

UNIVERSITE DES SCIENCES HUMAINES DE STRASBOURG  
UFR DE PHILOSOPHIE, SCIENCES DU LANGAGE & COMMUNICATION  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

---

# LES MÉTAPHORES CHEZ PARMÉNIDE

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE ET SOUTENUE PAR

**M. Cyrille KONÉ**

DIRECTEUR DE RECHERCHE

**M. Jean FRÈRE**

ANNÉE 1992

---

OFFICE D'EDITION  
DE L'ETUDIANT

---

*À la grande famille KONÉ*

*À mes amis*

---

# SOMMAIRE

<i>INTRODUCTION</i>	<i>1</i>
<hr/>	
<i>CHAPITRE PREMIER: DE LA RAISON À L'IMAGE</i>	<i>5</i>
<hr/>	
<i>CHAPITRE DEUXIÈME : LA MÉTAPHORE DU CHEMIN, LES SIX CHEMINS DE LA RECHERCHE DANS LE POÈME DE PARMÉNIDE. 62</i>	
<hr/>	
<i>CHAPITRE TROISIÈME: LES MÉTAPHORES DU DAIMÔN COMME MÉTAPHORES DU SAVOIR</i>	<i>97</i>
<hr/>	
<i>CHAPITRE QUATRIÈME: LES MÉTAPHORES DU SENSIBLE COMME APPROCHE NÉGATIVE DE L'ÊTRE</i>	<i>124</i>
<hr/>	
<i>CHAPITRE CINQUIÈME: LES MÉTAPHORES DU DÉVOILEMENT ET DU DESTIN COMME OUVERTURE SUR UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DE LA « VÉRITÉ » (A - LÈTHEIA)</i>	<i>150</i>
<hr/>	
<i>CHAPITRE SIXIÈME: LES MÉTAPHORES DU MONDE (COSMOS) ET LE STATUT DE « L'HOMME QUI SAIT »</i>	<i>199</i>
<hr/>	
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE</i>	<i>224</i>
<hr/>	
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	<i>228</i>
<hr/>	

---

## REMERCIEMENTS

Si le présent travail a quelque valeur, il la doit aux conseils et aux encouragements de Monsieur Jean Frère, professeur de philosophie à la faculté de Strasbourg, sans qui il n'aurait sans doute jamais pu être écrit. Il la doit également aux professeurs de l'U.S.H.S., qui ont contribué à ma formation et dont l'enseignement m'a été d'un support intellectuel précieux. Je pense notamment à MM. F. Turlot, Y. Harder, O. Reboul, J.-L. Nancy et Ph. Lacoue-Labarthe.

Je remercie Monsieur Karl Kopf qui, grâce à sa générosité, a permis à ce volume de voir le jour.

D'autre part, l'attention, le soutien, les bénédictions de ma mère et de mes oncles Siméon et André ont été nécessaires à l'achèvement de cette thèse. Je les prie de trouver à travers ce travail le fruit de leurs efforts communs.

Enfin, je remercie Jean-Georges Schmidt, Bonaventure Maïga, Georges Flammand, Nicaise Hlil, Blandine Nuss, Isabelle Holzl, Marie-José Muller, Elisabeth Fraize, Anne Grandcamp, Benoît Mathias, la Direction et l'équipe pédagogique de la Providence-Nord en souvenir des années de collaboration. Toute ma gratitude aussi à Catherine Lauffenburger.

A tous, j'exprime ici ma profonde reconnaissance pour ces bienfaits.

---

## **AVANT-PROPOS**

Le poème de Parménide d'Elée fait partie des rares œuvres sur lesquelles l'exégèse n'a pas arrêté de méditer. En effet, son texte a fait l'objet de multiples interprétations. La multitude des interprétations si divergentes du poème apporte moins de secours que d'apories. Les commentateurs de Parménide sur les principales difficultés et les questions importantes comme celles : de la méthodologie, de la vérité, de l'être, du non-être et des apparences, des figures divines, etc., nous indiquent des pistes ingénieuses et fécondes. Mais par-delà ces lectures fort intéressantes, la question du statut même du texte de Parménide reste posée.

Nous constatons ainsi que les diverses interprétations du poème ont laissé de côté l'aspect des images. Cela est surprenant, d'autant plus que le penseur est, dans une certaine mesure, un poète qui parle souvent par images.

La poésie chez les Grecs constitue une « première libération » de la pensée par rapport aux chemins de la vie quotidienne. Écoutons ces vers d'Hésiode dans : Les travaux et les jours (vers 576 à 581) :

« Fuyez les siestes à l'ombre ou les sommes prolongés jusqu'à l'aube, au temps de la moisson, quand le soleil sèche la peau. C'est l'heure de faire vite, de ramasser votre récolte chez vous, debout dès l'aube, si vous voulez avoir votre vie assurée. L'aube prend le tiers du travail du jour ; l'aube fait gagner du chemin et gagner de l'ouvrage, l'aube qui, rien qu'à poindre jette tant de gens sur les routes et place le joug au cou de tant de boeufs. »

Aux vers d'Hésiode répondent en écho ces paroles d'Eschyle dans Prométhée enchaîné, vers 462 à 464 :

« J'ai le premier imposé le joug aux animaux sauvages, en les pliant servilement sous le collier, afin qu'ils succèdent aux mortels pour les gros travaux. »

Ces paroles d'Hésiode et d'Eschyle sont les indices d'une libération de l'homme par rapport aux contraintes matérielles, que les données nouvelles de la civilisation grecque rendaient possibles. Pourtant ces paroles poétiques se tiennent encore loin de la primauté accordée par un philosophe comme Xénophane à la pensée. Xénophane, sans doute, un des premiers, confère à la connaissance selon l'opinion (la doxa) un caractère quasi négatif. (Voir son fg.34). Il assure à la pensée humaine, et à la pensée divine, davantage encore, une totale primauté. Elle se manifeste d'une part au travers du rejet des « fictions » (plasmata) de la mythologie traditionnelle ; elle se manifeste d'autre part par la dévalorisation de l'hommage que les Anciens adressaient aux athlètes (cf. les fg. 1 ; 2; 11 et 12 de Xénophane).

Les vers d'Hésiode et d'Eschyle sont les signes qui annoncent l'idée d'Aristote selon laquelle la philosophie est née le jour où les contraintes matérielles ont pesé moins lourd sur le citoyen et l'homme libre<sup>1</sup>. Il en est de même chez Parménide. Chez celui-ci, la nouvelle sagesse, qui se pose par principe comme désintéressée et ne s'impose qu'indirectement à l'activité politique, est fondée plus sur la réflexion que sur le savoir, elle appartient avant tout au travail de la pensée.

C'est alors que son poème inscrit dans l'histoire une page peu commune. Son texte demeure fort éloigné des aventures décrites dans l'Iliade et des pérégrinations d'Ulysse chantées dans l'Odyssée. Parménide en est loin, même si ces épopées l'inspirent d'une certaine façon. Parménide se tient aussi loin des hymnes de Pindare ou des tragédies d'Eschyle, en dépit des nombreux traits apparentés, qui dénotent surtout un horizon culturel commun. Avec Parménide, c'est un mode d'être nouveau qui s'éveille en l'homme pour lui assurer sa destinée propre, celle où non seulement émerge ce qu'on a appelé le « logos » et sa domination irrésistible ; mais où la notion même d'activité s'enrichit de connotations et dimensions nouvelles, à une époque où l'on exhorte au travail matinal parce que d'une part, il engage les hommes sur la route (odos, kéleuthos) et leur fait gagner du chemin (odou). Et que d'autre part, il met les animaux sous le joug de l'homme afin qu'ils prennent la place des mortels dans les gros travaux. C'est surtout une nouvelle acception de la poésie que Parménide nous révèle. Selon lui, la poésie n'est ni une imagerie ni une simple pensée intuitive. La poésie parmédienne ne saurait donc rappeler celles qui divertissent ou qui éloignent de la réalité. Elle se démarque des poésies traditionnelles qui créent de pures images fantaisistes. Les images du poème de

<sup>1</sup> Voir : Métaphysique, A. chap. 2, 982 b 22 ou Politique, livre III, chap.5 1278 à 20 à 21

Parménide, au contraire, disent ce qui est, c'est-à-dire le fondement. Autrement dit, le texte parménién est rempli d'images qui rendent sensible l'être qu'on appréhende à la lumière de métaphores empruntées au monde sensible. L'image sensible signifie quelque chose de non sensible et de Réellement Réel et non pas un fantasme, une illusion, une fiction. Parménide fait des métaphores en ce sens que lorsqu'il s'empare d'un terme, il le vide de son sens courant et ordinaire pour lui faire signifier quelque chose de métaphysique. Chez lui, le mot qui ne signifie d'abord que quelque chose de sensible voit sa signification transportée, transférée au plan du spirituel. Il opère donc permanemment des glissements de sens à partir de la signification première. Ainsi en est-il de concepts comme : odos, diké, éros, moira, ananké, thémis, lumière, obscurité. Autrement dit, Parménide expose sa conception de la méthodologie, de l'être, du divin et de la cosmologie grâce à des figures dotées d'attributs symboliques.

Envisageons d'abord la thématique du chemin qui ne peut être éclairée que par son contexte propre qui met également en jeu des figures métaphoriques s'ouvrant sur l'intelligible (diké, ananké, moira, éros, thémis). Voilà donc qui expliquerait l'usage polysémique du terme « chemin ». Le « chemin » est utilisé non seulement à propos de l'être mais aussi à propos du non-être, de la doxa (chemin de nuit) et de la Divinité (chemin du jour). Il n'est pas étonnant que le poème de Parménide qui a nourri tant de penseurs de son temps et de notre époque, n'ait jamais cessé d'embarrasser ses lecteurs. On s'étonnera encore moins si l'on se souvient que c'est précisément le thème du chemin qui, depuis l'antiquité, conduit la lecture du poème dans des voies labyrinthiques. A notre sens, le problème du chemin se situe à un autre plan. La thématique du chemin constitue chez Parménide le premier niveau de la métaphore. Le chemin est une image particulière qui se rapporte au cognitif, à la forme de la pensée. Le chemin est une métaphore d'ordre logique. Ce qui qualifie un chemin, c'est ce que l'on dit du concept représenté par ce terme. De ce fait, si nous affirmons qu'il y a non-être, nous suivons un faux chemin.

Envisageons ensuite le domaine de l'Etre. Quand Parménide prend dans son poème la notion de Diké (la Justice) au fg. 1, 14 ; au fg. 8, 13-15 ; au fg; 12, 3-6 entre autres, il lui ôte sa signification juridique courante et lui donne un contenu métaphysique. C'est en cela que Diké se présente comme une métaphore. En effet, chez Hésiode, Diké restait circonscrite dans le cadre humain ; voir Les travaux et les jours vers 106 à 201 où Hésiode associe l'injustice de son frère Persès avec celle des « mangeurs de biens donnés », ces gens qui vivent dans la



démésure permanente. Par rapport à cette perspective dégradante, la justice se manifeste comme le meilleur des biens que Zeus a voulu accorder aux hommes<sup>2</sup>. La diké hésiodique ne connaît que le caractère utile de la justice, au détriment de ses aspects ontologiques et cosmologiques aspects que l'on rencontre déjà chez Anaximandre et chez Héraclite. Chez Parménide, diké est à la fois la loi du sensible (cosmos) et la loi du non sensible.

Venons à des notions qui comme Eros se situent entre l'Être et le cosmos. Lorsque Parménide s'empare du terme Eros, le dieu amour des poètes, il lui fait perdre son acception commune et ordinaire ; il devient un concept métaphysique. Eros signifie : les liens indéfectibles qui découlent de l'être immobile, immuable, inengendré, indivisible. Selon Parménide, Eros est une figure mi concrète mi abstraite de la Nécessité. Et il en est de même d'Ananké, de Moira, de Thémis.

Envisageons enfin le plan du cosmos. Parménide opère ici encore un transfert de sens à partir d'une signification première en ce qui concerne lumière et obscurité. Ces deux notions dans le poème ne sont pas retenues pour signifier principalement la clarté ou le jour, la confusion ou la nuit. Pour le poète qui a reçu la Vérité auprès de Daimôn, la lumière et l'obscurité ne sont pas des figures opposées mais complémentaires. La lumière et l'obscurité sont deux images fondamentales qui constituent la structure de toutes choses et qui courent à travers toutes les apparences (ta dokounta, cf. fg. 8, 52-61).

En somme bien que Parménide pense conceptuellement, une part considérable reste accordée aux images et aux métaphores. Il utilise un langage poétique pour toucher l'Absolu comme Hölderlin, Nietzsche, Heidegger l'ont fait après lui. La quête rationnelle de l'Absolu ne fût rendu possible, chez ce penseur des origines, que grâce à l'utilisation des images et des métaphores.

---

<sup>2</sup> Voir : Les travaux et les jours, vers 279. Ce texte est confirmé par la Théogonie, vers 901 à 93

---

# INTRODUCTION

---

Les dix-neuf fragments conservés de Parménide qui sont restés et qui constituent son poème, ont suscité d’hier à aujourd’hui, parmi les philologues et les philosophes de nombreuses lectures (voir les diverses traductions proposées dans notre bibliographie en fin de travail).

Les différentes approches nous offrent plusieurs interprétations des vers et des questions que soulève le poème — souvent, il s’agit de sens profondément divergents. La multiplicité des travaux qui a été relevée dénote assurément une inépuisable richesse du texte de Parménide.

Le présent travail n’est qu’indirectement une étude d’ensemble des questions de l’être, du chemin, du monde, des figures divines et de l’homme. Notre étude se veut avant tout une réflexion envisageant l’œuvre à travers l’examen d’un problème très particulier, la métaphore, dont nous voudrions préciser les termes chez Parménide. Autrement dit, dans notre enquête, nous avons choisi, dans le domaine des idées philosophiques anciennes, une de celles qui ont efficacement contribué à l’élaboration du poème de Parménide et de la philosophie en général. Cette idée ici retenue est celle de la métaphore, un thème profondément parménidien, eu égard aux multiples images qui animent le poème de Parménide.

La métaphore naît de ce qu’un mot est vidé de son sens commun et ordinaire pour signifier quelque chose de non sensible. Or, c’est sur le mode de la métaphore que s’appréhendent les questions parménidiennes du chemin, de l’être, des figures divines (*daimôn*, les *héliades*, *diké*, *thémis*, *éros*, *ananké*, *moira*), de la Vérité (*alètheia*), des propriétés caractéristiques du monde (lumière et nuit) et de celles de l’homme (*noos*). En d’autres termes, les thèmes

---

du chemin, de l'être, de la Vérité... que soulève Parménide sont abordés grâce à des métaphores d'ordre varié.

Encore faut-il préciser davantage le point sur lequel portera notre attention. Notre étude cherche à concevoir la place tenue par la métaphore dans la philosophie parménidienne. L'élaboration de la thématique de la métaphore autour des problèmes du poème de Parménide implique de ne plus se contenter de détacher un pan de la philosophie de Parménide pour prétendre saisir son texte. Notre travail opte pour la patience philologique et le rejet des préjugés de beaucoup de commentateurs. D'audacieuses interprétations philosophiques à propos d'une pensée ancienne subtile lui imposent souvent des schémas neufs, lesquels sont trop modernes ou tout faits.

La lecture ordonnée et coordonnée de ce que les métaphores parménidiennes nous disent, semble être une piste en direction de notre objectif qui est l'élaboration de certains des grands concepts du texte de Parménide à partir de la riche et récente traduction de Denis O'Brien et de Jean Frère<sup>1</sup> qui nous a inspiré cette recherche. Cette enquête sur la métaphore chez Parménide nous permettra d'échapper à un triple écueil : on ne saurait trouver chez Parménide ni du matérialisme naïf ni non plus de l'idéalisme — eu égard au VIII,34-37 : « C'est une même chose que penser, et la pensée < affirmant > : " est ". Car tu ne trouveras pas le penser sans l'être, dans lequel < le penser > est exprimé. Rien d'autre en effet n'est ni ne sera, outre ce qui est (...) ». De même, il est difficile d'y voir de l'ontologie pure. Or, nous sommes en présence chez Parménide d'une recherche de la connaissance dans sa totalité car comme l'a mentionné Aristote :

---

<sup>1</sup> Nous choisissons de suivre pour ce travail la traduction de O'Brien et Frère qui est contenue dans : Etudes sur Parménide. T.1. Lorsque nous nous en écarterons, nous mentionnerons la traduction citée.

---

*« Ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, ce furent les difficultés les plus apparentes qui les frappèrent, puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils cherchèrent à résoudre des problèmes plus importants (...). Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (et c'est pourquoi aimer les mythes est, en quelque manière, se montrer philosophe [philomuthos, philosophos], car le mythe est composé de merveilleux). Ainsi donc, si ce fut pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, il est clair qu'ils poursuivaient la science en vue de connaître et non pour une fin utilitaire.»<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Traduction de J. Tricot, *Métaphysique*, A, 2, 982b13-21.

---

# **CHAPITRE PREMIER: DE LA RAISON À L'IMAGE**

---

Les interprètes modernes<sup>1</sup> du poème didactique de Parménide sont unanimes à reconnaître son double objet. Ses vers conservés traitent successivement de l'être et de la doxa. Alors que les philosophes ioniens expriment le réel par le pluriel « ta onta » — les choses qui sont, les choses qui nous apparaissent dans leur multiplicité concrète — , Parménide dit l'être pour la première fois par un singulier, « to on ». Dans sa perspective il n'est plus question de tel ou tel être mais de l'être total et unique. L'abandon de l'ancienne terminologie au profit d'une autre est l'avènement en philosophie d'une nouvelle notion de l'être : il ne s'agit plus des choses multiples avec lesquelles les hommes sont en relation, mais de l'objet intelligible du logos, c'est-à-dire de la raison s'exprimant à travers le langage conformément à ses principes de non-contradiction. L'être parménidien qui est purement intelligible, immuable, indivisible et continu (8, 3-6) s'arrache du réel sensible qui est en changement continu. Il y a une interprétation qui fait de Parménide le philosophe de l'unité de l'être. Elle distingue deux parties (être et apparences) dans son poème, ce fait soulève de multiples questions. On peut

---

<sup>1</sup> On pourrait dire que l'interprétation moderne de Parménide est fondée sur la position de Diogène Laërce. En effet, dans La vie des philosophes, IX, 22, 4 = DK 28 A1, celui-ci déclare partager le sentiment d'Alexandre qui pense que Parménide « s'était occupé de deux chemins (...). La philosophie parménidienne est divisée en deux parties, l'une selon la vérité, et l'autre selon l'opinion ». Parmi les commentaires modernes qui ont fait date, certains admettent la division bipartite du poème. Selon Gomperz par exemple ( Les penseurs de la Grèce) la seconde moitié du poème est un développement hypothétique, alors que Burnet (Early greek philosophy), Diels (Parmenides Lehrgedicht) et Taran (Parmenides) la conçoivent comme étant l'exposé d'une doctrine entièrement fautive. A leur avis, il s'agit d'une polémique qui vise l'enseignement d'une école contemporaine et rivale : l'école héraclitéenne selon Diels, les pythagoriciens selon Burnet. A quelques nuances près, ces auteurs sont d'accord sur le fait que la première partie du poème (fg. 1 à 8, 50) porte sur l'être tandis que la seconde moitié traite de l'erreur, des opinions erronées des mortels. Notons pour nous résumer que J. Wahl dans son étude sur le Parménide de Platon a perçu la singularité de l'Eléate dans le fait qu'il a réussi dans un seul poème à « chanter deux chants ».

---

ainsi se demander si les deux moitiés s'harmonisent ou non ? Que peuvent faire les dokounta de la doxa (1, 31-32) dans la prétendue première partie du poème ? La traduction de ces vers terminaux du fg.1 dit selon O'Brien et Frère :

*« Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité. »*

Autrement dit, comment expliquer la présence des dokounta — c'est-à-dire faire référence à la diversité — aux côtés de l'*alètheia* qui se montre comme ce qui est en 1,29 ? D'après nos commentateurs qui s'inscrivent dans la tradition platonico-aristotélicienne<sup>1</sup>, les mortels de 8,53-59 à la connaissance imparfaite que Parménide distingue des « akrita phyla » sont aussi aveugles et ignorants que ceux de 6,5-9 qui confondent tout. Ceci n'est justement pas acceptable<sup>2</sup>. Écoutons successivement la traduction de O'Brien et Frère concernant ces deux types de mortels qui sont irréductibles. On lit en 8,53-59 :

*« Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes, dont nommer une, il ne le faut, c'est en quoi ils ont erré. Ils ont séparé < les deux formes >, caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres. D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que*

---

<sup>1</sup> Si les mortels de 8,53-59 sont identifiés dans certaines interprétations du poème (chez Cordero et Taran entre autres) aux gens insensés qui ne savent rien (« les akrita phyla » en 6,7), c'est en partie dû aux commentaires de Platon et d'Aristote qui font de Parménide un penseur de l'unité de l'être. Dans la *métaphysique* (A5, 986b29), Aristote déclare : « Persuadé que, hors de l'être, le non-être n'est pas, Parménide pense que nécessairement une seule chose est, à savoir l'être lui-même et qu'il n'existe rien d'autre. » Voir aussi Platon : Le *Parménide*, 128 a.

<sup>2</sup> Dans notre chapitre qui suit (*Les six chemins de la recherche dans le poème de Parménide*) nous avons établi une distinction entre les mortels aveugles et ignorants de 6,4-9 et ceux à la connaissance imparfaite de 8,53-59.



---

*l'autre. Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul en ses traits opposés : l'obscur nuit, corps dense et lourd.»*

En revanche, les « akrita phyla » en 6,5-9,

*« se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider pour qui « être » ainsi que « ne pas être » sont estimés le même — et non le même; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même.»*

Quels sont les chemins de la recherche permis par le poème ? N'y a-t-il que les chemins susceptibles d'être pensés ? En résumé, il faut dire que dans l'approche rationalisante il y a de nombreuses questions d'importance majeure qui n'ont pas reçu de solution satisfaisante. Il convient d'envisager le poème dans son unité, au travers d'une perspective non réductrice qui puisse nous donner à penser d'une part sur le langage philosophique et d'autre part sur les premiers concepts philosophiques que découvre Parménide, et qui nous sont présentés dans des métaphores de types variés : religieux, ontologique, moral, politique et « physique ». D'où la nécessité de reprendre un ensemble de termes à significations ambiguës, ainsi que l'avait envisagé Heidegger pour quelques uns des grands concepts: moira et alètheia. Nous voudrions dans notre travail retrouver la portée complexe des grandes images (ananké, diké, éros, thémis, daimôn, théa, lumière, nuit) qui animent le poème, d'abord concernant l'être et le divin, ensuite concernant l'homme et les choses.

En effet, Parménide se sert d'un matériel conceptuel semblable à celui de la religion. Dans son texte se profilent les figures d'anciennes divinités de la mythologie comme : ananké, diké, moira entre autres. Par la métaphore — qui est une « ressource propre aux langues naturelles » —, Parménide réussit à dépouiller les figures divines de son poème de leur aspect de dieux personnifiés, « individualisés ». Cependant, même désanthropomorphisées, elles demeurent des puissances actives, vivantes et indestructibles. Bref, elles

---

sont considérées comme divines parce qu'on ne les cerne pas rationnellement dans ce qu'elles sont. Si on ne peut les approcher en tant que divinités, c'est parce que le divin est ce qui, après s'être dessiné et manifesté, s'efface aussitôt. Parménide, allons-nous montrer, exprime sa conception de l'être, du divin, des hommes et des choses qui se manifestent grâce à des figures dotées d'attributs symboliques. A la lumière de ce qui précède, on peut comprendre que Parménide ait pu user philosophiquement de la métaphore — avant qu'Aristote ne la thématise<sup>1</sup> — pour nommer la Vérité (alètheia, l'être) ainsi que pour parler des apparences et de l'homme. En effet, les Grecs ont usé à un certain moment de la métaphore sans la nommer. Dès lors, tout se passe comme si la pratique et la maîtrise de cette trope avaient précédé la théorie. Des textes<sup>2</sup> approuvent ce fait.

Par conséquent, pour ne pas aller à l'encontre de la thèse parménidienne de l'être en 8,3-6 — ce qui est est inengendré, impérissable, immobile, immuable, total, continu, un —, il ne faut pas donner une forme réelle aux divinités mythologiques du poème car Parménide a transposé dans une forme libre, laïcisée et sur le plan d'une pensée plus abstraite, le système de représentations que la religion a élaboré. Les cosmologies des philosophes ont donc dans une certaine mesure repris et prolongé les mythes cosmogoniques. Dans le prolongement de ce qui précède, Gernet (Les origines de la philosophie) affirme qu'à l'époque de Parménide, le sage, c'est-à-dire le philosophe était perçu comme une personne « exceptionnelle » qui avait la possibilité de voir l'invisible ainsi que de le faire voir à d'autres. C'est vraisemblablement à ce titre que, lorsque Parménide cherche à préciser son message, sa propre démarche et l'objet de sa recherche, qu'il évoque les figures

---

<sup>1</sup> Voir par exemple les ouvrages d'Aristote : la Rhétorique, III, et la Poétique, chap 20.

<sup>2</sup> La Poétique, chap.21, 1457b11-12 . Aristote cite L'Illiade, II, 272 : « Certes Ulysse a accompli des milliers de belles actions ». Voir aussi la Rhétorique, III, chap.4, 1406b20-22 : « Lorsque Homère dit d'Achille : « il s'élança comme un lion », c'est une comparaison, alors qu'en disant : « le lion s'élança », c'est une métaphore ».

---

divines et religieuses dans ses fragments. Il se présente lui-même au fg.1 comme un élu qui bénéficie d'un appel divin, effectuant dans l'au-delà (dans le domaine de *daimôn*) un voyage initiatique. Se démarquant en tant que philosophe de la foule des insensés et des ignorants, il est reçu par la déesse et fait partie de ces personnes rares « qui ont vu » et « qui savent ». Tel est le cas chez Héraclite aussi; celui-ci distingue en effet, ceux qui entendent le logos, ceux qui l'écoutent pour la première fois sans le comprendre et ceux qui ne l'ont pas entendu<sup>1</sup>. En fait, l'inspiration des poètes comme Parménide leur venait à l'époque sous le signe de la déesse Mnémosyné (mémoire), la mère des muses. Celle-ci ne permet pas d'évoquer les souvenirs individuels ni de se remémorer des faits passés. La déesse mémoire donne à Parménide à voir la réalité immuable et permanente, en le mettant en contact avec l'être originel dont le commun des mortels n'entrevoit seulement qu'une petite portion, aussitôt masquée.

Le choix de Parménide d'user de métaphores et d'images a selon toute vraisemblance une signification particulière. Ces paroles d'Henry Joly<sup>2</sup> indiquent :

*« La métaphore est une ressource propre aux langues naturelles. Elle nous révèle une configuration de sens, typique de la production philosophique. »*

Par conséquent, les métaphores et les images du poème serviraient à nous alerter quant à une quelconque interprétation — du texte parménidien — qu'on croirait définitivement exacte car le contenu et la signification de ses vers sont inépuisables. La preuve est fournie par la multiplicité des travaux consacrés

---

<sup>1</sup> Héraclite DKB1, B34, B19.

<sup>2</sup> La métaphore dans l'histoire de la philosophie in Recherches sur le langage — la métaphore, p.9, Grenoble, 1988.

---

à Parménide pendant ces dernières décades<sup>1</sup>. Toutes ces nombreuses études contribuent à la recherche du sens de son poème. Aucun commentateur ne peut se vanter d'être parvenu à cela. Alors, ce fait traduit-il en d'autres termes une incapacité des interprètes à donner la signification du poème ? Faut-il renoncer à une pareille investigation ? Tout compte fait, les images et les métaphores parménidiennes nous permettraient de penser, de philosopher.

L'incapacité à cerner le sens du poème parménidien tiendrait à ceci :

*« Tout ce qui est métaphorique n'est jamais clair. »<sup>2</sup>*

Autrement dit, les métaphores impliquent des énigmes et des difficultés. A cet égard, le poème n'en est pas dépourvu. La question du nombre des chemins de la recherche par exemple demeure encore problématique parce que liée au sens du poème; d'où des interprétations variées sont possibles. En outre, les significations des figures et des images comme : *diké*, *ananké*, *thémis*, lumière, nuit ainsi que *moira* et *alètheia* sont ambiguës et complexes. Nous nous proposons d'explorer ces images et ces métaphores dans le but de saisir ce qu'elles pourraient signifier dans le poème de Parménide. Pour ce faire, nous suggérons qu'on ne s'attaque pas à ce dernier avec pour procéder l'introspection car tenter de comprendre un penseur par lui-même paraît être une mission impossible. En effet selon Heidegger<sup>3</sup> :

*« La limite intérieure de chaque penseur (...) consiste en ce que le penseur ne puisse jamais dire lui-même ce qu'il a de propre, parce que le mot dicible reçoit sa détermination à partir de l'indicible. »*

---

<sup>1</sup> Cordero dans : Les deux chemins de Parménide, pp. 239-272, nous propose une riche bibliographie sur Parménide. Elle n'est pas exhaustive mais les quelque six cents titres cités dénotent la multiplicité des études faites.

<sup>2</sup> Aristote : Les topiques, chap.22, 34-35.

<sup>3</sup> Nietzsche, T2, Paris, 1971, p.394.

---

Dans cette mesure, il s'ensuit qu'il n'y a pas de penseur qu'on ait compris par lui-même. Si cela est le cas, il est donc évident que nous ne prétendons pas comprendre Parménide mieux que les autres ou mieux que lui-même<sup>1</sup>.

Le rejet du procédé de l'introspection nous permettrait de réfléchir sur les images et les métaphores parménidiennes. Ainsi, la métaphore comme transfert de sens à partir d'une signification principale désigne ce qui ne se présente plus en mots mais en images. Autrement dit, elle est ce qui outrepassé les lettres, mais qui nous est dit en mots. La métaphore comme dialogue entre l'oeuvre et le mot devient infructueuse lorsqu'on se borne (dans son interprétation) aux termes immédiats; elle échoue quand les transpositions sont impertinentes. Un dialogue est essentiellement questionnant, son but étant d'interroger et non de s'entretenir. Dans l'entretien en effet, des consciences se livrent réciproquement à travers une causerie. Or, le trait caractéristique du dialogue est « de porter des questions » sur ce qui est dit.

Contrairement aux causeries et aux bavardages où l'on est rivé aux mots (c'est souvent ce qui anime les rencontres de ce type, on se chamaille, on tergiverse), la métaphore comme dialogue remonte par la pensée à une signification du mot en transcendant les lettres qui ne sont pas si essentielles dans la compréhension de la métaphore. En fait, la métaphore comme l'a dit Hannah Arendt <sup>2</sup> :

*« apporte à la pensée abstraite, dépourvue d'images, une intuition venue du monde des phénomènes et dont la fonction est d'exposer la réalité de nos concepts.»*

---

<sup>1</sup> Dès lors, on pourrait percevoir ce à quoi Heidegger (au cours de son analyse d'Alètheia, p. 316 in Essais et Conférences) fait allusion quand il dit : « Vouloir courir après la doctrine objectivement exacte d'Héraclite, c'est là une entreprise qui se soustrait au danger salutaire d'être atteint par la vérité d'une pensée.»

<sup>2</sup> La vie de l'esprit, T1, La pensée, p.121 où Hannah Arendt fait ce commentaire concernant La critique de la faculté de juger de Kant.

---

C'est dire que la métaphore en rendant visible et en permettant d'appréhender ce qui, de par son caractère non figuratif ne l'était pas, reste un logos. C'est-à-dire une parole disant ce qui est. Ainsi, la métaphore donne une signification à l'être qui est dit. C'est dans cette optique qu'Hannah Arendt nous indique l'essence du logos<sup>1</sup> :

*« Le critère du logos, du discours cohérent n'est pas la vérité ou l'erreur, mais la signification. »*

Autrement dit, sa considération laisse entendre que le propre du logos n'est pas d'énoncer le faux ou le vrai mais plutôt de vouloir dire quelque chose. Et Hannah Arendt de poursuivre :

*« Le mot « centaure » signifie bien quelque chose, mais il n'est ni vrai ni faux, à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas. »<sup>2</sup>*

Aristote dans De l'interprétation<sup>3</sup> aborde le problème de l'essence du logos. Il nous donne dans son texte l'exemple de la prière qui est un logos n'exprimant pas forcément le vrai ou le faux. En définitive, il faut dire que selon lui, ce qui prédomine dans le logos, c'est le sens. L'essence du langage est alors dans une non moindre mesure sens et signification. Par conséquent, on doit en finir avec les considérations pour lesquelles l'essence du langage est de dire le vrai ou le faux. Aristote nous indique que la parole est essentiellement sens et signification et non énonciation du vrai ou du faux.

Si les mots ne sont pas essentiels dans la métaphore et si pour la comprendre il faut les dépasser, c'est parce qu'ils sont inaptes à rendre compte de la complexité de la pensée. Par conséquent, il y aurait un risque à organiser ses pensées dans un mot, surtout de les figer sous une forme aussi inflexible que

---

<sup>1</sup> Op. cit, p.116.

<sup>2</sup> Ibidem

<sup>3</sup> Aristote: De l'interprétation 16a 4 et 19a 9.

---

celle de la lettre écrite. Autrement dit, la compréhension des métaphores exige un dépassement des lettres écrites<sup>1</sup>. Car, la parole en se prêtant à la métaphore, nous donne la possibilité de penser. En effet, selon Hegel la métaphore provient de ce qu'un mot qui ne signifie d'abord que quelque chose de sensible est « transporté » au plan du spirituel. Le passage du sensible au spirituel, en d'autres termes l'opposition sensible/spirituel constitue selon Hegel une possibilité de la métaphysique. Par conséquent, la métaphore est un concept métaphysique, ainsi elle est digne d'être pensée. Heidegger déclare dans Le principe de raison :

*« Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique » (p.126)*

On pourrait objecter que les images que nous percevons sont subjectives, donc ne sont pas tout aussi manifestes et claires pour tous. Une telle objection peut paraître justifiée dans la mesure où Parménide ne nous a pas légué une théorie de la métaphore. Notre recherche ne s'oriente d'ailleurs pas vers les propositions ou les thèses énoncées au sujet de la métaphore comme telle, car une pareille enquête revient de droit aux grammairiens et aux philologues. Ce qui en revanche nous intéresse dans le texte de Parménide, c'est l'omniprésence de la métaphore dans son écriture et dans le traitement qu'il fait de la langue grecque. C'est pour cela que même à défaut d'un traité de la métaphore, ses fragments ont une portée plus riche en significations métaphoriques qu'une thèse très explicite. Le lecteur commençant une réflexion sur le poème de Parménide sera, dès l'abord, ému par les images et les métaphores dont il n'apprendra qu'à la suite d'une relecture qu'elles

---

<sup>1</sup> Derrière un tel dépassement, c'est une certaine faiblesse des mots qui est en vue. Si les mots sont quelque part faibles, c'est parce que l'écrit, la lettre tue la pensée. Quelque chose d'ineffable se cache derrière la lettre écrite. Nietzsche l'a bien dit (Par-delà le bien et le mal, p.160) : « L'on n'aime plus assez sa connaissance dès l'instant que l'on la communique ».

---

correspondent à quelque chose de plus profond qu'à des préoccupations esthétiques.

A bien considérer les fragments du poème de Parménide, on y trouvera une nouvelle acception de la poésie qui n'est plus selon lui, une simple pensée intuitive et imaginaire écrite en vers telle que la considèrent ses prédécesseurs. La poésie parménidienne ne saurait donc rappeler celles qui divertissent ou qui éloignent de la réalité. Sa poésie fondamentalement se démarque des poésies traditionnelles qui créent de pures images fantaisistes. Les images de Parménide disent, au contraire, ce qui est, c'est-à-dire le fondement — l'être originel —. Sa poésie est une *poiêsis*, une production énonçant les étants fondés dans l'être. Parménide aurait ainsi forgé un nouveau discours sur l'être d'abord, sur les étants fondés dans l'être ensuite. Il s'ensuit qu'être poète est synonyme chez Parménide de dire l'être mais aussi les apparences qui s'y articulent et non de se livrer d'emblée aux illusions et aux fantômes des phénomènes. Autrement dit, la poésie, ici, est une activité qui décrypte l'être (pour faire voir ce qui se cache) en se refusant d'aller à la fantasmagorie et aux rêveries de l'imagination.

