁴. Bien que ses racines remontent au XIX^e siècle, il se développe en Italie surtout entre les années 1910 et 1960, trouvant son point de référence dans la revue jésuite *Civiltà Cattolica*, fondée au milieu du XIX^e siècle. La personne reconnue comme l'initiateur concret du néo-thomisme est le Pape Léon XIII qui, avec l'encyclique *Æterni Patris* en 1879, appelle explicitement les théologiens et les intellectuels à redécouvrir l'œuvre de Thomas d'Aquin. Peu après la publication de l'encyclique, une chaire de philosophie thomiste est créée à l'université de Louvain et la réédition de la *Summa Theologiæ* est entamée, suivie par le Pape lui-même.

Puis, un an avant l'entrée de l'Italie dans la Première Guerre Mondiale, sous les auspices du Pape Pie X, la Congrégation pour l'éducation catholique approuve une série de vingt-quatre thèses thomistes qui, trois ans plus tard, sous le pontificat de Benoît XV, sont définitivement partie du corpus doctrinal officiel de l'Église. C'est précisément au cours de ces années que nous assistons à la prolifération d'études et de nouvelles interprétations de la pensée de Thomas d'Aquin et à un regain d'intérêt pour la philosophie médiévale en général.

Le néo-thomisme n'a jamais réussi à s'établir en tant qu'école, mais il est possible de tracer trois principaux points distinctifs, que nous énumérons brièvement ci-dessous. La première est clairement l'exaltation de saint Thomas, réhabilité comme le plus grand représentant de la

⁴ Pour ce chapitre, nous avons principalement utilisé l'article de Perini (1968) comme référence bibliographique.

philosophie chrétienne. Le second est un rejet clair du pragmatisme, de l'irrationalisme et du modernisme, tenus pour responsables de la crise des valeurs fondamentales de l'éthique chrétienne. La troisième est la centralité de l'étude de la métaphysique de l'être, dans la ligne tracée par Saint Thomas.

Nous pensons que ce dernier trait est le plus important à souligner. C'est le néo-thomisme, en effet, qui ramène sur le terrain du débat philosophique académique italien la grande question de l'être, qui, comme il est imaginable, est au cœur du néo-parménéidisme et de la pensée de Severino.

1.3.1 Gustavo Bontadini

Bien que toujours dans une position autonome, Gustavo Bontadini (1903-1990) est un grand représentant du néo-thomisme. Il a enseigné et a été une figure extrêmement importante de l'Università Cattolica del Sacro Cuore à Milan, l'un des noyaux intellectuels néothomistes les plus riches d'Italie. Il fut également le professeur de Severino et celui-ci - Severino - poursuit dans la création de son système philosophique de nombreuses lignes de recherche ouvertes par Bontadini.

Bontadini se réfère à la métaphysique classique thomiste et aristotélicienne, et se définit comme un "néo-classiciste", voulant souligner le rôle que, selon lui, la métaphysique ancienne peut encore jouer dans la philosophie contemporaine. Il se réfère en particulier à la philosophie idéaliste, parce qu'elle a souligné le rôle de la conscience dans le cogito cartésien, mais sans le confondre avec la subjectivité de la conscience elle-même. Ce faisant, il réalise l'identité entre le sujet et l'objet, ce qui, selon Bontadini, met en lumière l'ancienne théorie parménidienne de l'identité entre l'Être et la Pensée.

Ensuite, Selon Bontadini affirme :

[Parménide fait] le constat du devenir, d'une part, et la dénonciation de sa nature contradictoire, d'autre part. Deux protocoles qui font respectivement référence aux deux piliers du fondement : l'expérience et le principe de non-contradiction (premier principe). Les deux protocoles sont mutuellement contradictoires, et pourtant ils jouissent tous deux du titre de vérité [...] ce sont cependant des vérités qui, dans la mesure où elles sont prises en antinomie (l'antinomie de l'expérience et du logos), se trouvent à devoir lutter contre une imputation de fausseté. Puisque

*l'expérience oppose la vérité du logos et le logos celle de l'expérience.*⁵ (Bontadini, 1975).

Comme nous le verrons, la question du conflit apparent entre l'expérience et le principe de non-contradiction est précisément l'un des points fondamentaux de Severino.

Bontadini s'intéresse également à la question de la gnoséologie. Il n'est plus possible de penser la connaissance comme le résultat des opérations de la raison (rationalisme) ou comme la réception de données empiriques (empirisme), car la gnoséologie qui dérive de ces deux conceptions est fermée par le dualisme de l'être et du savoir. De cette façon, le problème de la connaissance et le problème métaphysique sont corrélés, ce qui crée à son tour la question sans réponse de la corrélation entre la pensée et la réalité. La connaissance devrait plutôt, selon Bontadini, être repensée comme une "présence". En ce sens que, puisqu'inévitablement tout ce que l'on pense être "extérieur" à la pensée en fait en réalité partie, toute expérience est une présence absolue parce qu'elle est non-construite et totale (parce que tout fait empirique en fait partie).

Nous arrivons ainsi au concept d'"unité de l'expérience" : la connaissance est précisément ce qui naît de la relation circulaire entre l'expérience et la pensée. Or, selon l'enseignement de Parménide, l'essence de l'expérience est le devenir, qui est contradictoire s'il est compris comme étant opposé au non-être : comment est-il donc possible de fonder la connaissance sur la structure contradictoire de l'être et du devenir ? Bontadini résout cette aporie dans la doctrine chrétienne de la création. L'identification entre l'être et le non-être que nous trouvons dans l'expérience est en fait le résultat de l'action de l'Être par excellence, c'est-à-dire Dieu, le seul capable de créer l'être à partir du non-être.

Parménide, le devenir, l'être, Dieu : voilà la piste de recherche que Bontadini laisse derrière lui et que Severino reprend et fait sienne.

1.4 Les débuts de l'existentialisme : Heidegger en Italie.

⁵ «[Parménide fa] la constatazione del divenire, da un lato, e la denuncia della sua contraddittorietà, dall'altro. Due protocolli che fanno capo rispettivamente ai due piloni del fondamento: l'esperienza e il principio di non contraddizione (primo principio). I due protocolli sono tra loro in contraddizione, e tuttavia godono entrambi del titolo di verità [...] sono verità, però, che in quanto prese nell'antinomia (antinomia dell'esperienza e del logo) si trovano a dover lottare contro un'imputazione di falsità. Giacché l'esperienza oppugna la verità del logo e il logo quella dell'esperienza»

Comme nous avons dit au chapitre 1.1, la philosophie italienne du début des années 1900 était orientée différemment du reste de la pensée continentale, notamment allemande et française. En Italie, le premier à s'intéresser à la discussion de problèmes autres que ceux ouverts par Gentile et Croce fut Severino lui-même. Il s'intéresse à Heidegger et a été l'un des premiers à lire et à discuter la version originale allemande de *Sein und Zeit* dans sa thèse de licence *Heidegger e la metafisica* (1950), sous la direction de Bontadini. Nous rapportons ci-dessous certains des problèmes abordés par le jeune Severino, qui nous semblent importants pour comprendre comment Severino décide d'aborder le discours de l'être.

Ainsi, Severino s'intéresse à l'écrit *Kant und das Problem der Metaphysik*, publié en 1929, en établissant un parallèle entre la conception transcendantale de Kant et celle de l'être de Heidegger. Selon Heidegger, l'être ne peut pas être déduit des déterminations particulières qui sont ; au contraire, il est possible de connaître l'être comme étant parce qu'il y a une compréhension générale préalable de l'être. Cette indivisibilité de l'être à partir de l'étant est, selon Severino, la contrepartie de l'indivisibilité du transcendantal kantien à partir du contenu empirique particulier de l'expérience. Effectivement pour Heidegger, l'être est considéré comme *transcendens*, c'est-à-dire qu'il est derrière l'étant et permet sa manifestation. L'être est donc la précompréhension de l'étant parce qu'il est l'apparence même de l'étant.

Un autre point qui intéresse Severino est la différence ontologique. Selon Severino, Heidegger, en posant la différence radicale entre être et entité, ne pense pas un être si différent de celui pensé par la tradition métaphysique de Parménide à Nietzsche. La tradition métaphysique pense l'être comme une présence, c'est-à-dire quelque chose ayant une certaine forme (*èidos*), qui est donc visible et saisissable, c'est-à-dire dominable. Être ainsi pensé est ce qui est commun (*kòinon*) à toutes choses.

Heidegger tente de poser un être différent en affirmant la différence ontologique. L'être se distingue des entités et est donc un *nichts*, un non-étant. Le non-étant indique précisément ce qui est différent de l'étant, et non le *nihil negativum*, c'est-à-dire le néant absolu. L'étant, cependant, est également différent du *nihil absolutum*. C'est le point que Severino trouve problématique : étant et être sont radicalement différents, mais ils s'accordent à ne pas être le néant absolu. L'être est donc ce que tout le monde a en commun et Heidegger n'abandonne donc pas, en fait, une conception traditionnelle de l'être (qui, comme nous verrons dans le deuxième chapitre, est problématique pour Severino car il accepte que le néant, d'une certaine manière, soit).

Ces deux points, que nous avons très brièvement décrits sans les discuter, sont les prémices de l'existentialisme de Heidegger en Italie. Nous pouvons dire, sur un plan plus général, que la question fondamentale de *Sein und Zeit* - le sens de l'être - est précisément la même question que Severino posera plus tard comme le problème fondamental de son système philosophique. Le néo-parménéidisme naît donc au moment où, dans la seconde moitié du vingtième siècle, alors que Severino commence à être une voix particulièrement forte dans le panorama de la philosophie italienne ; à ce moment la question du sens de l'être "canalise", pour ainsi dire, et absorbe toutes les autres questions ontologiques discutées en Italie (par exemple par Gennaro Sasso, comme nous verrons au chapitre 1.5.2).

1.5 Au-delà du néo-idéalisme : Calogero et Sasso

Guido Calogero (1904-1986) et Gennaro Sasso (1928) sont deux philosophes et académiciens contemporains à la naissance du néo-parménéidisme, avec lesquels Severino a entretenu un dialogue et un échange intellectuel continu à partir de la moitié du XXe siècle environ. Il nous semble important de mentionner, même si brièvement, certains des thèmes sur lesquels portent les recherches de ces deux philosophes, et ce pour deux raisons.

La première est que ce sont des voix en Italie qui, avec Severino, se greffent sur la tradition néo-idéaliste de Gentile et Croce, mais la dépassent. La seconde est que Severino, tout au long de sa vie, façonne et structure sa pensée également grâce aux critiques que ces deux intellectuels lui adressent. La recherche de Gennaro Sasso est particulièrement importante, car elle est à notre avis le lien, dans l'histoire de la pensée italienne, entre le néo-idéalisme et le néo-parménéidisme.

1.5.1 Guido Calogero

En ce qui concerne la pensée de Calogero, ce que nous voulons retenir avant tout, c'est la " philosophie de la présence ", un thème qui, comme nous l'avons déjà mentionné, est également cher à Bontadini (même si les deux le développent de manière différente). La philosophie de la présence de Calogero est comprise comme la présence et la conscience continues du soi avec lui-même. Cela implique la responsabilité totale et nécessaire de ses propres actions, qui doivent être inspirées par ses propres principes moraux, sans que d'autres hiérarchies de valeurs se prétendant absolues n'interfèrent : « Toute évaluation est autonome, elle se déroule dans la sphère de cette présence subjective, qui ne peut jamais se résoudre en autre chose. C'est moi

qui évalue, c'est moi qui approuve et désapprouve, c'est moi qui décide en conséquence »⁶. (G. Calogero, 1960, p. 22).

Le deuxième point à souligner de la pensée de Calogero - à notre avis, intéressant parce c'est exactement l'envers de ce qui affirme Severino - est la position qu'il donne à la métaphysique et à l'ontologie. En accord avec Croce et Gentile, d'après Calogero la métaphysique et l'ontologie sont en quelque sorte toujours subordonnées à la vie concrète de chaque individu : c'est la vie qui donne un sens aux théories métaphysiques que chacun choisit de soutenir ou non, et non l'inverse. En effet, chaque personne est inévitablement responsable de ce qu'elle fait et ne peut renvoyer ses actions à des théories ou des règles extérieures. A la base des choix individuels, il y a donc une éthique qui n'est pas du tout déterminée par des principes logiques, et il est impossible, selon Calogero, de démontrer la nécessité d'un devoir éthique, s'il n'est pas ressenti en première personne par ceux qui l'acceptent comme tel.

Le troisième et dernier point que nous voulons rappeler à propos de Calogero est sa théorie sur la pensée grecque archaïque. Les Grecs, affirme Calogero, avaient une vision de la réalité comme "spectacle", en ce sens qu'il n'y avait pas de différence entre la vue, l'existence et la pensée. Ce qui était visible existait et son existence assurait le fait de sa pensabilité. À cet égard, Calogero étudie en profondeur la civilisation grecque primitive et se consacre également à l'étude de Parménide. Chez Parménide, le philosophe trouve non seulement cette correspondance entre l'être et la pensée, mais aussi la correspondance entre le plan ontologique et le plan linguistique (car seul ce qui est peut être nommé). D'après Calogero, il est donc défendable et démontrable que, selon les Grecs archaïques, il y avait une indistinction entre la vue, l'existence au sens ontologique d'"appartenance à l'être", la pensée et le langage.

