Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1998)

Heft: 2

Artikel: Mythe et philosophie chez Parménide

Autor: Fattal, Michel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870336

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MYTHE ET PHILOSOPHIE CHEZ PARMÉNIDE

Si Parménide n'attribue pas à l'instar de Xénophane une connotation fortement négative au discours mensonger de la tradition poétique, il n'en demeure pas moins qu'on assiste chez lui à une véritable transmutation du discours homérique et hésiodique notamment en ce qui concerne le problème complexe de la vérité, de la tromperie et de la vraisemblance. Son originalité philosophique résiderait non seulement dans l'élaboration d'un *logos* qui incarnera pour la première fois l'idée d'une « raison critique personnelle » capable de « juger » une réfutation énoncée par l'autorité d'une « maîtresse de vérité » et dans l'établissement d'une *gnômê* susceptible de faire le choix entre le plus vraisemblable et le moins vraisemblable ; mais également dans le fait d'entamer, bien avant Platon et à la différence du *Sophiste*, une réflexion sur la vérité et l'erreur qui est commandée par la question des bons et des mauvais mélanges, des bonnes et des mauvaises séparations.

Comment est-il possible de parler de mythe et de philosophie chez Parménide alors que le terme de *philosophia* ne se trouve dans aucune partie conservée du *Poème*?[1] Comment peut-on d'autre part apprécier la position de Parménide face au langage de la tradition alors que ni Homère ni Hésiode ne se trouvent expressément cités et mentionnés par lui ? L'analyse des rapports du *muthos* au *logos*, et du *logos* à l'*epos* et à la *gnômê* devrait permettre d'apporter une réponse à ces questions.

---

1. L. COULOUBARITSIS, *Mythe et philosophie chez Parménide. En appendice : Traduction du poème*, Bruxelles : Ousia, 1990[2], p. 27-36, montre en se référant au fragment 1 Diels-Kranz que, malgré l'absence du terme de « philosophie », le proème fait état d'une *quête du savoir*. Il propose d'établir par ailleurs le statut philosophique du *Poème* à partir d'une instance qui rend possible l'émergence de l'être, celle du « thème du chemin et des multiples éléments mythiques qu'il entraîne et qui subvertissent l'être lui-même ». Voir également, L. COULOUBARITSIS, « De la généalogie à la génèséologie », in *La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (Mai 1987)*, éd. J.-F. Mattéi, Paris : P.U.F., 1990, p. 83-96.

1. Muthos *et* logos

Comme pour les deux occurrences de *logos* dans les fragments 7, 5 et 8, 50 Diels-Kranz, les deux seuls usages de *muthos* que l'on rencontre aux fragments 2, 1 et 8, 1 se trouvent dans la première partie du *Poème*: celle consacrée à la vérité. *Muthos* et *logos* désignent ensemble la « parole » et le « discours » de vérité de la Déesse. En effet, dans le fragment 2, 1-2, *muthos* signifie le « récit », la « parole[2]», que la Déesse tient pour la première fois au sujet des deux « seules voies de recherche à penser »: l'une concerne l'*estin* (fr. 2, 3) et l'autre touche à l'*ouk estin* (fr. 2, 5). Or la Déesse recommande au disciple d'« écouter » (*akousas*) et de « conserver », de « garder » (*komisai*), son *muthos*, sa « parole » qui est digne d'être pensée et qui mérite d'être examinée par la raison critique (fr. 7, 5-6).

Au fragment 8, 1, il est à nouveau question du *muthos*, c'est-à-dire de la « parole » de la Déesse qui, cette fois-ci, « inaugure » tout le développement concernant l'une des deux voies qui mérite *réellement* d'être pensée, celle de l'être. La voie de l'*ouk estin* étant une voie qu'on ne saurait vraiment apprendre, connaître ou énoncer, « il ne reste plus qu'une seule parole (*muthos*), celle de la voie <énonçant>: "est"[3]». S'il ne reste qu'un seul *muthos*, qui est celui de l'être et par conséquent celui de la vérité, c'est parce que la raison a effectivement opéré sa *krisis* (fr. 7, 5) en séparant l'*estin* de l'*ouk estin*[4] (fr. 8, 15-18) à la différence des hommes qui ont l'habitude de confondre l'un et l'autre (fr. 6, 3-9). Enfin,

---

2. Contrairement à ce que pense N.-L. CORDERO, *Les Deux Chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie*, Paris : Vrin / Bruxelles : Ousia, 1984, p. 47, le mot « parole » ne possède nullement un « sens [...] vague », il désigne plutôt une révélation digne d'être écoutée et conservée (cf. *infra*). Je traduis donc par « parole » à l'instar de L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie*, p. 370, de D. O'BRIEN, J. FRÈRE, *Études sur Parménide, I : Le Poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique*, (dir. P. Aubenque), Paris : Vrin, 1987, p. 16, et de M. CONCHE, *Parménide. Le Poème : Fragments*, Paris : P.U.F., 1996, p. 75.