Dans la métaphore des images ou des figures comme *thémis*, *diké*, *éros*, *ananké*, lumière, nuit, etc, c'est le référent qu'il convient de chercher à saisir plutôt que le référé. Alors une réflexion est nécessaire pour bien comprendre l'analogie de la métaphore. A ce niveau, le mot a une relative importance car certains termes sont plus appropriés que d'autres pour exprimer métaphoriquement ce qu'on veut dire. D'ailleurs, la pensée et le mot s'appartiennent mutuellement dans une certaine mesure ; ils sont une même chose sauf que : lorsque le mot est tenu en réflexion par l'esprit dans un dialogue intérieur avec lui-même, on l'appelle pensée. Telle est la signification de ces paroles de Platon :



---

*« Penser est un discours que l'âme se fait à elle-même sur des objets qu'elle considère. »<sup>1</sup>*

L'essentiel des métaphores devrait se chercher là où l'interprétation scientifique ne trouve plus rien — c'est-à-dire au-delà de la lettre « muette » —, elle qui rejette systématiquement comme non scientifique tout ce qui franchit ou dépasse ses barrières.

La prédominance de la science sur les autres formes du savoir est de nos jours si grande qu'aucun homme sensé n'aura l'idée de mettre en doute sa capacité et sa compétence comme ultime instance. A. Chalmers note<sup>2</sup> :

*« L'époque moderne tient la science en haute estime. La croyance que la science et ses méthodes ont quelque chose de particulier semble très largement partagée. Le fait de qualifier un énoncé ou une façon de raisonner du terme de « scientifique » lui confère une sorte de mérite ou signale qu'on lui accorde une confiance. »*

La science avec ses procédés particuliers est devenue à certains égards « l'étalon » qui sert à l'évaluation de la validité de toute sorte de connaissance. D'où il s'ensuit que ceux qui refusent de se soumettre au « tribunal » du scientisme voient leur production dépréciée. On leur refuse dans certains cas la dénomination singulière de penseurs parce que la pensée doit être conforme aux règles de la science.

En ce qui concerne l'interprétation du poème de Parménide, il apparaît en filigrane derrière certains commentaires<sup>3</sup> scientifiques une logique qui bascule

---

<sup>1</sup> Le Thééthète en 189e-190a.

<sup>2</sup> Qu'est ce que la science?, p.13.

<sup>3</sup> Nous pensons à titre d'exemple aux lectures de Taran et de N. Cordero. Elles se situent dans la tradition initiée par Platon et Aristote qui considèrent Parménide comme penseur de l'unité de l'être.

---

entre l'ambivalence et la non-contradiction. D'après cette logique en effet, l'être parménidien est identique à lui-même, n'est rien d'autre. Ainsi, il est autre que le non-être qui, lui aussi est le même que lui-même, c'est-à-dire différent de l'être. Autrement dit, chacun des deux termes (être et non-être) est identique à soi-même<sup>1</sup>. Notons qu'en dehors de leur logique, les scientifiques qui prétendent résoudre les problèmes philosophiques que nous pose le poème par la science ont une démarche inconséquente. Il n'y a autrement dit aucune légitimité dans leur approche. On ne saurait considérer comme définitivement acquis que la grandeur ou la valeur d'une pensée doit s'évaluer en fonction de la science et de ses principes ou méthodes. A notre avis, c'est essentiellement oublier le souvenir de nos origines que d'accepter une telle conception. Platon et Aristote auxquels nous nous référons comme ayant été de « grands penseurs » grecs avaient une mémoire plus ineffable de leur provenance. La pensée scientifique n'est pas la seule pensée rigoureuse à proprement parler; elle ne saurait être le seul critère permettant de résoudre les problèmes philosophiques. Heidegger affirme que c'est plutôt dans la philosophie qu'on trouve la vraie pensée rigoureuse :

*« Le penser scientifique n'est jamais qu'une forme dérivée, et en tant que telle, durcie du penser philosophique. La philosophie ne prend jamais naissance à partir de la science, ni grâce à la science. La philosophie ne se laisse jamais coordonner avec les sciences. Elle leur est bien plutôt pré-ordonnée, et cela non pas seulement « logiquement » ou dans un tableau du système des sciences. La philosophie se trouve dans un tout autre domaine et à un tout autre rang de l'existence spirituelle. Seule la poésie est du même ordre que la philosophie et le penser philosophique.»<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Fg.2, 3 : « Il est et ne pas être n'est pas possible » ; 2, 5 : « Il n'est pas et ne pas être est nécessaire » (traduction N. Cordero).

<sup>2</sup> Heidegger : Introduction à la métaphysique, pp.37-38.

---

Mais Chez de nombreux interprètes de Parménide, il se trouve une dose de scientisme plus ou moins voilé comme si la science et ses méthodes étaient indispensables pour comprendre Parménide. Nestor Cordero nous livre par exemple dans son étude une nouvelle interprétation du poème. L'un de ces mérites est d'être le plus récent des exégètes à avoir eu recours aux manuscrits de Parménide. Pour écrire Les deux chemins de Parménide, il a dû remonter à des manuscrits non encore utilisés, ce qui lui a permis d'envisager des corrections neuves sur l'apparat critique de Diels et de Kranz. Les manuscrits relus sont là pour nous prévenir contre les tentatives de restitution concernant le texte des fragments de Parménide.

Le recours aux manuscrits a permis à N. Cordero de dégager tout particulièrement des nouvelles et heureuses lectures. Ainsi, au fg. 6,1 il corrigea Diels et Kranz. Il faudrait lire selon lui « to noein » et non « te noein » ainsi que l'avaient préconisé Diels et Kranz<sup>1</sup>. De même en 8,4 N. Cordero fit un travail exégétique rigoureux. Il s'appuya une fois de plus sur les manuscrits pour contrecarrer la traduction de Diels et Kranz qui veut que l'être soit « oulomelos ». N. Cordero pense qu'en 8,4, l'être est à concevoir comme « mounogenes », c'est-à-dire comme total, entier et unique.

Mais il convient de mentionner que du point de vue d'une lecture scientiste de Parménide, N. Cordero a largement été devancé par Taran. Les germes d'une telle lecture de Parménide remonteraient à l'antiquité, à Platon et Aristote<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Die Fragmente der Vorsokratiker, T1, p.235, Berlin, éd de 1960.

<sup>2</sup> Les références de Platon à Parménide comme penseur de l'unité de l'être se trouvent entre autres dans le Sophiste, 244e; dans le Parménide, 128a et dans le Théétète, 183e. Voir pour ce qui concerne Aristote : Métaphysique A3, 984 a 30-32 et suivants et Métaphysique A5, 986b 29 et suivants.

---

Simplicius dans la physique avait à propos de l'être parménidien fait ce commentaire :

*« Ce qui est en dehors de l'être est non-être, or le non-être n'est rien, donc l'être est un. »*

Dans l'ensemble, la tradition platonico-aristotélicienne avait très vite conclu à l'inexistence du non-être ainsi qu'à toute autre chose que l'être. Elle avait conclu à une solitude de l'être ainsi qu'à son unité avant de le fixer définitivement comme immobile. Une telle présentation comporte un problème majeur, celui de faire porter l'innovation parménidienne sur la détermination des prédicats de l'être et non sur le choix de l'être comme objet de la méditation philosophique. Cette considération a l'inconvénient de présenter la thèse parménidienne de l'être comme une théorie parmi d'autres — Parménide affirmant l'unité de l'être contrairement aux philosophes qui conçoivent la pluralité, la divisibilité ou la mobilité de l'être. Or, comme nous avons eu à le dire tantôt et nous le montrerons aussi au chapitre suivant, Parménide qui a reçu l'appel divin, a effectué un voyage chez la déesse (maîtresse du savoir) pour apprendre la thèse de l'être originel. Contrairement à ses prédécesseurs, Parménide a en vue l'être en tant que tel et non tel ou tel être. Son interrogation porte ainsi sur le fait d'être.

Autrement dit, le thème de l'unité de l'être est porté trop haut alors qu'il n'est qu'un corollaire parmi beaucoup d'autres d'une thèse plus originaire. D'ailleurs les fragments de Parménide nous le prouvent. En effet, le prédicat de l'unité de l'être n'est évoqué qu'en 8,6 après que Parménide ait désigné l'être comme : non engendré, impérissable, incorruptible et homogène. Par conséquent, il n'y a pas de raison que le prédicat de l'unité ait plus d'importance que les autres. Le 8,1-6 énonce ceci dans la traduction de O'Brien et Frère :

---

*« Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie < énonçant > : « est ». Sur cette voie, se trouvent des signes fort nombreux, montrant que étant inengendré, il est aussi impérissable, — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment > puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu.»*

En définitive, Taran et N. Cordero nous semblent prolonger et perpétuer la lecture platonico-aristotélicienne compte tenu de la primauté qu'ils donnent au thème de l'unité de l'être chez Parménide. En effet, selon N. Cordero, l'être est un, il ne peut être qu'unité. Les étants (les apparaissants) ne sont que de pures apparences trompeuses. Ainsi, sa lecture supprime la possibilité d'autres chemins de la recherche. Il n'y a que les deux chemins (être et non-être) énoncés en 2,3 et en 2,5 qui sont susceptibles d'être pensés<sup>1</sup>. L'interprétation de N. Cordero insinue que selon Parménide, ce qui ne relève pas des sens — à savoir : *arkhai*, *eon*, *eidos* — a plus de réalité, de vérité et de signification que les apparaissants. S'il en est ainsi, c'est parce qu'ils sont au-dessus du monde phénoménal et illusoire des sens. Selon N. Cordero, seul l'être est vrai. En niant toute vérité dans les phénomènes (les apparaissants), N. Cordero nie d'une certaine façon l'être sans se rendre compte. Car dès qu'on rejette l'apparence, le monde des phénomènes selon Hannah Arendt,

*« le symétrique de l'apparence (l'être) tel qu'on le concevait depuis des siècles, s'anéantit lui-aussi. »<sup>2</sup>*

Cela signifie que les étants (le monde sensible) et l'être (le monde supra-sensible) forment un couple. Ils vont de pair et doivent être pris ensemble en considération lors d'une interprétation cohérente du poème parménidien.

---

<sup>1</sup> Le titre de l'ouvrage de N. Cordero est révélateur de ses intentions, il s'intitule : Les deux chemins de Parménide.

<sup>2</sup> La vie de l'esprit, T1 La pensée, p.25.

---

Autrement dit, le supra-sensible (l'être) ne peut survivre à la négation (à la mise à mort) du sensible (des étants). L'être lui-même s'appréhende à partir du sensible. Il est donc à la fois sensible et non sensible (8,2-6). Selon le commentaire d'Hannah Arendt qui suit, c'est l'enseignement qu'à retenu Nietzsche. Mais au-delà de Nietzsche, cet enseignement nous interpelle :

*« Nul ne le saurait mieux que Nietzsche dont la description poétique et métaphorique de l'assassinat de Dieu a semé la plus grande confusion. Dans un passage significatif du Crépuscule des Idôles, Nietzsche explique ce que voulait dire autrefois le mot « Dieu ». Ce n'était qu'un symbole du règne supra-sensible tel que l'entendait la métaphysique, il remplace ensuite Dieu par « monde vrai » et dit : « nous avons aboli le monde vrai : quel monde resterait-il »! Peut être celui de l'apparence ? (...) Mais non ! En même temps que le monde vrai, nous avons aboli aussi le monde des apparences.»<sup>1</sup>*

Si selon l'intuition de Nietzsche, la négation du sensible supprime le supra-sensible, il faut conclure que :

*« Toute pensée qui englobe deux mondes, implique qu'ils soient indissociablement liés. Car une fois détruit l'équilibre toujours précaire entre les deux mondes, que ce soit « le monde vrai » qui abolisse « le monde apparent » ou l'inverse, tout le cadre des références dans lequel s'orientait notre pensée s'écroule. A ce niveau rien ne veut plus dire grand-chose.»<sup>2</sup>*

Alors, les vers ou les fragments parménidiens qui n'avaient pas reçu une interprétation satisfaisante chez les scientifiques doivent être relus. Il y a de

---

<sup>1</sup> Op. cit., p.25.

<sup>2</sup> Op. cit., p.26.

---

nombreux passages<sup>1</sup> dont les significations sont toujours à chercher. Ainsi, d'autres chemins sont à retenir en plus de celui de l'être car le chemin renvoie chez Parménide au cognitif. Le chemin sur la vérité des apparaissants (1, 31-32 et 8, 60-61) et celui de la déesse (1, 2-3) sont des chemins qui permettent de connaître. A ces trois vrais chemins s'opposent les pseudo-chemins du poème<sup>2</sup>. Or, l'interprétation traditionnelle est toute entière accrochée au mot : « être ». Elle ne voit rien qui puisse subsister en dehors de l'être absolu. Seul le chemin de l'être est. Il n'y a ni chemin des apparences ni chemin de *daimôn*, encore moins des pseudo-chemins. Car dans la perspective traditionnelle, le chemin de l'être nie tous les autres. L'être qui est supprime le non-être et vice-versa. L'interprétation traditionnelle qui ne reconnaît pas d'autres chemins de la recherche chez Parménide en plus de ceux de l'être et du non-être se fonde sur le 2, 1-2 :

*« Viens donc, je vais énoncer — et toi, prête l'oreille à ma parole et garde-la bien en toi — quelles sont les voies de recherche, les seules que l'on puisse concevoir. »*

A partir d'ici, elle indique que le premier chemin, celui de l'être conduit à la vérité. Le 2, 3-4 dit :

*« La première voie < énonçant > : « est », et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité. »*

L'autre chemin de la recherche conduit à l'erreur et ne permet pas de connaître. C'est pour cela que Parménide le rejette pour n'affirmer qu'esti. On lit en 2, 5-8 :

---

<sup>1</sup> fg. 1, 2-3; 1, 31-32; 8, 60-61; 8, 53-59; 1, 29, etc.

<sup>2</sup> Voir notre chapitre II : Les six chemins de la recherche dans le poème.

---

*« L'autre voie < énonçant > : « n'est pas », et aussi : il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te le fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître — car il n'est pas accessible — ni le faire comprendre.»*

La perspective des deux chemins traditionnellement retenus a cependant un avantage. Elle met l'accent sur l'unité de l'être qui est tout entier, in-engendré, im-muable, in-divisible, continu et homogène. Ces qualités métaphoriques expliquent pourquoi l'être parménidien ne saurait se lire religieusement comme Jaëger l'a envisagé<sup>1</sup>. En dépit de cet avantage, nous ne saurions nous en tenir à l'interprétation classique parce qu'elle ignore les autres chemins de la recherche et parce qu'elle nie les apparences. La lecture de N. Cordero tient, en effet, l'être ontologique comme seule vérité; elle exclut et nie toute pensée des étants chez Parménide. Selon lui, l'être signifie : il y a, le présent, quelque chose existe et se rapporte au non sensible. Parménide conçoit-il la présence sans ombre ? Contrairement à ce qu'on pourrait croire, chez Parménide l'ombre est un mode du présent. Le 4, 1-4 dit qu'esti n'est pas radicalement non-sensible :

*« ...Bien que de telles choses soient absentes, contemple-les comme étant fermement présentes à l'intelligence. Car l'intelligence ne scindera pas l'être de façon qu'il ne s'attache plus à l'être, — qu'il se disperse partout, de tous les côtés, dans le monde, ou qu'il se rassemble.»*

Esti recouvre le sensible et le non-sensible. Dans le fg. cité, le présent et l'absent sont mis en relation, ils sont présentés dans leur rapport à l'être. L'absent qui d'ordinaire est considéré comme une « perte » de l'être ne signifie pas selon Beaufret,

---

<sup>1</sup> Voir : Parménide ou le mystère de l'être in A la naissance de la théologie.



---

*« abolition de l'être, car elle appartient à son harmonie, étant , elle aussi, un mode de la présence. Rien n'est plus présent à la méditation de l'être que ce qui, dans l'absence s'éloigne. Nulle absence n'est jamais absolue.»<sup>1</sup>*

Le présent a en propre un mode qui se nomme absent. Celui-ci est un présent caché. Si l'absent est un présent, cela veut dire que la pensée de Parménide est en désaccord avec les philosophies pour lesquelles l'être est un présent à l'abri de l'absent, telle que Platon, Aristote et la scolastique le détermineront « plus haut que le ciel », par la fixité du divin.

Si l'être parménidien n'est pas un présent hors de l'absent comme chez Platon et Aristote, c'est vraisemblablement parce que le divin considéré comme l'ultime mot de l'être est métaphorique chez Parménide. Beaufret déclare :

*« Rien n'est plus étranger à la pensée de Parménide que l'identification de l'être et du divin, telle qu'elle s'annoncera à partir d'Aristote pour triompher avec la scolastique. L'être n'est pas le divin, mais la dimension où le divin lui-même est aussi bien absent que présent, comme il importe à l'harmonie de l'être.»<sup>2</sup>*

Chez Parménide, l'absent ne correspond pas au néant, il est plutôt un mode secret du présent, de l'être. La lecture du 4, 1-4 nous révèle donc que l'être parménidien apparaît sous une double dimension. Il est le présent et l'absent, la « ferme présence » pour l'esprit. Ainsi, l'être n'est pas l'étant suprême (Dieu) qui pour le croyant veille sur tout car il cesserait d'être l'être qu'il est. Lambros Couloubaritsis écrit <sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> Lecture de Parménide in Dialogue avec Heidegger, T1, p. 62.

<sup>2</sup> Op. cit., p.64.

<sup>3</sup> Mythe et philosophie chez Parménide, p.132.

---

*« L'usage que fait Parménide de la déesse anonyme le met d'entrée de jeu à l'écart des convenances, ouvrant une brèche dans la façon de penser dominante. Cette constatation trouve une confirmation inattendue depuis le choix même qu'il accomplit des figures : toutes sont pour ainsi dire des figures pauvres, c'est-à-dire qui ne sont pas entourées d'informations narratives et culturelles précises et élaborées. »*

Les interprètes logicistes qui ont mis l'accent sur le problème de l'unité de l'être ignorent la portée des vers fondamentaux comme ceux du 1, 31-32. Si le passage évoqué a été oublié et négligé, c'est parce qu'il ruine toutes les lectures traditionnelles et logicistes<sup>1</sup> qui ne reconnaissent pas une vérité des apparences chez Parménide :

*« Mais oui, apprends aussi comment la diversité qui fait montre d'elle-même devait déployer une présence digne d'être reçue, étendant son règne à travers toutes choses. » (Trd. Beaufret)*

A propos de la traduction des vers 31-32 du fg.1 ainsi que de leur interprétation, la version de Beaufret ci-dessus citée est infiniment plus satisfaisante que celle de N. Cordero. Si la lecture de Beaufret a plus de mérite, c'est parce qu'elle ouvre sur les étants, ce que la perspective de N. Cordero récuse. Selon Beaufret, il y a des apparences fondées dans l'être. Ainsi, les *dokounta* reçoivent avec lui une détermination positive, c'est-à-dire qu'ils cessent d'être considérés comme des opinions erronées, des apparences trompeuses.

---

<sup>1</sup> La traduction de N. Cordero du 1, 31-32 est restée fidèle à celle traditionnelle; elle évacue chez Parménide toute pensée des étants. Sa traduction dit : « Mais, cependant, tu dois apprendre aussi cela : comment il aurait été nécessaire que les opinions existent réellement, en embrassant tout incessamment. »

---

De façon générale, l'interprétation traditionnelle ne donne aucune portée réelle aux *dokounta* de la *doxa* des vers 28-32 du fg.1. Elle considère les apparences comme des illusions desquelles il faudrait se défaire. Mais comment expliquer que Parménide, suite aux propos tenus sur l'*alètheia* en 1, 29 qui affirment l'unité de l'être — contre la *doxa* qui soutient l'existence du multiple —, ajoute des vraies paroles (concernant les apparences et les opinions des mortels) qu'il développe avec autant de sérieux, d'ardeur et de perspicacité que les premières paroles sur l'être ? Envisager une nouvelle détermination des *dokounta* de la *doxa* par rapport à l'être nous paraît nécessaire puisque selon la lecture beaufretienne du 1, 31-32, les *dokounta* de la *doxa* ne sont pas des opinions fallacieuses. Par conséquent, il faudrait les envisager (lire) autrement que dans l'interprétation traditionnelle, c'est-à-dire non plus comme une simple juxtaposition à l'être.

Les commentateurs classiques pensent que la *doxa* provient d'une chute. Il s'agit d'une lecture dérivée du platonisme. Chez Reinhardt, la *doxa* qui est assimilable à la subjectivité encore insaisissable de la connaissance est une sorte de « chute originelle » qui entraîne toutes les erreurs de nos représentations. Et si les *dokounta* de la *doxa* sont fausses, c'est parce qu'ils n'émanent pas, selon le platonisme, du monde intelligible qui est la sphère de la vérité. Ce domaine est le lieu dans lequel, seule l'âme débarrassée de ses attaches corporelles d'ici-bas peut s'élever pour contempler la vérité. Le passage du séjour de la vérité au monde d'ici-bas (le monde de l'erreur et des apparences) est considéré comme une chute, tandis que la remontée en sens inverse (de l'ici-bas à l'au-delà) est un salut. C'est ainsi que pour le platonisme, les *dokounta* de la *doxa* correspondent à une chute qui nous transporte de la vérité (de la région supérieure) au monde sensible, le monde des apparences. Le problème ainsi posé est de savoir s'il y a dans le poème de Parménide une pensée de la chute et du salut. Selon Nietzsche, c'est par la négative qu'il faudrait répondre à une telle question :

---

« Il était (...) possible à un Grec (c'est-à-dire à Parménide) d'échapper à la luxuriante richesse de la réalité, comme à une simple jonglerie de schèmes imaginaires, et de se réfugier, non comme Platon au pays des idées éternelles, dans l'atelier de l'artiste de l'univers, pour y repaître son regard parmi les prototypes immaculés et infrangibles des choses, mais dans la paix cadavérique et figée du concept le plus froid, le moins expressif de tous, l'être.»<sup>1</sup>

Ce commentaire de Nietzsche est sans équivoque, le poème de Parménide ne contient pas de germe d'une pensée du salut ou de la chute. Cependant, on trouve des passages du poème qui portent sur le cosmos, les apparences<sup>2</sup>. Alors, les mots de Nietzsche selon lesquels : « il était possible à Parménide d'échapper à la luxuriante richesse de la réalité » sont critiquables. En effet, l'enseignement de Parménide ne nous permet guère d'espérer une autre condition que celle présente, c'est-à-dire d'être là, abandonné et aux prises avec les réalités de ce monde. Il n'y a donc pas pour les hommes une raison d'espérer une sauvegarde; notre condition « d'être jeté » dans la multitude des choses du monde, n'est pas le fait d'une déchéance. Tout semble indiquer au contraire que les *dokounta* du 1, 31-32 sont réels en tant qu'ils sont les choses mêmes, telles qu'elles apparaissent. Parménide critiquerait en fait l'attitude humaine qui non seulement ne comprend pas l'*alètheia* mais ne voit pas ce qui se passe devant elle : le scintillement des apparences. Autrement dit, son poème ne se détourne pas des étants, ses vers parlent aussi « à la santé » des *dokounta*, au nom de la multiplicité des apparences qui se montrent dans le cosmos.

---

<sup>1</sup> La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, p.71.

<sup>2</sup> Il y a outre le 1, 31-32, de nombreux autres textes qui demandent que les apparences soient étudiées : 8, 60-61; 9; 10 ; 11 ; 19.

---

Lambros Couloubaritsis retient deux sens fondamentaux pour « *ta dokounta* ». Et sa version du 1,31-32 dit :

*« Mais tu apprendras également ceci : comment il faudrait que soient comme il convient les choses (désignées par les mortels), qui toutes traversent à travers tout. »<sup>1</sup>*

Selon lui, l'expression « *ta dokounta* » doit être rattachée (reliée) au verbe *doxazein* qui signifie : « juger, avoir ou émettre un avis ou une opinion ». « *Ta dokounta* » s'ouvrirait d'une part sur la parole et d'autre part sur les étants, les apparaissants. Il note :

*« Ces deux sens ne sont pas incompatibles, car ce qui paraît (to dokoun) à quelqu'un peut produire de la part de celui-ci un avis, voire un énoncé qui comporte une valeur. »<sup>2</sup>*

En d'autres termes, la *doxa* est selon lui une opinion de mortels sur les choses qui se montrent. Ce qu'il n'envisage pas, c'est que l'on peut avoir une opinion, ou porter un jugement sur des choses inapparentes. Cependant, sa conception des *dokounta* diffère de celle qui conçoit les apparences comme de pures illusions. Selon lui, on trouve chez Parménide une pensée des étants. Ce dernier demanderait à ce que les *dokounta* soient reconnus comme réels, qu'ils soient positivement interprétés, c'est-à-dire de façon non péjorative.

Cependant, une difficulté subsiste dans la relation que Lambros Couloubaritsis établit entre les opinions et les apparences :

*« Que la notion de « ta dokounta » fasse son entrée en scène à propos de la voie de la doxa indique la connivence avec le « considérer » (doxazein) plutôt qu'avec « l'apparaître » qui nous semble intervenir*

---

<sup>1</sup> Mythe et philosophie chez Parménide, p.369.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 268.

---

*ultérieurement dans la pensée grecque bien que rétrospectivement on ait pu parler de « phénomènes » à propos de Parménide (...). C'est donc comme liée à la parole plus qu'aux sens que la voie de la doxa envisage le devenir (...). S'il en est ainsi, tout porte à croire que ta dokounta renvoie aux choses telles qu'elles sont désignées par les mortels plutôt que telles qu'elles leur apparaissent.»<sup>1</sup>*

L. Couloubaritsis ne semble pas saisir que *ta dokounta* désigne primitivement chez Parménide les étants, les choses présentes du cosmos. Contrairement à ce qu'il envisage, l'opinion est issue des apparaissants (des *dokounta* ) et non l'inverse. En effet, les apparences sont; elles sont indifféremment des opinions des mortels. Il faudrait alors distinguer les apparaissants qui se montrent, des opinions erronées des mortels qui ne savent pas que les apparences sont réelles.

En posant que les *dokounta* « renvoient aux choses telles qu'elles sont désignées par les mortels plutôt qu'elles leur apparaissent », l'interprétation de L. Couloubaritsis se meut vers celle classique qui, depuis Platon assimile les *dokounta* (la diversité qui se manifeste) à l'erreur, à l'opinion erronée, à l'apparence illusoire. Ainsi, l'interprétation classique finit par confondre les *dokounta* et la voie de l'erreur, alors que ceux-ci constituent le plan sensible qui est fondée sur l'être. Mais comme les *dokounta* sont des apparences, ils n'ont pas la réalité ontologique de *to On*. Il n'est pas possible que les *dokounta* soient *to On* car ils peuvent ne plus être. Autrement dit, alors que l'être est de façon absolue, les *dokounta* sont et peuvent ne plus être.

C'est donc contrairement à Platon que Parménide nous commande en 1, 31-32 d'étudier les *dokounta*. Les apparences ont par conséquent un tout autre sens que celles dégradées de Platon. Pour ce dernier en effet, l'apparence

---

<sup>1</sup> Op. cit., pp. 268-269.

---

signifie avoir l'air, faire semblant. C'est dire que les apparences de Platon sont de fausses photocopies de l'être. Les *dokounta* selon Platon sont des « ayant l'air », des choses qui donnent l'impression d'être ce qu'elles ne sont pas. Parménide, en revanche, conçoit différemment les apparences puisqu'elles ne sont pas des inexistantes, des apparaissantes illusoire. Les *dokounta*, selon Beaufret, sont :

*« Les choses mêmes de ce monde-ci, telles qu'elles se laissent rencontrer, dans leur éclat et dans leur gloire, au lieu unique et central de leur manifestation. »<sup>1</sup>*

La *doxa* aussi doit être interprétée positivement car :

*« Elle n'est pas déception pure, elle est belle et bien fondée. »<sup>2</sup>*

En d'autres termes, la *doxa* signifie les choses qui sont, celles qui viennent à paraître (*ta pareonta, ta dokounta*). En définitive, les *dokounta* chez Parménide s'articulent sur l'être.

*Ta dokounta* renvoient aux *mè eonta* qui sont et qui ne sont pas (7,1). Or, l'interprétation de Platon qui se trouve dans le sophiste ne semble pas avoir saisi que *ta dokounta* et *mè eonta* peuvent s'échanger. En vertu de leur signification commune on pourrait les employer indifféremment. Mais Platon avait lu à la place du *mè eonta, mè eon*. Une telle lecture qui confond *mè eon* et *mè eonta* insinue qu'il s'agit en 7, 1 du non-être et non des non-étants. Ainsi, selon Platon, le 7, 1 — « cela ne sera jamais imposé : qu'il y ait des choses qui ne sont pas » — est une paraphrase du 2, 5 qui affirme le non-être : « Il n'est pas, et ne pas être est nécessaire ». Par conséquent, N. Cordero relie (tout comme Platon) le 7, 1 au 2, 5. Il ne tient pas compte de l'opposition des deux

---

<sup>1</sup> Parménide – Le poème p 32.

<sup>2</sup> Lecture de Parménide in Dialogue avec Heidegger, T1, p.72.

---

termes; *mè eon* et *mè eonta* n'ont pas les mêmes significations chez Parménide. C'est pour cela qu'ils ne peuvent pas s'échanger.

Si les *mè eonta* ne correspondent pas au *mè eon*, c'est que les non-étants sont différents du non-être qui n'est pas. En effet, les *mè eonta* sont la reprise d'un autre pluriel — *ta dokounta* — rencontré au début du poème en 1,31. En effet, le 7,1 dit :

*« Jamais, en effet, cet énoncé ne sera dompté : des non-êtres sont. »*

On ne s'aperçoit pas d'une telle reprise parce que le pluriel du 7,1 a une forme négative, *mè eonta*. Mais pourquoi les *dokounta* se revêtissent en 7,1 d'une nouvelle forme ? Une réponse se dessine dans ces paroles de Beaufret<sup>1</sup> :

*« Les dokounta sont mè eonta non pas dans la mesure où ils ne sont rien du tout, mais dans la mesure où à aucun d'entre eux, fût-il pour les autres un dieu, ne peut s'identifier ce que dit le verbe être, vu que s'ils sont, ils sont à la fois ceci et autre chose. C'est bien pourquoi, sans être nullement le mè eon, ils sont mè eonta, à savoir ce qu'à aucun prix il ne faut confondre avec l'unicité de l'être. S'il ne faut pas le confondre avec l'être, il faut donc les en différencier. Mais cette différenciation est à son tour toute différente de celle de l'être et du non-être à laquelle Platon, qui sur ce point a fait école, l'assimile.»*

La lecture de N. Cordero, dans son ensemble, agrandit exagérément la différence qui sépare l'être des *dokounta* de la *doxa* : elle traite la *doxa* d'opinions erronées de mortels qui ne saisissent rien à la thèse de l'être. Son interprétation n'établit aucune relation entre l'être et les *dokounta* de la *doxa*. Chez Parménide, on trouve deux sortes d'étants. Il faudrait être attentif pour ne pas confondre les non-étants, *mè eonta* du 7,1, avec les apparences, *ta*

---

<sup>1</sup> Lecture de Parménide in Dialogue avec Heidegger, T1, p.67.



---

*dokounta* du 1,31 qui constituent à côté des non-étants, les étants qui sont. C'est parce que les étants sont, qu'ils ne sont pas des non étants (*mè eonta*). On retrouve dans le 6,4-9, deux voies de recherche qui portent sur le cosmos, sur les étants (les apparaissants). On y trouve premièrement une bonne voie : les étants sont, ils ne sont pas non-étants. Deuxièmement, il y a une mauvaise voie : les étants ne sont pas et sont. Il y aurait outre les deux voies portant sur le cosmos deux autres chemins concernant l'être. On distingue à propos des voies de l'être, une bonne voie pour la recherche — l'être est, le néant n'est pas — et un pseudo-chemin : l'être n'est pas, le néant est — chose impossible parce que contradictoire. Autrement dit, si les *dokounta* sont lus positivement, s'ils reçoivent un sens réel et non péjoratif, ils peuvent constituer une vraie voie pour la recherche. Ainsi, quand on pense l'alètheia en opposition radicale avec les *dokounta* (considérés comme illusoires), on se trompe parce qu'on ignore que les apparaissants, les *dokounta* sont véritables et qu'ils sont fondés dans l'être.

Il s'ensuit que l'être ne nie pas les apparences. Celles-ci ne sont pas illusoires. Selon *daimôn*, les apparences sont et doivent être prises pour vraies : l'homme qui sait connaît l'être débordant sur le sensible mais aussi les apparences et les opinions des mortels. L'articulation des apparences sur l'être permet de réaliser l'unité du poème qui est tant recherchée par les interprètes parménidiens. Alors, les interprétations classiques du poème qui opposent l'être et le non-être, en ramenant au non-être tout ce qui n'est pas l'être, devraient être dépassées parce qu'elles sont incomplètes. C'est à cela que Beaufret nous invite<sup>1</sup>, c'est-à-dire à recuser précisément l'interprétation traditionnelle du fg.2 :

*« Si dans les vers énigmatiques du fg. 2, la lumière sans ombre de l'eon et l'ombre sans lumière du mè eon sont portées à la puissance plus qu'humaine de leur opposition, ce n'est pas pour nous inviter à nous*

---

<sup>1</sup> Parménide—Le Poème, p.48.

---

*abandonner extatiquement à la première en tournant simplement le dos à la seconde, mais pour recevoir de là l'élan qui nous projette tout équipés au coeur du jeu d'ombre et de lumière qui relève de cette opposition, non comme l'effet relève de la cause, mais comme l'étant relève de l'être au plus intime de la Différence que véhicule jusqu'à nous l'ambiguïté de plus en plus latente du mot eon . C'est donc au plus intime de l'eon que « naissent » les dokounta, c'est au plus intime de l'alètheia que se situe l'origine de la nécessité de la doxa, dans la mesure où la réciprocité si souvent attestée par la philosophie grecque de l'alètheia et de l'eon est coextensive à la Différence que nous avons tenté de faire apparaître.»*

Seulement, Beaufret et bien d'autres interprètes qui « ontologisent » l'être de Parménide, ne saisissent pas qu'esti lui-même est pénétré de « représentations spatio-temporelles » et qu'il s'offre sur le mode de la métaphore.

Que Parménide soit considéré comme un simple penseur de l'unité de l'être nous paraît problématique, dans la mesure où il est aussi un penseur du cosmos, des choses qui sont. C'est aux apparaissants qu'il réserve le dernier mot. En effet, au 19,1, il revient à « l'insondable » mot de la *doxa* , à travers la locution « *kata doxan* » (le mot « *doxa* » notons-le n'avait jamais été employé au singulier) que les exégètes depuis Théophraste interprètent maladroitement, comme s'il signifiait « selon l'opinion ». N. Cordero traduit « *doxa* » par « selon l'opinion » en 19,1-3 :

*« Ainsi sont nées ces choses selon l'opinion, et elles sont présentes maintenant. Et après, une fois développées, elles mourront. Pour chacune les hommes ont établi un nom distinctif.»*

---

La traduction de « *kata doxan* » par « selon l'opinion » n'est justifiée que pour les commentateurs qui partent d'un a priori selon lequel, Parménide depuis la fin du fg. 8 (en 8,50 précisément et suivants) parle de l'opinion trompeuse.

Or, si l'on interprète objectivement la *doxa* dans la locution « *kata doxan* » comme nous le suggère la traduction de O'Brien et Frère<sup>1</sup>, « *kata doxan* » peut très bien s'entendre à propos des choses, des apparences comme dans « la lumière de leur apparition ». Le 19,1-3 dit :

*« C'est ainsi, dit pour toi, que, selon l'apparence, ces choses sont nées, et que maintenant elles sont, et que désormais à l'avenir elles croîtront et ensuite périront. A ces choses, les hommes ont imposé des noms qui les signalent en propre, à chacune le sien. »*

La locution « *kata doxan* » serait donc employée par Parménide pour désigner les étants qui : apparaissent, sont et peuvent ne plus être. Elle ne signifie pas « selon l'opinion » dans le contexte du 19,1-3.

En résumé, il faut dire que les apparences ne sont ni péjoratives ni illusoire. C'est donc à tort qu'une certaine tradition pense que les étants selon Parménide ne sont pas dignes d'être étudiés. Les *dokounta* du 1,3 1 ne sauraient être pris pour une apparence captieuse car ils désignent les choses telles qu'elles se montrent. Les apparences sont cependant moins vraies que l'être. Elles ne sauraient posséder la réalité ontologique de l'être qui est un « présent indéfiniment continu » (8,5-6). Une telle compréhension des *dokounta* (comme un moindre être) qui a été entrevue par Reinhardt et Heidegger leur a permis d'en finir avec la bipartition (vérité, erreur) pour envisager une tripartition (vérité, vérité sur l'erreur et erreur). Heidegger mentionne :

---

<sup>1</sup> Etudes sur Parménide, T1, p.79.