1.5.2 Gennaro Sasso

Gennaro Sasso est considéré par certains chercheurs comme l'un des premiers philosophes néo-parménédiens (Visentin, 2010). En effet, nous trouvons chez lui un passage clair du néo-idéalisme de Croce et Gentile à une forme de philosophie qui prend les thèses de Parménide comme fondement. Initiés par des études sur le néo-idéalisme de Croce et le réalisme politique de Machiavel, les carrefours spéculatifs de Gennaro Sasso sont précisément des

⁶ «Ogni valutazione è autonoma, compiendosi nella sfera di quella presenza soggettiva, che non può mai risolversi in nulla d'altro. Sono io che valuto, io che approvo e disapprovo, e che di conseguenza decido».

questions de l'être et de la négativité. Particulièrement intéressante est la thèse de l'équivalence du négatif et du positif qu'il expose dans *Il principio, le cose* (2004).

Tout d'abord, Sasso pose comme prémisses le fait que la philosophie a l'être comme principe, mais ne se réduit pas à être un simple discours sur le sens et la logique de celui-ci. En effet, la philosophie n'est pas la philo-sophie, c'est-à-dire une aspiration à la connaissance, mais plutôt une connaissance *qua talis*. La philosophie n'est pas un discours sur l'être mais elle *est* l'être, compris comme vérité. Cela ne peut être démontré, car si c'était le cas, il serait nécessaire de poser d'autres fondements, et cela s'avérerait donc n'être qu'un fondement fictif et non-vrai.

Après ces prémisses, l'auteur entre dans le vif du sujet et nous fait réfléchir sur le fait que la négation de l'être ne peut être séparée du néant. En d'autres termes, l'être nie d'être rien et a besoin de s'opposer au néant pour se définir. Mais l'objet d'une négation doit d'une manière ou d'une autre avoir un sens et être vrai, sinon la négation elle-même ne pourrait pas être posée. Le point fondamental que Sasso soulève à ce stade est le fait que la négation confère inévitablement une consistance ontique à ce qu'elle nie ; ainsi l'être, en niant le néant, l'ontologise. En ce sens, nous pouvons parler d'une correspondance entre le positif - l'être - et le négatif - le néant - et reléguer la différence à ce que Parménide appelait la voie de la *dòxa*.

Pour Sasso, la vérité philosophique ne s'échappe qu'indirectement à travers ce que l'on appelle une "blague vide", à savoir l'affirmation "l'être n'est rien" :

*Une telle conclusion implique que la vérité ne peut jamais être exprimée pour elle-même, mais qu'elle peut et doit toujours et seulement être déduite par des moyens inférentiels et indirects, en interprétant le sens de la seule négation qui puisse être donnée en fait : celle qui ne nie pas mais qui entifie le nié. On peut donc, en conclusion, reconnaître dans cette position une thèse pour laquelle, au préalable, la vérité doit être interprétée pour être exprimée.*⁷ (Visentin, 2010, pp.454-455).

Comme nous verrons au prochain chapitre, Severino discute également ce problème, mais en donnant un résultat totalement différent.

⁷ "Una simile conclusione comporta che la verità non possa mai esprimersi per se stessa, ma possa e debba sempre e soltanto desumersi per inferenziale e indiretta, interpretando il senso dell'unica negazione che di fatto si dia: quella che non nega ma entifica il negato. Si può quindi, conclusivamente, riconoscere in questa posizione una tesi per la quale, in via preliminare, la verità deve essere interpretata per poter essere espressa."

2. Severino : la structure originare et la faute de l'Occident

2.1 L'éternité de l'être

La pensée philosophique de Severino se montre compacte et systématique. Comme nous l'avons dit au chapitre précédent, Severino est un rénovateur de la pensée de Parménide - et nous verrons un peu plus loin dans quel sens. La problématique est la vérité de l'être ; au cœur de celle-ci se trouve la thèse fondamentale, qui est formulée pour la première fois dans le texte *Métaphysique et Aristote* de cette manière :

La négation du devenir découle immédiatement du principe authentique de Parménide : l'être est. Si l'être devient - si le positif vient - l'être, avant de venir, n'était pas : et c'est précisément l'absurde, ou c'est précisément la définition de l'absurde : que l'être ne soit pas. [...]. Tout est nécessaire, alors. (Severino, 2005, p. 117-118).⁸

Essayons maintenant d'entrer dans cette définition. Tout d'abord, expliquons ce que Severino entend par "devenir". Dans le langage courant, on dit qu'une chose devient lorsqu'elle passe d'un état de fait à un autre. Prenons un exemple simple : un bourgeon et une fleur. Lorsque nous disons que le bourgeon *devient une* fleur, nous voulons dire qu'il y a un passage d'un certain état A des choses - le bourgeon - à un certain état B des choses - la fleur. L'état A est différent de l'état B et vice versa (le bourgeon est différent de la fleur et vice versa). Les deux états de choses ne peuvent se superposer, s'il y a l'un, il n'y a pas l'autre et vice versa. On dit donc que le bourgeon n'est pas encore la fleur et que la fleur n'est plus le bourgeon. L'état de choses dans lequel il y a un bourgeon et une fleur en même temps ne peut pas se produire.

Lisons maintenant cet exemple en utilisant des catégories ontologiques. Il y a d'abord l'état d'être A, puis l'état d'être B. Ils sont différents et opposés car ils ne peuvent coexister ensemble. La transition entre A et B est en devenir. A devient B et, au moment où l'état d'être A se manifeste, il n'est pas encore B ; au moment où B se manifeste, il n'est plus A.

Dire " n'est pas encore " et " n'est plus " suppose cependant ceci : qu'il y a des moments où quelque chose *n'est pas* là. L'état d'être A est d'abord *pas encore*, puis *il est là*, et ensuite, devenant l'état d'être B, *il n'est plus*. Il y a donc un glissement d'abord entre le non-être et l'être, puis entre l'être et le non-

⁸ *La negazione del divenire scaturisce immediatamente dall'autentico principio di Parmenide: l'essere è. Se l'essere diviene – se il positivo sopraggiunge – l'essere, prima di sopraggiungere, non era: ed è appunto questo l'assurdo, o è appunto questa la definizione dell'assurdo: che l'essere non sia. [...]. Tutto è necessario, allora. (Severino, 2005, p. 117-118).*

être. C'est le devenir dont parle Severino : la possibilité de penser qu'il est possible d'entrer et de sortir de l'être.

Un problème ontologique d'une certaine pertinence se pose alors : comment est-il possible qu'il existe un moment où l'être n'est pas ? Le principe parménidien dit : l'être est et ne peut pas ne pas être. Penser le devenir comme l'entrée et la sortie de l'être contrevient à ce principe. Pour cette raison, Severino affirme la négation du devenir : le passage, le "saut" entre l'être et le non-être n'est pas réalisable.

Comme on vient de le dire, si l'être devenait, il faudrait supposer un moment avant et un moment après. C'est là que réside le problème : dans ces moments, l'être *ne serait pas*. En d'autres termes, en disant que l'être n'est pas encore ou n'est plus, nous affirmons que le non-être a son propre moment, c'est-à-dire qu'il *est là*. Penser que "l'être n'est pas encore" ou "n'est plus" équivaut à penser que le néant a un espace-temps dans lequel il existe. Le néant est donc présupposé. Voilà donc l'absurdité : ce qui par excellence ne devrait pas être - le néant - au contraire, est.

L'absurde est l'identification des contraires, au sens où l'être et le totalement autre que l'être se superposent. Nous introduisons également ici une clarification terminologique. Severino indique l'être, c'est-à-dire tout ce qui est, comme "positif" ; tout ce qui, bien que de manière différente, n'est pas le positif considéré, et donc aussi le néant, est indiqué comme négatif. C'est pourquoi, dans ses écrits, il affirme que le devenir est la correspondance entre le positif et le négatif.

Severino nie donc le devenir, qui est absurde comme identification entre positif et négatif. Nier le devenir, c'est affirmer l'éternité de l'être. L'être est, toujours et de toute façon, il n'y a ni espaces ni moments dans lesquels ce principe parménidien n'est pas valable. En ce sens, tout est nécessaire : l'être est inévitablement, il n'y a pas d'autres possibilités. L'être est une nécessité, non une volonté ; on ne choisit pas que l'être soit ou ne soit pas, l'être s'impose comme lui-même.

La question de la vérité de l'être a donc pour thèse fondamentale l'éternité de l'être en tant qu'être. Une deuxième formulation de la thèse principale se trouve dans *La structure originale*, à laquelle Severino lui-même se réfère comme le texte le plus clair et le plus exhaustif sur le sujet :

Il réside dans le sens même de l'être que l'être doit être, de sorte que le principe de non-contradiction n'exprime pas simplement l'identité de l'essence avec elle-même (ou sa

différence avec les autres essences), mais l'identité de l'essence et de l'existence (ou l'altérité de l'essence par rapport à la non-existence). (Severino, 1981, p. 571).⁹

En ce qui concerne l'identité de l'essence avec elle-même, nous voulons dire que l'être est égal à l'être et ne peut être égal à rien d'autre que lui-même. Selon les mots de Parménide : l'être est et ne peut pas ne pas être. Cela avait également été précisé dans la première formulation de l'essai *La métaphysique et Aristote*. Dans cette seconde formulation, cependant, Severino ajoute un point important : l'identité de l'essence et de l'existence. Cela signifie que lorsque vous dites que l'être est, vous dites non seulement qu'il est égal à lui-même, mais aussi qu'il existe. Ainsi, dire que l'être est, c'est dire que l'être est là. La non-séparabilité de son existence (c'est-à-dire de ne pas être un rien) est l'affirmation même de l'éternité de l'être en tant qu'être.

2.2 L'aliénation de l'Occident

Dans l'exemple du bourgeon et de la fleur, nous avons dit que, selon le sens commun, il est normal de penser que le devenir existe comme un passage de l'être au néant, puis nous avons vu comment pour Severino cela est ontologiquement impossible. Dans le discours de Severino, cependant, l'erreur de l'identification du différent n'est pas tant le sens commun qui l'a commise, que toute l'histoire de la philosophie occidentale. C'est-à-dire que l'Occident tout entier repose sur le paradigme de l'absurde selon lequel les choses deviennent et il y a donc des moments où le néant existe.

L'un de ses essais fondamentaux, *Return à Parménide*, s'ouvre sur cette constatation :

L'histoire de la philosophie occidentale est l'histoire de l'altération et donc de l'oubli du sens de l'être, initialement entrevu par la pensée la plus ancienne des Grecs. (Severino, 1982, p. 19)¹⁰

Nous commençons donc à entrevoir la portée de l'affirmation de l'éternité de l'être : elle veut la fin de toutes les formes de pensée et d'action de l'Occident, telles qu'orientées par la croyance que l'existence des choses n'est pas nécessaire. L'une des formulations les plus claires de cette conviction " folle " se trouve chez Aristote, dans le texte *Περὶ ἑρμηνείας (Peri Hermeneias)*, lorsqu'il est affirmé que l'être est " quand il est ", et qu'il n'est pas " quand il n'est pas ". Severinus déclare à ce propos :

⁹ *Risiede nel significato stesso dell'essere che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza e dell'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). (Severino, 1981, p. 571).*

¹⁰ *La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci. (Severino, 1982, p. 19).*

Le discours aristotélicien [...] posant que quand l'être est, il est, et quand il n'est pas, il n'est pas, dit donc que quand l'être est le néant, alors il est le néant ; et ne se rend pas compte que le véritable danger dont il faut se prémunir n'est pas l'affirmation selon laquelle, quand l'être n'est rien, il est l'être (et, quand il est l'être, il n'est rien), mais c'est le consentement à ce que l'être ne soit rien, c'est-à-dire le consentement à ce qu'il y ait un temps où l'être n'est rien (quand il est) et un temps où l'être n'est rien (quand il n'est pas), c'est-à-dire le consentement à ce que l'être soit dans le temps. De cette façon, le "principe de non-contradiction" devient la pire forme de contradiction : précisément parce que la contradiction est cachée dans la formule même avec laquelle on se propose de l'éviter et de la bannir de l'être. (Severino, 1982, p. 22).¹¹

Dire que l'être est "quand il est", c'est abaisser l'être dans le temps et donc le penser comme non-éternel. Cela reproduit la contradiction selon laquelle l'être est, mais peut aussi ne pas être. Il n'a évidemment pas échappé aux Grecs et à la tradition de l'Occident ultérieur que l'expérience humaine est une succession d'événements, mais il leur a échappé que cette succession est une apparition et une disparition, et non une création ou une annihilation de l'être. La grande erreur est donc celle-ci : penser que l'expérience atteste une augmentation ou une diminution de l'être, au lieu que quelque chose commence à apparaître et cesse d'apparaître.