3. Je reprends la traduction de D. O'Brien, J. Frère, *Études sur Parménide, I*, p. 33.

4. Je ne traduis pas, à l'instar de M. Conche, *Parménide*, p. 125 et 128, l'alternative ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν par « il y a ou il n'y a pas » malgré tous les arguments qu'il propose en faveur de cette traduction (voir à ce sujet M. FATTAL, « Le *Poème* de Parménide. À propos d'une étude récente », *Revue des Études Grecques*, 110 (1997), p. 216-7) et ceci pour la simple raison qu'en français le « il y a » recèle l'avoir. Or l'avoir n'est pas l'être qui

au fragment 8, 50-51, il est cette fois-ci question du *logos*, du « discours digne de foi » (*piston logon*) de la Déesse qui « clôt » le long développement concernant la voie de l'être qui avait été « inaugurée » par le *muthos* au début du fragment 8, 1 : « Ici, dit la Déesse, je mets fin au discours digne de foi que je t'adresse et à la pensée qui cerne la vérité[5] ».

Muthos et *logos*, qu'ils désignent la « parole » ou le « discours », signifient toujours les propos véridiques d'une Déesse, propos dignes d'être écoutés et pensés, propos dignes de foi et de confiance, propos fondant la conviction vraie. *Muthos* et *logos* s'associent donc dans le dire de l'être[6]. Observons que chez Xénophane déjà, *muthos* et *logos* s'associent dans un dire de la vérité qui n'est pas celui de l'être, mais celui du Dieu un : les « paroles de bon augure » (*euphêmois muthois*) et les « paroles pures » (*katharoisi logois*) sont là pour rendre hommage à Dieu (fr. 1, 13-14 Diels-Kranz). Ce Dieu qui est un (fr. 23) n'a rien à voir avec la conception anthropomorphique du divin que les poètes soutiennent et que Xénophane critique avec virulence. Une critique des fables et des « fictions » (*plasmata*; fr. 1, 22) forgées par Homère et Hésiode qui ressemble étrangement aux critiques adressées par Platon aux poètes de la *République*. Ce que l'on peut noter ici, c'est la conno-

---

est pourtant au centre de la réflexion parménidienne. J'adopterai, faute de mieux, la traduction de « est ou n'est pas » proposée par D. O'Brien et J. Frère, *Études sur Parménide*, I, p. 36 ; car bien que déconcertante, elle montre clairement le caractère impersonnel de l'« est » ou de l'ἔστιν.

5. Je reprends la traduction de M. Conche, *Parménide*, p. 129.

6. Si Parménide se sert indifféremment de *muthos* et de *logos* pour dire l'être, il faut voir que pour sa part Platon les différencie et les dissocie (cf. L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris : Maspero, 1982, p. 114-43 ; *Introduction à la philosophie du mythe, 1. Sauver les mythes*, Paris : Vrin, 1996, p. 33-41). Platon reproche au *logos* parménidien de raconter une « sorte de mythe » (μῦθόν τινα) (*Sophiste*, 242c), une « sorte de fable », pour n'avoir pas interrogé la signification du terme «être» (*Sophiste,* 244a). Pour avoir oublié que «être» est un terme du discours, « le logos du Père est au regard de Platon un mythe, une Parole trop proche de ce qu'elle dit pour pouvoir s'interroger sur ce qu'elle veut dire [...]. En ce qu'il a oublié la fonction sémantique du logos, ne lui reconnaissant que sa fonction logique, la Parole du *Poème* profère et réfère : sa logique même en devient trop facile », cf. M. Dixsaut, « Platon et le logos de Parménide », in *Études sur Parménide, II : Problèmes d'interprétation*, (dir. P. Aubenque), Paris : Vrin, 1987, p. 215-53 (p. 222). Il faut voir que par-delà l'opposition du *logos* et du *muthos* instaurée par Platon, il existe certains passages des dialogues où les deux termes se trouvent rapprochés et confondus ; voir à ce sujet l'ouvrage de J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris : P.U.F., 1996, p. 3-4.

tation fortement négative du discours mensonger de la tradition poétique ; connotation péjorative qu'on ne trouve pas chez Parménide.