---

*« C'est Reinhardt qui a le premier dans son livre de 1916 compris et résolu le problème si débattu de la connexion entre les deux parties du poème de Parménide, bien qu'il ne montre pas expressément le fondement ontologique de la connexion entre alètheia et doxa et de la nécessité de cette connexion. »<sup>1</sup>*

Parménide pense à la fois l'être et les apparences ; les étants sont fondés sur l'être. Mais ceux-ci avant d'être thématiques par Beaufret ont été désignés pour la première fois par Reinhardt<sup>2</sup>. Les apparences qui ont une moindre réalité ne peuvent être prises pour l'être qui est inengendré, impérissable et immuable. Si les apparaissants étaient *to On*, ils auraient le statut de l'être. Or, ils ne l'ont pas, leur nature les condamne à rester *dokounta*, c'est-à-dire des choses qui sont et qui peuvent ne plus être. Les apparences ne peuvent donc être prises pour l'être; *to On*, c'est ce qui est toujours, c'est le fait d'être. Esti est et rien d'autre n'est à part lui<sup>3</sup>. Autrement dit, les *dokounta* qui constituent les choses qui sont, ne sont pas *to On*. Selon Rémy Brague, Parménide nous exhorte en 1,31-32 à apprendre :

*« Comment il fallait que les apparences (les réalités sensibles) fussent de façon acceptable, à tous points de vue, comme les réalités (intelligibles). Les réalités sensibles paraissent avoir la consistance des « onta », mais ce n'est là qu'une illusion; elles ne sont pas « ontos », mais seulement « dokimos ». Les réalités sensibles sont des « dokounta einai aper onta », alors que les réalités intelligibles sont les*

---

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, note, p.223.

<sup>2</sup> *Parmenides*, Francfort, 1916/1937.

<sup>3</sup> Consulter les textes 2,3; 6,1; 8,1-2 qui affirment sans exception et sans nuance que l'être est.

---

*seuls ont a dignes de ce nom. Tout ceci s'insère sans peine dans une métaphysique de l'exemplarité.»<sup>1</sup>*

C'est dire alors que les apparences selon R. Brague sont à l'image de l'être; elles sont une manifestation de l'être.

On dit couramment que la pensée présocratique se caractérise par le fait qu'elle est une philosophie de la nature. Les philosophes présocratiques auraient expliqué la nature, le cosmos à partir d'éléments naturels primordiaux — eau, air, feu —, variable selon les écoles. Ainsi, on considère, à tort ou à raison, les présocratiques comme des penseurs de la « *physis* ». C'est eu égard à la prétendue deuxième partie du poème (8,50 et suivants) qu'on fait de Parménide aussi un penseur du cosmos. Jean Frère perçoit en 8,50-61 une relation entre les étants et l'être mais non une « ouverture sur les débordements d'opinions erronées » Il éclaire sa position à travers cette traduction :

*« Ici j'achève pour toi discours et pensée dignes de foi concernant la vérité. En fonction de ceci : étudie opinions émanant de mortels, entendant, de mes dires, ordonnance du monde où l'on peut se tromper. [Certains mortels] admirent, en leurs jugements, de nommer deux Formes; de ces deux Formes, il ne faut pas nommer seulement l'unité, — c'est de ce point de vue qu'on se trouve en errance. A l'opposé, [certains mortels] en séparèrent les structures, et leur attribuèrent des signes, en les mettant à part l'une et l'autre. D'un côté le feu éthéré de la Flamme, feu doux, tout-à-fait clairsemé, identique à lui-même de toutes part, mais non identique à l'autre; et, à l'opposé, cette autre chose prise aussi en elle-même : Nuit sans clarté, structure épaisse et lourde. Pour toi, le déploiement du monde en son évidente*

---

<sup>1</sup> Rémy Brague : La vraisemblance du faux (Parménide, fg. 1, 31-32) in Etudes sur Parménide, T2, p.58.

---

*vraisemblance, c'est dans son entier que je t'en donne la révélation, afin qu'aucun jugement de mortels jamais ne te dépasse.»<sup>1</sup>*

Le citeur de ces vers — à savoir Simplicius — nous dit que les *dokounta* de la *doxa* sont fondés dans l'être. A cet égard, les vers cités ne sauraient être une énonciation des opinions erronées des mortels. En effet, Jean Frère écrit :

*« Lorsque Simplicius cite les vers 8,50-61 de Parménide, ce n'est aucunement en tant qu'ils constitueraient des illusions de penseurs que réfuterait Parménide. C'est en tant que ces vers de la seconde partie du poème énoncent, comme dit la première citation du « Physicorum libros, après la Vérité (alètheia), l'opinion (doxa), la seconde citation rapportant notre passage dans le Physicorum libros dira plus explicitement du statut de la doxa parménidienne qu'elle n'est aucunement le domaine du faux (pseudè), mais celui du sensible (aisthèton) qui « se fait voir » (dokoun) en tant que fondé dans la « Vérité intelligible.»<sup>2</sup>*

Le passage 8,50-61 ne porte pas essentiellement sur les opinions erronées des mortels qui ne connaissent pas la thèse de l'être originel. Les vers terminaux (50-61) du fg. 8 nous révèlent aussi « l'ordre du monde » qui est au fond une unité en dépit de la dualité lumière/nuit qui la fonde<sup>3</sup>.

En 8,53-59, Parménide introduit une nouveauté dans sa considération des mortels : il fait allusion à un autre type de mortels. Pour ce faire, il est nécessaire de distinguer les mortels insensés du 6,4-9 de ceux du 8,53-59. Les premiers sont totalement ignorants alors que les autres savent ce qu'est l'unité, le même. Du fait de cette nuance, ces deux types de mortels sont irréductibles l'un à

---

<sup>1</sup> Parménide et l'ordre du monde in Etudes sur Parménide, T2, pp.211-212.

<sup>2</sup> Op. cit., p.193.

<sup>3</sup> Voir notre chap. II, section 3 Le chemin sur la vérité des apparences pour le développement de la vérité des étants.

---

l'autre. Cependant, ce qui les rapproche, c'est qu'aucun type de mortels ne saisit intellectuellement l'unité de la dualité du cosmos qui est l'unité des deux structures — lumière et nuit — qui fondent toutes choses en 1,31-32 ou en 9,1-4. Au fond, Parménide déplore en 8,53-59 le caractère non parfait de la connaissance des mortels qui ne saisissent pas qu'il y a une unité des deux éléments constitutifs de toutes choses. L'appréhension d'une telle unité (celle de la dualité du cosmos) les aurait conduit selon L. Couloubaritsis,

*« A instituer contre les Ioniens, une nouvelle physique, la physique du mélange. »<sup>1</sup>*

Parménide préfère tout de même les mortels — à la connaissance imparfaite — du 8,53-59 à ceux du 6,4-9. En effet, contrairement aux mortels aveugles du **6,4-9**, les mortels du 8,53-59 appréhendent le même, l'identique. Or, les mortels du 6,4-9 prennent indistinctement l'être pour le non-être, le même pour ce qui n'est pas le même. Autrement dit, ceux-ci mélangent tout; ils adjoignent à une notion son contraire, ce que l'enseignement de Parménide interdit. L'être parménidien est, en effet, total, homogène et complet; le néant en revanche n'est pas. Le 2,3-8 dit :

*« La première voie < énonçant > : « est », et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité. L'autre voie < énonçant > : « n'est pas », et aussi : il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te le fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître — car il n'est pas accessible — ni le faire comprendre. »*

Les gens qui mêlent l'être et le non-être ne pensent pas selon Parménide. C'est cette catégorie de personnes qu'il désigne par l'expression « *akrita phyla* »

---

<sup>1</sup> Op. cit., pp.280-281.

---

en 6,7. Les « *akrita phyla* » sont des insensés qui ne savent rien et qui confondent ce qui est à ce qui n'est pas.

La raison de la sévérité de Parménide par rapport aux mortels insensés réside dans le fait que ceux-ci ne savent même pas l'unité : ils sont ignorants de tout. Nous notons une certaine magnanimité de Parménide à l'égard des mortels du 8,53-59. Sa description des mortels aveugles et insensés suffit à nous convaincre de sa sévérité. Le 6,4-9 dit :

*« Les mortels ne savent rien, créature à deux têtes. Car l'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré ; ils se laissent emporter à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui « être » ainsi que « ne pas être » sont estimés le même — et non le même ; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même. »*

Parménide ne pouvait être clément face à l'inintelligence des mortels du fg. 6 qui tronquent — peut-être sans le savoir ni le vouloir — sa philosophie. Mais dans tous les cas, il valait mieux être sévère et critique puisqu'ils s'étaient illustrés comme des adversaires de sa thèse de l'être. Il faut donc dire que selon lui, les « *akrita phyla* » sont insensés ; ils sont en dehors du chemin conduisant au savoir, à la Vérité.

La traduction de Jean Frère du 8,50-61 rompt avec les lectures traditionnelles<sup>1</sup> qui rejettent systématiquement tout ce qui n'est pas comme non-être. Les mortels du 8,53-59 ne peuvent être retenus ni dans la voie de l'être ni dans celle du non-être. Ils ont en propre leur chemin qui est irréductible aux autres. Ils ne peuvent donc être assimilés aux mortels du fg.6. Par conséquent, il faut admettre que le poème de Parménide recèle d'autres chemins de la recherche en plus de ceux de l'être et du non-être. Le 8,53-61

---

<sup>1</sup> Pour l'interprétation traditionnelle, l'être est, le non-être n'est pas. Taran (*Parmenides*, p.147) parle d'une « inviolabilité de l'être ». C'est ce caractère inviolable de l'être qui l'a conduit à mépriser la réalité des apparences. Selon lui, il n'y a rien en dehors de l'être.



---

contient deux chemins. On trouve en premier lieu le chemin des mortels à la connaissance imparfaite en 8,53-59. L'excessive séparation de la structure du réel conduit ces mortels à ignorer que le cosmos est une unité de la dualité lumière-nuit. Le 8,60-61 présente le chemin de la vérité des apparences (chap. II.3).

Cependant, il nous semble exagéré de dire que Parménide est un penseur de la « *physis* » à l'instar de certains présocratiques. Le terme de « physiologue » ne lui convient pas au sens strict comme chez les philosophes qui expliquaient la nature à partir d'un élément naturel premier. Car le logos parménidien est réservé et approprié à l'expression de la vérité de l'être. Les opinions sur la nature en devenir — sur les choses qui changent — ne peuvent donner lieu qu'à des désignations, des paroles vides qui ne méritent pas le nom de *logoi*. Le 8,34-41 dit :

*« C'est une même chose que penser, et la pensée < affirmant > : « est ». Car tu ne trouveras pas le penser sans l'être dans lequel < le penser > est exprimé. Rien d'autre en effet n'est ni ne sera, outre ce qui est, puisque, lui, le Destin l'a enchaîné de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement. Seront donc un nom, toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé venir au jour et disparaître, être et ne pas être, et aussi changer de place et varier d'éclatante couleur.»*

Chez Parménide, le discours vrai se nomme « *muthos* ». En 2,1-2, il emploie « *muthos* » pour dire à son disciple d'écouter ses vraies paroles concernant le chemin de l'être :

*« Viens donc; je vais énoncer — et toi, prête l'oreille à ma parole et garde-la bien en toi — quelles sont les voies de recherche, les seules que l'on puisse concevoir.»*

---

Si « *muthos* » signifie la vraie parole, il ne saurait se traduire par « proposition » comme dans l'étude de Cordero<sup>1</sup>. La traduction de « *muthos* » par proposition est malheureuse et ne convient pas parce qu'une proposition est soit vraie, soit fautive. Or, le « *muthos* » de Parménide est nécessairement une vraie parole. Et selon Parménide, il n'est pas possible de dire ce qui n'est pas. Sa thèse de l'être nie l'erreur. Le logos de Parménide est essentiellement un logos de l'être. C'est dire que le terme de « proposition » est inapproprié pour transcrire *muthos*, la parole vraie. La traduction de Cordero est alors discutable, en dépit des subtiles explications qui l'accompagnent :

*« Si nous tenons compte du fait que la révélation de la déesse est offerte sous forme de don accordé à « l'homme qui sait », mais que ce don doit être analysé par le logos du bénéficiaire (fg. 7,5), nous pouvons considérer le terme de « proposition » (effectué, évidemment, moyennant un discours) comme la traduction qui respecte les caractères fondamentaux du message de la déesse.»<sup>2</sup>*

Ainsi, la traduction de *muthos* en 8,1 est aussi inacceptable : « Il ne reste qu'une proposition du chemin : (il) est ». En 8,1, le *muthos* que la déesse demande au poète d'écouter n'est rien d'autre que la vraie parole, le logos, le discours juste qu'elle énonce sur l'être. Selon l'enseignement de *daimôn*, l'être est, le non-être n'est pas. Il est impossible que le néant soit car l'être ne coexiste pas avec le non-être. Autrement dit, ce qui est est essentiellement présent; on ne peut parler de l'être ni au passé ni au futur. L'être ne peut naître plus tard parce qu'il doit être déjà. De même, il n'a jamais été, il est toujours le « présent indéfiniment continu ». Dire que l'être sera implique la venue au jour de ce qui

---

<sup>1</sup> Ici nous faisons allusion à la traduction de Cordero du 2,1 et du 8,1 (Les deux chemins de Parménide). Sa traduction est insatisfaisante parce qu'elle ne fait pas ressortir le caractère vrai de la parole de Parménide. Nous concevons que chez Parménide, le *muthos* évoque la vraie parole.

<sup>2</sup> Les deux chemins de Parménide, p.48.

---

est déjà. Cela est insensé et contradictoire puisqu'il est incompréhensible que naisse quelque chose qui est déjà. En d'autres termes, l'être ne saurait naître; la naissance suppose le non-être. Le périssement de l'être qui implique le non-être est impossible car l'être est indéfiniment présent. Bref, l'être parménidien est inengendré, impérissable, indivisible et homogène. Selon Parménide, l'être est maintenant (8,5). En effet, le 8,1-6 dit :

*« Sur cette voie, se trouvent des signes fort nombreux, montrant que, étant inengendré, il est aussi impérissable — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu.»*

L'être-maintenant signifie que jamais il n'a été, ni ne sera. Le « maintenant », qui se rapporte à l'être, exclut le passé et le futur. Le passé et le futur nient l'être-maintenant car ces dimensions temporelles impliquent le non-être. Or, le néant n'est pas. L'être parménidien est bien le « présent indéfiniment continu ». Le *muthos* du 8,1 est alors la parole toujours vraie que la déesse détentrice du savoir révèle au poète et que celui-ci divulgue à son tour aux lecteurs. Le *muthos* du 8,1 est le logos de Parménide, la parole sur l'être qui est toujours vraie.

Le logos comme parole vraie ne peut désigner un discours faux. Les paroles vides, essentiellement constituées de bruits et qui ne disent pas ce qui est — l'*alètheia* —, ne méritent pas l'appellation de logos. Selon Parménide, les verbiages et les bavardages creux ne sont pas des logoi. Pour être un logos, le discours doit être vrai, c'est-à-dire qu'il doit porter sur l'être. Dès lors, on comprend pourquoi la déesse en 7,3-5 invite le poète à se détourner de l'usage, d'un oeil qui regarde sans voir, d'une oreille qui n'entend pas et d'une langue qui, au lieu d'énoncer des paroles vraies, fait du verbiage creux. Le poète doit aussi s'écarter de la recherche selon laquelle des non-étants sont (7,1). En résumé, le poète reçoit comme recommandation de ne pas faire usage de ses

---

sens fallacieux qui pourraient le mener loin de la Vérité (*A-lètheia*), sur le sentier impraticable du non-être. Le 6,1-3 énonce :

*« Il faut dire ceci et penser ceci : l'être est; car il est possible d'être, et il n'est pas possible que < soit > ce qui n'est rien. Voilà ce que je t'enjoins de méditer. Car de cette première voie de recherche (sc. la mention du non-être) je t'écarte. »*

*Daimôn* en 7,3-5 condamne les sens, elle est sans complaisance à l'égard des sens parce qu'ils trompent et conduisent à l'erreur :

*« Qu'une habitude, née d'expériences multiples, ne t'entraîne pas en cette voie : mouvoir un oeil sans but, une oreille et une langue retentissantes d'échos; mais, par la raison, décide de la réfutation que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses,»*

Selon Parménide, c'est l'intelligence qui permet d'appréhender l'être afin de l'énoncer dans une parole véritable. Ni la vue, ni l'ouïe ne sont essentielles et suffisantes pour déceler ce qu'il y a en propre dans l'être. C'est dire que l'intelligence participe à la vue, à l'ouïe et à la parole. Les sens pour assurer leur fonction ont besoin du concours de l'intelligence. C'est ainsi que quand on n'est pas tout esprit, on regarde sans voir. On ne discerne pas ce qu'on regarde. Pour voir, il faut que l'esprit — plus profond et plus pénétrant que l'oeil — discerne les réalités observées. Alors, le simple regard et le coup d'oeil ne donnent pas à voir ce qu'il y a en propre et d'essentiel dans les objets. Sans l'intelligence, l'oeil ne fait que se promener. L'essentiel et le propre ne sont cerner que grâce à l'intelligence. Celle-ci intervient dans la parole. Pierre Aubenque déclare :

---

*« Parménide est le philosophe qui pose pour la première fois ce que Hoffmann appelle « l'identité, l'unité indissociable » ou encore « l'unité trinitaire » de l'être, de la pensée et du discours. »<sup>1</sup>*

Au-delà d'Homère, les poètes et les politiciens savent que les mots ont un « pouvoir magique ». En effet, le discours est en mesure de falsifier une réalité ou une pensée. Dans certaines circonstances, il émet une opacité sur ce qui est afin de dissimuler le réel ou la vérité. Dans d'autres situations, le discours grossit la réalité, la déforme et la présente autrement. Les sophistes et les rhéteurs qui ont compris ce pouvoir fantastique de la parole, en ont usé soit pour rendre une illusion beaucoup plus vraisemblable que la réalité, soit pour déguiser la réalité. C'est ce pouvoir des mots qui amena Gorgias à dire que les sophistes, les rhéteurs parviennent « par la force de la parole à donner aux petites choses l'apparence d'être grandes et aux grandes d'être petites »<sup>2</sup>. Mais Parménide, contrairement aux sophistes, aux rhéteurs et aux politiciens, déclare que tout logos est un logos de l'être, c'est-à-dire une énonciation de la Vérité. C'est en ce sens qu'il écrit en 6,1-2 :

*« Il faut dire ceci et penser ceci : l'être est; car il est possible d'être et il n'est pas possible que soit ce qui n'est rien. »<sup>3</sup>*

La célèbre parole d'Anthisthène<sup>4</sup> qui suit, cherche à prouver l'impossibilité de l'erreur. Elle nous montre à quel point il a été marqué par l'enseignement de « notre père »<sup>5</sup> :

---

<sup>1</sup> Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide in Etudes sur Parménide, T2, p.120.

<sup>2</sup> Le Phèdre, 267a.

<sup>3</sup> Aux vers cités du 6,1-2 on pourrait joindre ceux du 8,34-38 « c'est une même chose que penser, et la pensée < affirmant > : « est »(...) de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement ».

<sup>4</sup> Platon : le Cratyle, 429d.

<sup>5</sup> L'expression « notre père » s'agissant de Parménide est de Platon, in Sophiste, 241 d.

---

*« Tout discours déclare Antisthène est dans la vérité, car celui qui parle dit quelque chose, celui qui dit quelque chose dit l'être et celui qui dit l'être est dans la vérité. »*

C'est une question assez complexe que nous a laissée Parménide, le problème se résume dans cette brève formule : « tout logos est *logos* de l'être ». Selon Parménide, il n'y a pas plusieurs logos, il n'y a qu'un unique logos : celui de l'être. Ainsi, le problème que soulève sa conception du logos se rapporte au fait qu'en excluant les *logoi* qui ne portent pas sur l'être, Parménide nie la possibilité de l'erreur. Platon s'est vu obligé devant la complexité et les conséquences de ce problème pour la pensée, de prouver que le non-être est dans une certaine mesure. Ce qui lui a permis d'ouvrir habilement une nouvelle possibilité pour le logos : le pouvoir de dire faux. Il établit la possibilité de l'erreur.

Pour montrer que l'erreur est possible, Platon s'attaque dans le sophiste au principe de la philosophie parméniennienne selon lequel, le non-être n'est pas. Selon lui, la théorie parméniennienne du non-être doit être ruinée. Cependant, la négation du non-être implique qu'on sache ce qu'est le non-être. Pour le connaître, il est nécessaire de savoir ce qu'est l'être puisque l'être et non-être sont dans une relation d'opposition. C'est dire que la recherche sur l'être doit être un préalable à la quête et à la connaissance du non-être.

Deux définitions principales de l'être se dressent, selon Platon. Il y a les écoles philosophiques qui conçoivent que l'être est mobile et muable. D'autres philosophes au contraire pensent que l'être est immuable, immobile, soit dans l'unité, soit dans la pluralité.

Mais pour Parménide, l'être est, le non-être n'est pas. Ce qui est est toujours le même, il est invariable. C'est ainsi que Platon écrit que dans l'optique de Parménide, « l'homme est homme, mais non : l'homme est grand ». Si on ne peut pas dire de l'homme qu'il est grand, c'est selon Platon parce que

---

Parménide ne conçoit pas de relation entre les différents genres. C'est dire que l'être, le mouvement, le repos, l'autre et le même ne communiquent pas entre eux. Comme il n'y a pas de rapport entre les cinq genres, on ne peut donc pas porter de jugement sur l'être. On ne peut que dire : l'être est. Autrement dit, on ne peut rien dire des genres sinon qu'ils sont eux-mêmes. A propos du problème des rapports entre les genres, Platon retient trois hypothèses : soit tous les genres communiquent, soit aucun genre ne communique avec aucun, ou bien encore certains genres communiquent avec les autres. Il est évident que les cinq genres cités participent à la fois du même et de l'autre. Par conséquent, le non-être est selon Platon dans tous les genres. En effet ,

*« Dans tous les genres, la nature de l'être, en rendant chacun autre que l'être, en fait un non-être, en sorte qu'à ce point de vue, nous pouvons dire avec justesse qu'ils sont tous des non-êtres, et, par contre, parce qu'ils participent de l'être, qu'ils sont et ont de l'être. Ainsi le non-être n'est pas moins que l'être lui-même, car ce qui n'est pas le contraire de l'être qu'il exprime, c'est seulement autre chose que l'être. »<sup>1</sup>*

Dans le texte ci-dessus cité, Platon fonde une possibilité d'être pour le non-être qui reçoit une nouvelle signification. Le non-être ne veut plus dire forcément ce qui n'est pas — c'est-à-dire la négation de l'être — car il signifie aussi ce qui est autre que l'être. L'être, en définitive, — selon Platon — n'a pas plus d'être que le non-être puisque le non-être est d'une certaine manière. En tant que le non-être signifie ce qui est autre que l'être, il n'est plus impossible de l'énoncer. Platon s'écarte de cette sorte de la thèse parménidienne selon laquelle l'être est, l'être et le non-être ne coexistent pas. Il a introduit du non-être dans l'être puisque l'être (comme tous les genres) participe (nt) de l'autre. Lorsque l'être participe de l'autre, il est autre chose que lui-même, c'est-à-dire le non-être, quelque chose de différent de l'être. Platon a à l'inverse introduit

---

<sup>1</sup> Platon : Le Sophiste, 256d-e

---

de l'être dans le non-être. En effet, en tant que le non-être participe de l'autre il reçoit de l'être car il devient autre que lui-même, c'est-à-dire que le non-être est d'une certaine façon. C'est sur ce point de l'analyse que Platon à « tuer » Parménide en introduisant de l'être dans le non-être et du non-être dans l'être. Platon parvient ainsi à établir la possibilité de l'erreur, du non-être car le non-être qui est d'une certaine façon n'est plus le néant dont on ne peut rien dire. Il devient alors possible de tenir un logos sur les étants et sur le non-être car celui-ci est d'une certaine façon.

C'est la fréquence du terme *einai* chez Parménide qui renforce l'idée selon laquelle Parménide est un penseur de l'être. Pierre Aubenque note :

*« Sur les cent cinquante et sept (157) vers conservés du poème, on compte quatre vingt et six occurrences du verbe einai pour l'une ou l'autre de ses formes, soit en moyenne au moins une fois dans plus de la moitié des vers. On dira que cette fréquence n'a rien d'étonnant pour un verbe aussi usuel. Mais une contre-épreuve simple permet de vérifier que ce verbe n'était pas aussi usuel qu'il peut le paraître après coup (...) dans la littérature contemporaine (...). Dans les trois cent soixante et neuf (369) vers de Pindare, on ne dénombre que six occurrences du verbe einai. Et si nous comparons le poème de Parménide avec des textes philosophiques de la même époque, nous constatons par exemple que le verbe einai n'apparaît que quarante et quatre fois dans la totalité des fragments conservés d'Héraclite, qui compte environ deux fois plus de mots que les textes qui nous sont parvenus de Parménide.»<sup>1</sup>*

Mais en dépit d'une utilisation « massive » du verbe être, Parménide ne saurait être considéré comme un pur « ontologiste » dont les textes portent sur

---

<sup>1</sup> Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide, in Etudes sur Parménide, T2, p.104.



---

l'être non sensible sans toutefois ouvrir sur les apparences, le sensible. S'il n'est pas un pur penseur de l'être, c'est du fait de l'existence dans son poème, de textes qui sont consacrés au cosmos, aux *dokounta*<sup>1</sup>. Mais il faut reconnaître à l'inverse que Parménide est une figure particulière (exceptionnelle) au sein des philosophes présocratiques. Aucun de ces penseurs n'a traité l'être aussi profondément que Parménide qui en a fait « le premier objet de l'intellect » selon les mots de la scolastique. C'est donc Parménide plutôt que l'ensemble des présocratiques qu'Alain Boutot devrait féliciter puisqu'il est le seul présocratique à questionner l'être en profondeur. Ainsi, il prit l'être comme objet de la philosophie et questionna l'essence de l'être : l'être-maintenant dit-il est in-engendré, im-périssable et im-muable. Par conséquent, excepté Parménide, il est douteux que les présocratiques aient été des « ontologistes » avant la lettre. Or, A. Boutot déclare :

*« Les présocratiques (...) loin d'être en retrait par rapport à leurs successeurs, et notamment à Platon et Aristote, ont pensé plus loin en direction de l'essence de l'être qu'aucun de ceux qui sont venus après eux. Ils ont devancé toute l'histoire ultérieure en se mettant à l'écoute de ce qui demande depuis toujours à être pensé, mais que la tradition a laissé en oubli. »<sup>2</sup>*

L'idée selon laquelle, les présocratiques (tous sans exception) ont été des « ontologistes » n'est pas justifiée car seul Parménide a mis l'être pour la première fois au centre de la méditation philosophique. Il serait aberrant de croire que la philosophie a toujours été soucieuse de la question de l'être, avant toute autre chose. En effet, la question de l'être était le plus souvent reléguée au second plan, chez des présocratiques comme Thalès, Pythagore,

---

<sup>1</sup> En effet, de multiples textes dans le poème de Parménide portent sur le cosmos, les apparences. Il y a entre autres le 1,31-32, le 8,60-61, le 9, le 19.

<sup>2</sup> Heidegger, *Que sais-je ?* p. 77, N°2480. Le texte cité ferait notre approbation s'il ne concernait que Parménide au lieu de l'ensemble des présocratiques.

---

Anaximandre, Héraclite, au profit des questions de l'Un, de l'infini, du multiple, de la physis. Au sein des présocratiques, seul Parménide a fait de l'être l'objet central de la réflexion philosophique. Pierre Aubenque note :

*« Les seuls (philosophes grecs) à faire de l'être l'objet principal de la philosophie sont Parménide, Platon — du moins dans le sophiste auquel la tradition donnera le titre « peri tou ontos » — et Aristote. Que la lignée Parménide-Platon-Aristote soit à l'origine d'une figure de pensée qui deviendra plus tard dominante sous le nom de « métaphysique » ne doit pas masquer le fait que cette orientation « ontologique » reste relativement isolée non seulement dans l'histoire de la pensée en général (qu'on songe à sa totale absence dans les systèmes de pensée non occidentaux), mais même dans la pensée grecque qui a été pourtant le lieu incontestable de son surgissement. Ainsi Parménide est-il le seul penseur présocratique à s'intéresser à l'être.»<sup>1</sup>*

Il faudrait donc conclure que la philosophie présocratique avait différentes orientations philosophiques. Elle n'était pas qu'ontologie. Parménide n'est pas l'ontologiste de l'être non sensible car chez lui, ce qui est s'appréhende à travers des qualificatifs et des images tirés du sensible et opposés au sensible. Son poème porte à la fois sur l'être, qui se donne sur le mode de la métaphore, et sur les apparences. C'est en cela que les apparences sont fondées dans l'être qui n'est pas radicalement non sensible comme dans les interprétations ontologiques.

Dans cette mesure la solution des deux chemins de la recherche qui a été retenue par Cordero ainsi que par de nombreux commentateurs, ne peut être

---

<sup>1</sup> Op. cit pp. 103-104.

---

acceptée parce qu'elle légitime la lecture scientifique <sup>1</sup> de Parménide — selon cette interprétation, l'être est une unité logique. L'interprétation scientifique « logicise » l'être à tel point qu'elle fait de Parménide le penseur de l'être non sensible qui élimine toute pensée des étants, des apparaissants et de l'homme.

En effet, l'interprétation de Cordero (Les deux chemins de Parménide) révèle l'être comme une unité. Les *dokounta*, la diversité des choses qui s'offrent à notre vue n'ont aucune réalité, ce sont des apparences trompeuses et illusoires. Taran dans le Parménides avait soutenu une conception semblable. Sa lecture considère que le fg. 1 est une construction littéraire de Parménide. C'est ainsi qu'il déconsidéra les *dokounta* de la *doxa* (1,28-32) qui ne sont pas le non-être. Les *dokounta* sont réels quoiqu'ils ne possèdent pas la réalité ontologique de l'être. La traduction de Taran des vers évoqués dit :

*« It is necessary that you shall learn all things, as well the unshaken heart of well-rounded truth as the opinions of mortals in which there is no true belief. Nevertheless you shall learn these [opinions] also, how the appearances, which pervade all things, had to be acceptable. »*<sup>2</sup>

Dans son approche générale du poème, Taran conçoit deux parties. Il estime que la première moitié qui concerne la théorie de l'être doit être étudiée<sup>3</sup> et prise au sérieux. Quant à la deuxième partie (8,50-sq), elle porte sur les fausses conceptions des mortels. Il conclut que selon Parménide, le monde, les apparences sont illusoires. Les *dokounta* sont dépourvus de réalité. Il n'y a pas de doute selon Taran que le poème de Parménide nous met en présence

---

<sup>1</sup> Le groupe des scientifiques est constitué d'interprètes qui comme Cordero n'ont pas envisagé plus de deux chemins de la recherche (être et non être). Ces interprètes ont en commun d'avoir lu péjorativement les *dokounta*, les apparences qu'ils assimilent au non-être.

<sup>2</sup> cf : Parménides.

<sup>3</sup> Il s'agit des fg. 1 à 8,50.

---

de deux uniques voies de la recherche<sup>1</sup>. Même s'il reconnaît l'existence dans le texte parménidien d'une doctrine qui ne peut distinguer l'être du non-être (doctrine qui pourrait se référer à Héraclite, donc qui n'appartiendrait pas à la dichotomie parménidienne mais qui illustrerait une possibilité étrangère à son système), il condamne la possibilité d'un troisième chemin de la recherche<sup>2</sup>. Donc Taran n'admet pas un vrai chemin des apparences. Selon lui, le second chemin de la recherche — à savoir le non-être — englobe l'impossible sentier sur lequel errent les « *akrita phyla* » et le chemin des apparences illusoire.

Autrement dit, l'interprétation de Taran qui fait des apparaissants des apparences trompeuses et qui exclut un troisième chemin de la recherche, se meut vers la lecture traditionnelle du poème qui trouve son origine chez Platon et Aristote. La lecture de Taran qui considère le fg. 1 comme une construction littéraire, ne reconnaît pas le chemin de la divinité qui se trouve en 1, 2-3 car selon lui, Parménide n'entend pas que son voyage soit pris au sérieux. « La route abondante en révélations de la divinité » que nous considérons comme le premier chemin est fondamentale car sans elle, aucune connaissance n'est possible. La présentation du poème nous donne des raisons de croire que cette route est primordiale car avant de s'y trouver pour être transporté chez la déesse (la maîtresse du savoir), le poète ne savait rien. Il était ignorant comme les mortels. C'est donc le chemin de la divinité qui a permis au poète de connaître la thèse de l'être et la vérité des apparences.

Par ailleurs, c'est aussi par une déconsidération des *dokounta* que N. Cordero a réussi à ne retenir que deux chemins de la recherche chez

---

<sup>1</sup> C'est conformément aux paroles de 2,2 que Taran conçoit deux chemins de la recherche chez Parménide : « Which are the only ways of inquiry that can be conceived (...), the one [says] (...).The other [says] (...)»

<sup>2</sup> Parmenides, p. 208 où Taran exclut la possibilité d'un troisième chemin de la recherche. Selon lui, il n'y a que deux chemins dans le poème.

---

Parménide. La preuve de sa déconsidération des *dokounta* est fournie par les traductions du 1,28-32 dans lequel « *ta dokounta* » signifie « les opinions »<sup>1</sup> :

*« Il faut que tu apprennes tout : et le coeur inébranlable de la vérité bien arrondie, et les opinions des mortels, d'où toute vraie conviction est absente. Mais cependant, tu dois apprendre aussi cela : comment il aurait été nécessaire que les opinions existent réellement, en embrassant tout incessamment. »*

Ce qui justifierait sa traduction des *dokounta* — qui renvoient ici aux apparences, aux choses qui se montrent — en 1,31 par « opinions », c'est son désir de considérer les vers terminaux du fg. 1 comme une allusion de Parménide aux deux chemins de la recherche. En d'autres termes, selon N. Cordero, les deux chemins de l'être et du non-être sont implicites au fg. 1. Ainsi, il y aurait la voie de l'être qui est vraie et opposée à celle du non-être qui ne permet pas de connaître. N. Cordero décrit cette bipartition en ces termes :

*« Nous trouvons chez Parménide un dualisme méthodologique rigoureux qui sépare, « comme d'un coup de hache », l'espace conceptuel, ainsi que l'a remarqué P. Schuhl (Essai sur la formation de la pensée grecque, 2ème éd. 1949, p. 284) à juste titre en deux régions opposées. Cette dichotomie, véritable transposition sur le plan philosophique de la bifurcation mystique que nous trouvons dans les récits orphiques et pythagoriciens, constitue, à notre avis, la structure primordiale du raisonnement parménidien. C'est à cette dichotomie qu'obéit la présentation de son enseignement sous la forme de deux thèses contradictoires : les deux chemins de la recherche.»<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Les deux chemins de Parménide, p.36.

<sup>2</sup> Op. cit., p.12.

---

Autrement dit, il y a au fg. 1 une présentation allégorique des deux chemins de la recherche. Avec N. Cordero, le fg. 1 cesse d'être considéré comme « un artifice littéraire » de Parménide. Selon lui, le chemin de l'être au fg. 1 correspond au chemin de la lumière, du jour, tandis que la voie impraticable du non-être est égale au chemin de l'obscurité, de la nuit <sup>1</sup>. Ce sont ces deux chemins qui sont explicitement formulés en 2,3-5 :

*« Qu'(il) est, et que ne pas être n'est pas possible; c'est le chemin de la Persuasion (car il suit la Vérité). Qu'(il) n'est pas, et que ne pas être est nécessaire. Je te signale celui-ci comme un chemin tout à fait inconnaissable. » (Trd. Cordero)*

Même dans le difficile fg. 6, N. Corderone retient que deux chemins de la recherche. Selon lui, le 6,1-2 reformule le chemin de la vérité alors que le 6,4-9 énonce le second chemin, celui du non-être. Or dans ce fg. il y a une double référence. En effet, le fg. 6 porte sur les étants qui sont (qui ne sont pas non-étants) mais aussi, il contient le chemin des mortels insensés qui confondent l'être et le non-être. Alors, la voie des mortels sans discernement n'est pas réductible à celle du non-être. Elle constitue selon Beaufret une voie singulière<sup>2</sup> :

*« Bien distincte de la voie polyphème de l'être et de l'inviabilité sans accès du non-être, s'ouvre ainsi devant nous un chemin dont les détours révèlent un singulier domaine, car nulle demeure solide n'y*

---

<sup>1</sup> Les portes des chemins de la nuit et du jour seraient selon N. Cordero, l'une en face de l'autre, elles représentent le non-être et l'être en 1, 7-12 : « Lorsque les filles du soleil, qui abandonnaient la contrée de la nuit, s'empressaient de me pousser vers la lumière, tout en ôtant, de leurs mains, les voiles de leur tête. Là sont les portes des chemins de la Nuit et du Jour, encadrées par un linteau et un seuil de pierre; éthérées, elles sont bouchées de grands battants.»