2.3 La signification du *Retour à Parménide* et le dévoilement de la structure originale

Severino affirme que le premier à commettre cette grande erreur est Parménide lui-même. En effet, Parménide ne rend pas compte des différences dont notre expérience atteste ; ce sont simplement des "noms" (πάντ'όνομα) et dans la mesure où ils appartiennent à la voie de δόξα, ils sont différents de l'être. Parménide affirme donc l'éternité de l'être, mais il en altère en même temps le sens car il pense devoir penser que les différences multiples de l'être (c'est-à-dire la détermination concrète de l'être) ne sont porteuses d'aucune vérité, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas.

¹¹ *Il discorso aristotelico [...] ponendo che quando l'essere è, è, e quando non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che, quando l'essere è nulla, sia essere (e, quando è essere, sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nulla, cioè l'acconsentimento che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è), cioè l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo. In questo modo il "principio di non contraddizione" diventa la forma peggiore di contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere. (Severino, 1982, p. 22).*

Plus tard, Platon avec son "patricide" rendit compte de la multiplicité de l'être, mais il n'en restitua pas le sens originel. Il a bien expliqué que chacune des différences de l'être n'est pas rien, mais quelque chose qui est, mais il ne s'est pas libéré du non-être. Pour Platon, l'être, en effet, ne s'applique qu'à certaines entités "divines" et non aux autres - les entités du monde - qui deviennent. Certaines entités font partie de l'être et d'autres non : l'être est et n'est pas. Platon a donc "sauvé" la multiplicité que Parménide avait reléguée au non-être ; en même temps, cependant, il n'a que partiellement achevé le parricide, ouvrant la voie à l'aliénation de l'être dans la pensée occidentale.

Dans ce contexte, que signifie donc l'annonce du "retour à Parménide" affirmé par Severino ? Il écrit :

Revenir à Parménide signifie répéter le "parricide", sans se rendre coupable devant la vérité de l'être : répéter le fondement du multiple [...] en affirmant de chaque entité, et de la totalité concrète des entités, ce que Parménide affirmait de l'être : "Il est impossible qu'il ne soit pas". (Severino, 1982, p. 315)¹²

"Revenir à Parménide" signifie donc mettre en œuvre ce geste de pensée qui, en plus de rendre compte de la multiplicité, ramène aussi l'être à son authenticité, non souillé par le non-être. Le "Retour à Parménide" est donc l'affirmation d'un retour à l'être qui se montre tel qu'il est originellement : incontestable, indéniable, immuable et éternel. Il s'agit de mettre en lumière ce que Severino appelle la "structure originelle", qui est "le squelette de l'être, sa grammaire de base, sa "syntaxe" fondamentale" (Cusano, 2011, p.55). Tout comme la grammaire d'une langue, celle de l'être ne s'épuise pas dans une seule définition, mais constitue plutôt une "structure", c'est-à-dire un complexe logico-sémantique qui représente "ce qui doit apparaître pour que quelque chose soit et apparaisse" (Cusano, 2011, p. 55).

Tout être est donc nécessairement "en relation" avec la structure originelle. À la fin de la section 2.1, nous avons affirmé que l'être est la nécessité, et c'est pourquoi nous pouvons également affirmer que la structure originelle de l'être est la structure originelle de la nécessité. C'est ce qui par excellence "tient", indéniablement, et n'est pas un produit théorique ni de l'homme ni d'un Dieu, mais "le lieu déjà toujours ouvert de la Nécessité" (Severino, 1981, p. 13-14), précisément.

¹² *Ritornare a Parmenide significa ripetere il «parricidio», senza divenire colpevoli dinanzi alla verità dell'essere: ripetere la fondazione del molteplice [...] affermando di ogni ente, e della concreta totalità degli enti, ciò che Parmenide affermava dell'essere: «È impossibile che non sia». (Severino, 1982, p. 315)*

2.4 La structure de l'apparition et la différence ontologique

L'être, comme nous l'avons dit, ne devient pas. Ce qui est attesté dans l'expérience sensorielle sur le plan du sens commun est un "apparaître et disparaître de l'immuable" (Severino, 1981, p. 20). Métaphoriquement, c'est comme si ce qui est vu était une série de cadres maintenus ensemble par une bobine, qui est l'être. Chaque moment et chaque chose entrent et sortent du cercle de l'apparition, tout en conservant concrètement et pour toujours leur être. L'annulation - qui est littéralement le passage au néant - est impossible et n'est donc en aucun cas attestée par l'expérience : seuls l'apparition et la disparition le sont.

Mais qu'est-ce que l'apparence et pour quelle raison les choses peuvent-elles apparaître ? A cette aporie, Severino répond de la manière suivante :

L'apparaître est un prédicat qui s'accorde nécessairement avec les choses qui apparaissent : non pas au sens où toute chose qui apparaît ne peut qu'apparaître mais au sens où, en apparaissant, l'apparaître s'accorde nécessairement avec elle [...]. Si, lorsque cette lampe apparaît, son apparaître apparaît nécessairement (c'est-à-dire son inclusion dans l'horizon de l'apparaître), alors, si cette lampe commence à apparaître, son apparaître commence aussi à apparaître ; et si cette lampe n'apparaît plus, son apparaître n'apparaît plus non plus. (Severino, 1982, p. 95-96)¹³

Les essences apparaissent car apparaître est un prédicat, c'est-à-dire une propriété, de l'être. La structure du paraître de l'être est autoréflexive : le paraître est le paraître du paraître de l'être. Ainsi, lorsqu'un être apparaît ou cesse d'apparaître, ce n'est pas seulement lui-même qui apparaît ou disparaît, mais aussi cet être qui est le même que l'apparition de quelque chose. Ainsi, lorsque, par exemple, la lampe apparaît, la lampe et l'apparition de la lampe apparaissent en même temps.

On distingue également deux types d'apparition : l'"apparition empirique" et l'"apparition transcendantale". La première est l'apparence de l'être particulier. La seconde est au contraire l'apparition de la totalité de ce qui apparaît : c'est l'horizon dans lequel est incluse toute apparition "avant" et toute apparition "après". Dans cet horizon est contenu tout être qui apparaît et disparaît.

¹³ *L'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire ma nel senso che, aparendo, l'apparire le conviene necessariamente [...]. Se quando questa lampada appare, appare necessariamente il suo apparire (ossia il suo essere inclusa nell'orizzonte dell'apparire), allora, se questa lampada incomincia ad apparire, incomincia ad apparire anche il suo apparire; e se questa lampada non appare più, non appare più nemmeno il suo apparire. (Severino, 1982, p. 95-96)*

Après avoir posé l'impossibilité que l'être ne soit pas et après avoir constaté que l'expérience n'atteste pas de son annulation, mais seulement de son apparition ou de sa disparition, précisons maintenant comment Severino comprend la différence ontologique. Il n'y a aucune sorte de dépendance ontologique en termes créationnistes : l'être ne donne pas la vie et ne crée pas d'entités¹⁴. La relation entre la totalité de l'être immuable et l'être qui apparaît dans l'expérience doit être comprise comme la différence entre l'abstrait et le concret :

Dans la différence ontologique, l'un des deux différents [la totalité de l'être] ne manque d'aucune positivité [...] de sorte que l'autre différent [l'être dans la mesure où il est soumis au processus d'apparition et de disparition] n'ajoute aucune positivité au premier - et cela est possible parce que cet autre est le même que le premier dans la mesure où il est abstraitement manifesté, et est donc différent en tant que manque d'être. (Severino, 1982, p.95-96)¹⁵

2.5 La fondation et le ἔλεγχος

Nous demandons maintenant : qu'est-ce qui rend impossible de prétendre que l'être et le néant sont identiques ? C'est ce que montre le paragraphe 6 de *Returning to Parmenides*, l'un des essais les plus denses et les plus significatifs sur le plan conceptuel, qui se trouve dans l'ouvrage *Essence of Nihilism*. Severino écrit :

Tant que [le positif et le négatif] ne sont pas vus comme différents, on doit certainement dire qu'ils sont identiques ; mais s'ils sont vus comme différents, et s'ils doivent être tenus pour différents, de sorte que l'affirmation de leur identité est la négation de l'opposition du positif et du négatif, alors cette négation est fondée sur l'affirmation de ce qu'elle nie [...]. Par conséquent, la négation est négation de ce sans quoi elle ne se constitue pas comme négation, et donc elle est négation d'elle-même (...). (Severino, 1982, p.49).¹⁶

¹⁴ C'est, très brièvement, la raison pour laquelle le système philosophique de Severino a été jugé non conforme à la doctrine catholique chrétienne et le philosophe a donc dû quitter l'Université catholique du Sacré-Cœur, où il enseignait.

¹⁵ *Nella differenza ontologica, uno dei due differenti [la totalità dell'essere] non manca di alcuna positività [...] onde l'altro differente [l'essere in quanto sottoposto al processo dell'apparire e dello scomparire] non aggiunge alcuna positività al primo - e questo è possibile perché quest'altro è lo stesso primo in quanto astrattamente manifesto, e quindi è differente come un mancamento d'essere. (Severino, 1982, p.95-96)*

¹⁶ *Sin tanto che [positivo e negativo] non son visti come diversi, si deve certamente dire che sono identici; ma se son visti come diversi, e se li si deve tenere fermi come diversi, affinché l'affermazione della loro identità sia negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, allora questa negazione si fonda sull'affermazione di ciò*

Ce qui rend impossible l'affirmation de l'identification de l'être-rien est le fait que son affirmation est, en fait, une autonégation. Pour que l'opposition du positif et du négatif puisse être affirmée, il est nécessaire de montrer qu'ils *sont* opposés. Mais, au moment même où cette opposition est montrée, cela signifie qu'elle *est*, qu'elle existe d'une certaine manière. Car si elle n'opposait pas sa positivité à autre chose, elle n'existerait même pas. Or, en se fondant sur ce qu'elle nie, la négation de l'être-soi de l'étant se nie elle-même.

Il s'agit d'un pas extrêmement important pour comprendre la structure originelle, qui est, comme nous l'avons dit, cette jonction logique qui permet de penser l'être de manière totalement authentique, sans contamination par le non-être : la structure originelle est l'apparition de l'être comme étant par tout être, où cet être-soi se montre comme ce dont la négation est l'autonégation. L'être est donc "immédiateté phénoménologique" (F-immédiateté), car il apparaît, il se montre, et pour ce faire il n'a pas besoin de médiation. L'être est connu au niveau phénoménologique, autant que son incontestabilité est connue : l'être est donc aussi l'immédiateté logique (L-immédiateté).

En d'autres termes, penser l'être comme F-immédiateté, c'est affirmer "être est" ; penser l'être comme L-immédiateté, c'est affirmer "être est être". Le premier énoncé est simplement un énoncé positif ; le second énoncé, en revanche, est une connexion entre deux éléments, qui sont l'être comme sujet et l'être comme prédicat. Dire que " l'être est l'être " revient à dire que " l'être n'est pas le non-être " : la négation est donc là, mais comme enlevée.

Voici donc l'*elenchos* complète :

La négation de la nature incontradictoire de l'être, pour être réalisée comme négation (et non comme non négation) doit implicitement permettre à la nature incontradictoire d'exister comme non enlevée : en relation précisément avec ce positif qu'est la négation elle-même. De sorte que, lorsque cela est réalisé, l'incontestabilité est niée en actu signato et est affirmée en actu exercito. Il n'y a donc que l'intention de nier l'irrévocabilité ; car dès que l'irrévocabilité est niée, celle-ci, précisément parce qu'elle est vraiment niée, est en même temps affirmée. (Severino, 1981, p. 177).¹⁷

che essa nega [...]. Pertanto, la negazione è negazione di ciò senza di cui non si costituisce come negazione, e quindi è negazione di se medesima (...). (Severino, 1982, p.49).

¹⁷ *La negazione dell'incontradittorietà dell'essere, per realizzarsi come negazione (e non come non-negazione) deve lasciare implicitamente sussistere come non tolta l'incontradittorietà: in relazione appunto a quel positivo che è la negazione stessa. Sì che allorché questa si realizza, l'incontradittorietà è negata in actu signato ed è affermata in actu exercito. Pertanto sussiste solo l'intenzione di negare l'incontradittorietà; che non appena l'incontradittorietà è negata, questa, proprio perché è veramente negata è insieme affermata. (Severino, 1981, p. 177)*

La négation de l'être est une autonégation pour deux raisons. La première est que, comme nous l'avons dit un peu plus haut, la négation doit être posée pour être telle et doit donc émerger de force dans le champ de l'être. La seconde est que dire " l'être n'est rien " est explicitement (*in actu signato*) négatif, mais implicitement (*in actu exercito*) positif. La négation de l'être s'enlève ainsi elle-même ou, plutôt, s'auto-outille.

2.6 L'aporie du néant

Comme beaucoup - sinon tous - les discours sur l'être, celui de Severino se heurte aussi à un problème : définir l'être par opposition au néant ("l'être ne peut pas ne pas être") ne revient-il pas à considérer le non-être comme s'il s'agissait d'une entité et donc à retomber dans la contradiction que nous voulons éviter (que le non-être n'est pas) ? Toujours dans l'essai *La structure originale*, Severino aborde cette grande aporie du néant en proposant une solution.

Pour reprendre brièvement le problème : interpréter le sens de l'être par opposition au néant rend ce dernier pensable et disable. Il semble donc contradictoire que pour affirmer l'être, on doive aussi affirmer le non-être. Le non-être surgit ainsi et semble être en quelque sorte.