Si *muthos* et *logos* sont interchangeables et si Parménide ne critique pas, contrairement à Xénophane, le discours mensonger de la tradition, de quelle manière envisage-t-il plus exactement son rapport à ce discours ? L'étude de la première occurrence de *logos* qui apparaît au fragment 1, 15 Diels-Kranz, situé dans la partie allégorique[7] du proème, devrait permettre d'entrevoir les rapports de Parménide avec la poésie. C'est en charmant « par de douces paroles » (*malakoisi logoisin*) que les Jeunes Filles du Soleil « persuadèrent habilement » (*peisan epiphradeôs*) la Justice d'ouvrir la porte donnant sur les chemins du jour et de la nuit. Ce vocabulaire relatif à la persuasion et à l'habileté, au charme et à la séduction des « paroles », ainsi que la description de l'effet et du résultat produits, ne peuvent qu'évoquer les « douces paroles » (*malakoisi logoisi*) de Calypso qui, dans l'*Odyssée*, I, 56, visent à faire oublier Ithaque à Ulysse. Les propos doux et charmants, habiles et séducteurs de Calypso produisent un effet psychologique réconfortant. Les « paroles douces » des Filles du Soleil sont donc aussi « efficaces » et « utiles » que celles de Calypso. La seule différence réside dans le but de ces paroles ; c'est là que l'on doit pouvoir entrevoir l'originalité du *logos* parménidien par rapport à celui d'Homère. Dans les deux cas, il s'agit certes de produire un effet psychologique sur l'interlocuteur.

Mais la spécificité du *logos* parménidien réside dans le fait que cet effet n'est qu'un moyen et non une fin en soi. Le but des « propos » des Filles du Soleil est de conduire le disciple à la Déesse et à la vérité (*alêtheia*). Et cette vérité, c'est la vérité de l'être. Chez Homère, le *logos* n'a aucune visée ontologique et aucune visée véridique, puisqu'il ne cesse de signifier simultanément la tromperie et la vérité. « Tromperie et vérité sont, chez lui, confondus dans le dire traversé par l'intention séductrice[8] ». Le rapport qu'Homère entretient avec la vérité est très ambigu

---

7. Sur la valeur allégorique du proème, on pourra consulter entre autres SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII, 112-4 ; cf. W. J. VERDENIUS, « Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides », *Phronesis*, 12 (1967), p. 99-117, et M. Conche, *Parménide*, p. 41-71.

8. M. FATTAL, « *Logos* de tromperie ou de vérité », *Cahiers Philosophiques*, 22 (1985), p. 7-26 (p. 18); cf. les notes in *Cahiers Philosophiques*, 24 (1985), p. 52-5.

puisque celle-ci se trouve le plus souvent marquée par le mensonge[9] et la tromperie teintée de vérité. Une telle affirmation trouve notamment sa justification dans l'*Odyssée*, XIX, 203 où Homère nous dit à propos d'Ulysse le rusé qu'à « tant de mensonges (*pseudea*[10]) il savait donner l'apparence de la réalité »[11].

Mais le statut du *logos* parménidien n'est-il pas lui aussi, à sa manière, ambigu et problématique ? Pourquoi Parménide a-t-il besoin d'associer charme, douceur et persuasion au *logos* ontologique et véridique ? C'est dans la forme du récit employé par Parménide que l'on doit pouvoir trouver une réponse à cette question. Il faut voir que le récit du prélude est un récit allégorique qui, mettant en scène les figures mythiques de *Dikê* et de *Moira*[12], vise à raconter, d'une manière imagée et poétique, l'itinéraire intellectuel du philosophe. Parménide se sert du langage traditionnel qu'il a à sa disposition pour faire passer des idées nouvelles, celles de l'être et de la vérité, celle de l'adéquation de l'être et de la vérité[13]. L'allégorie et les figures mythiques, l'utilisation des « douces paroles » homériques en tant qu'elles sont séductrices, persuasives et efficaces se mettent en quelque sorte au service de l'être et de la vérité[14]. « La connivence entre *muthos* et *logos*, dira

---

9. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris : Maspero, 1973², p. 74, dit à ce sujet que « l'*Apaté* oblitère l'*Alétheia* ».

10. Sur le « mensonge » (*pseudos*) en tant qu'il désigne la fiction, la fable et la distorsion du réel, cf. J.-P. LEVET, *Le Vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*, Paris : Les Belles Lettres, 1976, p. 51, n. 4 et p. 206-19 ; M.-C. LECLERC, *La Parole chez Hésiode. À la recherche de l'harmonie perdue*, Paris : Les Belles Lettres, 1993, p. 218.