<sup>2</sup> Héraclite et Parménide in Dialogue avec Heidegger, T1, p.46.

---

*peut jamais trouver un site. Dans ce domaine d'ambiguïté où rien ne peut apparaître qu'à la fois même et autre, toute présence est à la fois sa propre absence (...). Mais, s'il n'est de présence que par l'absence en elle du côté opposé à celui qui remplit la présence, cet autre côté de chaque chose, quelque absent qu'il soit, n'est jamais pour autant annulé, et le voilà soudain qui redevient présence tandis que le premier disparaît dans l'absence.»*

Les vers intermédiaires (6,3-4) disent cependant que la recherche doit commencer par chaque chemin de la recherche. Il y aurait ainsi selon N. Cordero un double commencement de la recherche chez Parménide. Pour établir le double commencement de la recherche, N. Cordero fait une suggestion afin de corriger la lacune du texte 6,3. Le 6,3 est un vers incomplet. En effet, le verbe du vers manque dans les manuscrits :

*« Car... (de) par ce premier chemin de la recherche et ensuite par celui façonné par les mortels qui ne savent rien.»*

**Diels** et Kranz avaient fait une conjecture pour corriger la lacune du 6,3. N. Cordero ne trouve pas la conjecture pertinente. La traduction de Beaufret, restée fidèle à la conjecture de **Diels** et Kranz dit :

*« Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être, il est en effet être, le néant au contraire n'est pas (eon emmenai, meden ouk estin), voilà ce que je t'enjoins de considérer. Avant tout tiens-toi bien à l'écart de cette voie.»*

---

Le 6,1 qui revient sur le contenu du fg. 3 (« Le même, lui, est à la fois penser et être ») laisse apparaître l'un des soucis majeurs de la philosophie moderne, à savoir le rapport de l'être et du penser<sup>1</sup>.

Sur ce problème, la thèse de Berkeley se distingue. Elle s'énonce ainsi : *esse egale percipi*, être, c'est être représenté. Sa thèse repose d'une part sur la position métaphysique fondamentale de Descartes et d'autre part sur ce que la sentence de Parménide (fg. 3) a énoncé pour la première fois. Autrement dit, selon Berkeley, l'être est en vertu de la représentation. Etre est égal à la pensée, pour autant que l'objectivité des objets se forme et se compose dans la conscience, dans le « je pense quelque chose ». Il apparaît ainsi que la parole (fg.3) de Parménide est une lointaine préfiguration de la théorie moderne de la connaissance. Le message de Berkeley est-il en réalité celui des vers parménidiens (fg.3 et fg 8,34-36a) ? Chez Parménide, il y a un primat de l'être, d'où pensée alors que chez Berkeley, il y a un primat de la pensée, d'où l'être. Heidegger dans Moira commente :

*« Parménide confie la pensée à l'être. Berkeley renvoie l'être à la pensée. Pour répondre à la sentence grecque et s'y identifier dans une certaine mesure, la thèse moderne devrait se lire percipi= esse.»<sup>2</sup>*

Il résulte de cette analyse que la thèse moderne (esse= percipi) a renversé la parole de Parménide car ce n'est pas la pensée qui dicte à l'être ses conditions mais c'est plutôt :

---

<sup>1</sup> Au texte du 6,1 il faudrait joindre le fg 3 et le 8,34-36a où l'on lit : « Or, c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée. Car jamais sans l'être où il est devenu parole, tu ne retrouveras le penser » (Trd. Beaufret).

<sup>2</sup> Heidegger : Moira in Essais et conférences, p.286.



---

*« Là où il y a être et seulement là qu'éclôt, non moins originellement, le penser, autrement dit que l'être est, pour la pensée, son pays, ou, si l'on veut son paysage le plus propre en grâce de quoi seulement elle s'ouvre à lui pour lui donner accueil en le laissant être devant elle. »<sup>1</sup>*

En d'autres termes, le penser serait là pour répondre à l'ouverture du règne de l'ouvert qui est le règne de l'être. Lorsque l'être est absent de la pensée, il n'y a que des noms (8,38), des paroles trompeuses (8,52).

L'appréhension des fg.3 et 8,34-36 semble nécessairement passer par la rupture avec une certaine interprétation traditionnelle. C'est dire alors que la lecture plotinienne du fg.3 de Parménide n'est pas valable. Selon Plotin, Parménide a voulu dire que l'être est une réalité non sensible. L'unique vers du fg.3 porte selon lui sur la pensée. Pour l'interprétation néo-platonicienne, le fg.3 n'est pas une affirmation de l'être ou du penser. Cette sentence n'est pas non plus une affirmation sur l'interdépendance des deux (du penser et de l'être) en tant que différents. Selon l'interprétation néo-platonicienne, la formule (fg.3) parménidienne dit : « Penser et être font partie du non-sensible ». Or, il n'y a pas de vers dans le poème de Parménide qui reconforte une telle position. Les interprétations pour lesquelles la sentence parménidienne porte sur l'être et non sur la pensée sont infiniment plus satisfaisantes que les commentaires qui mettent la pensée au centre de la philosophie de Parménide. Heidegger nous résume l'essence des thèses moderne et parménidienne du fg.3 tout en indiquant une piste pour la recherche du sens des fg.3 et 8,34-36a :

*« La thèse moderne énonce quelque chose sur l'être au sens de l'objectivité pour la représentation qui saisit au travers. La sentence grecque attribue la pensée, entendue comme la perception qui rassemble, à l'être, c'est-à-dire à la présence. C'est pourquoi toute*

---

<sup>1</sup> Beaufret : Lecture de Parménide in Dialogue avec Heidegger, T1, p.61.

---

*interprétation de la sentence grecque qui se meut dans la perspective de la pensée moderne s'égare dès le début.»<sup>1</sup>*

Si la dualité de l'*eon* (être) et du *noein* (penser) soulève le problème de la connaissance du point de vue de son rapport à l'être, que pourrait signifier la coappartenance de l'être et du penser dans la dimension de « *to auto* », le même ? S'agirait-il d'un réalisme, d'une doctrine qui déterminerait la connaissance à partir de l'objet, interprété lui-même comme étant hors du penser ? Ou bien serait-il question de l'établissement d'un idéalisme, c'est-à-dire d'un système qui réduirait l'objet de la connaissance au sujet de la connaissance ? Les énoncés des fg.3 et 8,34-36 donneraient du « fil à retordre » à tous ceux qui réduisent la philosophie à l'expression de l'idéalisme ou du réalisme car ces vers énigmatiques de Parménide se tiennent hors de toute opposition d'école. Qu'est-ce qui, en effet, permettrait de ramener Parménide dans l'un ou l'autre camp philosophique ? Parménide ne serait-il pas plutôt, au-delà de cette difficulté de le cataloguer dans l'idéalisme ou dans le réalisme, un pur gardien de l'essence de la philosophie ? En effet, selon Beaufret :

*« L'opposition de l'idéalisme et du réalisme n'a plus que la signification extrinsèque et toute relative qui se déploie dans la dimension impure de la « ressemblance », de sorte que le rappel de l'idéalisme ou du réalisme au rang des principes n'apparaîtra plus qu'aux artistes comme aux philosophes que comme une mortelle rétrogradation ou, selon le mot de Nietzsche, comme une « grimace logique », geste d'agonie d'un monde qui succombe et non aurore natale d'un monde à venir.»<sup>2</sup>*

Il y a une contradiction dans le 6,1-4 en plus de la lacune du 6,3. Parménide dit en 6,2 :

---

<sup>1</sup> Moirà in Essais et conférences, p.286.

<sup>2</sup> Beaufret : Parménide—Le poème, p.66.

---

*« Je t'enjoins de considérer cette voie : l'être est, le non-être n'est pas. »*

Mais au vers 3 du même fg. 6, il ajoute :

*« Avant tout, tiens-toi bien à l'écart de cette voie de recherche ».*

Il s'agit de la voie énoncée au vers précédent, c'est-à-dire en 6,2. Et selon N. Cordero, la contradiction ne subsiste que dans l'optique de la conjecture de Diels. Il déclare :

*« Face à la traduction de Diels du fg. 6, vers 3 (« Je t'écarte de ce premier chemin de la recherche »), nous nous trouvons devant une contradiction.»<sup>1</sup>*

C'est donc pour tenter de résoudre la prétendue contradiction suscitée par la conjecture de Diels que N. Cordero a fait la sienne.

Il suggère ainsi, qu'au lieu de s'écarter des deux voies illusoires, le philosophe devrait « commencer » par deux types de recherche qui porteraient sur la vérité et sur l'erreur. C'est dire que de par sa conjecture, N. Cordero nous place devant un double commencement inspiré de la lecture de Platon :

*« Le double commencement est tout à fait pertinent à l'intérieur du raisonnement parménidien, il est intéressant de signaler qu'il est proposé comme un exercice par le Parménide de Platon au jeune Socrate (Parm., 135d). Il s'agit de commencer (Parm., 137a) par l'analyse d'une certaine hypothèse, et, une fois son étude épuisée, de recommencer (Parm., 160d et 165e) par celle de l'hypothèse opposée. Et comme il faut choisir arbitrairement le point de départ, Parménide — qui dans la fiction platonicienne, est un personnage respecté et*

---

<sup>1</sup> Op. cit p.139.

---

vénéré — décide de commencer par (*Parm.* 137b) sa propre hypothèse.»<sup>1</sup>

Autrement dit, N. Cordero rejette la conjecture « *eirgô* » (je t'écarte) de Diels pour proposer une nouvelle « *arxei* » (tu commenceras). Sa version du 6,1-4 dit :

*« Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est, parce qu'être est possible et le néant n'existe pas. J'ordonne de proclamer cela, car tu commenceras par le premier chemin de la recherche et ensuite par celui façonné par les mortels qui ne savent rien. »*

En réalité, la conjecture de N. Cordero n'apporte qu'une pseudo-harmonie au texte du fg. 6, donc une cohérence qui n'en est pas vraiment une. Car, on s'imagine bien qu'elle est faite pour lui permettre de nier l'éventualité d'une troisième voie de la recherche au fg. 6. Ce qui lui permet de ne pas être en contradiction avec les propos du 2,2 qui mentionnent qu'il n'y a pas « trente six mille » chemins chez Parménide mais qu'il n'y en a que deux.

On s'aperçoit que N. Cordero qui ne cherche qu'à démontrer l'existence de deux uniques chemins de la recherche chez Parménide, ne voulait pas contredire sa propre thèse dans le difficile fg. 6. Mais la solution du double commencement de la recherche qu'il préconise n'est pas satisfaisante dans la mesure où elle ne vise qu'à affirmer l'unité logique de l'être, en condamnant du même coup, la possibilité d'autres chemins de la recherche en plus de ceux de l'être et du non-être. Le premier commencement de la recherche correspond à l'être, à la Vérité tandis que le second commencement est le non-être, l'erreur. A la différence des présocratiques comme Thalès, Pythagore, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Parménide ne retient pas un premier élément naturel pour l'explication du cosmos — l'élément primordial à partir duquel tout provient. Selon Parménide, il faut affirmer l'être, penser le présent.

---

<sup>1</sup> *Op. cit.* pp. 171-172.

---

Ainsi, il est tout à fait possible que l'être soit un commencement de la recherche puisque le chemin de l'être conduit à la connaissance, à la Vérité. On peut bien espérer parvenir à quelque chose sur le chemin de l'être. Le non-être, en revanche, ne saurait être un commencement valable pour la recherche car selon Parménide, le non-être n'est pas. Sur le chemin du non-être, on ne peut rien connaître; le néant est impensable, innommable et indicible. L'être est donc une véritable voie de la recherche tandis que le non-être n'est qu'un pseudo-chemin impraticable.

En résumé, c'est la conjecture de Diels « *eirgô* » qui supprime vraiment la contradiction du fg. 6. La déesse détentrice du savoir exhorte le poète (son élève) à s'éloigner du chemin du non-être car c'est bien de la voie du néant que « l'homme qui sait » doit s'écarter puisqu'elle ne permet pas de connaître. Par conséquent, en ce qui concerne la lacune du 6,3, il convient de se rallier à la conjecture de Diels (« *eirgô* ») plutôt qu'à celle astucieuse de Cordero (« *arxei* »). On a d'ailleurs des raisons de croire que le verbe qui manque au vers 2 du fg. 6 est « *eirgô* ». En effet, Parménide emploie le même mot au vers 2 du fg. 7 dans un contexte semblable à celui du 6,3. En 7,1-2, la déesse demande au poète de s'écarter de la recherche selon laquelle des non-étants possèderaient une réalité ontologique. N. Cordero admet pourtant « *eirgé* » en 7,2 :

*« Cela ne sera jamais imposé : qu'il y ait des choses qui ne sont pas.  
Eloigne ta pensée de ce chemin de la recherche. »*

C'est vraisemblablement parce que le mot « *eirgé* » en cet endroit du poème (7,2) ne le dérange pas et ne va pas dans un sens contraire à son analyse. En faisant de Parménide, le philosophe de l'unité de l'être, N. Cordero a esquivé dans la pensée de celui-ci la question des étants comme n'ayant pas été une de ses préoccupations. Selon N. Cordero, le monde est illusoire chez Parménide; les étants ne sont que des apparences trompeuses, dépourvues de réalité. Si l'interprétation scientifique doit être abandonnée à propos du poème,

---

c'est parce qu'elle comprime la portée complexe d'un texte aux résonances multiples. La science et ses méthodes ne sauraient être prises comme rudiments d'interprétation des fragments parméniens car comme l'a noté Heidegger :

*« Le penser scientifique n'est pas la seule pensée rigoureuse à proprement parler (...) Elle ne peut et ne doit constituer pour la philosophie le seul critère. »<sup>1</sup>*

Cependant, il est nécessaire de procéder à une « désontologisation » de l'être intelligible et absolu de Parménide car il se pense à partir des images tirées du devenir et qui s'arrachent du sensible en s'élevant au plan spirituel. D'où l'être est métaphorique; l'abus d'ontologie de certaines lectures, nous empêche d'avoir une bonne compréhension de l'esti parméniens.

---

<sup>1</sup> Heidegger : Introduction à la métaphysique, p.37.

---

**CHAPITRE DEUXIÈME :  
LA MÉTAPHORE DU CHEMIN, LES SIX  
CHEMINS DE LA RECHERCHE DANS LE  
POÈME DE PARMÉNIDE**

---

## LA MÉTAPHORE DU CHEMIN.

Si la question des « chemins de la recherche »<sup>1</sup> chez Parménide continue de faire couler beaucoup d'encre, c'est parce que la signification du poème pourrait en dépendre. A ce titre, elle mérite une attention particulière du fait de son importance. Les interprètes qui se sont penchés sur le problème de la méthodologie parménidienne proposent des solutions variées et souvent contradictoires. En effet, les commentateurs préconisent deux, trois, quatre ou de multiple chemins<sup>2</sup> de la recherche dans le poème. La diversité des solutions proposées ainsi que l'opposition des interprétations rendent la question tracassante et complexe.

Nous ne cherchons pas dans notre travail à rivaliser avec « les plus grands esprits », encore moins à les contredire. Seulement nous constatons que la méthodologie chez Parménide est exprimée de façon métaphorique. La question de la méthode constitue le premier niveau de la métaphore à côté du second niveau constitué par des images et des concepts métaphoriques comme *diké*, *thémis*, *ananké*, *moira*, *éros*, lumière, nuit, etc. *Odos* est une image; les *odoi* sont des métaphores d'ordre logique qui renvoient au cognitif. Les chemins constituent pour l'homme qui sait des orientations, des repères **dans** la recherche du savoir. Il y a une triple orientation dans le poème (les chemins de la divinité, de l'être et des apparences) contrairement à la double orientation (être, apparences) traditionnellement retenue. Autrement dit, en

---

<sup>1</sup> Nous employerons indistinctement les termes de chemin, de voie, de route sans chercher à savoir lequel des trois évoque mieux la notion de méthodologie.

<sup>2</sup> Diogène Laërce, Robin, Taran, Cordero, etc retiennent deux chemins (être et non-être) chez Parménide alors que Reinhardt, Heidegger et Beaufret par une interprétation non péjorative des *dokounta* reconnaissent trois voies (être, apparences, non-être). Jean Frère perçoit quatre chemins, soit deux bons chemins et deux mauvais chemins (être, apparences, non-être et le chemin des mortels). Lambros Couloubaritsis compte de multiple chemins dans le poème.



---

marge des indications pour les recherches concernant l'être et les apparences, l'on doit procéder à un dédoublement de la bonne voie de l'être. Le dédoublement est nécessaire d'autant plus qu'il permet de fonder la route de la divinité (1,2) qui parraine et coiffe tous les bons chemins (c'est-à-dire les chemins de l'être et des apparences). En effet, sans la route de la divinité (1,2) qui « est abondante en révélations », aucune connaissance (de l'être ou des apparences) n'est possible. Autrement dit, la finalité d'un véritable chemin de la recherche est de déboucher sur la connaissance. Alors, le chemin n'est digne de son appellation que si l'on peut espérer savoir quelque chose en l'empruntant. Il faut par conséquent distinguer deux types de chemins : ceux qui conduisent au savoir et ceux qui ne permettent pas de connaître. Coloman Viola déclare :

*« Celui qui marche sur une voie doit espérer d'arriver quelque part, à moins qu'il s'agisse d'un vagabondage aveugle, sans but, ni direction quelconque. Or, ce n'est pas à cela que Parménide nous invite par la déesse, mais à marcher sur la voie de l'alètheia . Dans la pensée de Parménide, il faut donc arriver — on peut donc arriver — à un certain terme qui est la Vérité.»<sup>1</sup>*

L'espérance dont il est question n'a rien de religieux, Parménide ne demande pas qu'on espère le salut, la sauvegarde car selon lui, notre devenir est d'être aux prises avec les réalités de notre monde. Il n'y a donc pas de raison de croire qu'il s'agit de l'« *elpis* » au sens que retiendra la pensée chrétienne. Mais aux trois chemins sur lesquels on peut espérer connaître quelque chose, trois pseudo-chemins s'ajoutent. Il s'agit du sentier des gens insensés qui mêlent être et non-être (« *les akrita phyla* »), du chemin des mortels à la connaissance non encore parfaite et enfin du chemin du non-être.

---

<sup>1</sup> Aux origines de la gnoséologie : réflexions sur le sens du fg.IV du Poème de Parménide, in Études sur Parménide, T2, pp.72-73. On trouve d'ailleurs une image de la route dans Hésiode, Travaux et les Jours, 287sqq, et aussi dans Hérodote, II, 19.

---

Par conséquent, la réduction des chemins de la recherche aux deux voies (être et non-être) traditionnellement admises est inacceptable du fait qu'on diminue la portée réelle du texte de Parménide qui est un penseur de l'être selon l'interprétation classique. L'interprétation traditionnelle qui « ontologise » abusivement Parménide tient sa lecture du fait que Parménide déclare en 2,1-2 qu'il n'y a que deux chemins susceptibles d'être pensés. Nestor Cordero dit :

*« Eh bien ! je dirai — et toi, qui écoutes, accueille ma proposition — quels sont les seuls chemins de la recherche qu'il y a pour penser. »*

Le 2,3-8 énonce les deux chemins susceptibles d'être conçus : le chemin de l'être et le sentier impraticable du non-être. Parménide met donc en relation l'être et la pensée : « Penser et être sont la même chose »<sup>1</sup> (Trd. N. Cordero). Dans un tel contexte, il n'y a que les chemins de l'être et du non-être qu'on peut penser puisqu'ils sont les seuls à être en rapport avec l'être — les apparences ayant reçu une interprétation péjorative. Ceci étant, il n'y a pas d'autres chemins de la recherche car entre l'être et le non-être, il n'y aurait rien selon Parménide. Dans la perspective traditionnelle, tout ce qui n'est pas est considéré comme non-être. C'est-à-dire que le non-être ainsi que tout ce qui n'est pas l'être sont des mauvais chemins, selon l'interprétation classique. Mais une telle interprétation du poème de Parménide ne saurait être valable parce qu'à l'évidence Parménide n'est pas qu'un penseur de l'être. Il est en outre un penseur du cosmos. En effet, des passages fondamentaux de son poème<sup>2</sup> portent sur les « apparaissants », les choses qui s'offrent à la vue. Alors, on ne saurait en rester chez Parménide à deux uniques chemins de la recherche. D'autres vrais chemins (comme ceux des étants et de la divinité)

---

<sup>1</sup> A l'unique vers du fg. 3, se joignent les vers du 8,34-36a.

<sup>2</sup> fg. 1,31-32; 8,60-61; 9 ; 10 ; 11 ; 19.

---

existent à l'opposé des faux chemins. Et tous ces chemins doivent être pris en compte lors d'une lecture coordonnée du poème.

---

## II. 1 : LA VOIE MÉTAPHORIQUE DE LA DIVINITÉ.

Parménide énonce le premier chemin de la recherche au début de son poème. En effet, au fg. 1 on perçoit une image très particulière, celle du chemin, dans la description du voyage du poète. Le 1,2 mentionne « une route abondante en révélations de la divinité »<sup>1</sup> (Trd. Beaufret) . Cette voie fondamentale se situe au-dessus de toutes les autres. Elle constitue une voie sacrée, on ne peut y accéder que si l'on est poète, si l'on a reçu l'appel divin. La route métaphorique de la divinité détermine les chemins de l'être et des apparences puisqu'il a fallu que le poète aille chez *daimôn* pour accéder au savoir, c'est-à-dire pour connaître la thèse de l'être et la vérité des apparences. Le poème de Parménide dit implicitement que la déesse a le monopole du savoir. C'est la raison pour laquelle Parménide se rend chez *daimôn* pour apprendre le savoir.

Le poète part en voyage au fg. 1 conduit par des guides particuliers à destination de « l'empire de la lumière », du domaine de la déesse détentrice du savoir. C'est dire qu'il prend son départ dans le domaine de la nuit. La nuit et le jour sont pour nous des symboles de l'ignorance et du savoir. Ainsi, l'obscurité de la nuit en tant que métaphore de l'inculture devrait être distincte de la lumière du jour qui représente le savoir. Si les expressions de « lumière » et d'« obscurité » sont prises respectivement pour des métaphores de la science (savoir) et de l'ignorance, c'est parce que le sens réel des termes cités ne s'y prêtent pas ici. Alors métaphoriquement, on peut très bien entendre l'obscurité comme ce qui est : flou, confus, indistinct et non clair, tandis que la lumière serait ce qui est : clair, distinct et limpide. Par conséquent, le vague et

---

<sup>1</sup> Selon Cordero (Les deux chemins de Parménide, p.177), Capizzi dans Introduzione a Parmenide et dans la Porta di Parmenide nous apprend : « En s'appuyant sur une interprétation très particulière des fouilles de l'ancienne Elée...; il existait à l'époque de Parménide une avenue qui avait même un nom particulier : « l'avenue de la Déesse ». »

---

le confus comme apanage de l'ignorance sont comparables à la nuit dans laquelle rien ne peut être distingué. En revanche, les idées claires et distinctes d'un « homme qui sait » peuvent être prises pour de la lumière qui éclaire les autres hommes.

Avant d'aller chez la maîtresse du savoir, le poète n'était pas un savant. Il était comme les mortels, les foules insensées qui ne connaissent rien, qui mélangent tout<sup>1</sup>. C'est grâce à son voyage chez *daimôn* qu'il est devenu un « homme qui sait », c'est-à-dire le philosophe qui décrypte les signes divins et qui connaît à la fois l'être et la vérité du monde phénoménal. Autrement dit, le poète n'a appris à connaître l'être im-muable et les apparences que sur la voie royale et sacrée de la déesse. Parménide est en ce sens un privilégié parmi les mortels et même parmi les philosophes puisque ses prédécesseurs et ses contemporains n'ont pas fait le voyage au terme duquel se trouve la connaissance. Si les mortels et les philosophes n'ont pas effectué le voyage conduisant chez *daimôn*, c'est parce qu'ils n'ont pas reçu l'appel de la déesse qui détient le savoir. Parménide seul s'y est rendu. C'est pourquoi, lui seul peut enseigner aux mortels et aux philosophes les révélations (le message) de la divinité. Il serait donc un messager, un porte-parole de la déesse qu'il faudrait entendre si l'on veut connaître ou savoir l'être — inengendré, impérissable, immobile, immuable — et la vérité des apparences. Presqu'à la même époque, Héraclite d'Ephèse s'était lui aussi présenté comme le messager du Logos :

*« Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi mais le discours (Logos),  
conviennent que tout est un. »*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Parménide décrit les mortels du 6,4-9 comme des insensés, des ignorants, des sourds, des aveugles, des gens sans faculté de discernement qui mêlent les contraires. Les mortels sont des étonnés, des stupéfaits.

<sup>2</sup> M. Conche : *Héraclite : fragments*, B.50, p.23, Paris, P.U.F, 1986.

---

Il existe des signes au fg. 1 qui nous permettent de soutenir que l'aboutissement du voyage du poète est l'acquisition du savoir et que « son point de départ comme le dit N. Cordero est l'obscurité »<sup>1</sup>. En effet, en 1,2-3, il est question d'une voie et des chevaux qui véhiculent le poète très loin, en l'arrachant du sensible et en l'élevant au plan spirituel, chez une puissance intellectuelle. Beaufret écrit :

*« Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon coeur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui, franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait. »(1,1-5)<sup>2</sup>*

Dans ces vers ci-dessus mentionnés, il est question de l'éloignement du poète du lieu habituel où il a toujours été. En d'autres termes, le poète a quitté son monde, là où tout est nuit, pour la région lumineuse de la déesse où le savoir va lui être divulgué.

Le rôle de guide est joué par les héliades en 1,4-5. Ce sont elles qui conduisent le poète et assurent la relation entre le domaine de l'obscurité des mortels et la contrée lumineuse de la divinité :

*« C'est sur cette route que j'ai été porté, car c'est sur elle que m'ont conduit les très prudentes cavales qui tiraient mon char et des jeunes filles montraient la route.»*

La mission des héliades qui interviennent à partir du 1,5 est de montrer au poète (qui a reçu l'appel de la déesse) le chemin à suivre pour devenir intelligent.

---

<sup>1</sup> Les deux chemins de Parménide, p.178.

<sup>2</sup> Nous nous servons ici de la traduction de Beaufret du fg. 1, parce qu'elle montre bien l'arrachement du poète du monde sensible pour acquérir le savoir chez *daimôn*.

---

Le poète accompagné par les héliades arrive chez *daimôn* en 1,9-11 après avoir traversé toutes les cités humaines où règne l'ignorance, l'obscurité. Une fois à destination, les accompagnatrices s'empresstent d'introduire le poète dans la demeure divine :

« *Quand les filles du soleil, ayant laissé derrière elles les demeures de la nuit, se hâtaient pour courir à la lumière rejetant de leurs mains les voiles qui couvrent leurs têtes. Là sont les portes qui ouvrent sur les chemins de la Nuit et du Jour (...).* »

Le poète parvient chez *daimôn* en 1,22 avec la permission de *diké* (la gardienne de l'entrée de la contrée divine). Se référer au long passage du 1,11-21 qui retrace l'entrée du poète chez la maîtresse du savoir. L'abandon par les héliades des voiles qui cachaient leur tête traduirait le passage du monde de l'ignorance à celui du savoir. En effet, avec la lumière, ce qui était dissimulé, caché du fait de l'obscurité jaillit, se montre. Et la description du voyage du poète se termine par son entrée chez *daimôn*. C'est la raison pour laquelle nous concevons que le savoir, comme Vérité, est l'aboutissement du voyage du poète. Autrement dit, le but du voyage de Parménide est d'atteindre le chemin de la divinité qui placé au-dessus de tous les autres permet de connaître la thèse de l'être originel et la vérité des apparences.

Ce récit mythique sur le savoir nous révélerait qu'à l'époque de Parménide, le philosophe était perçu comme un homme exceptionnel qui fait voir et qui fait connaître grâce à sa relation avec la divinité. Parménide traduit cela par le voyage figuratif du fg. 1 qui a amené le poète à abandonner le monde de l'ignorance pour celui du savoir. C'est pour nous l'occasion de souligner ici que le chemin de la Nuit ne constitue pas un chemin différent de celui des mortels insensés et ignorants qui mélangent tout. On ne saurait donc en faire un

---

chemin à part entière comme le préconise Lambros Couloubaritsis<sup>1</sup>. En fait, le chemin de la Nuit équivaut, selon nous, à l'état d'inculture dans lequel se trouvait le poète — et où se trouvent condamnés les *akrita phyla* — avant d'effectuer son voyage chez la détentrice du savoir. La caractéristique essentielle de la nuit serait bel et bien l'ignorance. En résumé, il n'y a pas à notre avis des chemins de la Nuit et du Jour. Le soi-disant chemin de la Nuit correspondrait au chemin des mortels insensés qui sont sans faculté de discernement. Parménide écrit en 6,4-9 que les *akrita phyla* sont des confusionnistes qui :

*« ne savent rien, créatures à deux têtes. Car l'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré, ils se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui « être » ainsi que « ne pas être » sont estimés le même — et non le même; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même.»*

La lumière et l'obscurité sont des métaphores signifiantes et non de simples métaphores poétiques comme l'envisage Fränkel<sup>2</sup>. Elles désignent respectivement le savoir et l'ignorance. L'épisode du voyage initiatique de Parménide dans la région de la lumière fonde la voie de la divinité. Ce chemin métaphorique est par excellence celui des élus, c'est-à-dire celui des poètes qui comme Parménide ont reçu l'appel de *daimôn* pour aller connaître les signes divins, loin du monde des insensés qui vivent dans la confusion et dans l'obscurité la plus totale. Le poète, transporté sur « la route abondante en

---

<sup>1</sup> Selon nous, les chemins de la Nuit et du Jour désignent respectivement le sentier des *akrita phyla* (les mortels qui mélangent tout en 6,4-9) et la voie de la divinité sur laquelle on connaît. Ainsi, nous nous mettons en marge des conclusions de la démarche de L. Couloubaritsis (Mythe et Philosophie chez Parménide, pp.355-356). De même, la Nuit et le Jour n'indiquent pas les chemins de l'être et du non-être comme chez N. Cordero. En effet, selon N. Cordero (Les deux chemins de Parménide, p.179) : « on trouve dans les vers 1,1-10 la description du voyage que le poète effectue à travers l'obscurité jusqu'à un certain point où se trouvent les portes qui correspondent aux deux chemins.»

<sup>2</sup> Le compte rendu de Verdenius, p.170.



---

révélation de la divinité », apprend la vérité de l'être ainsi que celle sur les apparences — la diversité des choses du cosmos. Autrement dit, la fonction de Parménide est pédagogique puisqu'elle consiste à enseigner au monde grec les révélations de la divinité. Ainsi, considéré, Parménide est un messager, un privilégié à qui la déesse permet de voir la réalité immuable — l'être originel — et la vérité sur les apparaissants (les étants).

En résumé, nous retiendrons que le fg. 1 n'est pas une présentation allégorique des deux chemins de la recherche, le temps fort de ce fg. est le fondement de la voie divine qui rend possible d'autres chemins de la recherche. La possibilité d'autres chemins de la recherche passe en d'autres termes par la reconnaissance de la voie fondamentale de la divinité. Parménide nous présente au fg. 1, la première voie qui placée au-dessus de tous les chemins permet au disciple de *daimôn* de connaître puisque seul le poète a reçu l'appel de la divinité. Ainsi, le chemin de la déesse est primordial — car sans cette voie où l'on est reçu chez la détentrice du savoir, aucune connaissance n'est possible — puisqu'il permet à Parménide de connaître et d'enseigner les révélations de la divinité. Il s'ensuit que l'énonciation des chemins de l'être et du non-être a lieu au fg. 2 pour la toute première fois car Parménide avant de rencontrer la divinité était ignorant comme les mortels du 6,4-9. Il n'avait donc aucune connaissance de l'être, même de façon approximative. Mais sa rencontre avec la maîtresse du savoir lui apprend ce qu'est l'être, qu'il ne faut pas mélanger ce qui est avec le non-être. C'est donc le voyage de Parménide chez la déesse qui le rendra apte à affirmer l'être et à prouver sa thèse de l'être en 8,1-50.

---

## II. 2 : LE CHEMIN DE L'ÊTRE.

Le chemin de l'être suit la voie de la divinité énoncée en 1, 2-3. Il est permis par celui métaphorique de la divinité. Pour dire en 2,3 que l'être est, il fut nécessaire à Parménide de rencontrer la déesse, d'atteindre le domaine de la lumière pour recevoir les révélations de *daimôn* concernant l'être et ses signes. D'où l'importance du chemin sacré de la divinité.

Le chemin de la recherche concernant l'être est une thèse qui consiste chez Parménide à affirmer le fait d'être, c'est-à-dire le présent. Par conséquent, il nie le fait contraire, la non-présence car le non-être n'est pas. Si l'être est, le non-être n'est pas. Il est nécessaire que le non-être ne soit pas car s'il est, il nie la thèse de l'être originel. C'est dire que le présent invalide le non-être (et vice versa). Il convient sur ce chemin de cerner l'impossibilité de l'être de ne pas être car si l'être n'est pas, il nous faut admettre le non-être contre les principes de l'enseignement parménidien. L'acceptation du non-être implique une négation de la doctrine de l'être. Le chemin de l'être en 2,3-4 conduit au savoir selon Parménide :

*« La première voie < énonçant > : « est », et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité.»*

La doctrine de Parménide pose l'être par rapport à lui-même, elle établit que ce qui est ne coexiste pas avec le néant car celui-ci n'est pas. Par conséquent, cela signifie qu'on ne peut dire que le présent, c'est-à-dire ce qui est.

Ce qui s'énonce à propos de l'être, c'est prioritairement l'être lui-même. Affirmer l'existence du néant serait contradictoire car seul l'être est, c'est-à-dire qu'*esti* possède une réalité ontologique. Selon Parménide,

---

*« Il faut dire ceci et penser ceci : l'être est; car il est possible d'être, et il n'est pas possible que < soit > ce qui n'est rien.» (6,1-2)*

Le non-être dans l'optique parménidienne est indicible, inconnaissable et impensable<sup>1</sup> car la parole, la pensée et l'être sont en étroite relation. En effet, lorsque la parole (le logos) ne porte pas sur l'être, elle est une désignation, un nom (8,38), une parole trompeuse (8,52).

Parménide pour se démarquer de la foule des insensés est parti d'une idée : celle du présent énonçant la thèse de l'être. Cette idée est indifféremment exprimée selon Cordero :

*« Moyennant un infinitif (einai, pelein), un participe (eon) ou un verbe à la troisième personne du singulier (esti), comme en 2,3a et en 2,5a. Cependant, cette dernière forme d'expression est celle que Parménide préfère la mieux, appropriée pour se référer à la notion qu'il veut exprimer car il l'utilise aux moments où son poème expose et reprend le point de départ de son raisonnement : au fg. 2, en 8,2 et en 8,16. Cette préférence pour esti est peut-être due au fait que le verbe conjugué est celui qui échappe le mieux à une possible « chosification » du concept de présence, du fait d'être.»<sup>2</sup>*

En cela, la démarche de Parménide paraît particulière, si on la compare à celle des présocratiques comme Anaximandre, Héraclite, Pythagore, Thalès. Il commence par affirmer l'être, le fait d'être et non tel ou tel être particulier. Ainsi, selon lui, ce qui est doit être reconnu en tout premier lieu, avant les éléments naturels (infini, feu, air, eau...) desquels tout provient et que ses prédécesseurs considèrent comme primordiaux. Autrement dit, il faudrait poser

---

<sup>1</sup> Parménide le dit dans des passages comme ceux du 2,7-8, du 8,8-10. Platon aussi l'affirme dans un commentaire, le sophiste, 238c.

<sup>2</sup> Les deux chemins de Parménide, p.75.

---

et affirmer l'être avant de rechercher l'élément naturel primordial duquel tout provient. Cela signifie que c'est la recherche sur l'être qui est fondamentale par rapport aux autres recherches. Donc, au lieu de s'en tenir à des recherches non fondamentales — les recherches portant sur l'élément naturel duquel toutes les choses sont issues —, Parménide veut qu'on aille au fond des choses, c'est-à-dire qu'on recherche ce qui fonde toutes choses. Ainsi, selon Parménide, il faut reconnaître l'être qui est essentiellement im-muable.