Le non-être est-il donc un être ? Absolument pas, le non-être n'est pas, car, comme le montre Severino, le fait que l'on puisse nommer le néant n'implique pas qu'il soit :

La contradiction du non-être qui est, n'est pas [...] interne au sens de "rien". (ou au sens "être" qui est l'être de rien) ; mais il est entre le sens "rien" et l'être ou la positivité de ce sens. C'est-à-dire que la positivité du signifiant est en contradiction avec le contenu même du signifié, qui est précisément le signifiant comme négativité absolue. (Severino, 1981, p.213)¹⁸

Le fait est qu'il existe un moment sémantique positif et incontestable. Ce moment positif, cependant, n'est qu'un moment, précisément, qui s'oppose au contenu qu'il exprime. Par exemple, imaginez que vous avez une tasse devant vous et que vous l'appellez "chaise". Le moment où vous appelez l'objet "chaise" est positif : c'est un moment où vous mettez simplement un nom sur une chose, indépendamment de ce que l'objet est réellement. La nature contradictoire de la situation est présente au moment où je relie le nom au contenu : l'objet est une tasse, pas une chaise. De même, le

¹⁸ *La contraddizione del non-essere-che-è, non è [...] interna al significato «nulla» (o al significato «essere» che è l'essere del nulla); ma è tra il significato «nulla» e l'essere o la positività di questo significato. La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività. (Severino, 1981, p.213)*

moment où l'on nomme le néant - que Severino appelle le néant-moment - est positif : on pose le nom, indifféremment du contenu. Au moment, cependant, où l'on relie le nom au contenu concret, voilà la contradiction, car le néant n'existe pas et ne peut être dit :

Si tout sens (tout contenu pensable, c'est-à-dire toute entité, quelle que soit la manière dont elle est constituée) est une synthèse sémantique entre la positivité du signifiant et le contenu déterminé du signifiant positif ; [...] il est clair alors que le sens " rien " est un sens auto-contradictoire, c'est-à-dire qu'il est une contradiction, c'est le signifiant étant une contradiction : précisément ce pour quoi la positivité de ce signifiant est contredite par la négativité absolue du contenu signifiant. (Severino, 1981, p. 213)¹⁹

Il est donc possible de définir l'être par opposition au néant. En effet, lorsque la contraposition de l'être au néant est affirmée, ce " néant " est équivalent au néant-momentum, et non au néant en tant que contradictoire concret. La contradiction qui " demeure " entre le néant - qui ne signifie pas l'être - et sa signification positive est la contradiction sans laquelle l'opposition même du positif et du négatif ne serait pas possible :

L'aporie de l'être du néant est résolue en faisant remarquer que le principe de non-contradiction n'affirme pas la non-existence du sens auto-contradictoire [c'est-à-dire la contradiction dans laquelle consiste le sens néant] mais affirme que "néant" ne signifie pas "être" [...]. Le non-être, qui dans la formulation du principe de non-contradiction apparaît comme négation de l'être, est précisément le non-être qui vaut comme moment du non-être, compris comme signification auto-contradictoire. Ainsi, certes le néant est, mais pas au sens où " néant " signifie " être " : en ce sens, le néant n'est pas, et l'être est - et c'est ce non-être du néant et cet être de l'être qui est affirmé par le principe de non-contradiction. (Severino, 1981, p. 215)²⁰

Ainsi, le positif nécessairement impliqué par le non-être n'est, en réalité, que le moment abstrait non contradictoire d'une auto-contradictoire concrète et donc, en tant que tel, nul. Tout ce qui est dit

¹⁹ *Se ogni significato (ogni contenuto pensabile, cioè ogni ente, qualsiasi il modo in cui esso si costituisce) è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare; [...] è chiaro allora che il significato "nulla" è un significato autocontraddittorio, ossia è una contraddizione, è l'esser significante come una contraddizione: appunto quella per cui la positività di questo significare è contraddetta dall'assoluta negatività del contenuto significante. (Severino, 1981, p. 213)*

²⁰ *L'aporìa dell'essere del nulla è risolta col rilevare che il principio di non contraddizione non afferma la non esistenza del significato autocontraddittorio [ossia la contraddizione in cui consiste il significato nulla] ma afferma che «nulla» non significa «essere» [...]. Il non essere, che nella formulazione del principio di non contraddizione compare come negazione dell'essere, è appunto il non essere che vale come momento del non essere, inteso come significato autocontraddittorio. [Dunque], certamente il nulla è; ma non nel senso che «nulla» significhi «essere»: in questo senso, il nulla non è, e l'essere è - ed è questo non essere del nulla ed essere dell'essere, che viene affermato dal principio di non contraddizione. (Severino, 1981, p. 215)*

du néant appartient à son moment sémantique positif, mais ce moment n'est pas "tout" le néant, qui reste toujours contradictoire. Par conséquent, l'aporie est résolue, car la structure originelle de l'être ne se fonde pas sur ce qu'elle nie, mais implique seulement sa signification positive.

2.7 La structure originale comme "contradiction C".

Comme mentionné dans la section 2.2, l'Occident s'est construit sur le paradigme erroné selon lequel les entités ne sont pas éternelles mais déterminées. Ce qui s'est passé, c'est que l'Occident n'a pas vu "au-delà" du fini et a donc pris pour vrai ce qui n'est en fait qu'une illusion : le devenir. Approfondissons alors ce point : qu'est-ce qui a amené et amène à considérer les choses oscillant entre l'être et le néant ?

A ce propos, il faut introduire ce que Severino appelle la "contradiction C", qui est impliquée dans la structure originelle de la vérité de l'être. C'est la condition par laquelle l'infini se manifeste dans le fini. L'apparition des essences est nécessairement en relation avec la totalité de l'être ; s'il n'en était pas ainsi, en effet, les essences particulières seraient finies et non éternelles. Dans cette contradiction, nous avons donc d'un côté l'apparence de ce qui apparaît et de l'autre la non-apparition de ce qui est nécessairement impliqué par ce qui apparaît - l'apparence de la totalité qui contient et dépasse toutes les apparences des essences particulières. Par conséquent, ce qui apparaît n'apparaît pas comme ce qui est en vérité - infini, précisément.

En d'autres termes, les essences - les choses dont nous faisons l'expérience, ce que nous touchons, ce dont nous faisons l'expérience, et nous-mêmes - sont la Contradiction C, parce que chaque chose apparaît "dans son être et son non-être ce qu'elle est." (Fondation de la contradiction, p. 88). Les essences sont à la fois vérité et erreur : vérité parce qu'elles sont éternelles et ne peuvent être autrement ; erreur parce que, étant finies, l'éternel ne peut se révéler en elles dans sa totalité.

Le réel a donc la forme de cette contradiction particulière, qui est une tension constante entre la totalité et la non-totalité. Cela ne signifie pas que le réel est faux, en effet " La contradiction C est le destin de la vérité [de l'être], dans la mesure où elle est l'apparence finie de l'infini " (Severino, *Fondamento della contraddizione*, 2005, p. 88). De cette façon, le réel n'est pas contradictoire, car il n'a pas la forme de la contradiction au sens "normal" du terme, c'est-à-dire dans un rapport à son opposé, le néant. La dissolution de cette contradiction ne peut avoir lieu qu'au niveau abstrait-formel et le dépassement consiste dans l'apparition non pas du contraire - puisqu'il est impossible que le néant se montre - mais de la totalité infinie des essences, que Severino appelle l'"apparition infinie".

La conséquence de tout cela est donc le fait que la structure originale implique sa propre finitude. C'est dans cette "imperfection" que réside la raison qui a conduit les hommes à croire à la finitude des choses et donc à penser qu'elles peuvent osciller entre être et ne pas être. Métaphoriquement parlant, c'est comme si la réalité en tant que contradiction C était une pièce à moitié éclairée et à moitié non éclairée. Est-ce peut-être parce que seule une partie est éclairée que l'on peut dire que la pièce n'est que cette portion de l'espace ? Ou plutôt faut-il dire que l'on ne *voit* que cette partie, mais qu'en réalité la pièce dans son ensemble comprend aussi une autre moitié non visible ? De même, le réel en tant que contradiction C rend les essences "visibles" tout en dissimulant la totalité de l'être : ceci, cependant, pour Severino ne légitime pas la supposition qu'un être total et complet n'existe pas.

2.7.1 Le nihilisme et le destin de la technologie

Nous voulons maintenant approfondir l'"erreur" de l'Occident : comment l'Occident s'est-il développé, si depuis l'époque de Parménide l'erreur de penser le non-être a été commise ? Comme nous l'avons dit, l'histoire de l'Occident est le développement de l'appropriation progressive des choses comme si elles appartenaient aussi bien à l'être qu'au non-être :

L'Occident est la civilisation qui se développe dans l'horizon ouvert par le sens que la pensée grecque assigne à l'être-chose des choses. Ce sens unifie progressivement, et désormais entièrement, la multiplicité illimitée des événements que nous appelons "histoire de l'Occident", et domine désormais sur toute la terre ; l'histoire entière de l'Orient est donc aussi devenue préhistoire de l'Occident. Depuis quelque temps, mes écrits indiquent le sens occidental - et maintenant planétaire - de la chose : la chose (une chose, toute chose) est, dans la mesure où elle est une chose, rien ; la non-chose (a, toute non-chose) est, dans la mesure où elle est une non-chose, rien. La persuasion que l'entité n'est rien est le nihilisme. Dans ce sens abysalement différent de celui de Nietzsche et Heidegger, le nihilisme est l'essence de l'Occident. (Severino, 1982, p. 415)²¹

La pensée grecque, à partir de Parménide, a donné un sens particulier à l'être, le liant au néant et supposant le néant comme possible. Le devenir des essences était donc compris comme un devenir autre : comme un processus qui conduit une chose à devenir et à résulter - pour Severino de manière

²¹ *L'Occidente è la civiltà che cresce all'interno dell'orizzonte aperto dal senso che il pensiero greco assegna l'essere-cosa delle cose. Questo senso unifica progressivamente, e ormai interamente la molteplicità sterminata degli eventi che chiamiamo «storia dell'Occidente», e domina ormai su tutta la terra l'intera storia dell'Oriente è così diventata anch'essa preistoria dell'Occidente. Da tempo i miei scritti indicano il senso occidentale - e ormai planetario - della cosa: la cosa (una cosa, ogni cosa) è, in quanto cosa, niente; il non-niente (un, ogni non-niente) è, in quanto non-niente, niente. La persuasione che l'ente sia niente è il nichilismo. In tal senso abissalmente diverso da quello di Nietzsche e Heidegger, il nichilismo è l'essenza dell'Occidente. (Severino, 1982, p. 415)*

contradictoire - autre qu'elle-même. Non seulement, la métaphysique grecque a ensuite, avec Platon et Aristote, commencé l'élévation de cet autre de lui-même pour être la seule évidence suprême. Dans la lecture de Severino, au contraire, le devenir n'est que le contenu d'une foi : le nihilisme. " La persuasion que l'être n'est rien est le nihilisme " (Severino, 1982, p. 415), c'est-à-dire la foi en l'évidence du devenir, comme chemin du non-être à l'être et vice-versa.

Sur la voie du nihilisme, Platon, comme nous l'avons dit au paragraphe 2.2, a été le premier à penser et à introduire des entités éternelles et divines. Ils sont - paradoxalement - la condition d'existence du devenir de toutes les autres entités. Eh bien, ce que Platon a fait est aujourd'hui perpétré par l'ἐπιστήμη (épistème), c'est-à-dire la science, qui est la forme du savoir " stable " de la tradition métaphysique occidentale. Il y a donc un contraste entre le devenir des choses et ces entités dites éternelles, qui ne sont en réalité, selon Severino, que fictives, puisqu'elles continuent d'échapper au sens originel de l'être.

Le domaine dans lequel la foi en l'existence du devenir se manifeste de manière plus indubitable est le domaine technico-scientifique, systématiquement créé pour la production-destruction illimitée des choses. Dans ce contexte, la technologie s'impose comme le destin de cette époque :

Empêcher la fin d'entraver et d'affaiblir le moyen signifie assumer le moyen comme but premier, c'est-à-dire lui subordonner ce qui était initialement proposé comme but. Les grandes forces de la tradition occidentale ont donc l'illusion d'utiliser la technologie pour atteindre leurs objectifs : le pouvoir de la technologie est en fait devenu, ou a déjà commencé à devenir, leur objectif fondamental et primaire. Et ce pouvoir - qui est le but que la technologie se donne à elle-même, indépendamment de ceux qu'on voudrait lui faire assumer de l'extérieur - n'est pas quelque chose de statique, mais un renforcement indéfini, une augmentation indéfinie de la capacité à réaliser des buts. Cet accroissement infini est maintenant, ou a déjà commencé à être, le but planétaire suprême. (Severino, 2009, pp. 8-9)²²

La conséquence la plus dangereuse du nihilisme est de penser que l'essence la plus profonde de la pensée contemporaine est la technologie, pensée comme la fin du progrès et non comme le moyen.