11. Sur l'impossibilité de dissocier, dans l'*Odyssée*, XIX, 203, le mensonge de la vérité, voir la belle étude de G. ARRIGHETTI, « Esiodo e le muse : il dono della verità e la conquista della parola », *Athenaeum*, 80 (1992), p. 45-63.

12. Cf. à ce sujet L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie*, p. 20-7 ; 44-5 et 76-164. À propos de la justice hésiodique, on pourra consulter l'étude de A. NESCHKE, « DIKE. La philosophie poétique du droit dans le « mythe des races » d'Hésiode », in *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, éd. F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau, Lille : Septentrion, 1996, p. 465-78.

13. Sur l'être comme corrélat de la vérité et sur l'usage syntaxique du verbe être en tant qu'il possède la fonction véritative, cf. P. AUBENQUE, « Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide », in *Études sur Parménide*, II, p. 132-3. Cf. *infra*, n. 44.

14. M. Dixsaut, « Platon et le logos de Parménide », p. 222 : la « Parole du *Poème* » est une parole de conviction « servante » de la vérité. M. Conche, *Parménide*, p. 69 : « la poésie est là pour disposer à la philosophie ».

Lambros Couloubaritsis, se manifeste de telle façon que l'émergence du *logos* implique en même temps une transmutation du *muthos*[15]». Chez Xénophane de Colophon également, les paroles «pieuses» et «pures» que l'on adresse à la divinité sont «efficaces» et «utiles»[16] dans la mesure où elles visent à obtenir le pouvoir d'agir selon la justice[17] (*ta dikaia dunasthai prêssein*; fr. 1, 15-16) et conformément à la morale[18]. Mais si Xénophane adopte «l'élégie pour donner à sa pensée une plus grande puissance de diffusion[19]», et s'il célèbre le divin à l'instar de la tradition grecque, il n'en demeure pas moins critique à l'égard de cette tradition puisqu'il recommande aux convives du banquet de ne pas adresser leur hymne aux faux dieux forgés par les anciens qui véhiculent des idées moralement indignes et répréhensibles. La transmutation du discours traditionnel se réalise cette fois-ci à travers une prise de distance critique et délibérée à l'égard de celui-ci.

Mais qu'en est-il des rapports de Parménide avec la poésie hésiodique ? Envisageons la troisième occurrence de *logos* située dans le fragment 8, 50 et comparons-la avec l'emploi du terme *epos* au même fragment 8, 52.

2. Logos *et* epos

«Ici — dit la Déesse au fragment 8, 50-52 Diels-Kranz — je mets fin au discours digne de foi (*piston logon*) que je t'adresse et à la pensée qui cerne la vérité. À partir de maintenant, apprends les opinions des mortels, en écoutant l'arrangement trompeur de mes dires (*kosmon emôn epeôn apatêlon*)[20]». Après avoir recom-

---

15. L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie*, p. 72.

16. M. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris : Gallimard, 1981, p. 125-8 ; C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne : Payot, 1996, p. 29-30 et 37.

17. J. Defradas, «Le Banquet de Xénophane», *Revue des Études Grecques*, 75 (1962), p. 357-63.

18. Fr. 1, 19-24 : «De tous les hommes, mérite la louange celui qui, après avoir bu, fait preuve d'un caractère noble, utilisant sa mémoire et sa force à des fins morales. C'est celui-là qui ne change ni les combats des Titans ni les luttes des Géants et des Centaures, forgeries des anciens, ni la violence des révolutions, car il n'y a là rien de profitable. Il faut toujours avoir une bonne intention pour les dieux» (tr. M. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, p. 125).

19. J. Defradas, «Le Banquet de Xénophane», p. 346.

20. Je reprends, en la modifiant légèrement, la traduction de D. O'Brien et J. Frère, *Études sur Parménide, I*, p. 44.

mandé au disciple d'écouter son *muthos* véridique et son *logos* digne d'être conservé, la Déesse enjoint à celui-ci de se mettre à l'écoute de son *epos* trompeur. Mais comment admettre que la Déesse, détentrice de la vérité, puisse tenir un « discours » (*epos*) trompeur ? Plus précisément, comment la « maîtresse de vérité » arrive-t-elle à concilier entre un discours digne de foi et un discours trompeur ?