En d'autres termes, Parménide dirait à Thalès de ne pas commencer dans sa réflexion par faire de l'eau (qui est un élément naturel), l'élément fondamental duquel tout a surgi mais plutôt de méditer sur le fait d'être, sur le présent. Si Parménide demande qu'on pose et qu'on affirme d'abord l'être, c'est parce que selon lui, *esti* est au fondement de toutes les cosmologies. Lorsque les recherches s'arrêtent à un élément naturel pour expliquer la réalité, elles ignorent ce qu'il y a de fondamental et de vrai. De telles recherches ne sont pas essentielles, elles sont secondaires, c'est-à-dire qu'elles dépendent d'une question beaucoup plus fondamentale et primordiale. Alors, les éléments naturels et soi-disant premiers que certains présocratiques considèrent comme primordiaux et fondamentaux ne sont que l'expression du fait d'être. C'est dire que les éléments naturels (eau, air, feu, etc) reçoivent leur détermination de l'être immuable qui est beaucoup plus originel. C'est pour cela que selon Parménide, les recherches doivent porter sur le fait qu'il y a quelque chose — l'être —. Par conséquent, la réflexion et les recherches s'orientent mal lorsqu'elles s'attaquent en tout premier lieu aux éléments naturels (infini, eau, air, feu) qui ne sont pas primordiaux et fondamentaux. Anaximandre, Thalès, Pythagore, Anaximène et Héraclite feraient mieux de méditer sur l'être originel, sur ce qui est la cause véritable du fait qu'il y a de l'air, de l'eau, du feu.... Autrement dit, Parménide voudrait qu'on s'attache à l'*arkhê* (l'être) qui est véritablement premier et qui fonde les éléments prétendus primordiaux (eau, air, feu, etc). Il nous invite à saisir l'être qui est immuablement le même, à dépasser les éléments secondaires qu'on croit premiers. En définitive,

---

Parménide souhaite que l'être soit appréhendé en tant que tel et qu'esti devienne selon les mots de la philosophie scolastique, « l'objet de l'intellect ».

De l'avis de Parménide, l'être doit être l'objet de la pensée car le chemin de la recherche de l'être est vrai; de nombreuses preuves témoignent en faveur de la validité de ce chemin. Le 8,2-4 dit :

*« Sur cette voie, se trouvent des signes fort nombreux, montrant que, étant inengendré, il est aussi impérissable, — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme.»*

L'être parménidien n'a ni commencement, ni fin; il ne naît ni ne meurt. Il exclut la naissance et la mort parce qu'il est incréé. Ce qui est est tout entier uni, impérissable et immobile. L'esti ne manque de rien car le manque suppose le non-être. L'être n'a rien en excès ni en moins. Il est parfait selon le 8,5-6 :

*« Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu.»*

L'être, le toujours présent, exclut à la fois l'existence au futur et l'existence au passé. L'existence passée et celle à venir impliquent le non-être; elles dissimulent le néant. Or, selon Parménide, le non-être ontologique est impossible. Le néant doit être refusé car c'est une absurdité que d'affirmer ce qui nie l'être. Ce qui est est continu et indivisible. L'être est « le présent indéfiniment continu », il n'était ni ne sera. Parménide déclare en 8,5 que « l'être est maintenant », c'est-à-dire qu'il n'est jamais passé et jamais à venir. Denis O'Brien **écrit** :

*« L'existence « maintenant » exclut à la fois la disparition dans le passé et une naissance dans l'avenir.»<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> L'être et l'éternité in Etudes sur Parménide, T2, p. 149.

---

Autrement dit, l'expression « maintenant » recoupe le fait que l'être est inengendré et impérissable. Denis O'Brien note :

*« Si l'on ne peut penser à une naissance « plus tard », c'est parce que l'objet dont il est question doit exister « avant »; c'est-à-dire à un moment antérieur à celui de la naissance hypothétique. Ainsi, en vient-on à passer de l'absence de naissance dans le futur à l'absence de toute naissance à n'importe quel moment du passé. En d'autres termes, la naissance que l'on pourra envisager dans le futur doit reculer dans le passé, si bien que l'on est amené à concevoir qu'à aucun moment du passé, si loin fût-il le néant n'aurait engendré un étant.»<sup>1</sup>*

C'est dire alors que l'être parménidien n'a pas de genèse; il n'a ni commencement, ni fin. Le 8,6-7 énonce :

*« Quelle origine en effet chercheras-tu pour lui ? Vers où, à partir d'où, se serait-il accru ? »*

Ces deux questions telles qu'elles sont formulées sous-entendent une impossibilité, une réponse négative. En effet, à la question de l'origine de l'être, Parménide répond que celui-ci est incréé. Il est impossible et absurde que ce qui est indéfiniment présent ait commencé un jour puisqu'il doit être déjà. L'être ne saurait commencer ou finir car il est complet. Par conséquent, il ne peut être augmenté ou amoindri. Il est impossible que ce qui est croisse ou périclisse, il n'y a rien en dehors de l'être qui ait une réalité ontologique; le néant n'est pas. En 8,12-13, on lit :

*« La force de la conviction n'admettra pas non plus qu'à aucun moment, de l'être, vienne au jour quelque chose à côté de lui. »*

---

<sup>1</sup> Op. cit. p.152.

---

L'existence de choses qui seraient extérieures à l'être est ici niée puisqu'elles ruinent la thèse de l'être qui est un, continu et complet. D'où la comparaison parménidienne en 8,42-44 de l'être avec une sphère compacte et bien parfaite :

*« De plus, puisqu'il y a une limite extrême, il est de tous côtés achevé, semblable à la masse d'une sphère à la belle courbure, étant partout également étendu à partir du centre. »*

L'être parménidien qui n'a ni commencement ni fin et qui est complet est absolu. Que pourrait signifier l'absolu ?

Le caractère absolu de l'être ne signifie pas que l'être ne se rapporte à rien et que rien ne s'y rapporte. Chez Parménide, les apparences s'articulent sur l'être qui n'est pas radicalement non sensible; l'être intelligible se pense à partir du sensible. Il met en relation au 4,1-2 les « *apeonta* » (les choses absentes) et les « *pareonta* » (les choses présentes) :

*« ... Bien que < de telles choses > soient absentes, contemple les comme étant fermement présentes à l'intelligence. »*

Dans ce texte, Parménide met en rapport les choses absentes avec l'être, le présent. Grâce à la pensée, les choses qui ne sont pas présentes deviennent sensibles, se montrent à l'intelligence. Parménide demande qu'on tienne compte (4,1-2) du lien étroit qui unit « *ta apeonta* », « *ta pareonta* » et l'intelligence (le *nōūs*). Autrement dit, il exige qu'on se représente les choses absentes comme des choses présentes et réelles. L'être parménidien n'est pas absolu au sens de l'être toujours scintillant qui n'a pas de rapport. Si l'être est absolu, c'est par rapport au fait qu'il doit être entièrement, c'est-à-dire distinct du non-être, son contraire. Le 4,3-4 énonce :

---

*« L'intelligence ne sciendera pas l'être de façon qu'il ne s'attache plus à l'être, — qu'il se disperse partout, de tous côtés, dans le monde, ou qu'il se rassemble. »*

L'être est présent et absent, l'absent est un mode secret du présent. Parménide nous fait remarquer au fg. 4 que l'être peut ne pas briller mais rester manifeste à l'intelligence. L'absence ne signifie pas « abolition ou perte de l'être » mais présence cachée de l'être. Par conséquent, l'être parménidien ne perd jamais son caractère d'être absolu et impérissable. L'être est toujours, même lorsqu'il n'est pas manifeste. La latence de l'être correspond à un des modes de l'être : l'absence. Celle-ci est une présence cachée qui dissimule l'être. Donc l'être est, même quand il demeure inapparent. C'est l'intelligence qui voit et qui permet aux choses inapparentes d'être présentes. Selon Coloman Viola<sup>1</sup>, la pensée joue le rôle de guide, elle rend présent les choses absentes :

*« Le noos est le guide sûr, qui est capable d'amener celui qui chemine vers une vision — et ici on pourrait rejoindre le premier sens attribué au noos — une vision dis-je, qui lui « révèle » ou qui fait saisir — que des apeonta, ce sont des pareonta, que (...) des choses absentes (ou lointaines) sont comme des choses présentes (ou proches). C'est là que gît précisément l'un des rôles du « noos » : la multiplicité des choses sensibles — apeonta — doit être vue par l'esprit, et cela d'une manière égale (...) pour anticiper nos recherches. C'est justement cette vue de l'esprit qui permet de dépasser la multiplicité offerte par la perception sensible. Cette capacité unificatrice qui s'appelle noos est au fond la même puissance que celle annoncée dans le Prologue (Viola ici se réfère à l'intelligence de la déesse savante) : là, en effet, ainsi que*

---

<sup>1</sup> Aux origines de la gnoséologie : réflexions sur le sens du fg.IV du poème de Parménide, in Etudes sur Parménide, T2, pp.87-88.



---

*le fait remarquer Hölscher, l'esprit se promène à volonté tandis que dans le fg. 4, il rapproche et rassemble ce qui est éloigné.»*

A partir de ces considérations sur les choses présentes qui apparaissent et se montrent, il ne serait plus absurde d'envisager qu'il y a dans le poème un vrai chemin des *dokounta* (des apparences). La possibilité du chemin des apparaissants a été entrevue selon Heidegger pour la première fois par Reinhardt. La lecture non péjorative des *dokounta* du 1,31-32 faite par Beaufret a confirmé la possibilité et la validité du chemin des étants en plus de celui de l'être dont la caractéristique est la « *pistis alèthes* », c'est-à-dire d'être un chemin confiant.

---

## II. 3 : LE CHEMIN DE LA VÉRITÉ DES APPARENCES.

Le troisième et le dernier vrai chemin est tout d'abord énoncé au 1,31-32. Le passage évoqué dit :

*« Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité.»*

Parménide reformule ce chemin au 8,60-61 :

*« Cette disposition < du cosmos >, je te la déclare en tous points d'une vraisemblance telle qu'aucun des mortels, dans sa décision < prise à l'égard de ces choses >, ne saurait te dépasser.»*

Nous savons que selon la thèse parménidienne de l'être, ce qui n'est pas *esti* n'est pas; il n'y a pas le non-être car il est illusoire. Une difficulté subsiste ici puisque selon Parménide, ce qui n'est pas est inconnaissable, impensable et innommable <sup>1</sup>. Parménide a enseigné qu'on ne peut dire et penser que ce qui est (6,1-2). Le problème c'est que Parménide (dans des textes comme 2,3; 6,1-2; 8,1) parle de l'être qui est et qui est susceptible d'être pensé du fait de la réalité ontologique qu'il possède. Mais aux 1,31-32 et 8,60-61, il parle des choses qui sont, des apparences qui ne possèdent pas la réalité ontologique d'*esti*. Il faut donc savoir que le discours de Parménide se situe à un double niveau : être et apparences. Ainsi, les problèmes que soulèvent les textes ci-dessus cités sont liés à la signification des *dokounta* et de leur lien éventuel avec l'être.

---

<sup>1</sup> Fg. 2,7-8; 8,8-10 entre autres.

---

Reinhardt propose de donner aux *dokounta*, aux apparaissants, un statut positif, de ne pas les interpréter péjorativement dans la mesure où les apparences désignent les choses qui sont. Mais la façon dont il envisage le chemin des étants comme un mélange de l'être et du non-être, nous semble problématique. Car Parménide exclut de ce chemin de la recherche, la présence du non-être qui n'est pas. Le fg. 9 dit de ne pas confondre les *dokounta* — les choses qui sont à la fois faites de lumière et de nuit — et le non-être ontologique qui est pur néant :

*« De plus puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit, et que les pouvoirs propres < à la lumière et à la nuit > ont été donnés comme noms à telles choses et à telles autres choses, tout est plein en même temps de lumière et de nuit invisible, les deux à égalité, puisque ce qui ne revient en part ni à l'une ni à l'autre, ce n'est rien. » (9,1-4)*

Beaufret<sup>1</sup> se penche<sup>1</sup> pour une nouvelle compréhension des *dokounta* de la *doxa* ; les *dokounta* doivent cesser d'être considérés comme des apparences trompeuses et illusoires. Il pense qu'en interprétant objectivement la *doxa*, elle pourrait « très bien s'entendre à propos des choses comme : dans la lumière de leur apparition »<sup>1</sup>. Par conséquent, les *dokounta* désignent les choses réelles qui sont. Les apparences sont irréductibles au non-être. Les étants sont, ils ne sont pas des non-étants (7,1). Les étants (les apparences) ont leur propre chemin.

Mais s'il y a déjà autant de chemins vrais, comment expliquer que Parménide au 2,2 déclare qu'il n'y a que deux chemins de la recherche (une bonne voie et une mauvaise voie). Au fg. 2, Parménide ne parle que des chemins concevables. Les expressions « à penser », « à concevoir » ne doivent

---

<sup>1</sup> Lecture de Parménide, in Dialogue avec Heidegger, T2, p.83.

---

pas être prises selon L. Couloubaritsis au sens étroit de « susceptible d'être pensé ». La solution à cette apparente contradiction dépend :

*« Du sens à accorder à la notion même du « penser » chez Parménide. Or tout porte à croire que cette notion est profondément liée à la question de l'éon (voir en effet les fg. 3, 8,34-39). Ce qui signifierait qu'il existerait d'autres chemins qui ne sont pas directement réductibles à la pensée au sens de « noein » et de « noëma ».»<sup>1</sup>*

Il existe effectivement dans le poème d'autres types de chemins de la recherche que ceux de l'être présentés au fg. 2. Nous avons montré qu'il y a en 1,2-3 une voie métaphorique de la divinité (placée au-dessus de tous les chemins) et le chemin de la vérité des apparences en 1,31-32. Aux vers terminaux du fg. 1, s'ajoutent d'autres textes qui ne sont pas des moindres (fg. 8, 60-61, 9 ; 10 ; 11 ; 19). Ces nombreux textes qui portent sur le cosmos, les choses qui sont, fondent le chemin des étants. Les apparences (les choses qui sont) appartiennent à l'être lui-même considéré comme apparaître. Le chemin des apparences est alors irréductible aux deux chemins des mortels que Parménide mentionne en 6,4-9 et en 8,53-59. L'être comme apparence a lieu dans l'étant même et concerne l'étant lui-même.

En effet, le chemin du 6,4-9 (le sentier impraticable des *akrita phyla*), celui des mortels aveugles qui mélangent l'être et le non-être est non seulement distinct du chemin de la vérité des apparences mais aussi de celui des mortels du 8,53-59 qui comprennent l'unité au premier degré sans cependant appréhender l'unité de la dualité du cosmos. Les mortels aveugles et ignorants du 6,4-9 ne savent pas que l'apparence est, qu'elle appartient à l'être lui-même considéré comme apparaître. Les *akrita phyla* ne savent pas que les apparences sont et qu'elles ne possèdent pas la réalité ontologique de l'être qui est

---

<sup>1</sup> Les multiples chemins de Parménide in Etudes sur Parménide, T2, pp. 29-30

---

l'indéfiniment présent. Le chemin des mortels à la connaissance imparfaite du 8,53-59 se réduirait à celui de la vérité des phénomènes, si et seulement si les mortels avaient cerné la vérité des apparences, l'unité de la dualité du cosmos. Mais comme les mortels à la connaissance non encore parfaite n'ont pas su cela, leur route ne peut se rapporter à celle de la vérité des apparences.

Les apparences et l'être s'impliquent l'un l'autre, les apparaissants sont fondés dans l'être. Heidegger note :

*« Le troisième chemin (c'est-à-dire celui des phénomènes) a même apparence que le premier (il s'agit du chemin de l'être), mais il ne conduit pas à l'être. C'est pourquoi, il donne l'impression de n'être lui aussi qu'un chemin vers le non-être conçu comme néant (...). Ce troisième chemin est celui de l'apparence (au sens positif de ce qui se montre), et cela de façon que, sur ce chemin, on fasse l'expérience de l'apparence comme appartenant à l'être. Pour les Grecs, les paroles citées avaient une vigueur originelle. Etre et vérité puisent leur estance dans la « phusis ». Le se-montrer de l'apparent appartient immédiatement à l'être, mais aussi (au fond, en définitive) ne lui appartient pas. C'est pourquoi le paraître doit en même temps être dégagé comme pure apparence, et cela toujours à nouveau.»<sup>1</sup>*

Le texte ci-dessus cité nous révèle une double appartenance des *dokounta* (des apparences) qui appartiennent et qui n'appartiennent pas à l'être. Ils appartiennent à l'être en tant qu'ils sont considérés comme apparaître. Les *dokounta* sont des choses qui sont, qui apparaissent et s'offrent à la vue. Mais ils ne sont pas l'être car ils n'ont pas la réalité ontologique qui fait de l'être « le présent indéfiniment continu »; en outre les apparences manifestent la multiplicité, elles peuvent ne plus être. Les apparences ne sont pas toujours,

---

<sup>1</sup> Introduction à la métaphysique, pp.120-121.

---

elles changent et périssent alors que l'être est un, immuable, impérissable et indéfiniment présent. C'est dire qu'on ne peut attribuer aux apparences l'être au sens de ce qui est car les apparences n'ont pas une présence indéfiniment continue. Les apparences peuvent ne plus rayonner. En revanche, l'être envisagé par Parménide exclut la genèse et le périssement parce qu'il est complet.

En résumé, le chemin des apparences ne relève pas exclusivement de l'être. C'est pourquoi, Parménide ne le compte pas parmi les chemins réductibles à la pensée. En effet, dans le poème, la notion de la pensée est liée à celle de l'être. L'ultime conséquence de toute cette analyse est que la possibilité, la validité du chemin des apparences est un motif de « désontologisation » de Parménide. Celui-ci n'est pas le penseur ontologique de l'être radicalement non sensible mais un penseur du cosmos, des apparences qui sont. Le chemin des apparences nous révèle que la dualité (lumière-nuit) est au fondement du cosmos qui est l'unité de la dualité, le « bel arrangement », « l'ordonnance totale des choses ». Parménide critique les mortels à la connaissance imparfaite du 8,53-59 parce qu'ils ne cernent pas l'unité de la dualité des choses du cosmos qui sont faites de lumière et de nuit obscure d'après le fg. 9. L'unité de la dualité du cosmos est une vérité que les mortels de 8,53-59 n'ont pas appréhendée.

---

## II. 4 : LE CHEMIN DES MORTELS AVEUGLES ET CONFUSIONNISTES (6,4-9).

A la voie des apparences s'oppose celle de certains mortels, les « *akrita phyla* » qui prétendent que le monde n'a qu'une pseudo-réalité. Sur ce chemin où règne la confusion, l'obscurité, les apparences sont trompeuses et illusoire pour les mortels. Le 1,30 est une allusion à ce chemin stérile de la recherche qui ne permet pas de savoir. En effet, *daimôn* dans le passage évoqué demande à son disciple de tout apprendre, même « les opinions des mortels, où ne se trouve pas de conviction vraie ». Le chemin des mortels aveugles est clairement indiqué en 6,4-9 par la déesse. Selon la maîtresse du savoir, les mortels aveugles sont insensés et ignorants. Ce sont des gens qui ne savent pas l'unité, ils confondent et mélangent tout. Les mortels tiennent donc indifféremment les étants pour des n'étants pas. Ils sont précisément des gens qui sapent les fondements de la philosophie parménidienne. Bref, ils sont selon D. O'Brien des adversaires de Parménide, peut-être sans le savoir ni le vouloir<sup>1</sup>:

*« Les mortels veulent en même temps accepter et rejeter les deux voies (de l'être et du non-être).*

*— L'affirmation d'existence (...) et par conséquent l'acceptation de la première voie (« est », 2, 3) devrait impliquer le refus de la seconde voie (« n'est pas », 2,5).*

*— Inversement, l'affirmation de non-existence (...) devrait entraîner l'acceptation de la seconde voie (« n'est pas », 2,5) et le refus de la première (« est », 2,3).*

---

<sup>1</sup> Etudes sur Parménide, T1, p.219.

---

— Ils affirment « être » (8,40), en acceptant ainsi implicitement la première voie, mais sans abandonner pour autant la seconde, puisqu'ils affirment en même temps « ne pas être » (...). Ainsi s'expliquerait la confusion des mortels (6,8-9) : ils affirment à la fois « être » et « ne pas être » ; ils en viennent par là à adopter et à refuser en même temps l'une et l'autre des deux voies.»

L'obscurité, la confusion dans laquelle certains mortels se trouvent ne leur permet pas de voir, de cerner l'unité. Ce sont des mortels qui ne distinguent absolument rien, ils sont aveugles. L'unité et le même ne peuvent être saisis, a fortiori être compris. Il apparaît que si les mortels ne choisissent pas entre être et non-être, ce n'est pas par désobéissance, mais plutôt par ignorance. Ces mortels aveugles du 6,4-9 ignorent qu'on ne peut dire et penser que l'être, c'est-à-dire que le non-être n'est pas. S'il ne faut pas mélanger l'être et le non-être, c'est parce que les deux s'excluent réciproquement. Le 6,4-9 donne la caractéristique de ces gens dépourvus de faculté de jugement :

*« Les mortels ne savent rien, créatures à deux têtes. Car l'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré, ils se laissent emporter à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui « être » ainsi que « ne pas être » sont estimés le même — et non le même; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même.»*

Si les mortels sont des insensés, des gens qui ne savent absolument rien, c'est parce qu'ils n'ont pas reçu d'écho au message de la déesse qui possède le savoir philosophique. Du coup, leur langue ne dit que des paroles trompeuses (8,52), des noms (8,38).



---

## II. 5 : LE CHEMIN DES MORTELS À LA CONNAISSANCE NON ENCORE PARFAITE (8,53-59).

En plus du chemin des *akrita phyla* que Parménide a mentionné en 6,4-9, il convient de retenir un autre chemin des mortels au 8,53-59. Il y aurait ainsi, deux chemins de mortels qu'il ne faudrait pas confondre car Parménide distingue les deux types de mortels. Il y a d'une part en 6,4-9 le chemin des mortels aveugles qui mélangent tout. Ce premier type de mortels est constitué de gens insensés qui ne savent absolument rien. On trouve en 8,53-59 un autre chemin des mortels. Le dédoublement du chemin des mortels qu'a retenu Jean Frère dans Parménide, penseur du cosmos est nécessaire dans la mesure où les mortels dont parle Parménide en 6,4-9 et 8,53-59 sont irréductibles :

*« Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes , dont nommer une, il ne le faut : c'est en quoi ils ont erré. Ils ont séparé < les deux formes >, caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres. D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que l'autre. Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul, en ses traits opposés : l'obscurité nuit, corps dense et lourd.»*

Ce qui distingue les mortels entre eux, c'est qu'il y en a qui savent quelque chose (ceux du 8,53-59) tandis que d'autres (les mortels du 6,4-9) ne savent absolument rien. Les mortels du 8,53-59 saisissent contrairement aux *akrita phyla*, des aspects du réel cosmique. Ils savent ce qu'est l'unité, puisqu'ils séparent le feu, la lumière de son contraire qui est nuit et obscurité. Autrement dit, ces mortels conçoivent que chacun des éléments (lumière et obscurité) doit être considéré en tant que tel, c'est-à-dire non mélangé à l'autre. Le mélange n'est plus un principe chez les mortels du 8,53-59. Cependant, ce sont des gens

---

qui n'ont pas un esprit pénétrant. Ils n'approfondissent pas leur pensée pour saisir intellectuellement l'unité du cosmos — c'est pour cela qu'ils sont nommés : mortels à la connaissance imparfaite —. Les mortels ne cernent pas en effet l'unité dans les choses composées de lumière et d'obscurité. En d'autres termes, Parménide déplore que les mortels du 8,53-59 soient restés au premier degré de l'unité en manquant de saisir l'unité de la dualité du cosmos. Dans les paroles de Parménide en 8,53-54 (« Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes, dont nommer une, il ne le faut : c'est en quoi ils ont erré. »), nous entrevoyons son remords et sa déception de voir les mortels du fg. 8 ne pas appréhender l'unité du cosmos. Selon Parménide, ces mortels pour atteindre la vérité n'avaient plus qu'à appréhender l'unité de la dualité qui fonde toutes choses. C'est alors dommage et regrettable que ces mortels n'aient pas su que la dualité unie de la lumière et de l'obscurité constitue toutes les choses. Le 9,1-4 dit :

*« De plus, puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit, et que les pouvoirs propres < à la lumière et à la nuit > ont été donnés comme noms à telles choses et à telles autres choses, tout est plein en même temps de lumière et de nuit invisible, les deux à égalité, puisque ce qui ne revient en part, ni à l'une ni à l'autre, ce n'est rien. »*

Lorsqu'on envisage la constitution des étants, les deux images que sont la lumière et l'obscurité nous permettent de rendre compte de la structure à la fois une et double des corps qui, quels qu'ils soient, sont faits de lumière et de nuit.

---

## II. 6 : LE CHEMIN DU NON-ÊTRE.

Cette voie est radicalement infructueuse du fait qu'elle ne permet pas de connaître; le non-être est selon Parménide, impensable, indicible, innommable (2,7-8 ; 8,8-10). Si le non-être n'est pas, c'est parce que l'affirmation de l'être le nie. Il est impossible que le non-être soit à côté de l'être puisqu'il exclut l'être qui doit être. L'être et le non-être ne sauraient être à la fois car le chemin de l'être est vrai et conduit à la Vérité tandis que le chemin du non-être est impraticable et ne permet pas de connaître. Le chemin du non-être qui nous est énoncé en 2,5-8 dit :

*« L'autre voie < énonçant > : « n'est pas », et aussi : il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te le fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître — car il n'est pas accessible — ni le faire comprendre. »*

Le non-être n'est pas chez Parménide car celui-ci commence par affirmer l'être, il déclare que le fait d'être est fondamental et primordial. Ne pas reconnaître qu'être est constitue une contradiction, une absurdité. Parménide nie le non-être pour cerner la thèse de l'être immuable et originel comme « présent indéfiniment continu ». N. Cordero voit en cela une critique de Parménide à l'égard des philosophes qui l'ont précédé<sup>1</sup> :

*« Car aucun n'a pu échapper au « péché originel » d'admettre l'existence du non-être. La critique parménidienne embrasse plusieurs systèmes — même opposés — qui, indépendamment de leurs différences spécifiques, avaient un trait commun : ils ne s'étaient pas aperçus des conséquences ultimes de la thèse « il y a de l'être ». La*

---

<sup>1</sup> Les deux chemins de Parménide, pp. 197-198.

---

conséquence de cette méconnaissance est la constitution, à partir de certains principes, de toute une série de fausses « cosmologies ». Cela explique à notre avis, l'abondance chez Parménide de la terminologie propre à l'école la plus répandue à son époque dans l'Italie du sud : le **pythagorisme**, dont la cosmologie semblait avoir une cohérence monolithique. Mais il est évident aussi que nous pouvons trouver dans l'opposition de Parménide à l'admission simultanée de la réalité des contraires, une allusion à Héraclite et à ces continuateurs; et, si nous poussons notre analyse dans cette direction, nous pouvons découvrir aussi peut-être des références à la doctrine des corps célestes de Thalès, à l'apeiron d'Anaximandre, à la cosmologie évolutionniste d'Anaximène, à la fausse évaluation des opinions de la part de Xénophane, etc. C'est peut-être pour cela que Parménide n'a pas éprouvé la nécessité de nous renseigner à propos des noms des penseurs qui s'étaient aventurés sur le faux chemin.»

Il est possible que le chemin du non-être soit une critique de Parménide à l'endroit de ceux qui désapprouvent sa thèse de l'être originel comme « présent indéfiniment continu ». Ceci étant, nous pensons que N. Cordero dans le commentaire qui suit réduit à tort le chemin des mortels aveugles à celui du non-être :

« Le chemin de la recherche qui pourrait être parcouru par des mortels sourds et aveugles (c'est-à-dire, les mortels de 6,4-9) et qui consisterait en une série d'opinions est inséparable, pour Parménide, du chemin qui soutient l'existence du non-être, c'est-à-dire du second chemin de la recherche.»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Op. cit., p. 207.

---

Le chemin du non-être qui est énoncé en 2,5-8 est irréductible à celui des *akrita phyla*, des mortels aveugles qui n'ont pas la faculté de discernement car le chemin du non-être nie ce qui est, il ne coexiste pas avec le chemin de l'être. Le chemin des mortels aveugles reconnaît l'être dans une certaine mesure. *Esti*, en effet, avant d'être mélangé au non-être serait reconnu. Ce n'est donc pas parce que ces deux chemins (celui du non-être et des mortels aveugles) sont tous faux qu'ils sont réductibles l'un à l'autre.

---

## CONCLUSION PARTIELLE .

Il ne serait pas incompréhensible que Parménide qui a rencontré la détentrice du savoir se serve de métaphores de types variés (divin, ontologique, moral, politique, « physique », etc) pour enseigner les révélations de *daimôn*. En effet, cela n'est pas impossible compte tenu du fait qu'il est « un homme qui sait », un savant. Le poète connaît alors les vertus des bonnes métaphores. Parménide sait que les métaphores en tant qu'elles sont des comparaisons abrégées expriment des pensées, des idées mieux que ne le ferait un long développement. Alors, s'il se sert des métaphores pour enseigner ce qu'il sait, c'est à cause de leur fonction pédagogique. La métaphore rend sensible la thèse de l'être absolu et im-muable. Aristote écrit :

*« Apprendre est très agréable non seulement aux philosophes mais pareillement aussi aux autres hommes; seulement ceux-ci n'y ont qu'une faible part. On se plaît à la vue des images parce qu'on apprend en les regardant et on déduit ce que représente chaque chose par exemple cette figure, c'est un tel.»<sup>1</sup>*

C'est le caractère métaphorique des figures et des images du poème qui préservent « l'intégrité » de l'être. Alors, si l'on ne veut pas enfreindre « l'intégrité de l'être » tel que Parménide l'a énoncée (2,3-4 ; 6,1-2 ; 8,1-2), c'est de ne pas prêter aux figures divines, *thémis*, *diké*, *ananké*, *moira* , etc et aux images — lumière, nuit — de son poème un caractère vrai ou une forme

---

<sup>1</sup> La Poétique, 1448b12 et suivants. On pourrait ajouter à ce texte un autre qui se trouve dans la Rhétorique III chap. 10 : « Apprendre sans difficulté est naturellement agréable pour tout le monde, or les mots ont une signification; par conséquent ce sont les mots qui nous apportent quelque connaissance qui sont les plus agréables (...). La métaphore produit tout particulièrement cet effet. Quand nous disons que la vieillesse est comme l'éteule, on nous fournit une connaissance et une notion par le genre : vieillesse et éteule ont toutes deux perdu leur fleur. Les images des poètes elles aussi produisent le même effet (...).»

---

réelle. Cependant, si le sens du poème est difficile à cerner tout à fait, c'est en partie à cause des métaphores qu'il recèle. Aristote indique :

*« Tout ce qui est métaphorique n'est jamais clair. »<sup>1</sup>*

Il est de ce fait compréhensible que de toutes les époques, la principale difficulté du poème de Parménide a été le problème du statut de l'être. Les interprétations **balancent** entre une conception réaliste de l'être et une vue de l'être comme pure fiction. Or, chez Parménide, l'être se révèle sur le mode de la métaphore. Nous proposons d'envisager les figures divines, morales, ontologiques, cosmologiques... comme métaphoriques. En présence de ces métaphores de types variés, il s'agira comme le note Jacques Derrida :

*« De se régler sur les intentions de l'auteur, sur ce qu'il veut dire, sur ce que le jeu des figures signifie. Propos d'autant plus légitime, en apparence, qu'on a ici affaire à un discours philosophique, ou traité comme tel : ce qui importe alors comme chacun le sait, c'est le contenu signifié, le sens, l'intention de vérité, etc. »<sup>2</sup>*

Autrement dit, dans la perspective d'une lecture métaphorique des images et des figures du poème, l'être de Parménide reste lui-même (immobile et incorruptible), c'est-à-dire non mystique et non religieux. Par conséquent, des interprétations comme celles de Jaeger (Parménide ou le mystère de l'être in A la naissance de la théologie) ne sauraient être valables. En effet, Jaeger situe Parménide à une époque importante de l'histoire de la religion et de la théologie afin d'établir que le sentiment religieux a eu une grande influence sur celui-ci. Selon lui, l'argumentation de Parménide s'appuie sur des êtres religieux qui se profilent dans son poème. Ces puissances supérieures se laisseraient entrevoir doublement : d'abord à travers des images comme celles

---

<sup>1</sup> Les Topiques, chap.22, 34-35.

<sup>2</sup> La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique in Psyché, p.263.

---

du char transportant « l'homme qui sait ». Et ensuite par la route tenue très loin du chemin des hommes :

*« Les cavales qui m'emportent me conduisent aussi loin que puisse parvenir mon désir, lorsqu'elles vinrent et m'amènèrent sur la voie riche en paroles, de la divinité, voie qui mène... l'homme qui sait. C'est par là que j'étais porté, car c'est par là que les cavales en leur sagesse m'emportaient, tirant le char, alors que des jeunes filles montraient la voie.» (1,1-5)*

L'interprétation jaëgerienne repose sur une confusion. Selon elle, l'image comme copie est reliée à un original. C'est dire qu'une certaine pensée religieuse associe image et religion. Les images ici sont religieuses parce qu'elles servent à une certaine représentation de Dieu. Mais l'image n'est qu'accessoirement reproduction et représentation de quelque chose. Car elle donne fondamentalement à voir; ainsi, elle permet la manifestation de l'occulté. Autrement dit, l'image rend visible ce qui ne l'était pas. Alors, ces fonctions ne sauraient se ramener à celle religieuse parce que sa fonction essentielle est épiphanique (l'image fait apparaître l'inapparent). Cependant, la polysémie des notions fera que les mêmes concepts n'ont pas toujours le même sens. Il serait donc aberrant de croire que ces concepts ont une signification unique. C'est le contexte dans lequel *diké*, *thémis*, *moira*, etc sont employés ainsi que l'intention de Parménide (ce qu'il veut dire) qui nous permettrons de leur donner une signification. La lecture de Jaëger qui a donné un sens religieux à l'être de Parménide est irrecevable car la présence de figures et d'images religieuses ne suffisent pas à faire de Parménide un penseur de l'Un comme Xénophane. Les figures et les images parménidiennes sont métaphoriques. Taran, dans le Parménides, nous prouve par un renvoi à Pindare (Les Olympides 6,22, et suivants) que des expressions comme « le char », « les cavales », font partie du dispositif littéraire de l'époque. Selon nous, le char et les cavales au 1,1-5 constituent l'élan vers l'intelligence, vers la Vérité.



---

Enfin, l'acceptation d'une pensée des étants chez Parménide ne transgresse pas le caractère inviolable de l'être. Si la pensée des étants ne ruine pas la thèse parménidienne de l'être originel, c'est parce qu'elle est fondée sur l'être. Les apparences qui sont un apparaître comme l'être, s'en distinguent du fait qu'elles ont une moindre réalité; elles n'ont pas la réalité ontologique de l'être. La voie des apparences ainsi que les autres sont légitimées parce que les termes désignant la notion de « chemin » ne peuvent **se penser** qu'à partir de l'être et de son unique chemin de la recherche.

---

**CHAPITRE TROISIÈME:  
LES MÉTAPHORES DU *DAIMÔN* COMME  
MÉTAPHORES DU SAVOIR**

---

Outre *daimôn*, la déesse qui enseigne le savoir au poète, on trouve dans le poème d'autres figures divines qui jouent des rôles non moins importants dans la recherche du savoir. Les héliades, *diké* et *thémis* sont des puissances irréductibles à la maîtresse du savoir (*daimôn*). Ces forces intellectuelles qui sont avec *daimôn* ne sont pas inutiles au sens où elles seraient un artifice décoratif. Elles remplissent chacune une tâche intellectuelle afin de permettre au poète d'acquérir la connaissance. Etant en relation avec *daimôn* (la puissance principale qui possède le savoir philosophique) on ne saurait dire qu'elles ne savent rien. De nombreux endroits du poème laissent apparaître qu'elles sont savantes, qu'elles sont aussi des puissances intermédiaires (1,9 ; 1,14 ; 1,15 ; 1, 28). Au point de départ du poème, ce sont les héliades qui conduisent le poète jusqu'à la lumière, en face de *diké* et de *thémis*.