²² *Evitare che il fine ostacoli e indebolisca il mezzo significa assumere il mezzo come scopo primario, cioè subordinare ad esso ciò che inizialmente ci si proponeva come scopo. Le grandi forze della tradizione occidentale si illudono dunque di servirsi della tecnica per realizzare i loro scopi: la potenza della tecnica è diventata in effetti, o ha già incominciato a diventare, il loro scopo fondamentale e primario. E tale potenza - che è lo scopo che la tecnica possiede per se stessa, indipendentemente da quelli che le si vorrebbero far assumere dall'esterno - non è qualcosa di statico, ma è indefinito potenziamento, incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Questo infinito incremento è ormai, o ha già incominciato ad essere, il supremo scopo planetario. (Severino, 2009, pp. 8-9)*

Les grandes puissances occidentales (capitalisme, démocratie, Église, etc.) poursuivent donc cette techno-science pour tenter de s'emparer du monde.

Ce contraste n'est destiné à être résolu qu'avec le déclin de la philosophie et de la civilisation traditionnelles. En fait, il est impossible de "réorienter" ce que l'Occident est déjà : si la création des choses est pensée *ex nihilo*, cela signifie qu'il ne peut avoir de règles, de lois ou de principes derrière ou au-dessus de lui pour diriger son développement. La seule possibilité est alors la décomposition du paradigme du devenir.

3. Severino : la Terre et la Gloire

Dans ce chapitre nous allons terminer l'esquisse du système philosophique de Severino en abordant la deuxième partie de ses écrits.

3.1 Le cycle de la Gloire

Dans le chapitre précédent, nous avons expliqué les principaux moments de la structure originelle de l'être dans le système de Severino. Nous avons dit que la structure originelle est ce complexe de significations (être, néant, positif, négatif, être-autre, nécessité, etc.) qui constitue la " condition d'existence " de tout être, c'est-à-dire son " champ persyntaxique ".

Métaphoriquement, Severino décrit son système philosophique comme une maison : la structure originale est la fondation et les murs de soutien, le discours sur la Gloire et sur la manière d'aller au-delà de l'être-comme-néant est le toit de la maison. C'est dans les écrits du cycle Gloire - dont les plus importants sont *La Gloria* (2001), *Oltrepassare* (2007), *La morte e la terra* (2011) et les aperçus contenus dans *Intorno al senso del nulla* (2013), *Dike* (2015), *Storia, gioia* (2016) et *Testimoniando il destino* (2019) - que se montre le chemin de la libération de l'être du néant. *Destino della Necessità* est un autre écrit qui ne fait pas entièrement partie du cycle de la Gloire, mais qui complète l'aperçu de cette partie.

3.1.1 Le Destin de la Nécessité

Nous avons terminé le chapitre 2 en affirmant que puisque tout est éternel et nécessaire, il en va de même pour l'erreur de l'Occident et la foi nihiliste qui en découle. Ajoutons maintenant quelques brèves remarques à ce sujet. Dans *L'essenza del nichilismo*, Severino ne discute pas de la possibilité que ce qui arrive, même s'il est éternel, puisse ne pas apparaître et que d'autres essences puissent apparaître à sa place. Dans *Destino della Necessità*, en revanche, la nécessité pour l'être de surgir de la manière dont il le fait est clairement énoncée :

Chaque étant est éternel. Par conséquent, cet étant qui est l'événement même de l'étant [...] est également éternel. L'étant qui se produit [...] et son événement sont éternels ; il est donc nécessaire que l'étant se produise. Même la synthèse de

*l'étant qui se produit et de son événement ne peut être autre chose (c'est-à-dire n'être rien).*²³ (Severino, 1980, p. 97)

Le destin des étants est donc l'authentique ; bien différent de leur *devenir*, qui est au contraire le processus contaminé par le néant qui leur est attribué par l'Occident. Le devenir ne peut apparaître, comme nié, que dans l'horizon transcendantal de la vérité de l'être, qui est en même temps la nécessité que ce contraste soit dépassé.

Il est clair que les implications de la thèse de l'éternité des essences sont significatives et ont un rapport direct avec le sens de la volonté de chaque individu. C'est l'un des points sur lesquels Severino a été très critique : si tout ce qui apparaît apparaît nécessairement, où est l'espace de liberté ? Soutenir le concept de Severino de nécessité semble en fait soutenir l'impossibilité pour les êtres humains de décider de leur vie.

Il est donc utile d'essayer de comprendre ce que Severino entend par l'expression "destin de la nécessité". Elle n'est pas comprise dans un sens fataliste, c'est-à-dire comme un renoncement complet à l'action face à l'inexorable. En effet, pour Severino, même le renoncement à l'action n'échappe pas réellement à la foi nihiliste :

*Penser (...) qu'il est indifférent que les décisions et les initiatives des mortels se produisent ou ne se produisent pas, c'est penser que leur survenue n'est pas nécessaire (et c'est donc ne pas tenir fermement à l'hypothèse - la survenue nécessaire de toutes choses - que l'on voudrait discuter).*²⁴ (Severino, 1980, p.447)

Le destin de la nécessité n'a donc rien à voir avec une logique déterministe oppressante et la conviction que, finalement, rien ne vaut la peine d'être fait. Il s'agit plutôt de l'importance que chaque étant a par rapport à la totalité : il est impossible qu'une seule des déterminations qui apparaissent soit indifférente à la totalité à laquelle elle appartient et grâce à laquelle la totalité elle-même est ce qu'elle est. La nécessité de l'éternité du destin ne doit pas être lue comme une déresponsabilisation complète vis-à-vis de ce qui apparaît, mais, au contraire, une responsabilisation complète que chaque individu a vis-à-vis de tout ce qui arrive²⁵.

²³ *Ogni ente è eterno. Quindi è eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente [...]. L'ente che accade [...] e il suo accadimento è un eterno; quindi è necessario che l'ente accada. Nemmeno la sintesi tra l'ente che accade e il suo accadere può non essere (ossia esser niente).*

²⁴ *Pensare che (...) è indifferente che accadano o non accadano le decisioni e le iniziative dei mortali, è pensare che il loro accadere non è necessario (e quindi è un non tener ferma l'ipotesi - l'accadimento necessario di tutte le cose - che si vorrebbe discutere).*

²⁵ Nous faisons ici remarquer que Severino se rapproche beaucoup aux discours de Croce, Gentile, Gramsci et Calogero en ce qui concerne cette conception de l'individu comme responsable, en quelque sorte, du Tout.

La nécessité, d'un point de vue non nihiliste, n'est pas une prison dont on veut s'échapper ; elle est plutôt comparable à quelque chose comme la lumière du soleil : la lumière du soleil est absolument nécessaire pour vivre, mais est-ce peut-être pour cela qu'on se sent "piégé" par cette nécessité quotidienne ? Severino affirme que nous nous sentons contraint par quelque chose que lorsqu'il y a résistance, c'est-à-dire lorsque quelque chose s'impose en limitant ce à quoi elle s'impose. Mais la nécessité ne s'impose pas à l'étant, parce que la nature de l'étant ne peut pas être limitée : non pas au sens où l'étant est infini, mais au sens où l'étant est incontestable, dans la mesure où il est. C'est la nature non contradictoire de l'étant, qui le rend libre :

*De même que l'étant n'est pas "obligé" d'être identique à lui-même, il n'est pas "obligé" d'être. L'être est la vocation originelle de l'étant ; il ne s'agit pas d'une "tendance" opposée à la tendance à ne rien être.*²⁶ (Severino, 1980, p.451)

C'est pourquoi nous pouvons dire que pour Severino le destin est la dimension originelle de l'étant dans laquelle la nécessité et la liberté coïncident.

3.2 L'arrière-plan, la Terre, la Gloire

Avant de préciser comment, selon Severino, le dépassement du nihilisme est possible, il est d'abord nécessaire d'apporter quelques brèves précisions terminologiques, car le langage de Severino n'est parfois pas très immédiat.

Au chapitre 2.7, nous avons indiqué que la structure originale a la forme de ce que Severino appelle la "C-contradiction". C'est pourquoi il existe une tension constante entre l'apparition d'étants particulières et l'apparition de la totalité des étants. Cette dernière - l'apparence de la totalité des étants - est désignée par Severino comme le "arrière-plan" des apparences particulières des étants.

Tout ce qui émerge progressivement sur l'arrière-plan - donc les apparences des étants qui sont les étants eux-mêmes - est appelé Terre. La Terre est donc la totalité de ce qui survient. Lorsque Severino parle de " l'isolement de la terre ", il entend par là " la foi, la volonté que le contenu hors destin est la totalité de ce qui apparaît "²⁷ (Severino, 2011, p.180). Sous cette

²⁶ *Come l'ente non è "costretto" a essere identico a sé, così non è "costretto" a essere. L'essere è la vocazione originaria dell'ente; non è una "tendenza" cui si opponga la tendenza ad essere niente.*

²⁷ "la fede, la volontà che il contenuto non includente il destino sia la totalità di ciò che appare".

expression peut être enfermée ce que dans le chapitre 2 nous avons indiqué comme nihilisme, la foi dans le devenir-autre, la possibilité de l'existence du néant, c'est-à-dire tout ce que « isole » la structure originelle de l'être authentique et qui fait marcher vers l'être-comme-rien l'épistème, la philosophie, les structures économiques, *etc.*

Le dépassement de l'isolement de la Terre est, comme nous l'avons dit, nécessaire. L'être authentique tend nécessairement vers son dévoilement par le dépassement de la Terre - c'est-à-dire des étants particuliers. L'état de transcendance totale, donc de dévoilement de l'être authentique dans sa totalité, est appelé par Severino "Gloire" (cfr. 3.4).

3.2.1 Le théorème de la Gloire

Nous nous demandons maintenant : si quelque chose qui ne puisse être franchi se présentait, que se passerait-il ? Or, cela ferait nécessairement partie de l'arrière-plan. Mais c'est impossible, car il serait impossible que quelque chose de nécessaire *commence* à exister :

Il est contradictoire que l'union nécessaire commence, c'est-à-dire soit précédée d'un temps où elle n'existe pas. L'union est nécessaire précisément parce que toute situation dans laquelle cette union n'existe pas est quelque chose de contradictoire. Et il est d'abord contradictoire que cet étant, qui est l'union nécessaire, ait été un inexistant, c'est-à-dire un néant [...]. Si la détermination qui surgit est également passable (c'est-à-dire qu'elle ne permet pas à une autre détermination de surgir), elle commence à être nécessairement liée au fond et à la totalité de ce qui apparaît. Mais une connexion est nécessaire précisément parce que ce n'est pas quelque chose qui commence. Il est impossible qu'une connexion soit nécessaire "dans certaines conditions", "dans une certaine sphère", "dans certaines limites" - et donc - "à partir d'un certain moment". Toute limitation d'une connexion nécessaire est une négation de la nécessité. (Severino, 2001, p. 96).

Ceci est ce que Severino appelle le "théorème de la Gloire". Chaque chose qui surgit - chaque étant - doit être dépassée. C'est précisément ce dépassement qui est la Gloire de la Terre, c'est-à-dire l'ouverture à l'infini du cercle originel à la venue des étants toujours différentes.

3.2.2 La multiplicité des cercles du Destin

Comme nous l'avons expliqué au chapitre 2.4, la structure de l'apparaître des étants est autoréflexive : l'apparaître de l'étant et l'apparaître de l'être lui-même. Par conséquent, si l'on s'en tient fermement au théorème de la Gloire mentionné, il est nécessaire que l'apparition des étants soit également dépassée. Pour cette raison, Severino écrit :

*C'est-à-dire que la nécessité pour tout ce qui se réalise d'être dépassé implique que l'actualité des configurations surplombantes de la terre est également ouverte à la venue nécessaire, en apparence transcendantale, de quelque chose qui est nécessaire pour apparaître [...] selon une actualité différente de celle qui se rapporte au cercle fini de l'apparition actuelle [...]. C'est-à-dire que cette actualité différente et dépassante se produit dans un autre cercle de l'apparence finie du destin, et donc se produit [...] aussi dans une autre apparence transcendantale.*²⁸
(Severino, 2001, pp.171-172)

L' apparence transcendantale, c'est-à-dire l'apparence de la totalité des apparences des étants (cf. chapitre 2.4) est appelée ici le "cercle de l'apparence finie du destin" (dans d'autres écrits, on le trouve aussi dans d'autres variantes linguistiques comme le "cercle de l'apparence originelle"). Or, le dépassement de l'apparaître des étants signifie que la venue de l'apparaître des étants ne se situe pas dans le cercle de l'apparaître fini du destin - l'apparaître transcendantal - mais dans un autre cercle d'apparaître différent. Mais même ce cercle d'apparition ne doit pas être dépassé, il y aura donc un autre cercle, puis un autre, puis un autre, et ainsi de suite. Le dépassement a donc une forme spiralée, qui est nécessairement infinie, car tout doit être dépassé, sinon il serait transcendant en apparaissant lui-même. Le destin est donc en réalité une "constellation infinie des cercles finis de l'apparition"²⁹ (Severino, 2001, p. 180).