Ce « double discours », celui du *muthos-logos* vrai d'une part et celui de l'*epos* trompeur et vraisemblable d'autre part[21] ne peut manquer d'évoquer les vers 27-28 de la *Théogonie* d'Hésiode[22] où les Muses déclarent : « nous savons dire beaucoup de choses mensongères (*pseudea*[23]) semblables à des réalités (*etumoisin homoia*), mais nous savons aussi, quand nous le voulons (*ethelômen*), dire des choses véridiques (*alêthea*)[24]». Ces deux vers de la *Théogonie* appellent une série de remarques :

1. Ils permettent tout d'abord de voir qu'à l'instar d'Ulysse[25] et des *Dissoi Logoi* de la sophistique[26], les Muses sont capables de parler selon le vrai-semblable ; mais elles sont en plus aptes à

---

21. Fr. 8, 60-61 : « Cette disposition <du cosmos>, je te la déclare (φατίζω) en tous points d'une vraisemblance (ἐοικότα) telle qu'aucun des mortels, dans sa décision <prise à l'égard de ces choses>, ne saurait jamais te dépasser » (tr. D. O'Brien, J. Frère, *Études sur Parménide, I*, p. 45). Sur cette question de la « vraisemblance » on pourra notamment consulter R. BRAGUE, « La vraisemblance du faux (Parménide, Fr. I, 31-32) », in *Études sur Parménide*, II, p. 44-68 ; et J. FRÈRE, « Parménide et l'ordre du monde : Fr. VIII, 50-60 », in *Études sur Parménide*, II, p. 197-212 ; « Parménide I. Cosmos et genesis », *Deucalion*, 33/34 (1981), p. 77-86 (repris dans *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Athènes : Dioné, 1995, p. 135-44).

22. Sur la parenté littéraire de Parménide et d'Hésiode, cf. E. F. DOLIN, « Parmenides and Hesiod », *Harvard Studies in Classical Philology*, 66 (1962), p. 93-8 ; H. SCHWABL, « Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Prooimions », *Rheinisches Museum*, 112 (1963), p. 134-42 ; M. E. PELLIKAAN-ENGEL, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides Proem*, Amsterdam : Hakkert, 1974.

23. Sur les ψεύδεα, cf. *supra*, n. 10.

24. Sur ces vers de la *Théogonie*, sur Parménide et la sophistique, cf. M. Fattal, «*Logos* de tromperie », p. 19-21 ; B. CASSIN, « Les Muses de la philosophie. Éléments pour une histoire du *pseudos*», in *Études sur le* Sophiste *de Platon*, éd. P. Aubenque, Napoli : Bibliopolis, 1991, p. 293-316.

25. *Odyssée*, XIX, 203 : «À tant de choses mensongères il savait donner l'apparence de la réalité ».

26. *Dissoi Logoi*, III, 10 : le meilleur des deux arts que sont la tragédie et la peinture est « celui qui sait tromper en faisant des choses pour la plupart semblables à la vérité ».

parler selon le vrai, ce qui n'est pas le cas chez Homère[27] et dans la sophistique[28]. Mais si les Muses hésiodiques sont susceptibles de dire vrai, il faut cependant voir qu'elles proclament des vérités qui n'ont « d'autre limite que leur bon vouloir[29]». Chez Parménide, en revanche, la proclamation de la vérité n'est pas le résultat d'une occasion[30] ou d'un bon vouloir (*ethelômen*) mais découle d'une nécessité, celle de *Dikê*, d'*Anagkê* et de *Moira*, celle du « discours » philosophique (*muthos/logos*) qui enserre l'être dans la limite de l'identité et de la permanence. D'autre part, même si les Muses sont capables de dire « ce qui est, ce qui sera, [et] ce qui fut[31]», il n'en demeure pas moins que leur savoir n'est pas un savoir ontologique portant sur la présence de l'être absolu et abstrait, mais se résume en un savoir mantique et divinatoire[32].

2. « C'est dans le rapprochement de "Dikê" avec "Alêtheia" dans leur éloignement sensible par rapport au mensonge (*pseudos*) que se situe peut-être la différence entre les paroles ambiguës d'Hésiode[33]» d'une part, et celles d'Homère et de la sophistique d'autre part. Or, il faut voir que, même si chez Hésiode les notions de justice et de vérité semblent infléchir négativement les paroles mensongères, il n'en demeure pas moins que l'ambivalence du vrai et du mensonger persiste[34]. M. Detienne dit à ce sujet que « le "Maître de vérité" est aussi un maître de tromperie. Posséder la vérité, c'est aussi être capable de tromper[35]». Les

---

27. Sur la portée polémique de *Théogonie*, 27-28, et sur la critique hésiodique de l'*Odyssée*, XIX, 203, cf. entre autres G. Arrighetti, « Esiodo e le Muse », p. 45-8, L. TARAN, *Parmenides. A text with translation, commentary, and critical essays*, Princeton : Princeton Univ. Press, 1965, p. 207, n. 15, et M.-C. Leclerc, *La Parole chez Hésiode*, p. 207, n. 775.