Le problème des figures divines du poème, de leur statut, de l'anonymat de *daimôn* n'a pas été profondément traité par les interprètes. L'étude de Heidegger qui a tenté d'apporter des réponses reste par endroits partielle et partisane, c'est ce parti pris qui la rend fort critiquable. En effet, dans le Parménides, Heidegger identifie la maîtresse du savoir qui est la *théa* (*daimôn*) à l'*alètheia*. Il n'établit pas non plus de distinction entre *daimôn* et les autres forces intellectuelles qu'on trouve au fg. 1. Le Parménides n'apprécie pas *daimôn* en tant que telle, c'est à travers des recherches sur l'*alètheia* qu'Heidegger déclare que la question d'*alètheia* est liée à celle de l'apparition de *daimôn*. Or, c'est la maîtresse du savoir qui indique à « l'homme qui sait » le cœur de l'*alètheia* en 1,29. Dans l'optique du Parménides, pour comprendre *daimôn*, il faudrait cerner *alètheia*. Ainsi, selon Heidegger, l'expression « *alètheia* » que Parménide emploie désigne la *théa*, à savoir la maîtresse du savoir philosophique. Heidegger n'entend pas que *daimôn* puisse être

---

l'intelligence car elle est à son avis, en 1,3 et en 1,22 une « déesse de la vérité ». Dans son analyse<sup>1</sup>, la *théa* est la « déesse vérité » ou « la déesse *alètheia* ». Autrement dit, ce qu'évoque Parménide à travers la *théa* (*daimôn*), ce n'est rien de moins que la vérité, l'*alètheia*. Selon Heidegger, une telle désignation de la vérité ou de l'*alètheia* est poétiquement parlant possible. Nous pensons que l'identification de *daimôn* et d'*alètheia* contribue à perpétuer une lecture purement ontologique de l'être parméniénien qui pourtant, ne se laisse entrevoir qu'à travers des qualificatifs tirés du sensible et opposés au sensible. L'être de Parménide déborde sur le sensible, il n'est pas en radicale opposition avec le sensible.

Si la *théa* ne peut se rapporter à l'*alètheia*, c'est pour une raison simple. *Daimôn*, la *théa* donne à voir au poète la réalité immuable et inaltérable de l'être, la vérité des apparences qu'elle distingue des opinions erronées des mortels, du non-savoir (1,28-32). Or, la perspective heideggérienne — prend *daimôn* pour *alètheia*, la Vérité — établit que seule l'*alètheia* est vraie. Une telle interprétation ne satisfait point parce qu'elle réduit la portée de l'enseignement philosophique de la maîtresse du savoir en ne retenant qu'*alètheia*, la thèse de l'être comme seul chemin véritable. Nous disons avec N. Cordero<sup>2</sup> que *daimôn* est une « encyclopédie orale ». Il nous semble que le savoir coïncide avec la Vérité dans le poème car c'est la teneur du savoir qui énonce la Vérité. *Daimôn* enseigne au poète au terme de son voyage initiatique ce qu'il faut savoir au sujet de l'être ouvert sur les apparences et les opinions des mortels « où ne se trouve pas de conviction vraie ». Ce sont ces révélations qui constituent la connaissance, à savoir la Vérité. En effet, les révélations et les paroles de la maîtresse du savoir ont la force et la vigueur d'une loi. Le 2,1-2 dit :

---

<sup>1</sup> Les expressions citées sont de Heidegger. Voir Parménides, p.7 et p.15.

<sup>2</sup> La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie, in Actes du Colloque de Nice, Mai 1987, p.207.

---

*« Viens donc; je vais énoncer — et toi, prête l'oreille à ma parole et garde-la bien en toi — quelles sont les voies de recherche, les seules que l'on puisse concevoir. »*

Les paroles ci-dessus citées sont une exhortation de *daimôn* qui incite son élève à écouter et à suivre son *muthos*, la vraie parole. La force principale (*daimôn*) doit être dite maîtresse de vérité au sens où ce qu'elle révèle est véritable, sa parole est la Vérité par excellence. Elle n'est donc pas une « déesse vérité » au sens où elle ne dirait que la seule vérité de l'être par l'identification de *daimôn* et d'*alètheia*. *Daimôn* est soucieuse de son enseignement; ainsi, elle révèle une vraie connaissance concernant l'être originel (la réalité immuable), les apparaissants (les *dokounta*) et les pseudo-conceptions philosophiques. Elle demande à son disciple d'appréhender les véritables paroles qu'elle énonce concernant l'erreur de certains philosophes. *Daimôn* est semblable selon Détéienne :

*« Aux muses qui dans la Grèce antique revendiquaient fièrement le privilège de dire la vérité. »<sup>1</sup>*

Homère d'ailleurs dans le chant VIII de l'Odyssée dit :

*« Ce furent les Muses qui enseignèrent (VIII,481) le chant aux poètes, et qu'elles apprirent (VIII,488) son art à Démodoque. »*

Hésiode déclare dans la Théogonie, 22 que ce sont les Muses qui apprirent un beau chant au poète; ce sont elles aussi qui relatent la généalogie de l'univers en « commençant par le commencement » (Théogonie, 115). Dans l'antiquité grecque, les allusions sur *daimôn* comme une « encyclopédie » n'affirment que la vérité sont multiples <sup>2</sup>. C'est dire en d'autres termes que la

---

<sup>1</sup> Les maîtres de la vérité en Grèce ancienne, p.18.

<sup>2</sup> Entre autres exemple, Athéna au vers 681 des Euménides d'Eschyle dit aux juges : « Ecoutez maintenant ce que j'établis », elle prononce ses lois et pour finir déclare : « le Logos a été dit ». Dans Les Suppliantes d'Euripide, Athéna parle de la nécessité que son discours

---

lecture heideggérienne concernant la question de l'anonymat de *daimôn* est doublement mal orientée. D'une part, les forces intellectuelles que Parménide présente au fg. 1 sont irréductibles les unes aux autres et d'autre part, *daimôn* c'est la force qui a le monopole du savoir. *Daimôn* ne peut être prise pour la déesse *alètheia* qui énoncerait essentiellement la seule vérité ontologique de l'être.

Plus précisément, sur le problème de l'anonymat de *daimôn*, certaines interprétations ont suggéré que *daimôn* soit dite identique au poète. Cela veut dire que le poète se serait présenté comme un maître du savoir possédant toute l'intelligence. Une telle lecture ne nous semble pas féconde. Il n'y a pas de sens à identifier *daimôn*, la maîtresse du savoir qui symbolise l'intelligence en soi au poète qui reçoit au 1,28-32 l'intelligence, la connaissance dans sa totalité:

*« Il faut que tu sois instruit de toutes choses, à la fois du coeur de la vérité persuasive, coeur sans frémissement, et des opinions des mortels, où ne se trouve pas de conviction vraie. Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité. »*

L'identification de *daimôn* au poète rend incompréhensible tout le passage initiatique du fg. 1 qui porte sur le voyage qu'effectue le poète à la rencontre de la maîtresse du savoir. C'est parce que *daimôn* représente l'intelligence absolue, le savoir parfait et total symbolisé par le « tout » du 1,28 que le poète aspire à la connaissance<sup>1</sup>. Le poète quitte l'obscurité pour la lumière non pour

---

proclame : ce qu'elle dit « ne peut en être autrement » (1224). N. Cordero *Op. cit*, p208 dit : « La déesse parle, son logos s'impose. L'auditeur doit l'accepter, autrement, les conséquences seraient redoutables ».

<sup>1</sup> En effet, le 1,9-10 dit assez nettement que les héliades et le poète quittent le domaine de la nuit pour celui du jour. « Les jeunes filles, enfants du soleil, se hâtaient alors en leur escorte, ayant délaissé les demeures de la nuit pour se rendre vers la lumière, — ayant, des mains, écarté les voiles qui couvraient leurs têtes ». C'est dire que le voyage est initiatique et qu'il s'effectue vers la lumière, l'aspiration du poète est de connaître. La métaphore du « tout » en 1,28 évoque pour ce faire le savoir en entier, c'est-à-dire l'*alètheia*, les apparences et les opinions.

---

apprendre tel ou tel être de la multiplicité des choses sensibles — car ceci serait une connaissance incomplète, imparfaite — mais pour apprendre le vrai savoir concernant l'être (la réalité immobile, immuable, increé et impérissable), les apparences qui sont et les opinions des mortels « où l'on ne peut se fier à rien de vrai » (Beaufret 1,30). C'est la rencontre avec la puissance détentrice du savoir qui a sauvé le poète de l'ignorance. Le 1,22-28 dit :

*« La déesse m'accueillit avec bienveillance, saisit en sa main ma main droite, prit ainsi la parole et s'adressa ainsi à moi : Jeune homme, compagnon de conductrices immortelles, toi qui parviens à notre demeure grâce aux cavales qui t'emportent, sois le bienvenu : ce ne fut point en effet un destin funeste, qui t'envoya cheminer en cette voie — car assurément cette voie est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent —, mais c'est le droit et la justice.»*

En *daimôn*, l'intelligence et l'objet de l'intelligence s'identifient. Selon la terminologie aristotélicienne, le *nōūs* est l'intelligible par lui-même. Autrement dit, la connaissance de façon générale est le fruit d'une unité du connaissant et du connu. Comme l'a dit Aristote, la nature de la connaissance est de former une unité du *nōūs* et de l'intelligible. Dans le poème de Parménide, le savoir consiste à s'instruire de tout — de la thèse de l'être ouvrant sur les apparences, de la vérité des *dokounta* et des fausses conceptions des mortels —. Tel est en effet l'esprit du 1,28-32. Par conséquent, le savoir ne se résoudrait pas à une simple énonciation du chemin de l'être comme le font certaines interprétations. On ne sait vraiment que lorsqu'on distingue le savoir du non-savoir, c'est-à-dire lorsqu'on connaît les voies conduisant au savoir et celles qui

---

ne permettent pas d'approcher la Vérité<sup>1</sup>. Il s'ensuit que la connaissance ne serait pas possible s'il y avait un décalage entre le connaissant et le connu. Sans l'identification de l'intelligence et de l'intelligible, aucune connaissance n'est possible. Pour parler comme Aristote, l'acte de la connaissance qui est une opération d'identification nécessite une unité de l'intelligence et de l'intelligible. Dès lors, il n'est pas étrange que *daimôn*, la figure centrale soit considérée comme une métaphore, un symbole de l'intelligence absolue. *Daimôn* se présente sur le mode de la métaphore car l'être, les apparences et les opinions des mortels qu'elle révèle au poète ne sont connus que parce qu'ils s'arrachent du sensible, par l'opération d'identification de l'intelligence et de l'intelligible qui a lieu dans le procès de la connaissance. L'être, la vérité des apparences, ne sont connus et distincts des considérations des mortels que pour le poète qui a cheminé sur « la route abondante en révélations de la divinité » (Beaufret, Trd. 1,3). *Daimôn* est métaphorique, elle n'a pas une forme réelle. Elle se rapporte à l'idée du divin comme intelligence en soi. *Daimôn* évoquerait le savoir dans sa totalité.

En résumé, dire qu'il n'y a pas de connaissance en dehors de l'identité entre le connu et le connaissant revient à dire que l'intelligence en pensant son objet devient ce qu'elle pense. La pensée divine ou humaine est une identité du connu et du connaissant lorsqu'elle saisit l'intelligible, l'objet de sa réflexion. La pensée n'est alors que l'objet de sa propre pensée.

Métaphoriquement parlant, l'évocation de *daimôn* comme un symbole du savoir ou de l'intelligence peut très bien s'entendre car le divin est aussi une caractéristique de l'homme. L'intelligence que symbolise la divinité servait chez

---

<sup>1</sup> Voir notre étude du chapitre II, dans laquelle nous avons d'une part, les chemins vrais et d'autre part, les faux chemins.



---

les Grecs à distinguer les hommes des animaux. Ce qui fait l'humanité de l'homme, c'est qu'il est de nature divine; l'homme participe du divin. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote mentionne en effet qu'il y a une identité entre la « pensée humaine en acte » et celle « divine en acte ». La supériorité de la pensée divine par rapport à celle humaine découle du fait que selon Aristote, la pensée divine est toujours en acte. La pensée humaine n'est que momentanément en acte. Ces considérations montrent bien que la divinité n'est pas un caractère propre à dieu; l'homme aussi touche à la divinité de par son intelligence. Nous vivons divinement quand nous pensons, lorsque nous « contemplons les idées ». Mais nous ne touchons à la vie divine que pendant le bref instant où l'intellect devient en acte les intelligibles. Seul dieu a en lui les intelligibles. Nous frôlons la vie divine lorsque par la pensée, nous avons l'intuition des objets de notre pensée. En d'autres termes, c'est lorsque l'intelligence et l'intelligible s'appartiennent pour s'identifier. C'est lorsque nous philosophons que nous sommes dans une vie divine. C'est bien dans cette mesure que les anciens considéraient la philosophie comme une vie divine, une vie d'esprit.

En identifiant la déesse du savoir à *alètheia*, l'interprétation heideggerienne rapporte la Vérité à l'être. Ainsi, le chemin de l'être se trouve être le seul chemin vrai. L'identification de *daimôn* et d'*alètheia* réconforte par conséquent une lecture ontologique du poème. Heidegger ne retient que la pensée de l'être comme seule vérité et seul domaine du connaître; les choses du sensible, celles spatio-temporelles constituent dans sa perspective l'illusoire par opposition au plan de l'être. Le *Parménides* n'a commenté que deux mots du poème, à savoir *théa* et *alètheia* (l'identification dont nous parlons). La restriction de son étude à *théa* et *alètheia* d'une part, ainsi que l'identification de *théa* et *alètheia* d'autre part, montrent qu'il ne retient chez Parménide que la pensée de l'être. Une telle lecture est ontologique parce qu'elle n'envisage pas le plan du sensible, elle ne considère qu'*alètheia*, l'être comme

---

ce qui est dévoilé. En cela, Heidegger rejoint l'interprétation de Nietzsche qui nie chez Parménide les apparaissants et la réalité du monde sensible:

*« Accordez-moi une seule certitude, ô dieux, fût-ce une simple planche sur la mer de l'incertitude, juste assez large pour y dormir ! Garder pour vous tout ce qui est en devenir, les formes diaprées, fleuries, trompeuses, charmantes, vivantes et ne me donnez que la seule, que la pauvre certitude toute vide ! »<sup>1</sup>*

Ces paroles ci-dessus citées constituent une prière, un souhait qui ne correspond pas à l'esprit d'un seul vers du poème. Ce commentaire est absurde eu égard aux textes qui exigent qu'on étudie les *dokounta* (1,31-32 ; 8,60-61 ; 19 entre autres). L'être parménidien lui-même ne se conçoit que par rapport au plan du sensible auquel il s'arrache. Les qualificatifs de l'être (immobile, immuable, inengendré, impérissable, etc), à travers lesquels ce qui est s'appréhende, sont tirés du devenir et opposés au sensible. Parménide dit certainement l'être mais il ne s'en tient pas qu'à l'énoncé de l'être. Il conçoit une vérité des apparences<sup>2</sup>. Autrement dit, il n'envisage pas une sphère abstraite de l'être qui serait coupée du sensible. Parménide ne condamne pas les étants; il ne nie pas le sensible parce que son être est émaillé de représentations spatio-temporelles. Le poème parménidien traite des *dokounta* (1,31), des choses de ce monde qui ne sont pas illusives (10,4-5 ; 10,6 ; 12,3, etc). Dans les vers terminaux du fg. 1 (28-32) se trouve une exhortation à s'instruire de tout. Le savoir ne se ramène pas à la pensée de l'être car l'une des recherches à faire serait l'étude des apparaissants (1,31-32 ; 8,60-61). La maîtresse du savoir demande à ce que son élève prenne en considération les apparences qu'il doit voir selon Beaufret<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, p.71.

<sup>2</sup> Voir notre chapitre II, section III.

<sup>3</sup> Lecture de Parménide in Dialogue avec Heidegger, T1, p. 72.

---

« se déployer comme il se doit et non comme elles ont l'air d'être, c'est-à-dire d'après la myopie des mortels.»

L'identification de *daimôn* et d'*alètheia* comporte tout de même un avantage. En réduisant toutes les déesses du fg. 1 à *daimôn* et en identifiant celle-ci à *alètheia*, on est à l'abri d'une éventuelle lecture théologique des puissances intellectuelles. Car une telle lecture nierait l'être incréé, elle serait contradictoire. En effet, l'identification de *daimôn* et d'*alètheia* ruine complètement l'interprétation de Jaëger selon laquelle les figures divines du poème de Parménide sont religieuses et ont un caractère vrai. Alexandre Lowit récuse la lecture religieuse des forces qui animent le poème en situant *alètheia* en ces termes :

« Il ne s'agit pas (...) de placer, tout simplement l'*alètheia* dans la proximité et sous la protection de théa. Il s'agit d'aller jusqu'à affirmer en toute rigueur : l'*alètheia* elle-même est la déesse. Aussi s'agit-il de toute autre chose que d'estimer avec Jaëger, que Parménide « met dans la bouche de la déesse » la vérité philosophique qu'il va proclamer pour en faire reconnaître « l'origine divine ». Il s'agit, tout à l'inverse de mettre le divin dans la « bouche d'*alètheia* » : de le laisser apparaître dans son abîme. Ce n'est pas une divination de la vérité philosophique que dit cette identification mais une « alètheisation » du divin . »<sup>1</sup>

Autrement dit, l'*alètheia* ne doit pas être divinisée au sens où elle serait dieu. C'est plutôt le divin qui est *alètheia*. Cela voudrait dire ici que le divin ne correspond pas à l'être suprême mais qu'il est *alètheia* (le chemin situé au-dessus des hommes en 1,27). Avec *alètheia* surgit l'intelligibilité de l'être, le cœur de l'être comme la Vérité parfaite qui est immobile et indépassable. *Ananké*, *diké*, *moira* tiennent par contre l'être au-dessus de toute forme

---

<sup>1</sup> Le « principe » de la lecture heideggérienne de Parménide in Heidegger et les Grecs, T2, p. 166.

---

d'intelligibilité. L'*alètheia* est divine en tant qu'elle énonce la vérité selon A. Lowit . Par conséquent, *daimôn* qui a permis à Parménide de dire tout ce qu'il enseigne serait une désignation métaphorique d'*alètheia* et non une nomination de dieu comme allèguent les partisans d'une pensée religieuse. L'interprétation d'Heidegger consiste donc à renverser celle théologico-religieuse de Jaëger car selon Heidegger la déesse, le voyage vers *daimôn* doivent être pris comme une plus ou moins poétique allégorie.

S'il faut considérer les figures divines (*daimôn*, les héliades, *diké* et *thémis*) du poème comme des métaphores désignant des puissances intellectuelles, c'est parce que l'objet de la méditation philosophique de Parménide n'est pas l'être suprême, un être particulier mais « *to On* », le fait d'être. La philosophie parménidienne s'intéresse à *esti*, au fait d'être. Elle est aussi tournée vers les étants, la multitude des choses qui s'offre à nous, à perte de vue. L'être se donne à la fois comme non sensible et sensible. Par conséquent, on trouve chez Parménide une pensée de l'être et du cosmos. La pensée abstraite de l'être chez Parménide ouvre sur les apparences du monde. Couramment on traduit *alètheia* par « vérité », « *veritas* » et « *Wahrheit* ». Aucune de ces traductions n'arrive selon Heidegger à cerner l'essence du mot. Toutes ces traductions nous barrent l'accès à l'intelligence du terme *alètheia*. Il déclare :

*« Les Grecs pensent dans l'essence de la vérité, quelque chose comme un enlèvement, une élimination ou une annihilation de la *Verborgenheit*, la vérité est pour les Grecs pour ainsi dire quelque chose de négatif. »<sup>1</sup>*

C'est dire que selon Heidegger, les traductions positives d'*alètheia* comme « *veritas* » ou « *Wahrheit* » sont mauvaises et imprécises. Si elles ne font pas

---

<sup>1</sup> Parmenides, p. 19.

---

connaître l'essence du mot en question, c'est parce qu'elles ne rendent pas compte de la négation dans *a-lètheia* que le privatif « α » exprime si bien. Par conséquent, pour le grec, *alètheia* c'est être présent, c'est sortir de la latence. *Alètheia* indiquerait donc le non latent, le dévoilé, le décelé. Dans un langage heideggérien, l'*alètheia* est le dévoilement de ce qui est caché et qui ne cesse pas d'être apparent.

Nous étions parvenus à ceci que la maîtresse du savoir et les autres puissances secondaires étaient fictives et qu'elles n'avaient pas une forme vraie. Ce sont des divinités d'aspect fantomatique qui se trouvent dans le poème de Parménide. Celui-ci recourt à elles dans un but pédagogique. Ainsi, en symbolisant *daimôn* comme l'intelligence en soi, il nous montre d'une part comment la voie divine est un chemin sacré, inaccessible aux mortels (1,27). Et d'autre part, il dit en quoi consiste le savoir en 1,28-32. Parménide aurait donc utilisé des figures divines connues de son monde, de son époque pour enseigner sa conception philosophique, pour convaincre et toucher les Grecs imprégnés de leur culture. Il est hors de doute que la pensée parménidienne contienne un message religieux puisqu'une telle lecture ne saurait être défendue par la thèse de l'être originel qui se donne comme une réalité immobile, immuable, inengendrée, indivisible et impérissable. L'interprétation de Jaëger contenue dans : Parménide ou le mystère de l'être in A la naissance de la théologie (pp.99-117) s'éloigne du centre d'intérêt du poème:

Au début de son poème, Parménide nomme *daimôn*, la sage puissance du 1,3 qu'on repèrera dans la suite du fg. 1 (1,28-32) comme la principale force (l'intelligence) qui sait. La route de l'intelligence est dite (1,27) inaccessible aux mortels. C'est pour cela que le poète transporté par les sages cavales dépasse toutes les cités humaines et parvient sur la route de *daimôn*. Nous lisons en 1,1-3 :

---

« Les cavales qui m'emportent me conduisaient aussi loin que puisse parvenir mon désir, lorsqu'elles vinrent et m'amènèrent sur la voie, riche en paroles, de la divinité, voie qui mène... l'homme qui sait.»

Au poète, la maîtresse du savoir enseigne le vrai savoir et non une vérité étriquée. *Daimôn* exige de son disciple qu'il apprenne tout, c'est-à-dire l'être originel (la réalité immuable, incréé, impérissable, indivisible), la vérité des apparences et les opinions des mortels (1,28-32). Le poème qui met au centre de sa réflexion l'être, le fait qu'il y ait quelque chose, ne pose précisément pas la question d'un être créateur ou fondateur de l'univers. Donc, le problème de l'Un n'est pas celui de Parménide. *Daimôn* ainsi que les forces intellectuelles secondaires (les héliades, *diké*, *thémis*) sont des symboles. En tant que puissance principale, *daimôn* révèle à son élève ce qu'il faut savoir pour devenir un « homme qui sait ». C'est elle qui donne la sagesse. Les héliades comme forces intellectuelles secondaires donnent l'élan nécessaire aux chevaux afin qu'ils atteignent avec le poète la route (située au-dessus du sentier des hommes) sur laquelle on connaît. Les héliades qui manifestement connaissent, mènent le poète à travers l'obscurité. Ce sont elles qui permettent au poète de rencontrer la sage *daimôn*. Sans elles, le poète — qui dans l'ordre du récit est présenté comme un ignorant allant à la quête du savoir — n'aurait pas su le chemin de l'intelligence, la voie riche en sagesse. *Daimôn* n'est pas n'importe quel savoir. Elle est le savoir peu commun qui est philosophique. La maîtresse du savoir donne à voir la réalité immuable, celle qui opposée au sensible fonde les apparences. Ce savoir philosophique ne s'obtient qu'au prix d'un effort personnel de recherche. En 1,1-5, le poète acquiert la sagesse dans son ascension vers *daimôn* (l'intelligence), c'est-à-dire dans un affranchissement des cités, des opinions humaines «où ne se trouve pas de conviction vraie ».

Le poète en 1,9-10 quitte le domaine de la nuit pour celui de la lumière afin de rencontrer la détentrice du savoir qui lui révèle pour la première fois la connaissance parfaite (la vérité achevée) en 1,28-32. L'élan vers l'intelligence

---

est imprimé par les sages cavales. Ces dernières désignent métaphoriquement l'impulsion nécessaire, la poussée ou le mouvement ardent qui conduit au savoir philosophique. Le thème de l'ascension de « l'homme qui sait » se laisse entrevoir à travers l'éloignement du poète (1,1-5) qui, porté par des cavales « prend de la hauteur » sur les mortels en franchissant leurs cités et leurs conceptions. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de véritable savoir au niveau du monde des mortels. Il apparaît que le but, l'aboutissement du voyage initiatique dans l'au-delà est l'acquisition par le poète de l'intelligence qui sauve de l'ignorance. Pour connaître dans le contexte du poème, il faut être en relation avec l'intelligence, c'est-à-dire *daimôn* qui a le monopole de la vraie sagesse philosophique. En effet, c'est en cheminant sur la voie métaphorique de l'intelligence (1,3) que le poète a reçu la connaissance dans sa totalité. Le poète n'est devenu un « homme qui sait », un savant, qu'à la suite des révélations de la maîtresse du savoir, *daimôn*. Comme nous l'avons montré tantôt, la divinité n'est pas exclusivement une caractéristique de dieu, elle est aussi un trait de l'homme puisque l'intelligence et la véritable sagesse rattachent le sage au divin en l'éloignant des hommes de la foule. Parménide est un privilégié qui a reçu l'appel de *daimôn*, l'intelligence s'est manifestée au poète. Ayant appris l'être originel comme une réalité immuable, la vérité des apparences et celle sur les opinions des hommes, Parménide n'est plus un mortel comme les autres car il sait mieux que le commun des mortels que toute recherche rivée aux éléments naturels (eau, air, feu) desquels les choses proviennent n'est pas un savoir suffisant. Une telle connaissance en effet n'est pas fondamentale, la recherche sur les éléments naturels ne saurait correspondre à la Vérité parfaitement achevée du 1,29 parce qu'une telle recherche n'est pas essentielle. Elle ne sait pas que l'être est cause des éléments naturels (eau, air, feu ...) dits primordiaux. Cela veut dire que le savoir supérieur, la véritable connaissance doit appréhender l'être originel — c'est-à-dire l'être qui affecté de qualificatifs du devenir les nie — au lieu de se cantonner à une recherche secondaire et non fondamentale. Mais l'être inébranlable qui jamais ne commence ni ne périt ne

---

peut être considéré comme l'être suprême, l'Esprit. En effet, il s'agit chez Parménide d'un être intelligible niant les qualités tirées du sensible (la mobilité, le périssement, le commencement, la divisibilité ...) qui permettent cependant de l'appréhender comme une réalité immuable, immobile. Par conséquent, la présence des figures divines dans le poème ne signifie pas que l'être est religieux ou que Parménide est un théologien. L'être parménidien est plutôt métaphorique. De par ses qualificatifs, l'être est transporté du plan sensible à celui spirituel. L'être selon Parménide est im-moblie, im-muable, in-engendré, im-périssable, in-divisible. L'être n'est donc pas tout à fait débarrassé du sensible auquel il s'oppose. C'est pour cela qu'il convient de parler à propos de Parménide d'une ontologie émaillée de références sur le sensible. Par conséquent, on ne saurait faire de Parménide l'ontologiste abstrait dont la pensée n'ouvre pas sur les apparences, sur le sensible.

L'évocation par Parménide des figures divines témoigne d'une influence de ce dernier par son époque, sa culture et ses origines. Afin de donner de la vigueur et de la crédibilité à sa philosophie — sa nouvelle thèse de l'être qui est une controverse de celles de ses prédécesseurs —, Parménide place sa thèse sous l'autorité d'une divinité métaphorique. Autrement dit, Parménide ne confie pas son savoir aux divinités religieuses, il est seulement prisonnier de la représentation collective de son époque. C'est pour susciter l'assentiment de ses concitoyens autour de sa doctrine philosophique, c'est-à-dire pour l'imposer, la soutenir avec véhémence qu'il recourt aux figures divines dont il prend soin de laïciser à travers la présentation de sa thèse de l'être im-moblie, im-muable, in-engendré, im-périssable. Parménide sait en effet qu'il est plus aisé d'apprendre en s'aidant d'images, surtout d'images et de souvenirs populaires. D'où la figure de *diké* dont il se sert en 1,14, n'est pas le méchant justicier qui punit ou le gardien mais elle se révèle au fil du poème comme la rigueur, la nécessité de penser et de dire l'être. *Diké* évoque la cohérence inhérente à une pensée digne de son nom (8,12-15 ; 8,30-32; 8,36-38 entre autres). *Ananké* n'est pas non plus le déterminisme mythologique en 8,30-32



---

mais l'impérieuse nécessité de l'être, de dire ce qui est. Dans son poème didactique, Parménide fait appel à ce qu'il y a d'essentiel et d'incontournable pour un Grec du cinquième siècle avant notre ère, à savoir les figures divines. Mais il faut laïciser les divinités présentes dans tout son poème, c'est-à-dire qu'il convient de les comprendre métaphoriquement afin de ne pas passer d'une question générale concernant l'être débordant sur le sensible à l'être suprême qui est inaccessible aux hommes. Parménide se sert des figures divines pour atteindre la foule. En effet, les images de *daimôn*, des héliades, de *diké*, de *thémis*, etc permettent principalement de rendre compte de la réalité intelligible qu'est l'être. Les figures divines n'évoquent pas chez le philosophe ce qu'elles signifient pour le sens commun. Et l'être qui est saisi à travers des qualités tirées du devenir (comme la mobilité, le commencement, etc) et négatives par rapport au sensible est lui-même métaphorique. L'être est métaphorique parce qu'il se produit un transport du sensible au plan du spirituel. Il y a dans le poème un appel de Parménide à saisir intellectuellement l'être comme im-mobile, in-engendré et im-périssable (8,2-4). Les figures divines sont donc fictives et symboliques.

C'est pour montrer à quel point l'homme qui sait ressemble à la divinité que Parménide a dû recourir aux figures divines. Les divinités qui ne sont que des puissances intellectuelles servent à livrer aux hommes les conditions du savoir, ce en quoi consiste la philosophie. Pour que l'imagination collective comprenne la thèse de la réalité immuable tenue par des liens, Parménide se devait de représenter aux mortels son enseignement. L'intuition de Parménide qui nous semble avoir perçu ce fait a bien utilisé des figures divines vidées de

---

toute forme réelle<sup>1</sup>. Ces mots de Lambros Couloubaritsis témoignent en faveur d'une interprétation métaphorique des divinités du poème :

*« Dans l'ancienne littérature grecque, l'usage de la notion du « char » pouvait avoir un sens : par exemple, être le symbole de la souveraineté; et l'usage de la notion de divinité pouvait signifier par exemple un statut privilégié du personnage, de sa protection par les dieux (...). L'exemple de la « main droite » en 1,22 ne signifie pas nécessairement un symbole divin du pythagorisme, mais constitue plutôt un emprunt littéraire, provenant probablement de l'Illiade, A, 118-122.»<sup>2</sup>*

La divinité comme dieu n'intéresse pas Parménide, c'est d'ailleurs pour cela qu'il ne nous dit pas dans ses vers conservés la nature de *daimôn* et des puissances intermédiaires. Parménide se contente de les nommer comme des forces, des puissances savantes. Cette désignation ne saurait leur donner un caractère vrai, une forme réelle. En effet, dans son texte, Parménide n'indique pas ce que sont les déesses quant à leur nature. On s'aperçoit cependant qu'elles remplissent chacune une fonction, qu'elles ont leur raison d'être.

Autrement dit, ce que Parménide ne nous dit pas à propos des divinités de son poème, c'est le sens et la portée à leur accorder. Or, nous savons que l'être dans le poème signifie ce qui est (le fait d'être) et que les *dokounta* sont des apparences, des choses qui sont. L'être est selon Parménide le « présent indéfiniment continu » (8,5-6). En partant de cette représentation de l'être comme ce qui est inébranlable, incorruptible, inengendré et impérissable, il est possible d'entrevoir la signification et la nature des figures divines présentes.

---

<sup>1</sup> Aristote dans la Poétique, 1448b12 témoigne en faveur du caractère pédagogique des images et des métaphores : « Apprendre est très agréable non seulement aux philosophes mais aussi aux autres hommes; seulement ceux-ci n'y ont qu'une faible part. On se plaît à la vue des images parce qu'on apprend en les regardant et on déduit ce que représente chaque chose par exemple cette figure, c'est un tel. »

<sup>2</sup> Mythe et Philosophie chez Parménide, pp. 135-136.

---

dans le poème. Celles-ci sont logiquement symboliques, c'est-à-dire fictives car toute solution qui leur attribuerait un caractère réel nierait l'être dans son fondement. Considérer les déesses du fg. 1 comme de véritables divinités signifie que Parménide confie, finalement, l'objet de sa réflexion philosophique à dieu. Par conséquent, sa thèse de l'être et des apparences fondées s'ébranle puisque dieu serait la cause de l'être, c'est-à-dire la cause du fait qu'il y a quelque chose. Les qualificatifs tirés du sensible (immobile, immuable, inengendré, impérissable, indivisible) et négatifs par rapport au sensible, à travers lesquels on saisit intellectuellement l'être deviennent inexacts et sans une réelle portée. Or, ce sont ces qualificatifs de type négatif qui constituent le plan métaphorique de l'être chez Parménide. Il s'ensuit que *daimôn*, les héliades, *diké*, *thémis* ont une valeur symbolique; elles sont toutes métaphoriques.

Ainsi *daimôn* représente l'intelligence; elle est la maîtresse du savoir qui révèle au poète la connaissance, c'est-à-dire la vérité de l'être et celle des apparences (se référer au besoin à notre chapitre deuxième : Les six chemins de la recherche dans le poème de Parménide). Selon Heidegger, les figures divines sont laïques :

*« C'est se rendre trop facile le dialogue avec la voie de pensée de Parménide que de regretter, dans les paroles du penseur, l'absence de toute expérience mythique et d'objecter que la déesse alètheia est parfaitement vague, pur fantôme rationnel, si on la compare aux « personnes divines » bien caractérisées, Héra, Athéné, Démèter, Aphrodite, Artémis. Qui fait de pareilles réserves parle comme si de longue date on savait avec certitude ce qu'est la « divinité » des dieux grecs, comme s'il était sûr que parler ici de « personnes » a bien un sens et que, touchant l'être de la vérité, il fût bien établi qu'au cas où*

---

*elle apparaîtrait comme déesse, on ne pourrait voir là que la personnification abstraite d'un concept.»<sup>1</sup>*

L'énigmatique *daimôn* se laisse entrevoir comme intelligence, comme sagesse et non comme *alètheia* ainsi que le préconise Heidegger. Si elle ne peut être prise pour l'*alètheia*, contrairement à l'interprétation heideggérienne qui ne retient qu'une ontologie dénuée de toute référence au sensible, c'est parce que *daimôn* symbolise l'intelligence en soi. *Daimôn* est savante, c'est en elle que se trouve le savoir dans sa totalité. Si la puissance principale représente le savoir parfait et total plutôt qu'*alètheia*, c'est parce que la seule connaissance d'*alètheia* ne constitue pas le savoir. Les vers du poème lus dans leur ensemble sont catégoriques sur ce point. Au fg. 1,28, la maîtresse du savoir déclare que la connaissance consiste à s'instruire du « tout ». Le 1,29-32 dit clairement ce qu'il faut connaître, c'est-à-dire :

*« Le coeur de la vérité persuasive, coeur sans frémissement, et les opinions des mortels où ne se trouve pas de conviction vraie. Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité.»*

Ces vers terminaux du fg. 1 énoncent au disciple de la maîtresse du savoir les conditions à satisfaire pour devenir un « homme qui sait ». Le texte cité révèle le contenu du savoir que la puissance centrale divulgue au poète. Trois types de connaissance sont à cerner pour devenir sage. Il est indispensable de savoir non seulement ce qu'est l'être mais aussi les apparences et les opinions des mortels. Seule la maîtresse du savoir donne à voir l'être originel, *alètheia* (la réalité immuable de l'être) en même temps que la vérité des apparaissants du monde. Le poète qui au terme de son voyage a rencontré l'intelligence en 1,22-23 est

---

<sup>1</sup> Maira in Essais et Conférences, p.300.