3.2.3 Le déclin de l'isolement de la Terre et Joie

Selon le théorème de la Gloire, tout ce qui est lié à la volonté, c'est-à-dire au devenir autre des choses – la Terre, est destiné à être surpassé. L'éloignement de l'être authentique de la vérité

²⁸ *La necessità che tutto ciò che sorraggiunge sia oltrepasato implica cioè che anche l'attualità delle configurazioni sorraggiungenti della terra sia aperta al necessario sorraggiungere, nell'apparire trascendentale, di qualcosa che è necessario che appaia [...] secondo un'attualità diversa da quella che compete al cerchio finito dell'apparire attuale [...]. Questa diversa e oltrepasante attualità sorraggiunge cioè in un altro cerchio dell'apparire finito del destino, e dunque sorraggiunge [...] anche in un altro apparire trascendentale.*

²⁹ "costellazione infinita dei cerchi finiti dell'apparire".

de l'être - l'isolement de la Terre - sera donc dépassé. Pour cela, il est nécessaire que la Terre isolée, dans sa totalité, soit quelque chose d'entièrement complet :

Car si cette concrétude du contenu de l'isolement n'était pas dépassée, et donc ne continuait pas à apparaître dans son être dépassé, elle serait à nouveau un lieu dans lequel la terre se rencontre mais ne peut pas se dépasser³⁰. (Severino, 2001, p.125)

Afin de dépasser l'éloignement de la Terre de l'être authentique, il est nécessaire :

1) qu'à un certain moment du déroulement de la Terre, dans chacun des cercles infinis finis d'apparition, les terres isolées des autres cercles apparaissent, en un seul événement, dans la totalité de leurs déterminations, comme des terres des autres cercles ;

2) que, au moment même du dépassement, ces terres apparaissent comme telles, car pour apparaître comme terres des autres cercles, il faut que l'arrière-plan de chacun d'eux (c'est-à-dire l'ensemble des déterminations impliquées par la structure originelle, identique dans chaque cercle) apparaisse comme non-isolé d'eux (il est pour cette raison impossible qu'il apparaisse dans un cercle où la terre est encore isolée).

Severino appelle "Vendredi saint de la solitude" l'apparition, dans chacun des cercles finis d'apparition, de la totalité de la Terre isolée qui apparaît dans chacun d'eux ; et il appelle "Pâques" de la libération de la solitude de la Terre, l'apparition de cette partie de la Terre - la "terre qui sauve" - dont l'absence fait cesser l'isolement. Il résulte de ce qui précède que le "Vendredi saint" ne peut apparaître que dans la "Pâque", c'est-à-dire dans l'événement qui la dépasse :

Dans le regard du destin de la vérité apparaît [...] la nécessité que le "Vendredi saint" de la solitude des terres des cercles ne précède pas mais apparaisse avec son propre coucher de soleil ; c'est-à-dire que le tremendum ne soit pas laissé à lui-même et à son horreur, mais apparaisse dans l'acte même où il est dépassé par la "Pâque" de la liberté du destin [...], c'est-à-dire dans l'acte même où dans la constellation des cercles apparaît le Lieu de la terre qui est le fondement de la liberté du destin [...]. Il faut donc que, dans cet événement unique, toutes les terres isolées infinies qui se rencontrent dans un cercle apparaissent dans leur

³⁰ *Se infatti questa concretezza del contenuto dell'isolamento non fosse oltrepassata e quindi non continuasse ad apparire nel suo esser oltrepassata, essa sarebbe daccapo un luogo in cui la terra si imbatte ma che non può oltrepassare.*

dépassement non seulement dans ce cercle, mais aussi dans chacun des autres cercles, c'est-à-dire dans chacun des cercles auxquels elles appartiennent originellement [...]. Un seul événement rassemble donc - lorsque, dans le déroulement de la Gloire, le moment prévu arrive - la venue, dans chaque cercle, de la totalité des terres isolées et la mise en place, dans ce cercle, de l'isolement de la terre, et un seul événement rassemble en lui, dans ce temps, cet événement et la mise en place, dans chacun des infinis autres cercles, des terres isolées qui sont venues en eux.³¹ (Severino, 2001, pp. 543-549).

Le dévoilement progressif de l'être conduit ainsi au "sauvetage" de la vérité, c'est-à-dire à la libération de la vérité de son contraste avec l'isolement de la Terre.

Pour éclairer davantage ce qui est destiné à apparaître avec le « coucher du soleil » de l'isolement, Severino exploite le thème de la "trace" : puisque tout étant est dans un rapport nécessaire avec tout autre étant, dans tout étant tout autre étant est présent, comme nié, et la "trace" est précisément cette présence. Or, puisque la Gloire est l'avancée *in indefinitum* de l'éternel au-delà de toute configuration de dépassement, et que la Joie est la concrétude infinie du Tout, la nécessité que l'isolement soit concrètement dépassé implique que soient déchiffrées les traces que la Terre isolée laisse dans le Tout et celles que le Tout laisse dans la Terre isolée.

Il s'ensuit que nous sommes destinés à la Gloire de la Joie, c'est-à-dire au progrès du Tout, non pas dans le sens où la Totalité infinie des étants puisse apparaître - c'est impossible car cela impliquerait l'identification du fini et de l'infini, mais dans le sens où la Joie du Tout est destinée à arriver dans la mesure où elle concerne la Terre isolée et les configurations infinies successives :

Une lumière infinie est destinée à venir, suivie d'une infinité de lumières, chacune d'entre elles conservant les lumières qui l'ont précédée. S'il est un endroit de la langue qui témoigne du destin, auquel s'applique l'expression Gloire de la

³¹ *Nello sguardo del destino della verità appare [...] la necessità che il «venerdì santo» della solitudine delle terre dei cerchi non preceda ma appaia insieme al proprio tramonto; e cioè che il tremendum non sia lasciato a se stesso e al suo orrore, ma appaia nell'atto stesso in cui è oltrepassato dalla «pasqua» della libertà del destino [...], cioè nell'atto stesso in cui nella costellazione dei cerchi appare il Luogo della terra che è il fondamento della libertà del destino [...]. È dunque necessario che, in quell'unico evento, tutte le infinite terre isolate che si danno convegno in un cerchio appaiano nel loro essere oltrepassate non solo in questo cerchio, ma anche in ognuno degli altri cerchi, ossia in ognuno dei cerchi a cui esse originariamente appartengono [...]. Un unico evento raccoglie dunque – quando, lungo il dispiegamento della Gloria, giunge il tempo destinato – il sopraggiungere, in ogni cerchio, della totalità delle terre isolate e il tramonto, in quel cerchio, dell'isolamento della terra, e un unico evento raccoglie in sé, in quel tempo, questo evento e il tramonto, in ognuno degli infiniti altri cerchi, delle terre isolate che in essi sono sopraggiunte.*

*joie, c'est bien celui-ci. La Gloire de la terre [...] est le dépassement sans fin de la terre isolée et de chaque configuration de la même terre qui sauve [...]. La Gloire de la Joie est le déploiement infini [...] des plateaux toujours plus élevés de la terre qui sauve, dans chacun desquels arrive l'apparition des formes toujours plus concrètes et plus larges de la Joie du Tout.*³² (Severino, 2007, pp. 560-561)

La Gloire de la Terre, ainsi que l'affirmation de la venue de la Gloire de la Joie, sont des implications nécessaires de l'être, c'est-à-dire de ce fondement dont *La Structure Originaria* a énoncé les traits fondants.

³² È destinata a sorpassare una luce infinita, a cui tengono dietro altre infinite luci, ognuna delle quali conserva le luci da cui è preceduta. Se c'è un luogo, nel linguaggio che testimonia il destino, a cui conviene l'espressione Gloria della Gioia, esso e questo. La Gloria della terra [...] è l'oltrepassamento senza fine della terra isolata e di ogni configurazione della stessa terra che salva [...]. La Gloria della Gioia e il dispiegamento infinito [...] dei sempre più alti altipiani della terra che salva, in ognuno dei quali sorpassa l'apparire delle forme sempre più concrete e più ampie della Gioia del Tutto.

4. Severino : la mort comme nécessité de l'être

Dans ce chapitre le focus sera la thématique de la mort, ce qui donne un significat concret a tout le système ontologique de Severino éclaircie jusqu'ici.

4.1 Le θαῦμα (*thàuma*) de la mort

Comme indiqué au début de ce chapitre, la structure originaria de l'être est la fondation du système de Severino et le discours sur la Gloire en est le « toit ». Nous pensons toutefois que pour comprendre pleinement les propos de Severino, il est nécessaire d'analyser un thème transversal à toute la partie purement ontologique, à savoir le thème de la mort. Il est important de consacrer une analyse, même si brève, séparée à ce thème et aux paroles de Severino à son sujet, car c'est la clé de la compréhension qui éloigne les paroles de Severino de la simple spéculation théorique et les amène à un niveau plus pratique, voire quotidien.

Severino affirme à plusieurs reprises que la mort n'est pas un objet parmi d'autres pour l'analyse philosophique. La peur de la mort a en effet guidé le développement de la civilisation humaine, car elle a toujours essayé d'en trouver une solution : « le rapport à la mort n'est pas un rapport parmi d'autres dans lequel l'homme se trouve, mais il est l'essence même de la vie humaine ». ³³

Les grands événements historiques montrent peut-être plus explicitement et à plus grande échelle cette volonté de fuir la mort et de l'éloigner le plus possible. Dans une conférence ³⁴ sur la crise économique qui a frappé l'Italie et de nombreux autres pays européens de 2008 à 2014, Severino déclare : « nous sommes préoccupés par la résolution du problème économique et cette préoccupation concerne notre volonté de survivre. Et survivre signifie surmonter la mort. (...) Tout ce que nous faisons concerne ce thème, cette ombre, qui concerne tout le monde, c'est-à-dire la volonté de repousser la mort » ³⁵ (Severino, 2014, min. 1:00 - 2:12).

³³ “Il rapporto alla morte non è uno dei tanti che l'uomo si trova a instaurare, ma è l'essenza stessa della vita umana”.

³⁴ Severino E. (2014). *La gloire*. Festival de philosophie de Modène, Carpi et Sassuolo.

<https://www.youtube.com/watch?v=QssYWCQFJwg> (min. 1:00-2:12)

³⁵ “Si ha preoccupazione di risolvere il problema economico e questa preoccupazione riguarda la nostra volontà di sopravvivere. E sopravvivere vuol dire vincere la morte. (...) Qualsiasi cosa noi facciamo riguarda questo tema, questa ombra, che riguarda tutti, cioè la volontà di allontanare la morte”.

Selon nous, les mots de Severino pourraient également s'appliquer, par exemple, au contexte actuel des urgences ou de post-urgence sanitaire, dans lequel le thème de la mort n'est certainement pas resté dans l'ombre : tout ce qui a été mis en place n'a-t-il pas été dicté par la volonté de repousser la mort le plus rapidement possible ? En effet, comme le disent les premières lignes de *Dispute sulla verità e sulla morte*, « l'homme craint la mort par-dessus tout. Il en a toujours été ainsi. La peur vient de loin, dès le début »³⁶ (Severino, 2018, p. 8).

Il est intéressant de noter que la naissance de la philosophie elle-même, selon Severino, est intrinsèquement imprégnée de la peur de la mort. Severino est d'accord avec Aristote pour dire que l'origine du philosophe est d'être affecté émotionnellement par les choses du monde. Cette émotivité originelle, que l'on pourrait en partie traduire par le terme contemporain d'émerveillement, et le philosophe sont intimement liés. "Merveille" ou "étonnement", en revanche, sont des termes qui délavent le sens originel du verbe grec θαυμάζω (*thaumàzo*), qui signifie étonnement, mais plus dans le sens de *peur*. La mort est précisément la peur la plus originelle de l'homme, c'est pourquoi Severino affirme que la philosophie est avant tout un « étonnement angoissé devant l'agitation de la vie » plutôt qu'un émerveillement.

4.2 La problématisation erronée de la mort

La raison de l'agitation de l'homme est donc la mort, ou plutôt la perspective de mourir. Cependant, la mort a été, et est toujours, problématisée de manière trompeuse. Par exemple, nous nous demandons pourquoi nous mourons ou comment nous pouvons éviter de mourir en souffrant. En philosophie, par exemple, les grandes questions de la bioéthique sont posées : que signifie "vie humaine" ? Quand la vie humaine a-t-elle fin ? Severino considère que ces questions ne sont pas appropriées pour traiter le sujet de la mort pour deux raisons.

La première est le fait que la plupart de ces questions présupposent et tiennent pour acquis le fait que la mort est pénible et douloureuse. La douleur et l'angoisse de la mort sont sûrement porteuses de souffrance, mais elles, éclaircie Severino, ne correspondent pas à l'événement de la mort lui-même. Ils peuvent l'accompagner, certes, mais il n'y a pas de correspondance complète entre les événements. Le fait que la mort et la douleur soient confondues est une erreur résultant de l'interprétation de ce qui a été observé jusqu'à présent.