28. M. Fattal, «*Logos* de tromperie », p. 20-2.

29. M.-C. Leclerc, *La Parole chez Hésiode*, p. 70.

30. C. RAMNOUX, *Parménide et ses successeurs immédiats*, Paris : Éd. du Rocher, 1979, p. 104.

31. HÉSIODE, *Théogonie*, 32 et 38.

32. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, p. 15 et 18, montre que le dire vrai des Muses est un dire de la Mémoire conçue comme « omniscience de caractère divinatoire ».

33. M. Fattal, «*Logos* de tromperie », p. 20. Sur l'ἀλήθεια en tant qu'elle recouvre le champ de *Dikê*, cf. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, p. 34 et 60-1.

34. Sur l'ambiguïté de la parole hésiodique, cf. *infra* n. 36 ; voir aussi M. Fattal, «*Logos* de tromperie », p. 20-1 ; M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, p. 75-9, et M.-C. Leclerc, *La Parole chez Hésiode*, p. 208.

35. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, p. 77.

choses sont différentes avec Parménide puisque le « double discours » de la Déesse n'est pas un « discours double » dans la mesure où il distingue nettement le *logos* et le *muthos* vrais de l'*epos* trompeur, le discours de l'être du discours qui mêle l'être et le non-être. La « maîtresse de vérité » du *Poème* parménidien, en excluant le non-être, élimine par la même occasion le « mensonge ». On peut d'ailleurs noter que le terme de *pseudos* ne se trouve dans aucune partie conservée du *Poème*. La Déesse se servira, en revanche, du terme d'*apatêlos* pour caractériser son *epos*, ou plutôt pour rendre compte du *kosmos* « trompeur » des opinions des mortels qu'elle est censée reproduire dans son « discours ». Cet *apatêlon epos*, bien que critique à l'égard des opinions énoncées par les hommes, n'est pas *absolument* négatif puisqu'il recèle aussi le point de vue de la Déesse au sujet du monde ; un point de vue plus vraisemblable que celui des hommes[36]. En revanche, on peut dire que c'est notamment avec Xénophane que l'on rencontre une telle connotation *absolument* péjorative de l'*apateuein*, du fait de tromper ou de mentir. Les deux seuls usages d'*apateuein* qui se trouvent aux fragments 11 et 12 des *Silles* se rapportent tous les deux aux dieux de la poésie homérique et hésiodique qui non seulement commettent vols et adultères mais se mentent mutuellement (*allêlous apateuein*). De tels mensonges ou tromperies rapportées au divin sont tout à fait condamnables[37].

---

36. La Déesse du *Poème* parménidien envisage ainsi dans le cadre de son ἔπος deux conceptions plus ou moins vraisemblables du cosmos, deux niveaux ou deux degrés différents de vraisemblance. Hésiode entrevoyait déjà, pour sa part, une double ἀπάτη: celle du roi sage, qui, par ses « douces paroles » et ses « mots apaisants », « rend la justice en sentences droites » et réussit ainsi à apaiser les plus grandes querelles (*Théogonie*, 80-7), et celle par exemple de « l'odieuse Lutte, [qui] enfanta Peine la douloureuse, — Oubli, Faim, Douleurs larmoyantes — Mêlées, Combats, Meurtres, Tueries, — Querelles, Mots menteurs, Disputes — Anarchie et Désastre » (*Théogonie*, 225-32). La bonne ἀπάτη étant du côté de l'ἀλήθεια, de la justice et de l'ordre, et la mauvaise ἀπάτη étant étroitement liée à la λήθη, à l'injustice et au désordre. Voir à ce sujet M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, p. 62-70.

37. N'y a-t-il pas aussi chez Xénophane deux formes d'opinion : l'opinion ou les fictions des anciens et l'opinion (δόκος) (fr. 34, 4) ou les conjectures (δεδοξάσθω) « semblables aux réalités » (ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι) (fr. 35)? Hécatée de Milet dit de ses récits qu'il les écrit comme ils lui « semblent être vrais » à la différence des récits des Grecs qui sont, à ses yeux, « multiples et risibles » (*FGrHist*, 1 F 1*a* Jacoby); voir à ce propos la contribution de L. Bertelli dans ce même volume, p. 22-3, n. 39. Sur la valorisation du δόκος chez Xénophane, cf. A. Rivier, « Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane », *Revue de Philologie*, 30 (1956), p. 37-61 (repris dans *Études de*