---

un « homme qui sait ». Selon nous, il faut commencer par reconnaître et accepter l'existence d'une voie, celle de *daimôn* énoncée en 1,3 car sans cette voie aucune connaissance n'est possible. L'intelligence permet au poète d'appréhender l'être comme la réalité immuable et première qui est plus fondamentale que tous les éléments naturels dits primordiaux de certains présocratiques. Mais une fois qu'on connaît l'être et qu'on l'affirme, cela implique ne pas nier l'être im-mobile, im-muable, in-engendré, im-périssable, in-divisible. D'où l'importance de *diké*, de *thémis*, d'*ananké* et de *moira* qui évoquent la nécessité de dire l'être. Ainsi, l'être doit être absolu, séparé du non-être; *diké* ne permet pas que le non-être soit (8,12-15) parce que celui-ci supprime l'être. Selon *daimôn* (6,1-2),

*« Il faut dire ceci et penser ceci : l'être est; car il est possible d'être, et il n'est pas possible que < soit > ce qui n'est rien; Voilà ce que je t'enjoins de méditer.»*

*Daimôn* recommande aussi à son disciple de s'instruire des opinions des mortels. Les fausses opinions des mortels sont à notre avis une allusion de Parménide aux conceptions mobilistes de l'être de certains présocratiques. Ces conceptions sont erronées parce qu'elles ne saisissent pas la réalité immuable de l'être. *Daimôn* incite son élève à méditer sur son vrai discours concernant l'erreur. Il y a donc une vérité sur l'erreur. Les apparences, les *dokounta* en tant qu'ils sont une manifestation d'esti doivent être étudiés. Les apparaissants sont réels et en tant que tel, on ne saurait les considérer comme des apparences trompeuses, comme des « ayant l'air ». Si la vérité des *dokounta* réside en ce qu'ils révèlent l'apparaître, une lecture péjorative des apparences conduit à une mécompréhension des passages du 1,31-32 et du 8,60-61. La vérité sur les apparences ne peut être confondue avec le chemin des mortels qui nie la réalité des étants. *Daimôn* voudrait que le poète soit attentif au fait que les apparences sont dans une certaine mesure. Les apparences sont l'apparaître même, elles se montrent et rayonnent comme l'être, elles ne sont donc pas

---

trompeuses. Alors, le poète doit selon *daimôn* savoir cerner l'être des *dokounta*.

A la lumière de ce qui précède (sur les types de connaissance), il nous a paru nécessaire de repenser la question des chemins de la recherche dans notre deuxième chapitre. Par conséquent, nous pensons que la perspective des trois chemins de la recherche retenue par Beaufret et par Heidegger mérite d'être corrigée. A l'inverse de ce qu'écrit Heidegger, le savant n'est pas selon Parménide celui qui a en vue seulement trois chemins (être, apparences et non-être). « L'homme qui sait » connaît le double des chemins que le cours Introduction à la métaphysique présente :

*« Un homme qui sait vraiment n'est pas un homme qui poursuit aveuglément une vérité, mais celui-là seul qui sait constamment les trois chemins, celui de l'être, celui du non-être et celui de l'apparence. Le savoir supérieur — mais tout savoir est supériorité — n'est accordé qu'à celui qui a connu sur le chemin de l'être la tempête qui soulève tout, à qui l'effroi de la seconde voie vers l'abîme du néant n'est pas resté étranger et qui cependant a assuré comme misère constante le troisième chemin, celui de l'apparence.»<sup>1</sup>*

Autrement dit, par l'enseignement de *daimôn*, le poète se singularise parmi les présocratiques (Anaximandre, Héraclite, Pythagore, Thalès) pour s'illustrer comme un sage. En effet, seul le poète, à savoir Parménide a cheminé sur « la route abondante en révélations de la divinité » (Trd. Beaufret du 1,3). Cinq chemins de recherche sont énoncés<sup>2</sup> sans compter le chemin de l'intelligence sur lequel le poète a reçu le savoir. Seul le disciple de *daimôn* (le poète)

---

<sup>1</sup> Introduction à la métaphysique, p. 121.

<sup>2</sup> Confère notre chapitre II : Les six chemins de la recherche dans le poème de Parménide. Hormis la route de l'intelligence (de *daimôn*), il y a les chemins de l'être, de la vérité des apparences, du non-être, des mortels insensés et le chemin des mortels à la connaissance non encore parfaite.

---

connaît à vrai dire. Lui seul sait à la fois l'être immuable, la vérité sur les apparences, la différence qu'il y a entre les deux types de mortels, et enfin le non-être. Alors, les prédécesseurs de Parménide (Thalès, Pythagore, Anaximandre, Héraclite...) n'ont saisi qu'une portion du savoir. Si la route de l'intelligence qui est placée (1,27) au-dessus des sentiers des mortels doit être retenue, c'est parce qu'elle est fondamentale. Le poète seul a été en relation avec la maîtresse du savoir. Par conséquent, lui seul sait. Par ailleurs, il doit être considéré comme un porte-parole de la puissance centrale parce qu'il nous divulgue les cours de philosophie qu'il a reçus. La pensée parménidienne ne peut alors être taxé d'ésotérisme ou d'être une philosophie mystérieuse et impénétrable<sup>1</sup> car elle propose une possibilité de connaître qui est de recevoir l'enseignement de Parménide. Ceci implique cependant, qu'on ne soit pas sourd, aveugle et insensé comme les mortels du 6,4-9. Quel serait en effet la valeur d'un savoir qui ne s'enseigne pas ? Un savoir mystérieux qui ne peut être connu ou enseigné est un non-savoir. Parménide dans son poème ne poursuit pas d'autres buts que celui de nous enseigner ce que lui-même sait. Pour ce faire, il utilise dans son poème didactique des métaphores de types variés (divins, religieux, ontologiques, etc).

Plus précisément, si les figures divines sont métaphoriques, c'est compte tenu du fait qu'à les comprendre autrement, on dénaturerait la thèse de l'être. Les fonctions des différentes figures divines (*daimôn*, les héliades, *diké*, *thémis*) sont précises et dépendantes. L'être qu'a révélé *daimôn* est maintenu par les liens inapparents de *diké-ananké* et de *diké-moira* (8,30-32 et 8,36-38) dans ses propres limites. *Daimôn* qui a donné au poète toute l'instruction en 1,28-32 symbolise l'intelligence dispensatrice de la connaissance philosophique. Et jusqu'à la fin du poème, elle reste ce qu'elle est dès le départ, c'est-à-dire une

---

<sup>1</sup> Pierre Guérin : L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs. De Thalès à Héraclite, p.75. Guérin cite Rey en parlant d'une « mystique de la raison » chez Parménide.

---

métaphore de l'intelligence. C'est dire que la divinité qu'a rencontré le poète en 1,22 ne se rapporte pas à dieu (celui-ci lui est indifférent) mais plutôt à la sagesse.

Diels en effet déclare dans son ouvrage Urausgabe, p. 9 que la question de l'être suprême n'a pas de place chez Parménide :

*« C'est d'une manière visiblement intentionnelle, dans sa doctrine de l'un-tout tel qu'il la présente d'une manière si éprouvante, il évite le nom de dieu. Il craignait de compromettre l'auguste majesté de son Eon éternel en y mêlant le concept de Dieu, inaccessible aux hommes dans sa pureté. D'où, également, chose inimaginable chez un Grec l'aspect fantomatique de ses figures divines. On dirait un ratiocineur nordique qui se livre à la spéculation, tandis qu'alentour brille la splendeur des vertes prairies. »*

La justesse de ce texte réside dans le fait qu'il nous permet de fonder l'être parménéidien comme métaphorique. Ce qui est in- créé, im-périssable, c'est-à-dire qu'il y a un dépassement du sensible — de ce qui est engendré, périssable, muable, mobile —, une élévation. L'être se laisse entrevoir à travers les images tirées du sensible et négatif par rapport au sensible. Parménide ne souhaite pas mêler le concept de dieu à celui de l'être métaphorique ouvrant sur le sensible car Dieu est un Esprit pur et en tant que tel, il est incompréhensible aux hommes. C'est pour ces raisons que Parménide ne se sent lié à rien d'autre qu'à l'interrogation de l'être et des apparences. Dieu et le sentiment religieux le laissent indifférent. Alors, ce à quoi il aspire, c'est au savoir, à la connaissance débarrassée de toute considération théologico-religieuse puisque « le concept de Dieu est inaccessible aux hommes dans sa pureté ». Autrement dit, la philosophie parménéidienne serait une expression de la tendance fondamentale du philosophe d'accéder au savoir en tant que tel. Le savoir consiste à dire l'être, à nier le non-être, à retenir la vérité des *dokounta* et à s'instruire des deux types d'opinions de mortels (6,4-9 et 8,53-59). Et comme *daimôn* est la



---

maîtresse du savoir, elle ne saurait s'identifier aux forces intermédiaires que sont les héliades, *diké* et *thémis*. Chacune de ces puissances intellectuelles assure une tâche. Toutes font ce qui leur convient de faire. C'est comme un principe qu'aucune puissance ne doit accomplir une tâche qui ne lui incombe pas. La pensée en général doit être ainsi; celle qui dit et qui pense selon Parménide l'être doit être rigoureuse et cohérente. L'organisation des forces intellectuelles est si parfaite que celles-ci n'apparaissent que pour accomplir leur tâche et disparaître. En effet, les accompagnatrices du poète (les héliades) disparaissent à partir de 1,22. On ne sait plus ce qu'elles sont devenues après que le poète ait été reçu par la maîtresse du savoir. Ce sont elles pourtant qui ont conduit le poète à travers l'obscurité tout au long de son voyage pour lui permettre de rencontrer la maîtresse du savoir. Vraisemblablement, les héliades accompagnent le poète dès le 1,1. Leur fonction est nettement indiquée à travers le 1,5 : elles montrent la route à suivre au poète qui est transporté par les cavales. C'est donc grâce aux conductrices im-mortelles que le poète s'est trouvé sur la route métaphorique qui mène à l'intelligence. Elles disparaissent après avoir confié le poète à *diké* (la Justice) et à *thémis* (le Droit) en 1,14.

*Diké* en 1, 14 s'illustre comme une gardienne de portes.

*« De ces deux battants, la Justice, prodigue en maintes peines, détient les clés qui les ouvrent. »*

Mais *Diké* doit être comprise comme la rigueur qui anime le raisonnement du poète (8,30-32). En effet, ce dernier selon l'enseignement de la maîtresse du savoir doit dire et penser l'être qui ne coexiste jamais avec le non-être. Le 8,3-4 dit :

*« La première voie < énonçant > : « est », et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité. »*

---

La rigueur qui au niveau du sensible se traduit par la surveillance, la vigilance et la sérénité, évoque au plan spirituel la cohérence dans le raisonnement. Nous sommes bien en présence d'une métaphore concernant *diké*. Le poète est un esprit rigoureux, non confusionniste. La Justice et le Droit sont pour la cité une censure. Ils veillent au bon respect des lois sociales, à leur maintien et punissent les contrevenants au règlement. C'est à ce prix que l'harmonie, la cohésion et la paix sont établies pour la bonne marche de la société. D'où le caractère nécessaire du Droit et de la Justice. Il incombe à *diké* et à *thémis* d'assurer et de faire régner la cohérence, la logique, la justesse dans le raisonnement. C'est dire en d'autres termes que ces deux puissances intellectuelles établissent la mesure, elles sont des principes de non-contradiction qui contribuent en 8,13-15 ; en 8,30-32 à l'affirmation de l'être métaphorique comme ce qui est im-mobile, in-engendré, im-périssable. Tout ceci parce que la mobilité, le commencement et le périssement impliquent le non-être et sont de l'ordre du devenir, du sensible. Le poème de Parménide demeure traversé du début à la fin par des puissances (*daimôn*, les héliades, *diké*, *thémis*, *ananké*, etc.); on les trouve aussi dans la prétendue deuxième moitié du poème. Entre autres exemples le 12,3 parle d'une force qui domine tout :

« Au milieu de ces < anneaux > est une divinité qui guide toutes choses. »

Les figures divines du poème (*daimôn*, les héliades, *diké* et *thémis*) évoqueraient les différents niveaux du savoir qui contribuent à l'intelligence. C'est pour cela que contrairement à ce qu'envisage Nestor Cordero<sup>1</sup>, *daimôn*, la maîtresse du savoir ne peut être identifiée à *diké*, à *thémis* ou aux héliades. On occulterait assurément le contenu du 1,26-28 :

---

<sup>1</sup> La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie in A la naissance de la raison en Grèce, pp. 207-214.

---

« Ce ne fut point en effet un destin funeste qui t'envoya cheminer en cette voie — car assurément cette voie est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent — mais c'est le droit et la justice ».

L'optique de N. Cordero, tout comme celle de Heidegger ne tient pas car l'enseignante des connaissances philosophiques déclare en 1,24-25 ne pas être la seule force . Elle parle de : « notre demeure » pour dire le chemin de l'intelligence (*daimôn*). L'expression « notre demeure » introduit l'idée d'un chemin qui est commun aux puissances intellectuelles. Par conséquent, aucune force n'est à négliger. Sans les « conductrices immortelles » le poète ne connaîtrait pas le chemin abondant en sages révélations. Toutes les forces intellectuelles participent à l'acquisition du savoir par le poète. Le 1,24-25 dit :

« Jeune homme, compagnon de conductrices immortelles, toi qui parviens à notre demeure grâce aux cavales qui t'emportent, sois le bienvenu.»

L'on doit comprendre sous le signe du « salut » de *daimôn* que Parménide est un privilégié parce qu'il est en relation avec la sagesse, l'intelligence peu commune. Et cela est assurément un salut, un arrachement à l'ignorance. C'est l'intelligence qui a sauvé le poète de l'ignorance ; il ne faudrait pas voir dans ce terme, la sauvegarde, le salut de type religieux.

Le chemin de *daimôn* est autrement dit l'endroit où l'intelligence est enseignée, il faudrait le concevoir comme une école. Le chemin chez Parménide semble se référer à quelque chose de sensible; or, c'est au cognitif qu'il se rapporte . C'est pour ce faire que l'ascension est nécessaire pour atteindre l'intelligence. Il est nécessaire de s'affranchir des opinions erronées pour espérer savoir. Les mortels du 6,4-9 (à savoir les *akrita phyla*) qui n'ont pas quitté le domaine de la nuit, de l'obscurité où tout est confus ignorent la Vérité parfaite qui est immobile, immuable selon 1,29. Ils

---

sont condamnés à demeurer dans l'ignorance. Ceux-ci ne peuvent devenir sage car la surdité et l'aveuglement qui les frappent les éloignent du savoir.

Le 6,5-7 laisse entrevoir que si les mortels n'étaient pas sourds, aveugles, insensés, bref s'ils n'étaient pas des gens à l'esprit confusionniste, ils ne seraient pas condamnés à être dans la perpétuelle ignorance. De par leur nature, ces mortels sont incapables de recevoir l'enseignement de la maîtresse du savoir. Il s'ensuit que les deux uniques modes pour connaître ne peuvent être remplis par les *akrita phyla*. En effet, ils n'ont pas reçu l'appel de *daimôn* pour effectuer le voyage initiatique et ils ne sont pas aptes à comprendre la sagesse de *daimôn*. Autrement dit, les mortels de 6,4-9 ne peuvent connaître parce qu'il leur manque les dispositions nécessaires pour acquérir le savoir. On comprend dès lors pourquoi Parménide les condamne à l'errance, à demeurer dans l'ignorance. Il semble impossible à ces mortels de guérir de leurs maux (ils sont aveugles, sourds et insensés). Les chemins de la connaissance leur sont fermés car les *akrita phyla* mélangent tout. Ils ne s'aperçoivent pas de l'unité du réel ou de celle de l'être. Ils ne saisissent pas que l'être ne coexiste pas avec le non-être. Si le non-être est, il nie l'être. La maîtresse du savoir montre sans cesse à son élève comment et pourquoi la thèse de l'être implique la négation du non-être (2,3-4 ; 6,1-2 ; 8,5-6). Il est impossible d'affirmer à la fois l'*eon* et son contraire. C'est pour cela qu'en 7,5-6 *daimôn* dit à son disciple :

*« Par la raison, décide de la réfutation polémique que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses. »*

---

**CHAPITRE QUATRIÈME:  
LES MÉTAPHORES DU SENSIBLE COMME  
APPROCHE NÉGATIVE DE L'ÊTRE**

---

Le non-être annihile l'être parménidien ; il ne coexiste pas avec l'être. Ceci explique à notre avis, pourquoi ce qui est est selon Parménide, sans commencement, sans terme et sans frémissement. La genèse, le périssement et le mouvement impliquent le non-être. Les vers 3 à 6 du fg. 8 disent fort justement :

*« Inengendré, il est aussi impérissable, — unique et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu.»*

L'être-un, chez Parménide, n'est pas le signe d'une préoccupation théologique comme l'envisage Plotin. Parménide ne parle pas de l'Un (*to Hen*), ce qu'il a en vue c'est la présence, le fait d'être. Il parle de ce qui en tant que situé au-dessus du sensible s'appréhende à travers des qualificatifs tirés du sensible et opposés au sensible : il s'agit de l'être im-moblie, im-muable, in-engendré, im-périssable et in-divisible. Or, Plotin voit dans la conception parménidienne de l'être-un une esquisse de sa philosophie. Ainsi, s'annexant Parménide, il laisse entendre que celui-ci l'aurait devancé quant à ce qui allait constituer l'objet de sa réflexion philosophique, à savoir la pensée de l'Un . Plotin<sup>1</sup> déclare :

*« Avant Platon, Parménide était partisan d'une doctrine semblable quand il réduisait à l'unité l'Etre et l'intelligence (eis tauto sunègen on kai noun) et quand il déclarait que l'Etre (to On) n'était pas les choses*

---

<sup>1</sup> Les Ennéades, Volume 1 [10] VIII, 14-23.

---

*sensibles (en tois aisthètois). « Penser et être » disait-il, « c'est la même chose ». L'être d'après lui est immobile, bien qu'il lui adjoigne la pensée, il en nie tout mouvement corporel, afin qu'il reste identique à lui-même. Il le compare à une masse sphérique (ogkai sphairos apeikazon) parce qu'il a toutes choses en lui ; et parce que la pensée ne lui est pas extérieure mais intérieure. Mais en l'appelant Un (hen logon), dans ses écrits, il encourait un reproche, puisque ce prétendu Un se trouve multiple (polla).»*

Plotin qui est à la recherche des germes de sa philosophie, c'est-à-dire qu'il recherche son auguste précurseur, ne saisit pas ici la véritable signification de l'être-un de Parménide. L'être est un chez « notre père »<sup>1</sup> parce qu'il est immobile, immuable, incorruptible et indivisible. *Diké*, la rectitude ne permet pas que soit le non-être. Le 8,12-15 dit :

*« La force de la conviction n'admettra pas non plus qu'à aucun moment, de l'être, vienne au jour quelque chose à côté de lui. C'est pourquoi la justice, n'ayant point relâché de ses chaînes, n'a concédé ni de parvenir au jour ni de disparaître, mais elle maintient.»*

L'être-un de Parménide veut dire que ce qui est est une unité entière ; l'être ne peut être divisé car il est continu. L'être métaphorique de Parménide exclut doublement le « n'est pas ». En effet, ce qui est ne peut se dire au passé. On ne peut dire de l'être qu'il était car il demeure toujours immuablement le même. L'être ne peut se dire au futur non plus : ce qui est ne sera jamais car il est maintenant ; il n'est pas possible qu'il soit plus tard parce que ce qui est déjà ne saurait apparaître dans un temps « à-venir ». L'être est déjà et ce pour de bon. Cependant, il convient de préciser que l'être métaphorique de Parménide qui est en étroite relation avec la pensée (fg. 3 ou le 8,34-39)

---

<sup>1</sup> L'expression « notre père » s'agissant de Parménide est de Platon. Le *Sophiste*, 241d.

---

renvoie dos à dos l'idéalisme et le réalisme. C'est dire que l'être n'indique ni une réalité matérielle ni une réalité immatérielle (non-sensible). L'être parménidien c'est le fait d'être qui est saisi intellectuellement à travers les images tirées du sensible (im-mobile, im-muable, in-engendré, im-périssable, in-divisible) et opposées au sensible. L'être de Parménide est métaphorique du fait du transport au plan spirituel des **qualités** sensibles qui nous permettent de l'appréhender. Par conséquent, l'interprétation de Burnet , qui fait de Parménide « le père du matérialisme », n'est pas valable. Burnet écrit :

*« Ce qui est est un plenum corporel fini, sphérique et immobile, et il n'y a rien en dehors de lui. Les apparences de multiplicité et de mouvement, d'espace vide et de temps, sont des illusions. Nous voyons par là que la substance primordiale dont les premiers cosmologues avaient fait l'objet de leurs recherches est maintenant devenue une sorte de « chose en soi ». Elle ne reperdit jamais complètement ce caractère. Ce qu'Empédocle dénommera plus tard ses éléments, les soi-disant « homéoméries » d'Anaxagore et les atomes de Leucippe et de Démocrite sont exactement « l'être » de Parménide. Parménide n'est pas, comme quelques-uns l'ont dit, le « père de l'idéalisme » ; bien au contraire, il n'est pas de matérialisme qui ne dépende de sa conception de la réalité. »<sup>1</sup>*

Dans le texte ci-dessus cité, Burnet semble ignorer que le réalisme est un idéalisme secret car le réel est une représentation de l'esprit. Donc le réalisme est en vertu de l'idéalisme. Le réalisme est un idéalisme pour autant que l'objectivité des objets se compose et se forme dans la conscience, dans le « je pense quelque chose ». A l'inverse, l'idéalisme est un réalisme de la pensée qui se révèle elle-même comme une réalité. L'idéalisme présuppose le réalisme.

---

<sup>1</sup> Aurore de la philosophie grecque, p. 210.



---

Autrement dit, la pensée se présente comme ce qui est, c'est-à-dire comme un étant.

L'unique vers du fg. 3 ne dit pas que penser et être sont pareils (comme Plotin l'envisage) mais plutôt qu'ils ont une commune appartenance et qu'en présence de l'un on est en face de l'autre. Selon Parménide, le penser s'outrepasse pour appartenir à une identité plus haute qui est son identité avec l'être. Autrement dit, la pensée devient ce qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle finit par s'identifier à l'objet qui est pensé. Or, selon l'interprétation plotinienne l'être de Parménide est une réalité immatérielle qui n'a rien à voir avec le sensible. Selon sa lecture du fg. 3, il est inconcevable que l'être qui est dit identique à la pensée soit de l'ordre du sensible. Autrement dit, selon Plotin, l'être parménidien est de l'ordre du spirituel, du supra-sensible.

Cette lecture de Plotin est partielle car l'être parménidien, l'absolu, ne se pense qu'à partir du sensible. En effet, le caractère non sensible de l'être exprimé à travers les qualités qui s'opposent et s'arrachent au devenir sont de l'ordre du sensible. C'est pour cela que nous soutenons que l'être de Parménide est métaphorique car il est appréhendé à travers des images qui, tirées du sensible, s'élèvent au spirituel en s'opposant et en s'arrachant du sensible. Platon, dans le Sophiste, n'a pas manqué de souligner un certain caractère sensible de l'être parménidien. Il écrit en 244 D-E :

*« L'étranger : Mais que dire du Tout ? L'affirmeront-ils autre que l'un qui est, ou identique à lui ? (...) Si donc c'est un tout, comme le dit Parménide lui-même (hôsper Parmenides legei) : « De toutes part semblable à la masse d'une sphère bien arrondie. Du centre en tous les sens également puissant, car plus grand ou moindre, il ne saurait l'être en aucune part ». Alors, l'étant qui est tel (toiouton) a milieu et extrémités. »*

---

L'énonciation par Parménide en 8,42-44 de l'étant comme sphère signifie, selon Platon, que l'être a des parties (*merè*), un milieu (*meson*), des extrémités (*eschata*) ; l'étant est tout (*pan*), total (*holon*) et un (*hen*). Si l'être parménidien, selon Plotin, ne peut être de l'ordre du sensible, c'est parce qu'il est un pur esprit, il est un. L'unité et l'homogénéité de l'être n'empêche pas Platon d'envisager que l'étant qui est tout entier a :

*« Un milieu, et des extrémités, et de ce fait, en toute nécessité, a des parties (...). Or rien n'empêche ce qui est divisé d'avoir une unité à lui imposer (pathos hou henos) par-dessus l'ensemble de ces parties et, par là donc, d'être non seulement tout (pan) et total (holon), mais aussi un (hen). » (Sophiste, 244e-245a)*

Un tel étant qui possède milieu, extrémités et parties a un caractère spatial. L'être se rapporte à l'espace d'autant plus qu'il a des parties, un milieu et des extrémités, c'est-à-dire des limites qui le fixent et le maintiennent à une place. L'être de Parménide n'est donc pas « l'abstraction » qui n'a pas de lieu. Le 8,29-30 nous indique le lieu toujours identique à soi de l'être.

*« Restant et le même et dans un même < lieu >, il demeure par lui-même et reste ainsi fermement au même endroit. »*

Mais en 8,30-32, *diké-ananké* enserme l'être dans ses propres limites afin que ce qui est demeure im-moblie, in-créé et im-périssable :

*« Une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts : aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. »*

En 8,36-38 par contre, c'est *diké-moira* qui tient ce qui est par des liens indéfectibles pour que l'être soit im-muable, in-divisible :

---

*« Rien d'autre n'est ni ne sera outre ce qui est, puisque, lui, le Destin l'a enchaîné de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement. »*

On s'aperçoit que l'être parménidien se donne à voir à travers des images tirées du sensible et qui sont transportées au-delà du sensible, dans la sphère du spirituel. C'est ainsi que l'être chez Parménide se révèle comme métaphorique.

En résumé, il faut dire que l'interprétation platonicienne de Parménide dans le Sophiste est plus riche en enseignements que celles qui **font de** Parménide un **pur** penseur de l'être ou de l'Un. La lecture de Platon nous révèle que l'ontologie parménidienne est teintée de représentations spatio-temporelles, que son ontologie ne nie pas le sensible. Il s'ensuit que les nombreux passages du poème concernant les étants, le cosmos<sup>1</sup> ne doivent pas être traités comme de moindres textes. Le témoignage de Platon sur Parménide, en tant qu'il se situe parmi les plus anciens témoins, est capital. Il faut donc admettre que les interprétations purement ontologiques du poème n'ont pas tenu compte du précieux témoignage de Platon.

Par conséquent, en dépit de la subtilité de la lecture heideggérienne de Parménide, il faut dire que lorsqu'on envisage le fg. 8 dans son ensemble, l'être ne peut se ramener au seul caractère d'étant, c'est-à-dire comme étant purement intelligible et non-sensible :

*« De plus, puisqu'il y a une limite extrême, il est de tous côtés achevé, semblable à la sphère à la belle circularité, étant partout également étendu à partir du centre. »*

---

<sup>1</sup> Nous citons entre autres textes ceux de 1,31-32 ; 8,60-61 ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 ; 15 ; 19.

---

Les vers (8,42-44) ci-dessus cités portent sur le caractère géométrique et spatial de l'étant. Ce texte compare la perfection de l'être à celle de la courbure d'une sphère. On y trouve l'introduction de la notion de « limite extrême » qui marque, en définitive, qu'il y a une borne ultime que l'être ne doit pas franchir. Comme le dit Jean Frère :

*« On trouve chez Parménide des indications élaborées quant à la nature, sinon du lieu, du moins de la « place ». Chaque réalité du devenir possède une place et des limites (topos, peiras, 8,41 ; 8,42 ; 10,6). Cette place est donnée de nature (physis). »<sup>1</sup>*

Voici qui est bien contraire à ce que préconise Heidegger . Selon ce dernier, Parménide indique en 8,42-44 que l'être a un caractère non sensible. Heidegger écrit en effet :

*« Avant toute chose, il nous faut montrer que le texte (8,34 et suivants) qui considère ce rapport (de l'être et de la pensée) le plus près parle de l'eon et non, comme le fg. 3, de l'einai. On pense donc aussitôt et non sans un certain droit, qu'il n'est pas question de l'être dans le fg. 8, mais bien de l'étant. Mais sous le nom d'eon, Parménide ne pense aucunement l'étant en soi, comme ce tout auquel la pensée appartient, elle aussi, pour autant qu'elle est quelque chose d'étant. Tout aussi peu eon désigne-t-il l'einai au sens de l'être pour soi, comme si le penseur tenait à faire ressortir le caractère non sensible de l'être par opposition à l'étant, qui est sensible. »<sup>2</sup>*

Quant à l'approche de la pensée, Heidegger poursuivant son analyse dans « Moira » dit :

---

<sup>1</sup> Temps et Espace selon Parménide, p. 82.

<sup>2</sup> Moira in Essais et conférences, p. 289.

---

*« La pensée est présente en raison du Pli, qui n'est jamais dit.  
L'approche de la pensée est en route vers le Pli de l'être et de l'étant. »  
(p. 293)*

L'être, l'objet de la méditation philosophique de Parménide, se trouve être l'objet de la pensée ; celle-ci le représente. La pensée comme représentation signifie mettre quelque chose devant les yeux ou devant l'esprit de quelqu'un. La représentation est autrement dit le fait de rendre sensible un concept ou un objet absent au moyen d'une image, d'une figure, d'un signe, de l'intelligence. Elle consiste alors à rendre présent quelque chose de latent et de non manifeste. C'est ainsi que par l'intelligence des choses inapparentes nous apparaissent et se montrent comme elles sont. Dans le cérémonial des présentations quotidiennes, c'est ce qui se passe. En effet, seul l'acte de la présentation peut nous révéler l'inconnu (un homme, une chose) dans ce qu'il est. Donc la présentation le présente et le dévoile comme il est. Dès lors, il nous est donné de cerner l'être présenté dans ce qu'il est. Mais cela ne signifie pas que l'être présenté n'était pas avant la présentation ; seulement avec la présentation l'occulté se manifeste parce que le présenté a été rendu sensible, soit au moyen de l'image, soit au moyen de l'intelligence. C'est dans un tel sens que *daimôn*, la maîtresse du savoir, demande au poète en 4,1-2 de saisir intellectuellement les choses absentes comme des choses présentes. Autrement dit, elle incite son élève à appréhender les *apeonta* (les choses absentes) comme des *pareonta* (les choses présentes) et non comme des choses qui ne sont pas. L'appréhension des *apeonta* comme des *pareonta* n'est rien d'autre qu'une représentation, c'est-à-dire une présentation des *apeonta* à l'esprit. Ce qui revient à rendre sensible les choses absentes au moyen de l'intelligence. Le 4,1-2 dit :

*« ... Bien que < de telles choses > soient absentes, contemple-les  
comme étant fermement présentes à l'intelligence. »*

---

Si la puissance centrale (*daimôn*) exige que le poète appréhende et saisisse intellectuellement les choses inapparentes comme des choses présentes, cela est tout à fait sensé, compréhensible car le non-être n'est pas. En fait, elle ne voudrait pas que le poète réduise les *apeonta* au non-être. Selon le 7,1-2, il n'y a pas de choses qui ne sont pas :

*« Jamais, en effet, cet énoncé ne sera dompté : des non-êtres sont. Mais toi, détourne ta pensée de cette voie de recherche. »*

Nous savons que *daimôn* nie le non-être (2,5-8) qui est inconnaissable, indicible et impensable :

*« L'autre voie < énonçant > : « n'est pas », et aussi : il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te le fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître, car il n'est pas accessible, ni le faire comprendre. »*

*Daimôn* ruine toute possibilité du non-être car le non-être nie la thèse de l'être immobile, inengendré, etc. La pensée chez Parménide, contrairement à certains, ne se rapporte jamais à l'avenir et au passé. Le passé et l'avenir sont en partie liés au non-être, or, celui-ci n'est pas. *Diké* l'en empêche (8,12-15). Selon Parménide, la pensée ne peut que se rapporter au présent, à ce qui est car l'être est en étroite relation avec la pensée. Le fg. 3 dit :

*« C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est. »*

Si la pensée chez Parménide ne se rapporte qu'au présent, c'est parce que seul le présent est le mode de l'être qui appartient à une identité supérieure à lui, son identité avec penser. Le passé et le futur sont inconcevables à propos de la thèse de l'être originel parce qu'ils impliquent le non-être. Les vers 9 à 11 du fg. 8 sont sans équivoque à ce niveau de l'argumentation de Parménide ; ils ruinent toutes les possibilités cherchant à introduire au plan de l'être « le plus tard » et le « plus tôt » :

---

*« Quel besoin, d'ailleurs, l'eût poussé, après avoir pris son départ du néant, à naître plus tard, plutôt qu'« à naître » auparavant ? Aussi faut-il, ou bien qu'il soit entièrement, ou bien qu'il ne soit pas du tout. »*

La manière dont est formulée la question de 8,9-10 rend inconcevable le futur et le passé à propos de l'être, du « présent indéfiniment continu. » Le 8,1-10 établit l'être comme présent, on ne peut parler de ce qui est ni au passé ni au futur ; l'être est sans commencement, sans achèvement, sans tremblement.

Parménide, en liant l'être à la pensée, a défini du même coup l'unique cadre dans lequel toute pensée digne devrait s'exercer pour connaître. Ainsi, la pensée doit s'attacher au présent, c'est-à-dire à ce qui est plutôt qu'errer sur le sentier impraticable du non-être qui est sous-jacent dans le passé et le futur. De l'avis de Parménide, toute pensée qui se rapporte au passé et au futur est vide car le néant est impensable. Le 8,7-9 dit :

*« Je ne te permettrai pas que tu dises qu'« il vient » du non-être, ni que tu le penses ; voici en effet qui n'est pas dicible, qui n'est pas pensable non plus. »*

Le passé et le futur recèlent le non-être. L'« à-venir », le “ plus tard ” signifie la venue à l'existence d'une chose, donc l'absence de cette chose à un moment antérieur à son émergence. De même, le « plus tôt », le passé signifie l'arrêt ou la fin de quelque chose, d'où ici également, une non-présence s'installant à partir de la disparition, de l'achèvement, du périment. C'est donc affirmer le non-être que de rapporter la pensée au futur et au passé qui font « le lit du néant ». Nous savons que selon Parménide le néant n'est pas. Par conséquent, le futur et le passé qui masquent le non-être doivent être refusés. Il serait absurde de les accepter. *Diké-ananké* en 8,30-32 et *diké-moira* en 8,36-38 récusent ce qui n'est pas ; elles ne permettent pas que le non-être soit. Il s'ensuit que c'est le présent, l'être immobile, increé, impérissable et indivisible

---

qu'il convient de penser puisque la genèse et le périssement impliquent le non-être. En 8,38-41 on lit :

*« Seront donc un nom, toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé venir au jour et disparaître, être et ne pas être, et aussi changer de place et varier d'éclatante couleur. »*

Selon Parménide, aucun espoir de connaître n'est permis à ceux qui s'engagent sur le chemin du non-être. Le chemin du non-être est, dit-il, inconnaissable. Il ne débouche pas sur la connaissance car seule les chemins liés à l'être relèvent du domaine du connaître. Ainsi, le chemin de l'être qui est lié à la pensée conduit à la connaissance contrairement au sentier impensable (2,5-8).

En résumé, il faut dire que dans la « logique de l'être » chez Parménide, on ne pense que ce qui est. Mais l'être n'est pas forcément le visible car les choses absentes qu'on ne voit pas se rattachent à l'être. Les *apeonta* s'égalent aux *pareonta* grâce à l'intelligence qui les représente, c'est-à-dire qui les rend apparentes. Les choses absentes qui ne sont pas visibles sont donc une présence secrète. Elles sont *sur* le mode de l'être qui ne nous les montre pas étalées et étendues devant nous. La tâche de la pensée, de l'intelligence consiste justement à rendre présent ce qui est caché, non-manifeste et latent.

Mais le caractère essentiel de l'être est exprimé à travers l'expression « *nun* » (maintenant) que Parménide emploie en 8,5 :

*« Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment > puisqu'il est maintenant . »*

L'être-maintenant ne peut ni être un jour ni être auparavant (c'est-à-dire, dans un temps passé). L'expression « *nun* » qui se rapporte à l'être signale que jamais l'être ne périra ni ne paraîtra. *Diké* (la rectitude) ne permet pas qu'on



---

parle de l'être au passé ou au futur. Selon Denis O'Brien l'être parménidien est un « présent logique ». En effet, il écrit :

*« Le « n'est pas » invoqué à la fin de 8,20 est antérieur, non seulement à toute possibilité de naissance dans l'avenir (cf. s'il doit être un jour), mais aussi à toute possibilité de naissance dans le passé (cf. s'il est venu à l'être) ».*

*Ce présent (ouk esti 8,20) n'est donc pas un moment fugitif entre passé et futur, mais un « présent » logique ; c'est le néant (8,10) antérieur à toute possibilité de naissance, — qu'elle soit « plus tard » ou « auparavant », qu'elle advienne dans le futur ou dans le passé. »<sup>1</sup>*

En concevant l'être comme présent, Parménide refuse d'envisager la Vérité comme passé, présent ou futur. Selon lui, la Vérité doit se dire comme présent car elle est toute entière inengendrée, impérissable, immuable. On peut s'apercevoir que la Vérité aussi s'offre sur le mode de la métaphore, par le transport du sensible à la sphère du spirituel. Parménide s'oppose aux penseurs selon lesquels la Vérité est changeante, corruptible et relative. Selon lui, une vérité dite sur le mode du passé n'est pas valable parce qu'elle n'est plus. La vérité qui sera ne mérite pas non plus son appellation puisqu'elle n'est pas encore. La Vérité est une certitude incarnée par la rigueur et la justesse de *diké-ananké* et de *diké-moira*. Mais pour la dire, la maîtresse du savoir, en 7,5, recommande à son élève de décider de la thèse à suivre après avoir cerné son enseignement. *Daimôn* convie le poète à faire preuve d'un esprit critique. Dans cette mesure, c'est à tort que des interprètes pensent que la maîtresse du savoir demande, en 6,5-7 et en 7,3-4, que son disciple oppose les sens (à savoir les yeux, les oreilles, la langue) à la raison qui est la faculté discursive. En effet, *daimôn* qui enseigne au poète le savoir n'attend qu'une

---

<sup>1</sup> L'être et l'éternité, in Etudes sur Parménide, T.2, p. 153.