³⁶ “l'uomo teme soprattutto la morte. E' così da sempre. La paura viene da lontano, dall'inizio”

La deuxième raison est le fait que ces questions présupposent que l'homme existe. Ce postulat devrait être remis en question, surtout lorsqu'il est fondamentale dans un domaine aussi ancien et essentiel du questionnement existentiel de l'humain :

L'homme existe-t-il ?". Bien sûr, elle [la question] semble paradoxale, une perte de temps mal placée. Chacun sait qu'un homme est un corps qui agit et s'exprime, guidé par des sentiments et des pensées. Nous voyons beaucoup d'hommes chaque jour. Mais ce qui rend un corps humain, ce sont ces sentiments et ces pensées ; mais ils ne peuvent être vus, touchés, expérimentés, pas même dans l'amour le plus profond. On doit deviner leur contenu, leur intensité, leur origine et leur direction. (...) Dans la vie quotidienne, cependant, nous ne nous rendons pas compte que l'existence même des sentiments et des pensées des autres, et donc l'existence même de l'homme, est une conjecture.³⁷ (Severino, 2018, p. 9-10)

Ce qui nous fait croire que l'homme existe, ce n'est pas tant la donnée sensible - incertaine car porteuse d'une grande variabilité et donc facilement falsifiable - mais une « conjecture » qui fait que chacun de nous a foi dans le fait d'être humain et dans l'être humain des autres. Severino nous fait donc réfléchir à ceci : si l'être humain du moi et de l'autre est une foi, alors il est *probable* que la vie se termine ou commence à un moment donné, mais il n'est pas certain.

Que montre en réalité la configuration du corps humain que l'on appelle communément un « cadavre » ? Le cadavre montre une configuration qui est différente d'un corps vivant. Le fait que le corps sans vie soit identifié à la mort dans le sens opposé à la vie n'est, là encore, qu'une question d'interprétation. L'observation d'un cadavre (de même que l'observation d'un corps malade ou d'un corps souffrant), en fait, est tout à fait différente de l'observation de l'*anéantissement* de la vie.

À la lumière de tout cela et de tout ce que nous avons dit au chapitre précédent sur l'erreur de l'Occident et le nihilisme, il n'est donc pas surprenant que Severino affirme que la racine la plus profonde de l'agitation de la vie humaine est, précisément, le devenir. Le devenir est en effet cette lentille qui fait que l'on interprète les événements du monde comme s'ils venaient et, surtout, comme s'ils retournaient au néant. L'homme a peur de ce qui va arriver parce qu'il

³⁷ *“Esiste l'uomo?”. Certo, essa [la domanda] sembra paradossale, una perdita di tempo fuori luogo. Sanno tutti che un uomo è un uomo è un corpo che agisce e si esprime, guidato da sentimenti e pensieri. Di uomini ne vediamo tanti ogni giorno. Ma a rendere umano un corpo sono quei sentimenti e pensieri; che però non si lasciano vedere, toccare, sperimentare, nemmeno nell'amore più profondo. Se ne deve congetturare il contenuto, l'intensità, la provenienza, la direzione. (...) Nella vita quotidiana, comunque, non ci si rende conto che l'esistenza stessa dei sentimenti e dei pensieri altrui, dunque l'esistenza stessa dell'uomo, è una congettura.*

pense qu'un jour *rien ne viendra*. C'est le point dont tout l'Occident - surtout la religion et la philosophie - n'a jamais pu sortir explicitement et à partir duquel il a toujours construit tous ses discours sur la mort. Selon Severino, leur fondement est une considération inauthentique de l'être.

4.2.1 La mort comme anéantissement

La douleur que nous assimilons aujourd'hui à la mort et que nous essayons d'éviter n'a pas toujours existé dans l'histoire de l'humanité. Nous avons affaire aujourd'hui à un type de douleur qui commence à un certain moment de l'histoire humaine.

Naturellement, les hommes ont immédiatement commencé à observer que tout ce qui est arrêté par la mort ne revient jamais : c'est ce qui a immédiatement donné naissance au doute existentiel du « plus jamais ». Cependant, les cultures méditerranéennes qui ont précédé la grande culture grecque, comme les cultures crétoise, égyptienne et moyen-orientales, sont des cultures qui pensent la mort comme un voyage. Ce voyage mène à des endroits d'où il est possible de revenir, à condition de connaître les chemins du retour. La mort est donc perçue comme un voyage qui prévoit un retour ; c'est pour cette raison que ces civilisations répondent au doute du « plus jamais » par la création de mythologies de l'éternel retour.

Il y a donc une vision cyclique de la vie, qui suit la nature comme s'il s'agissait d'une plante : elle fleurit, se décompose et fleurit à nouveau. Le cycle de la nature reflète le cycle de l'existence humaine : ce qui revient est ce qui avait disparu auparavant, comme s'il était seulement temporairement absenté.

Le doute originel du « plus jamais » que nous pouvons trouver dans les premières organisations sociales de l'homme est encore faible en comparaison à l'angoisse qui s'installe lorsque les Grecs commencent à juxtaposer - et à confondre - les mots être et néant (cf. 2.2 et 2.3).

La proximité et la superposition de l'être et du néant que nous n'avons montrées dans le chapitre précédent que comme des catégories seulement abstraites-ontologiques, montre maintenant une implication plus concrète. En « appliquant » l'opposition-identification de l'être et du néant à l'événement de la mort, il s'avère qu'il aussi est lue dans la perspective du néant-qui-existe : la vie humaine n'est pas un cercle, mais un segment qui a un début et une fin. L'interprétation ontologique de la pensée grecque crée l'idée d'un moment de vide extrême après la vie et relie la mort à *anéantissement* de la vie.

Pour les Grecs, la personne qui meure va vers quelque chose qu'il ne connaît pas et dont elle ne reviendra pas. C'est précisément pour cette raison que Severino affirme que depuis la pensée grecque « les hommes commencent à mourir, à naître et à souffrir de manière radicalement plus intense qu'avant l'interprétation ontologique » (Severino, 2018, p.10)³⁸. Les hommes commencent donc à imaginer le néant d'une certaine manière, en pensant et en craignant qu'il puisse faire partie de leur expérience mortelle.

À partir de ce moment de l'histoire humaine, la peur de la mort devient peur *extrême* de la mort. A cause de la peur extrême de la mort, les hommes sont de plus en plus convaincus de la superposition de l'idée de mort à celle d'angoisse et de souffrance. Peu à peu se renforce la croyance que la mort est quelque chose à éviter, quelque chose de mauvais, à éloigner le plus possible, voire qu'elle est une punition infligée à l'homme. De ce terrain se sont développées les suivantes recherches de solutions à la morte.

4.2.2 Réponses de l'homme à l'angoisse de la mort aujourd'hui

La mort est « jamais plus », la mort est angoisse, qui se conjugue au néant : c'est ce qui se cache derrière la pensée occidentale sur la mort et qui l'identifie au néant absolu. Ce qui suit historiquement n'est rien d'autre que des tentatives de se sauver de ce néant : c'est ainsi que Severino interprète, par exemple, le Dieu de la religion chrétienne et de toutes les autres religions monothéistes (cf. 3.3.2).

En particulier, les réponses à l'angoisse de la mort se divisent aujourd'hui en deux grands pôles dominants, dit Severino. Un pôle est celui de la tradition, c'est-à-dire celui du mythe, de la pensée philosophique et religieuse traditionnelle. Ici, la sécurité de la mort est entièrement remise entre les mains d'un Dieu ou d'êtres surnaturels et, en outre, la puissance - c'est-à-dire le caractère concret de l'action humaine - n'existe que s'il n'est pas séparé de la vérité (« *veritas est potentia* »).

L'autre pôle est celui qui correspond historiquement à ce que nous vivons de plus en plus aujourd'hui. Ici, le pouvoir n'existe que s'il n'est pas séparé de la science moderne ("*scientia est potentia*") et le salut est remis entre les mains de la Technique. En réalité, ce second pôle est, selon Severino, une sorte de dérivé du premier ; l'élément surnaturel est nié, mais en fait la

³⁸ «gli uomini cominciano a morire, a nascere e a soffrire in un modo radicalmente più intenso di prima dell'interpretazione ontologica».

fonction de la Technique est exactement celle que Dieu (ou les dieux) a dans la religion, c'est-à-dire sauver les hommes de l'angoisse du mourir.

Ce sont donc Dieu et la Technique - qui, dans le langage de Severino, sont des termes qui englobent également les implications que chacun des deux a sur le plan économique, politique, culturel et de la vie quotidienne - qui sont les « expédients nihilistes » trouvés jusqu'à présent par l'homme au problème de la mort. En réalité, en se fondant sur l'affirmation du néant, ils ne font que perpétuer le néant lui-même et donc amplifier encore l'angoisse de l'être humain : « Le remède à l'angoisse ne peut donc qu'échouer, qu'il soit religieux ou laïc. Le Remède a en lui-même le mal dont il veut se libérer »³⁹ (Severino, 2018, p.45).

4.2.3 Le conflit conceptuel avec la religion chrétienne

Il nous semble maintenant nécessaire de nous pencher brièvement sur la raison conceptuelle de la rupture avec la doctrine chrétienne, car il s'agit d'un point que Severino a abordé tout au long de sa vie et qui suscite encore de nombreux débats au sein même de la sphère chrétienne.

Comme indiqué dans le premier chapitre, Severino s'est formé dans le monde intellectuel chrétien de Gustavo Bontadini à l'Università Cattolica del Sacro Cuore de Milan. Après avoir obtenu son diplôme, Severino a également occupé la chaire de philosophie théorique de 1954 à 1969 à l'Université catholique. Dans beaucoup de ses écrits, en particulier les derniers (cf. chapitre 3), il y a une utilisation extensive d'un langage qui appartient traditionnellement à la tradition chrétienne : Gloire, Terre, Joie, Destin, Pâque.

En réalité, Severino est loin de vouloir mener sa réflexion dans le cadre de la foi chrétienne. Les livres qu'il a publiés au cours de ses années d'enseignement à l'Università Cattolica sont entrés en conflit avec la doctrine officielle de l'Église catholique et ont provoqué de vives discussions au sein de l'université et de la Congrégation pour la doctrine de la foi (l'ancien Saint-Office), l'organe de la Curie romaine chargé de promouvoir et de protéger la doctrine de l'Église catholique. Cornelio Fabro - théologien, philosophe et universitaire italien - a été chargé d'examiner les écrits de Severino et, en 1969, l'Église a officiellement proclamé que la pensée de Severino était totalement incompatible avec la doctrine chrétienne.

³⁹ “La cura dell’angoscia non può quindi che fallire, religiosa o laica che essa sia. Il Rimedio ha dentro di sé il male da cui vuole liberare”.

La raison de cette scission n'est pas l'hypothèse de l'existence d'un Dieu, comme beaucoup le pensent. Ce sont plutôt les fondements abstraits-ontologiques sur lesquels repose le Dieu communément et chrétiennement compris qui posent problème. L'histoire de la philosophie - dans laquelle s'inscrit la pensée de l'Église catholique - affirme l'existence de quelque chose d'immuable (y compris Dieu, dans toutes les différentes manières dont la philosophie et la religion l'ont conçu) en partant du principe selon lequel naissance du néant et retour au néant sont possibles.

Dans le christianisme, Dieu est traditionnellement conçu comme pouvant créer des entités à partir de rien (création *ex nihilo*) et les maintenir dans l'existence par son libre arbitre (il est donc également possible que la volonté de Dieu fasse cesser l'existence des êtres et qu'ils retournent au néant). Le type d'immuabilité qui est ainsi donné à Dieu tel qu'il est communément compris est d'une nature tout à fait différente de celle qui, selon Severino, se rapporte aux entités sur la base de l'impossibilité de l'anéantissement de quelque chose.

Comment, dès lors, concilier l'impossibilité du néant et la nécessité de l'être comme éternel avec une doctrine qui soutient qu'une création à partir du néant et un retour au même sont possibles ? C'est pourquoi, selon Severino, le christianisme n'échappe pas à la foi nihiliste, il en est même le miroir (Severino, 1995).

De plus, comme on vient de le dire, l'affirmation d'êtres surnaturels a toujours été faite dans le but de résoudre l'angoisse que provoque la pensée de la mort comme anéantissement. Nous pourrions maintenant nous demander : il est vrai que la Bible affirme que l'homme « est poussière et retournera à la poussière », mais la résurrection de la chair n'est-elle pas également affirmée ? Severino répond que la résurrection de la chair annoncée par le christianisme est toujours prise dans une logique nihiliste, car la chair, pour ressusciter, doit d'abord s'anéantir⁴⁰.

4.3 Le rejet authentique

L'interprétation de la mort comme anéantissement, qui a dominé et continue de dominer l'Occident, est donc fondée sur le rejet de l'éternité des entités. C'est pourquoi Severino affirme que "ce refus nie que le jour soit la nuit, que l'eau soit l'air, que les arbres soient des étoiles, que le froid soit le chaud, que la vie soit la mort : il nie que toute chose soit autre que ce qu'elle

⁴⁰ Nous rappelons que à ce propos Severino a eu de nombreuses conversations avec Giuseppe Barzaghi - théologien et frère dominicain néo-thomiste - qui a proposé des tentatives intéressantes pour concilier les deux doctrines.

est"⁴¹ (Severino, 2019, p.21). Ce refus est précisément le principe, l'*arché*, de la pensée occidentale : il est posé comme quelque chose d'absolument indéniable.