3. Logos *et* Gnômê

Si Parménide semble reprendre à son compte le langage de la tradition pour lui donner un sens nouveau[38], il est légitime de se demander en quoi réside la teneur philosophique de ses propos. Les historiens et les commentateurs ont l'habitude de situer l'originalité philosophique de Parménide dans sa découverte de la notion abstraite d'Être et dans l'utilisation qu'il fait du principe logique de l'identité ou de la non-contradiction[39] face à la logique de l'ambivalence et de l'ambiguïté mise en œuvre par la poésie[40]. Dans un livre consacré au *logos* grec en général et dans une étude portant sur le *logos* parménidien en particulier, j'ai moi-même insisté sur l'importance du *krinai logôi* (deuxième occurrence du *logos* située au fr. 7, 5) qui, grâce à l'utilisation qu'il fait du principe logique de l'identité, sépare l'être du non-être[41]. C'est dans l'accent mis sur la *krisis* que le *logos* de Parménide semble revêtir pour la première fois l'idée d'une « raison personnelle critique » capable de « juger » une réfutation[42] énoncée par l'autorité d'une « maîtresse de vérité », ou de faire le tri parmi les opinions erronées des mortels.

---

littérature grecque, éd. F. Lasserre, J. Sulliger, Genève : Droz, 1975, p. 337-67); J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund : Klass. Inst., 1976, p. 93-107; M. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, p. 134-41. Voir également le point de vue opposé d'A. KÉLLESIDOU, « Dire et savoir (*Legein-Eidenai*) chez Xénophane et Parménide », in *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles / Grenoble : Ousia / Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1986, p. 36-41.

38. Sur la transmutation du mythe, voir L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie*, p. 76-164.

39. Cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris : Maspero, 1965, p. 105-6 et 121-4, ainsi que *La Grèce ancienne I. Du mythe à la raison*, Paris : Seuil, 1990, p. 238 ; M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, p. 142-3.

40. À propos de la remise en cause d'une telle opposition entre la logique de l'ambivalence et la logique de la non-contradiction, cf. M. Fattal, «*Logos* de tromperie », p. 23-6.

41. M. FATTAL, *Pour un nouveau langage de la raison*, Paris : Beauchesne, 1988, p. 13-5, ainsi que « Le *logos* dans le *Poème* de Parménide », in *Les Lieux de l'intersubjectivité. Mélanges offerts en hommage à S. Abou*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 175-98 ; L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie*, p. 204-7.

42. Réfutation du non-être qui a été énoncée aux fragments 2, 3-5 ; 6, 1-2 et 7, 1-2, et réfutation du chemin erroné des mortels qui confondent l'être et le non-être (fr. 6, 3-9).

Bien que, dans le *Sophiste*, Platon reproche à Parménide d'en rester au stade des mots et d'être incapable de passer au *logos* pour n'avoir pas su mélanger les genres compatibles[43], je pense, pour ma part, que l'originalité philosophique de Parménide réside aussi dans le fait d'entraîner une réflexion sur la vérité et l'erreur[44] qui est justement commandée par la question des bons et des mauvais mélanges. En fait, faute de n'avoir pu réfléchir sur la prédication à la manière du *Sophiste*, faute de n'avoir pas envisagé la compatibilité des deux contraires que sont l'être et le non-être *relatif* (l'« autre »), l'Éléate a tout de même tenté d'amorcer à sa manière une réflexion sur les bons et les mauvais mélanges, sur les bonnes et les mauvaises séparations. Ainsi, dans le cadre de la première partie du *Poème* consacrée à l'*alêtheia*, le mélange de l'être et du non-être *absolu* envisagé sous la figure du « rien » représente pour Parménide un mélange incompatible et incorrect parce que contradictoire. Ni Platon ni Aristote, sous peine de détruire le *logos* (voir *Métaphysique*, livre *Gamma*), n'admettront le mélange de deux contradictoires. Si le mélange de l'être et du non-être *absolu* correspond à l'erreur des mortels, la séparation de l'*estin* et de l'*ouk estin* constitue en revanche la vérité prônée par la Déesse.

D'autre part, dans la deuxième partie du *Poème* consacrée à la *doxa* relatant la génèse du cosmos, Parménide montre que la séparation du feu et de la nuit est inapte à rendre compte de l'arrangement du monde. Une telle séparation pratiquée par les hommes est par conséquent incorrecte, erronée et peu vraisemblable. En revanche, le mélange du feu et de la nuit préconisé par la Déesse

---

43. B. Cassin, « Les Muses de la philosophie », p. 309.

44. On peut tout d'abord dire qu'en faisant du *logos* le corrélat de l'être conçu comme permanence et comme vérité (cf. P. Aubenque, « Syntaxe et sémantique »), Parménide prend une décision philosophique qui orientera la spéculation de Platon et d'Aristote. Si le *logos* ne peut dire le non-être et le devenir, si en d'autres termes Parménide ne reconnaît pas l'existence de devenirs vrais et de permanences trompeuses, tout l'effort de Platon dans le *Sophiste* consistera justement à donner un statut ontologique au non-être afin de rendre compte du discours en général et du discours faux en particulier. Il s'agira également pour Aristote d'accorder un statut ontologique au devenir qui était exclu de la pensée et de la parole. Comment un discours peut-il être faux ? Comment un discours vrai sur le devenir est-il possible ? De telles questions, tributaires de la décision parménidienne, constitueront le point de départ de la réflexion théorique et philosophique de Platon et d'Aristote sur le langage.

est plus vraisemblable. Tenant ainsi un discours vrai sur l'être et un discours vraisemblable sur le cosmos, la Déesse invite son disciple à l'écouter et à se servir de sa « raison critique » et de sa *gnômê*[45] supérieure pour opérer les bonnes séparations et les bons mélanges. Les mortels, quant à eux, inaptes à écouter le discours vrai et le discours vraisemblable de la Déesse, dénués de « raison critique » et dotés d'une mauvaise *gnômê*, réalisent des séparations et des mélanges inadéquats puisqu'ils mêlent l'être et le non-être alors qu'il faut les distinguer ; et ils séparent le feu et la nuit alors qu'il faut les unir. La Déesse, et le disciple qui saura mettre en pratique les recommandations de sa « maîtresse », sont censés posséder les critères qui leur permettront de faire le choix entre le vrai et le faux, entre le plus vraisemblable et le moins vraisemblable : ces critères sont le *logos* critique et la bonne *gnômê*.

Le *logos* critique et la bonne *gnômê* représentent donc des instruments mis au service de la vérité, alors que la *glôssa* et l'*onomazein*, les *doxai* et la mauvaise *gnômê* des mortels incarnent les instruments de l'erreur. La dialectique platonicienne, en opérant les divisions et les rassemblements adéquats, en discernant le vrai du faux, le « semblable du semblable » (*Sophiste*, 226d), n'est-elle pas le critère qui doit pouvoir nous « guider à travers les discours » (*Sophiste*, 253b)? Dans de telles conditions, ne peut-on pas reconnaître à l'instar de Nestor-Luis Cordero que le *diakrinein kata genos* du *Sophiste* de Platon (253e) « n'est que l'héritier fidèle du *krinai tôi logôi* de [...] Parménide[46] »? Pour être plus précis, on pourrait dire que Parménide, grâce à son

---

45. La notion de γνώμη apparaît à deux reprises dans le fr. 8, 53 et 61, pour désigner le « jugement » ou la « décision » peu vraisemblable des mortels. Face à cette γνώμη erronée et peu vraisemblable, Parménide oppose la déclaration (φατίζω) et le jugement ou la décision plus vraisemblable de la Déesse : « cette disposition <du cosmos>, je te la déclare (φατίζω) en tous points d'une vraisemblance (ἐοικότα) telle qu'aucun des mortels, dans sa décision (γνώμη) <prise à l'égard de ces choses>, ne saurait jamais te dépasser » (fr. 8, 60-61 ; trad. D. O'Brien et J. Frère, *Études sur Parménide*, I, p. 45).

46. N.-L. Cordero, « La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie », in *La Naissance de la raison,* éd. J.-F. Mattéi, p. 207-14. Voir également M. Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison*, p. 13-7 et 20-5, ainsi que « Le *Sophiste*: *logos* de la synthèse ou *logos* de la division ? », in *Études sur le* Sophiste *de Platon*, p. 147-63.

krinai logôi et à sa *gnômê* supérieure, jette en quelque sorte les bases d'une réflexion sur la méthode de division et de rassemblement telle qu'elle sera ultérieurement élaborée et développée par Platon. N'est-ce pas en cela que résiderait aussi la portée philosophique de la pensée parménidienne ?[47] Une telle portée philosophique s'insère dans le cadre d'une véritable transmutation du discours homérique et hésiodique tout en accordant au *muthos* la valeur positive d'une « parole » de vérité significative de l'être.

Michel FATTAL
Université de Grenoble II

47. Sur les rapports du schème parménidien du chemin avec la théorie platonicienne de la dialectique que je n'ai pas développés ici, cf. L. Couloubaritsis, *Mythe et Philosophie*, *passim*. Le même L. Couloubaritsis, « De la généalogie à la génèséologie », p. 94, dira que la « méthode [platonicienne] de division suppose les bouleversements philosophiques accomplis notamment par l'usage parménidien du schème du chemin reconverti par Platon en chemins du savoir, en une variété de *methodoi* ».