Penser à un *arché* dans ce sens a certainement été utile à la vie humaine ; il l'est toujours, et ce serait une grande erreur de ne pas considérer tout ce qui a été produit à ce jour par l'Occident. Cependant, affirme Severino, reprenant Nietzsche, l'utilité ne correspond pas nécessairement à la véridicité. Le résultat est donc le suivant :

*" D'une part, [le rejet de l'éternité des étants] recouvre et dissimule le Rejet authentique, c'est-à-dire le refus authentique que les choses soient autres que ce qu'elles sont : le Rejet qui n'est donc ni la volonté ni la tentative philosophique ratée de libérer le Rejet de la volonté. D'autre part (...) elle couvre et dissimule la plus haute connaissance. Il dit que, précisément parce qu'aucune chose ne peut être autre que ce qu'elle est (précisément parce que tout est lui-même), précisément pour cette raison, tout est éternel. "*⁴² (Severino, 2019, p. 24)

Le rejet authentique est le rejet de la possibilité du néant - de la Terre isolée, et donc l'affirmation de l'être comme éternel et immuable. La raison en est l'erreur purement conceptuelle-ontologique de croire que le néant existe, mais c'est surtout une évidence significative qui montre que la foi dans le nihilisme n'est pas la direction ultime : elle n'a pas trouvé de solution à l'angoisse de la mort.

Comme nous l'avons vu, dans la conception nihiliste, la peur la plus originelle de l'homme, celle de la mort, est extrémisée et sans possibilité d'évasion. Les hommes ont toujours évolué dans ce direction, ne trouvant que des solutions partielles et inefficaces à l'angoisse la plus originelle de toutes, qui a toujours régi la vie de l'homme, ne faisant rien d'autre que de reconformer un *arché* inadapté et conceptuellement incorrect.

4.3.1 La mort comme nécessité de l'être et la Joie

⁴¹ "tale rifiuto nega che il giorno sia notte, l'acqua sia aria, gli alberi stelle, il freddo caldo, la vita morte: nega che qualcosa sia altro da ciò che esso è".

⁴² [il rifiuto dell'eternità degli enti] da un lato copre e nasconde il Rifiuto autentico, ossia l'autentica negazione che le cose siano altro da ciò che esse sono: il Rifiuto che dunque non è né volontà, né il fallito tentativo filosofico di liberare il Rifiuto della volontà. Dall'altro lato (...) copre e nasconde il sapere più alto. Esso dice che proprio perché nessuna cosa può essere altro da ciò che essa è (proprio perché ogni cosa è sé stessa), proprio per questo ogni cosa è eterna.

Il est donc nécessaire de repenser la mort et la vie humaine sur une base qui n'est ni le Dieu chrétien ni la science moderne. Selon Severino, cette troisième voie est celle du discours philosophique, qui, toutefois, pour être vrai et ne pas tomber dans la foi ou le mythe, doit reposer sur un fondement incontestable. Comme nous l'avons vu au chapitre 2, ce fondement incontestable est l'être entendu dans son sens le plus originel, c'est-à-dire sans aucune contamination avec le néant. En particulier, à la lumière de ce que nous avons dit au chapitre 2.4, il devrait maintenant être clair comment Severino comprend la vie humaine : elle est une apparition et, au moment où elle disparaît, une disparition dans l'être.

Non seulement la mort n'est pas une annulation, mais il est *impossible* qu'elle le soit. Car si tel était le cas, il faudrait croire qu'un être n'apparaît plus, ce qui revient à croire qu'il n'appartient plus à la totalité de ce qui apparaît. Il est impossible, cependant, que la totalité de ce qui apparaît montre quelque chose qui est devenu rien ; c'est la structure originelle de l'être qui établit cette impossibilité : « il est impossible que la douleur, le plaisir, la jeunesse, la sénescence, le corps vivant et le cadavre et *tout état d'existence* apparaissent comme un devenir à partir de leur néant et un départ dans le néant »⁴³ (Severino, 2018, p. 122).

En conclusion, nous rappelons que, précisément parce que tout est être et est donc enchevêtré dans la structure originelle de l'être, il est aussi *nécessaire*. La mort comme anéantissement est donc Nécessité, mais précisément parce qu'elle est étant, elle sera dépassée (cf. chapitre 3), comme tout ce que l'erreur de l'Occident a produit. Après le dépassement, on n'entre pas dans une vie éternelle, car l'homme est déjà éternel, mais le dépassement est suivi de la Joie.

⁴³ “impossibile è che dolore, piacere, giovinezza, senescenza, corpo vivo e cadavere e *ogni stato dell'esistenza* appaiano come un diventare dal loro nulla e un andare nel nulla”.

Conclusions

En conclusion de ce travail et à la lumière de tout ce que nous avons écrit, nous voudrions attirer l'attention sur les raisons pour lesquelles, à notre avis, il est important de traiter du néo-parménidisme et de parler de la pensée d'Emanuele Severino.

Nous pensons qu'il est encore utile de traiter du néo-parménidisme aujourd'hui pour trois raisons. Le premier est le fait que le néo-parménidisme est une pensée qui stimule l'action consciente, responsable et éthique de donner un sens à toutes les choses, même les plus générales, comme l'Être. Elle se démarque donc des positions relativistes, individualistes et strictement scientifiques-empiriques, que nous retrouvons souvent dans le discours public d'aujourd'hui. Ces positions fragmentent et relèguent à une place secondaire - voire inexistante - le Tout, qu'il fait partie, d'après nous, de l'expérience humaine. Le néo-parménidisme réhabilite une idée d'unité, qui rend compte de la totalité et est en même temps capable de contenir toutes les différences du concret.

La deuxième raison est le fait que le néo-parménidisme propose une critique de la Technique, mais sans l'intérêt de se présenter comme un type de pensée moraliste et sans délégitimer le rôle qu'elle joue aujourd'hui dans le monde occidental. Le néo-parménidisme analyse l'origine de l'élément technique, constate ses effets destructeurs et autodestructeurs et propose une solution. Il s'agit donc avant tout d'une tentative de donner un sens à cet aspect de l'activité humaine, qui fait partie du monde actuel, sans le désacraliser de manière extrémiste.

La troisième raison, qui à notre avis est aussi la plus intéressante, est la centralité du thème de la mort, auquel le néo-parménidisme donne une interprétation en dehors des schémas de pensée occidentaux traditionnels. Severino, en effet, se propose de tracer un chemin vers la résolution de l'angoisse de la mort, qui est alternatif et extérieur aussi bien aux discours de la science moderne qu'à ceux du christianisme. Sans oublier toute la tradition de la pensée chrétienne, particulièrement riche et présente en Italie - un acte qui serait, à notre avis, peu efficace et difficile à réaliser, le néo-parménidisme analyse la conception occidentale contemporaine de la mort et lui donne une nouvelle interprétation afin d'ouvrir une réflexion non-nihiliste, non-religieuse et non strictement scientifique.

Pour ces trois raisons, nous pensons qu'il est encore important de parler et de discuter au niveau académique italien et européen à propos du néo-parménidisme et, en particulier, d'Emanuele Severino, le premier porte-parole de ce courant philosophique.

Bibliographie

Sources primaires de Emanuele Severino en ordre de publication :

Severino E. (1950). *Heidegger e la metafisica*. Milano: Adelphi.

Severino E. (1950). *La struttura dell'essere*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, settembre-dicembre 1950, Vol. 42, No. 5/6, pp. 385-411. Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Stable.

Severino E. (1980). *Destino della necessità*. Milano: Adelphi.

Severino E. (1981). *La struttura originaria*. Milano: Adelphi.

Severino E. (1982). *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.

Severino E. (1995). *Pensieri sul cristianesimo*. Milano: Rizzoli.

Severino E. (2001). *La Gloria*, Milano: Adelphi.

Severino E. (2005). *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi.

Severino E. (2005). *La metafisica classica e Aristotele*. Milano: Adelphi.

Severino E. (2006). *La follia dell'angelo*. Milano: Mimesis.

Severino E. (2007). *Oltrepassare*. Milano: Adelphi.

Severino E. (2009). *Il destino della tecnica*. Milano: BUR.

Severino E. (2011). *La morte e la terra*. Milano: Adelphi.

Severino E. (2013). *Intorno al senso del nulla*. Milano: Adelphi.

Severino E. (2018). *Dispute sulla verità e sulla morte*. Milano: Rizzoli.

Sources primaires audiovisuelles de Emanuele Severino en ordre d'apparition :

Severino E. (1996). *Thaûma*. Lezione introduttiva al Seminario 1996/1997 "Perché la filosofia?" a cura di Fulvio Papi. Disponibile al link:
<https://www.youtube.com/watch?v=LgDxoNN0Sw4>

Severino E. (2009). *I presocratici e la nascita della filosofia*. Zettel per Rai Cultura: Il caffè filosofico - la filosofia raccontata dai filosofi. Link :
<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Zettel-presenta-Emanuele-Severino---I-Presocratici-e-la-nascita-della-filosofia-226460d8-6d52-4e91-b874-c733e351ccbb.html>

Severino E. (2014). *Gloria*. Festival della Filosofia di Modena, Carpi e Sassuolo. Link :
<https://www.youtube.com/watch?v=QssYWCQFJwg>

Severino E. (2017). *Tecnica. Il rovesciamento di mezzi e fini*. Festival della Filosofia di Modena, Carpi e Sassuolo. Link : <https://www.youtube.com/watch?v=A5ryKToPycA>

Littérature consultée en ordre alphabétique :

Abbagnano N.(2019). *Dizionario di Filosofia*. Torino: UTET.

Antonelli A. (2003). *Verità, nichilismo, prassi. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*. Roma: Armando editore.

Bontadini G. (1971). *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio in Conversazioni di metafisica*. Milano: Vita e pensieri, pubblicazione dell'Università Cattolica.

Bontadini G. (1975). *Metafisica e de-ellenizzazione*. Milano: Vita e pensieri, pubblicazione dell'Università Cattolica.

Brianese G. (2014). *Non ci sono poteri buoni: l'ontologia anarchica di Emanuele Severino*. "La Filosofia Futura" rivista semestrale di filosofia teoretica, n. 03/2014. Sesto San Giovanni (MI): Mimesis.

Bontadini G. (2009). Voce in Dizionario di filosofia, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

Bontadini G. (1961). Voce in Enciclopedia Italiana, vol. 3, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Calogero G. (1960). *Etica, Giuridica, Politica*. II vol. delle Lezioni di filosofia. Torino: Einaudi.

Cusano N. (2011). *Capire Severino*. Milano: Mimesis.

Croce B. (1945). *Filosofia della pratica. Economia ed etica*. Bari: Laterza.

Gentile G. (2014). *L'attualismo*. Milano: Bompiani.

Gramsci A. (1975). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.

Grassi O., Marassi M. (2015). *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*. Milano: Mimesis.

Grecchi L. (2005). *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*. Pistoia: Petite Plaisance editrice.

Maschietti S. (2007). *Dire l'incontrovertibile. Una riflessione su verità e realtà del molteplice*. Loreto: StreetLib.

Maschietti S. (2013). *L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano. Analisi dei contributi di Mauro Visentin*. Rivista online "Filosofia Italiana" (OTT. 2013). Sito della rivista: www.filosofia-italiana.net.

Pagnin C. (2013-2014). *Dal mutamento all'eterno. Riflessione sull'essere e sul divenire nel pensiero di Emanuele Severino*. Tesi di Laurea pubblicata nell'archivio delle tesi di laurea dell'Università degli studi di Venezia "Ca' Foscari". Link: <http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/5997/987553-1184963.pdf?sequence=2>

Pancaldi M.; Trombino M.; Villani M. (2014). *Dizionario dei filosofi e delle scuole filosofiche*. Milano: Hoepli.

Pastorino N. (2020). *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino*. Roma: Inschibboleth edizioni.

Perini G (1968). *La filosofia tomista nella cultura contemporanea, a quattro secoli dalla proclamazione dell'aquinata a dottore della Chiesa*. Divus Thomas. Vol. 71, No. 1 (IAN.-MAR. 1968), pp. 3-72. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Sasso G. (2004). *Il principio, le cose*. Torino: Nino Aragno Editore.

Stella A.; Ianulardo G. (2017) *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*. Divus Thomas, Vol. 120, No. 3 (2017 - settembre/dicembre), pp. 182-210. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Visentin M. (2010). *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*. Napoli: Bibliopolis.

Whitman W. (2013). *Foglie d'erba*. Trad. di A. Marianni. Milano: BUR.

Remerciements

Je remercie ma famille pour la stabilité qu'elle m'a toujours donnée, grâce à laquelle j'ai pu terminer mes études universitaires.

Je remercie Francesca, Lucia, Greta, Giada, Beatrice, Federico, Eleonora, Milo et Charbel d'avoir vécu avec moi les joies et les peines de ces deux années. Si je suis un peu plus fort que lorsque tout a commencé, c'est avant tout à vous que je le dois.

Je tiens à remercier Mme. Chiara Vecchi pour m'avoir aidé à m'orienter dans un moment où j'avais l'impression de n'avoir plus aucun point de référence.

Je remercie toutes les voix gentilles que j'ai rencontrées en cours de route, en particulier Chiara et Sviatoslav, qui m'ont soutenu dans les hauts et les bas de la vie quotidienne d'une étrangère à l'étranger et qui ne m'ont jamais laissé seule.