---

décision de ce dernier : qu'il apprécie l'enseignement reçu, qu'il se prononce sur ce qu'il a appris. *Daimôn* en 7,5 cherche à savoir si ses leçons de philosophie (la thèse de l'être immobile notamment) ont été comprises. C'est par rapport à ce que le poète sait concernant l'être et le non-être que *daimôn* lui demande de décider de la thèse à suivre. Autrement dit, le poète doit choisir soit la thèse de l'être, soit celle du non-être, non pas les deux à la fois.

La suite du poème prouve que le poète a bien saisi la portée de l'enseignement philosophique de *daimôn*. Les vers 1 et 2 du fg. 8 disent :

« *Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie < énonçant > :  
« est » •»*

L'élève de *daimôn* a alors rejeté le chemin impensable et indicible du non-être qui ne permet pas de connaître. Ayant pris résolument le camp du savoir, le poète ne pouvait cheminer sur le sentier impraticable du non-être. Le poème présente le poète comme un homme qui aspire à la connaissance. En effet, le poète effectue un voyage initiatique pour recevoir la sagesse — *daimôn* symbolise alors le règne du savoir et la primauté de l'intelligence sur l'ignorance — car dans l'obscurité il n'y a pas d'intelligence. L'être parménidien n'est pas la Vérité radicalement opposée aux choses sensibles que les interprétations ontologiques du poème considèrent comme illusoire. Ce sont les images provenant du spatio-temporel et négatives par rapport au spatio-temporel qui nous permettent d'entrevoir l'être, la Vérité chez Parménide. L'intemporalité de « l'être-maintenant » se saisit intellectuellement à travers l'image de la temporalité tirée du sensible et opposée au sensible (où le temps est donné comme une succession de moments passés, présents et futurs). Mais le plan sensible n'est pas l'illusion qu'on croit ; on ne cerne l'intemporalité (cet absolu) que par l'image sensible (la temporalité) qui s'exprime sur un mode

---

négatif. C'est ainsi que selon Jean Frère , « si l'on envisage l'être en sa perfection d'être, il s'envisage selon Parménide, comme continuité intemporelle et continuité spatiale »<sup>1</sup>. Le fg. 8 nous l'indique. D'abord, on lit en 8,5-6 :

*« Il n'était pas à un moment ni ne sera < à un moment > puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu. »*

Le 8,23-25 envisage la spatialité parfaite en ces termes :

*« Il n'y a pas à un endroit quelque chose de plus ; qui l'empêcherait de se tenir uni, ni à un endroit quelque chose de moins ; au contraire tout entier, il est plein d'être. Aussi tout entier est-il continu (syneches), car l'être se juxtapose à l'être. »*

L'être qui est maintenant a des parties, un milieu, des extrémités et une place. Il n'est donc pas l'être non sensible mais ce qui est « toujours pénétré de représentations spatio-temporelles, » (Platon : Sophiste, 244e-245a)

La plupart des interprètes de Parménide voit dans l'expression maintenant (8,5) qui est rattachée à l'être, une évocation de la notion d'éternité. Le contexte de 8,5 est certainement la cause d'une telle détermination du « *nun* ». En effet, dans les vers précédents, en 8,1-2, la voie valable qui reste et qui est digne de foi est celle de l'être. Le 8,3-4 indique quelques qualificatifs sensibles et opposés au sensible qui nous permettent d'appréhender l'être. En 8,5 Parménide déclare que l'être est maintenant. C'est pour cela que certains commentateurs n'hésitent pas à envisager le « maintenant » du 8,5 comme un énoncé de la notion d'éternité<sup>2</sup>. Ces interprètes justifient leur position par le fait que l'être qui est incréé ne peut périr. L'être est donc toujours présent, il est

---

<sup>1</sup> Temps et espace selon Parménide, p. 81.

<sup>2</sup> L'être-maintenant selon la lecture de Cordero (Les deux chemins de Parménide, p. 186) est un « présent éternel ». Taran parle de « durée indéfinie » dans Parménides, p. 180.

---

en tout temps le même. Selon eux, Parménide en 8,5 poursuit le développement de sa thèse. L'expression « maintenant » est énoncée par conséquent comme l'un des multiples signes (preuves) d'*esti*. La question qui se pose ici est de savoir si le « *nun* » que Parménide rapporte à l'être se donne comme une éternité ? L'être-maintenant en tant qu'il est toujours immuablement présent serait vraisemblablement la marque de l'éternité car ce qui est ne commence ni ne s'achève. Mais une difficulté demeure dans l'interprétation de « *nun* » comme la marque de l'éternité : quelle serait la nature et la qualité de l'éternité proclamée en 8,5-6 ? Les commentateurs s'y sont heurtés et se heurtent toujours à ce problème qui n'est autre que celui du sens à donner à l'éternité.

Owen <sup>1</sup> propose de voir dans la parole de 8,5 l'ébauche de la notion d'intemporalité qui est propre aux énoncés mathématiques. Parler d'éternité concernant l'être serait impropre. Parménide, selon Owen, aurait dit que l'être est maintenant dans le sens des formules mathématiques. Lorsqu'on dit en mathématiques que « 4 est un nombre pair », le « est » de l'énoncé n'évoque pas un présent au sens où il est contraire au passé (était) et au futur (sera). Selon Owen, l'être-maintenant de Parménide ne signifie pas ce qui est par opposition à ce qui était ou sera ; l'être parménidien est intemporel. Cela veut dire que le fait d'être ne s'inscrit pas dans une durée temporelle. L'être, chez Parménide, par conséquent n'est pas temporel puisque selon Owen les énoncés mathématiques ne s'inscrivent pas dans une durée, qu'elle soit passée, présente ou future. Et il déclare<sup>2</sup> qu'on n'aurait pas le droit d'affirmer une durée pour l'être au sens où il a « continué d'être et continuera d'être la même chose ». Si on ne peut affirmer une quelconque durée de l'être, c'est parce que l'être est toujours, c'est-à-dire incréé, impérissable et immobile. L'être parménidien, selon Owen, ne présuppose pas une quelconque durée car « rien

---

<sup>1</sup> Plato and Parmenides timeless present, *The monist*, 50, 1966.

<sup>2</sup> Op.cit., pp. 318-319.

---

ne saurait être prédiqué ». L'être ne peut être prédiqué ni au passé ni au futur. Owen écrit :

*« Nothing can be said of it in the past or future tense, not even that it has gone and will go on being the same thing. » (Plato and Parmenides timeless present, pp. 318-319)*

A notre sens, Parménide aux vers 5 et 6 du fg. 8 n'affirme rien d'autre que l'être est un « présent indéfiniment continu », c'est-à-dire un présent ininterrompu dans le temps. L'expression « *nun* » (maintenant) est une image évoquant l'intemporalité. Mais l'être n'est pas intemporel au sens des énoncés mathématiques (cf. Owen), c'est plutôt en tant que l'être de Parménide nie la temporalité en s'y opposant pour s'élever à l'in-temporalité qui n'est plus de l'ordre du sensible. L'être parménidien demeure marqué par la temporalité — contrairement à Owen qui refuse catégoriquement toute idée de temporalité concernant l'être —, quand bien même, il s'y arrache. Le temps c'est le nombre du mouvement, selon l'avant et l'arrière, c'est-à-dire une succession de moments passés, présents et futurs. L'être parménidien est, quant à lui, le « présent indéfiniment continu ». Il s'agit donc d'un être intemporel qui nie la temporalité traduite à travers la mobilité et le changement. L'absence de temporalité de l'être chez Parménide se pense à partir de la temporalité, c'est-à-dire à travers des images (comme le changement, la mobilité) tirées du sensible et négatives par rapport au sensible. Cela veut dire que l'intemporalité s'appréhende à partir de la temporalité. Le mode qui caractérise et qui correspond à l'être métaphorique chez Parménide est le présent indéfiniment continu. Comme le dit Jean Frère :

*« C'est à la fois arrachement à la temporalité, et pourtant atemporalité qui se désigne par référence à être-maintenant. »<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Temps et espace selon Parménide, p. 81.

---

Le refus de Parménide d'envisager l'être au passé ou au futur est en fait une négation de la « naissance » et de la « mort ». Ces deux notions n'indiquent pas une représentation de l'être comme une chose animée. Une telle représentation de l'être est erronée. La mort c'est le périssement ; il s'agit d'une évocation de l'être comme n'étant plus. Elle indique une mutation de l'être en non-être. La mort n'est donc pas l'arrêt d'une vie. A travers cette notion de mort, il importe d'apercevoir le passage de ce qui est à ce qui n'est pas. Quant à la notion de naissance, elle évoque le commencement, la genèse. Mais on ne peut parler de naissance ou de mort à propos de l'être.

La rigoureuse justice (*diké-ananké, diké-moira*) maintient l'être afin que ce qui est ne se meuve ni ne déborde les limites autorisées de l'être. D'une part, on lit en 8,30-32 :

*« Une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts ; aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. »*

D'autre part, le 8,36-38 dit :

*« Rien d'autre en effet n'est ni ne sera, outre ce qui est, puisque, lui, le Destin l'a enchaîné de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement. »*

Autrement dit, la tâche de *diké* (le principe logique de non contradiction) consiste à ne jamais permettre « l'irruption » du non-être qui nie l'être. *Diké* sait que la genèse et le périssement masquent le non-être. Donc à travers la naissance et la mort, ce sont les dimensions temporelles qui sont en vue (le passé et le futur) qui impliquent le non-être. Autrement dit, *diké* exige que le poète pense et retienne le véritable chemin de l'être. Ainsi, on lit en 8,16-18 :

---

*« Or, il a été décidé, ainsi que nécessité il y a, de laisser l'une < de ces deux voies > sans la penser et sans la nommer, car ce n'est pas une voie véritable, en sorte que c'est l'autre < voie > qui est vraie. »*

L'être doit demeurer im-mobile, im-muable dans ses propres limites puisqu'il est le présent indéfiniment continu. Jamais l'être ne provient de... ni ne disparaît. Le 8,20-21 énonce :

*« Car s'il est venu à l'être, il n'est pas ; < il n'est pas > non plus, s'il doit être un jour. Ainsi, est éteinte la genèse, éteinte aussi la destruction, disparue sans qu'on en parle. »*

Aux qualités « non-engendré », « non-périssable » de l'être s'ajoute la non-divisibilité en 8,22 :

*« L'être n'est pas non plus divisible, puisque, tout entier, il est semblable < à lui-même >. »*

Plus précisément, l'établissement de l'être au même endroit par *diké-ananké* (8,29-30) consiste donc à repousser la genèse, le périssement et la divisibilité qui donnent l'être im-mobile, im-muable, in-engendré, im-périssable, in-divisible, comme une Vérité parfaite (fg. 1,29).

La Vérité qu'est l'être-maintenant est indépassable car elle est nécessaire. Une telle vérité n'a pas à être relativisée comme si elle était une banale vérité changeant au rythme des circonstances qui la fondent. Rien ne fonde la Vérité parfaite, « persuasive », qui coïncide avec l'être. La relativiser serait faire d'elle une pseudo-vérité car cela revient à dire qu'elle n'est pas entière, totale et parfaite.

Mais comment penser le temps s'il doit être l'indéfiniment présent qui est immuable ? Le temps chez Parménide c'est ce qui est sans cesse présent. Sa

---

conception s'éloigne de celles qui comme Aristote<sup>1</sup>, considèrent que le temps est « le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur ». C'est dire que Parménide ne conçoit pas que le temps soit le compte des moments successifs distinguables, à savoir passé, présent, futur. Il est inconcevable pour lui que la temporalité soit constituée par une succession de moments différents. Une telle considération est illusoire, elle est le fruit d'une ignorance de la dimension réelle du temps, dimension qui est inapparente à la courte vue des mortels. La conception selon laquelle le temps est une série de moments distinguables (passé, présent, futur) correspondrait à une désignation des mortels qui ne cernent pas l'alètheia (l'être-temps). Le 8,38-41 dit :

*« Seront donc un nom, toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé, venir au jour et disparaître, être et ne pas être, et aussi changer de place et d'éclatante couleur. »*

La philosophie parménidienne de la temporalité se lit à travers la notion de l'être-maintenant (8,5). Le mode d'être caractérisant l'*esti* parfait et sphérique est le « présent indéfiniment continu » qui se donne comme in-temporel. En effet, il n'est autre qu'une image tirée du sensible et opposée au sensible. D'où l'être-maintenant est une métaphore car l'absence de la temporalité, avons-nous montré, se pense à partir de la temporalité. Le présent intemporel, l'être-maintenant nie les dimensions temporelles que sont le futur et le passé mais il ne se laisse apercevoir que par rapport à eux, dans une opposition, plutôt dans un arrachement à la temporalité. Par conséquent, chez Parménide l'intemporalité de l'être-maintenant est appréhendée à partir d'images tirées de la temporalité et négatives par rapport à la temporalité.

A la lumière de ce qui précède il faut souligner que le temps n'est ni le refuge du non-être ni l'endroit où le néant se dissimule pour rompre

---

<sup>1</sup> Pysique IV,11, 219 b1.



---

l'immutabilité de l'être. Les conceptions pour lesquelles le temps s'écoule du passé vers l'avenir ne sont pas valables. Contrairement à ce que pense Aristote,<sup>1</sup> le temps, chez Parménide, n'use pas. En effet, le présent intemporel qui est une « durée indéfinie » (l'indéfiniment continu) ne se meut ni ne se divise. A notre avis, l'être intemporel et le temps s'entre-signifient chez Parménide. Par conséquent, le présent intemporel se donne bel et bien sur le mode de la métaphore ; le présent indéfiniment continu s'arrache à la temporalité. C'est dire en d'autres termes que l'intemporalité se pense par rapport à la temporalité (8,5-6 ; 8,38-41). Bref, l'absolu, l'intelligible est pensé à partir du sensible. Jean Frère note :

*« C'est sur l'horizon d'un temps comme ordre de l'avant et de l'après que se profile chez Parménide l'esquisse d'une philosophie de l'histoire. »<sup>2</sup>*

Il distingue premièrement « une histoire des étants du cosmos », un devenir des astres et des dieux. Ainsi au fg. 10,6 :

*« Tu sauras d'où le ciel est né. »*

Aux vers 4 et 5 du fg. 10 on lit :

*« Tu t'instruiras des œuvres vagabondes de la lune à l'œil rond, ainsi que de sa nature. »*

Au fg. 13, Eros est « de tous les dieux qu'elle conçut, le tout premier. » Deuxièmement, il distingue « une histoire des vivants où préside le mélange harmonieux, face à la rudesse de l'enfantement odieux ». Le 12,4-6 dit :

---

<sup>1</sup> « Tout vieillit et s'efface sous l'action du temps » dit la Physique IV,12, 221 a 31-32.

<sup>2</sup> Temps et espace selon Parménide, p. 83.

---

*« Partout en effet elle préside à l'odieux enfantement et à l'union des sexes, poussant la femelle à s'unir au mâle, et derechef poussant en retour le mâle à s'unir à la femelle. »*

Puis enfin il y a « une histoire de la pensée où préside le mélange réussi des pensées ». Le 16,1-2 énonce :

*« En effet, ainsi qu'est à chaque moment le mélange qui se trouve dans les membres, en leurs maints mouvements, de même se présente l'esprit des hommes. »*

L'enseignement à tirer de l'histoire des étants, c'est que Parménide conçoit le devenir (comme passé, présent, futur) à propos des étants. C'est par rapport à l'être que le passé et le futur sont inconcevables car l'être est tout entier. De ce fait, il ne saurait naître (commencer), mourir (périr) ou changer de place. L'être parménidien est le présent « indéfiniment continu ». Contrairement à Chrysippe qui ne conçoit pas le présent, Parménide, lui, envisage le présent intemporel (8,5-6). Selon Chrysippe, « il y a dans le temps présent une partie future et une partie passée ». Il s'ensuit que pour lui le présent n'est pas : il n'y a pas de temps présent car ce mode du temps est illusoire. Autrement dit, la réalité du temps présent se dissout en éléments irréels qu'on a de la peine à saisir, à appréhender. Si le présent n'est pas, c'est précisément parce que ce stoïcien envisage à l'inverse de Parménide le présent comme irréel. Selon Chrysippe, le présent s'offre comme un « présent-futur » et un « présent-passé » mais il n'est jamais le « présent-présent » (le présent en tant que tel). Ainsi, selon cet auteur le présent est constitué par un non-présent ; il y aurait du non-être dans le présent. Ceci est incontestablement anti-parménidien. En effet, pour Parménide ce qui est ne saurait ne pas être. Le présent de Parménide est continu, indivisible et homogène ; il est toujours présent, jamais il n'a été ni ne sera. L'être-maintenant, le présent n'est jamais non-présent ; il est constamment présent, il est toujours identique à lui-même. Comme le souligne Jean Frère : « avant, après Parménide, les Grecs auraient été attentifs à la nature

---

du temps ». A partir d'Aristote, le problème de concevoir le temps s'explicité à travers quatre questions fondamentales. Celles-ci concernent d'une part, la réalité, la nature, l'origine du temps ; d'autre part, la question de l'indépendance du temps à l'égard de l'âme ou de l'esprit. Si ces questions sont fondamentales, c'est parce que toutes les autres s'y rattachent. Avant la définition aristotélicienne du temps comme le nombre du mouvement, Héraclite concevait le temps comme « l'arène de toute lutte », c'est-à-dire comme le « réel par excellence » (Voir le D.KB52 d'*Héraclite* : « le temps est un enfant qui joue en déplaçant les pions : la royauté d'un enfant. »)

Parmi les présocratiques, Parménide fait figure d'exception en envisageant les choses, le temps et l'espace négativement. Les vers 38-41 du fg. 8, disent :

*« Seront donc un nom toutes les choses que les mortels convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé (katethento) venir au jour et disparaître (gignesthai kai ollysthai), être et ne pas être, et aussi changer de place (topon allassein) et varier d'éclatante couleur. »*

Parménide nie à l'être le pouvoir de varier (8,5-6) et établit une permanence continue du réel, de l'être métaphorique. Jean Frère note :

*« L'ontologie mise en place par Parménide implique doublement des références, par-delà durée et spatialité vécue, à une représentation rationnellement élaborée du spatio-temporel. D'une part, l'ontologie abstraite est toujours pénétrée de représentations spatio-temporelles concernant l'être et le cosmos comme totalité. D'autre part, la capacité critique du logos (7,5) ne porte pas seulement sur la connaissance des choses en devenir. »<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> *Op.cit.*, p. 81.

---

Le temps et l'espace s'appréhendent aussi en leur discontinuité. Pour ce faire, il convient d'envisager les deux réalités constitutives de toutes choses, la lumière et la nuit. Le 8,53-59 porte sur les deux formes (*morphai*), les éléments constituant la nature de toutes choses. D'une part, il y a le feu de la flamme (*plogos pyr*) et d'autre part l'obscurité (*nyx adaes*) :

*« Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes, dont nommer, une, il ne le faut ; c'est en quoi ils ont erré. Ils ont séparé < les deux formes >, caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres. D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que l'autre. Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul, en ses traits opposés : l'obscurité nuit, corps dense et lourd. »*

Dans ces vers, la discontinuité s'exprime par la notion de séparation, d'opposition à travers le terme « *chôris* » en 8,56. [« Ils ont séparé les deux formes (...) et ils ont établi leurs signes indépendamment, les uns des autres (*ethento chôris ap'allelôn*) »]. Dans le long passage cité (8,53-59), Parménide critique les mortels pour leur excès de séparation de la structure du réel. En effet, les mortels séparent, opposent les éléments constitutifs de toutes choses. Ils ne comprennent pas que le réel est une unité d'éléments différents, une structure, que le cosmos (le bel arrangement) est une unité de la dualité lumière et nuit : « cette disposition < du cosmos >, je te la déclare en tous points d'une vraisemblance telle qu'aucun des mortels, dans sa décision < prise à l'égard de ces choses >, ne saurait jamais te dépasser » (8,60-61). Chez Parménide, c'est le discontinu qui caractérise les choses sensibles du cosmos ainsi que celles temporelles et spatiales.

Qu'en est-il du temps dans le poème ? Le temps c'est le changement (8,41 *allasein*) selon le « plus tard » et « l'auparavant » (*hysteron/prosthen* 8,10). Le temps c'est le commencement, la naissance opposée à l'achèvement, au

---

périssement (*genesis/olethros*). Chez Parménide (8,21) le temps est négativement envisagé ; il est à la fois absence de genèse et de périssement. Ainsi, s'appréhende-t-il aussi comme absence de mouvement, c'est-à-dire « sans frémissement », « sans tremblement ». Il n'y a que la courte vue des mortels qui n'aperçoit pas le temps originel et véritable comme « présent indéfiniment continu ». L'être intemporel de Parménide (8,5-6) signifie une absence de temporalité, un arrachement à la temporalité qui n'est intellectuellement saisi qu'à partir de la temporalité.

A l'opposé de l'être métaphorique, intemporel, les corps célestes naturels visibles sont nés. Les apparaissants du monde non-astral (les hommes, les choses physiques et artificielles) sont aussi en devenir. Ils naissent (commencent), croissent et périssent (fg. 10 ; 11 ; 12 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17 ; 18 et 19). Les textes ainsi cités montrent que dans le cosmos chaque étant qui croît puis périt à une place qui lui est destinée. Ainsi en 10,5-7, il ne s'agit de rien d'autre que de la limite des corps célestes naturels visibles et de leur lieu ou place :

*« Du ciel qui les enserme de toutes parts, tu sauras également d'où il est né, et comment la Nécessité le mena et l'enchaîna pour qu'il maintienne les limites des astres. »*

Les places sont données de nature, chaque étant a la place qu'il lui convient d'avoir dans le cosmos. On lit en 10,1-5 :

*« Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes < qui résident > dans l'éther ; tu sauras aussi les œuvres cachées du pur flambeau du soleil resplendissant et d'où elles proviennent. Tu t'instruiras des œuvres vagabondes de la lune à l'œil rond, ainsi que de sa nature.»*

En 8,41, il est question du changement de place, de la multiplicité des choses sensibles (*allassein topon* : changer de place). Mais face à la mutabilité des choses en devenir se trouve la place de l'être qui est toujours la même. Le 8,29-30 dit :

---

« *Restant et le même et dans le même lieu (en tautô menon), il demeure par lui-même et reste ainsi fermement au même endroit (authi menei).»*

A travers les deux parties traditionnellement reconnues du poème, on observe une utilisation massive de termes se rapportant à l'espace, à la place, au lieu. Ainsi au fg. 12,3 on lit :

« *Au milieu de ces anneaux (en mesô touton) est une divinité qui guide tout.»*

Au fg. 1,11 on trouve :

« *Là (entha) se dressent les portes ouvrant sur les chemins de la nuit et du jour.»*

En 10,6 on lit :

« *Tout est plein en même temps (pleon homou) de lumière et de nuit invisible.»*

En somme, une lecture d'ensemble du poème de Parménide montre bien que celui-ci a été abusivement « ontologisé » dans certaines interprétations modernes qui ont comprimé les multiples résonances de l'énigmatique texte dont le sens sera toujours à chercher. L'ontologie parménidienne a un arrière-fond sensible. Il nous faut donc conclure que Parménide est à la fois penseur de l'être et du cosmos. Les choses sensibles qui n'ont pas la réalité ontologique d'*esti* ne sont pas illusoire puisque c'est à travers elles qu'on peut appréhender l'absolu, l'être intelligible qui s'offre sur le mode de la métaphore.

---

**CHAPITRE CINQUIÈME:  
LES MÉTAPHORES DU DÉVOILEMENT  
ET DU DESTIN COMME OUVERTURE SUR  
UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION  
DE LA « VÉRITÉ » (A - LÈTHEIA)**

---

Le voyage du poète en char sous la conduite des héliades a pour but principal d'amener celui-ci chez la maîtresse du savoir, *daimôn*. Nous avons montré précédemment que la connaissance philosophique se trouve sur le chemin de la dispensatrice d'intelligence, c'est-à-dire sur la voie évoquée dès le début du poème didactique de Parménide en 1,3 :

« *La voie riche en paroles, de la divinité, voie qui mène... l'homme qui sait.* »

Autrement dit, c'est la puissance détentrice du savoir qui divulgue au poète ce qu'il faut connaître pour être un savant. Ce qu'il faut savoir est énoncé par *daimôn* sous la forme d'une ferme recommandation à son disciple qui doit s'instruire de « toutes choses » (1,28). Ainsi, le passage qui termine le fg. 1 (les vers 28 à 32) est assez important à nos yeux. En effet, tout en indiquant ce qu'on appelle l'essentiel de son enseignement (*alètheia*), Parménide y déclare que son message est la Vérité. Cette Vérité peu commune et singulière appelle des notions très précises : *dokein, esti, legein et noein*.

De ces vers (1,28-32), Beaufret a offert une traduction satisfaisante. Nous avons montré<sup>1</sup> que cette traduction contrairement à d'autres (comme celles de Taran et de Cordero) a vu juste en ouvrant sur une pensée des étants. Le mérite de Beaufret est donc d'avoir donné la possibilité d'envisager les apparences comme fondées dans l'être, c'est-à-dire révélatrices d'être. On ne peut cerner la portée réelle des vers terminaux du fg. 1 que dans une

---

<sup>1</sup> Voir notre analyse concernant les *dokounta* en 1,31,32 (chapitre II, Section III), fondée sur la lecture de Beaufret contenue dans Parménide — Le poème.



---

interprétation métaphorique des grandes images de 1,28-32, à savoir *ètor*, *atrémés*, *eukukleos*, *alètheia*.

En effet, une approche littérale du passage 1,28-32 conduirait à une fausse représentation de l'*alètheia*. Et un risque existerait, celui de se représenter l'*alètheia* de 1,29 comme indiquant quelque chose d'animé, alors qu'elle est selon Parménide la Vérité im-mobile, parfaite et « persuasive ». La récente traduction de O'Brien et Frère du fg. 1,28-32 dit :

*« Il faut que tu sois instruit de toutes choses, à la fois du cœur de la vérité persuasive, cœur sans frémissement, et des opinions des mortels, où ne se trouve pas de conviction vraie. Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité. »*

Ce texte est assurément un condensé de la philosophie parméniennienne de la connaissance. Il contient ainsi la toute première formulation de l'être ouvrant sur le sensible, les apparences vraies ainsi que la mise en cause des deux types de conceptions philosophiques (l'opinion des mortels).

Il s'agit d'une part de la sévère critique des conceptions mobilistes de l'être, c'est-à-dire des penseurs qui, selon le fg. 6,4-9, mélangent ce qui est avec le non-être. C'est vraisemblablement l'école héraclitienne qui est en cause ici :

*« L'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré ; ils se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui « être » ainsi que « ne pas être » sont estimés le même — et non le même ; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même. »*

D'autre part, il y a toujours de façon implicite la critique en 8,53-59 des philosophies selon lesquelles l'harmonie est un accord des semblables. En 8,53-59, il s'agit des penseurs concevant une harmonie monolithique (les pythagoriciens probablement) et qui n'ont pas saisi que le cosmos est une unité

---

de la dualité. Car selon Parménide, à la base de toutes les choses, se trouvent deux images fondamentales qui sont des éléments constitutifs de toutes choses. En effet, ces penseurs, par leur séparation excessive de la structure du réel, ont opposé les deux aspects du réel cosmique que sont la lumière et l'obscurité :

*« Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes dont nommer une, il ne le faut ; c'est en quoi ils ont erré. Ils ont séparé < les deux formes >, caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres. D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que l'autre. Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul, en ses traits opposés : l'obscurité nuit, corps dense et lourd. »*

Comme on peut le constater, l'opinion chez Parménide n'est pas forcément synonyme de fausseté. Il désigne par ce terme la connaissance non encore parfaite de ses prédécesseurs (vraisemblablement les pythagoriciens et les héraclitéens). Et il offre une possibilité, celle de dépasser cette forme première et inachevée de la vérité. Ainsi, l'harmonie au niveau du cosmos n'est pas monolithique mais elle est faite par l'union des images que sont la lumière et la nuit. Autrement dit, l'harmonie n'est pas l'accord des semblables mais celui des opposés. En 12,4-6, *diké*, préside à l'union des contraires à travers les images du mâle et de la femelle :

*« Partout en effet elle préside à l'odieux enfantement et à l'union des sexes, poussant la femelle à s'unir au mâle, et derechef poussant en retour le mâle à s'unir à la femelle ».*

Tout compte fait, une lecture métaphorique du passage 1,28-32 ne peut rimer avec une réduction de la portée complexe de ce texte. L'esquisse succincte de la philosophie parménidienne de la connaissance qui se trouve en 1,28-32 montre bien que l'être de Parménide n'évoque pas un étant vivant. Au

---

fg. 8, cela peut être perçu plus nettement car les attributs, les qualificatifs de l'être sont assez catégoriques. L'être en 8,2-4 est dit in-engendré, im-périssable, im-mobile, in-divisible. Ces qualités de l'être indiquent une innovation de Parménide dans l'approche de l'être. Au lieu de méditer sur tel ou tel être à caractère particulier, Parménide pense l'être (le fait d'être) à travers des images tirées du sensible et opposées au sensible. En effet, aucun être particulier ne saurait être : immobile, incréé, impérissable et indivisible. Ces qualités, qui se rapportent à l'être, s'arrachent du sensible. C'est dire qu'elles s'élèvent au plan spirituel en tant qu'elles sont négatives par rapport au sensible. Bref, ce sont ces images qui permettent d'appréhender l'invisible, l'absolu, c'est-à-dire l'être intelligible de Parménide.

Le passage 1,28-32 est dominé par des images comme le cœur, le sans frémissement, la belle circularité ou la sphère accomplie ; tout ceci en rapport avec la Vérité chez Parménide qui se veut parfaite. Le vers 29 du fg. 1 recouvre à lui seul toutes ces images ou métaphores qui n'ont pas été perçues comme telles par les interprètes. L'unique vers 29 du fg. 1 dit :

*« Le cœur de la vérité persuasive, cœur sans frémissement. »*

L'*ètor*, l'*atrémés*, l'*eukukleos* sont des images tirées du sensible et négatives par rapport au sensible ; elles servent à saisir intellectuellement la Vérité immobile et complète. Il faut par conséquent rompre avec l'interprétation phénoménologique que nous donne Emmanuel Martineau dans : Le « cœur » de l'*alètheia*. Les images de 1,29 sont situées après celle du « tout » en 1,28 qui exhorte le poète à s'instruire à la fois de l'être débordant sur les apparences et des opinions de mortels, qui sont les fausses conceptions philosophiques de ses prédécesseurs. Nous constatons que le 1,29 est traduit selon une inversion de l'ordre des termes du vers. On a commencé par traduire le dernier terme, *ètor*, pour en arriver à *alètheia*, la Vérité.

---

Les traductions d'*ètor* par « cœur », d'*atrémés* par « sans frémissement » ou « sans tremblement » et d'*eukukleos* par « belle circularité » ou par « sphère accomplie » méritent d'être précisées du fait que, pour un lecteur non averti lisant littéralement Parménide, ces termes pourraient conduire à une fausse représentation d'*alètheia*. Or, en 1,29, ces termes ne sont rien d'autre que des images, des métaphores.

La traduction d'*ètor* par « cœur », aussi bien chez Beaufret que chez Cordero et chez O'Brien et Frère n'est pas à prendre au sens propre : elle n'indique pas une partie du corps humain ou animal ? Le cœur n'est pas non plus le siège des sentiments, des désirs (joie, chagrin, peine). Il n'est pas une expression du courage, de la volonté ou d'une vertu intellectuelle. On peut alors conclure partiellement qu'une lecture littérale de ce terme est erronée dans la thèse de la Vérité immobile et parfaite que Parménide énonce en 1,29. Cette lecture conduirait à une banale représentation de l'être de Parménide. Or, le propos de celui-ci se rapporte essentiellement au fait d'être. Son innovation consiste justement en cela, sa réflexion porte donc sur l'être et non sur un étant particulier. Il ne faut pas prendre le mot « cœur » selon le sens courant du terme comme dans l'*Iliade*<sup>1</sup> où Homère se réfère à une certaine étude de l'homme car l'être parménidien ne saurait être l'esprit intrépide et courageux dont nous parle Homère. L'expression « *ètor* » ne désigne pas l'esprit vivace, c'est-à-dire la grande et vive attention de l'esprit qui ne faiblit pas, ne se fatigue pas et ne s'endort jamais. Il ne s'agit pas alors de cet esprit qui, de par son caractère transcendant, voit tout et sait tout. A notre avis, tout ce qui rappelle ou évoque la notion de vie, d'intrépidité, d'infailibilité est une fausse représentation qui traduit imparfaitement le « *ètor* » chez Parménide. Il faut commencer par dire qu'« *ètor* » s'applique et renvoie à *alètheia*, à la Vérité.

---

<sup>1</sup> Homère : *Iliade*, Π 660 : « Ils (les Lyciens) ont vu leur roi, vie brisée ». Dans l'*op.cit.*, Homère écrit en Π 535 : « Il (Arété) est tombé, vie fauchée » ; dans *Iliade*, E 250, il est question de « perdre son *ètor* ».

---

C'est donc de l'« ètor » d'*alètheia* qu'il s'agit, c'est-à-dire de toute autre chose que d'*alètheia* comme un cœur réel.

L'expression « ètor » indiquerait en 1,29 l'essence, le fond d'*alètheia*, c'est-à-dire ce qui fait *alètheia* comme elle est. En ce sens, le cœur, c'est ce qui est propre à *alètheia* ; en d'autres termes, c'est ce qui lui est intérieur. Il convient de préciser que l'intérieur d'*alètheia* ou ce qu'elle a en propre n'est pas son dedans. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une conscience, d'un « je pense quelque chose », d'une subjectivité ou encore moins de l'intériorité qui concerne la vie psychologique, la vie intime. L'intérieur de l'*alètheia* se laisse constituer par ce qu'elle a en propre. Autrement dit, le propre d'*alètheia*, c'est son essence, son fond. Donc l'expression « ètor » indique et montre l'être qu'est *alètheia*. Ce qui appartient en propre à l'*alètheia*, c'est qu'elle est *a-lètheia*, c'est-à-dire qu'elle se montre et se manifeste comme dévoilement ; elle est l'être même qui se déploie. L'*alètheia* constitue l'essentiel du *muthos* de *daimôn*. Elle est l'être originel dans son fond. L'objet de la réflexion philosophique de Parménide est fixé pour la première fois en 1,29 par la maîtresse du savoir. Le poète, à savoir « l'homme qui sait », doit tenir pour vraie la thèse de l'être. La méditation du poète et sa recherche philosophique doivent saisir l'essence, c'est-à-dire le cœur d'*alètheia*. Par conséquent, l'orientation d'Emmanuel Martineau qui suit n'est pas valable du fait qu'elle déborde le cadre du fg. 1,29. En effet, dans son texte il situe l'être de Parménide dans une perspective ontologique.<sup>1</sup> Or, l'être parméniidien s'appréhende à travers des qualificatifs tirés du sensible et opposés au sensible :

*« Nous ne nous tromperons sans doute pas davantage si nous comprenons le mot ètor dans l'horizon du souci ; si, après avoir découvert sous ce mot le lieu d'une vigilance, d'une stupeur, d'une angoisse à chaque fois essentielles, nous saluons enfin, à la lumière du*

---

<sup>1</sup> Le « cœur de l'*alètheia*, in Heidegger et les Grecs, T.1, p. 46.

---

*premier chant de l'Illiade, l'une des plus anciennes nominations de ce que Heidegger révélera comme le " sens du Dasein ".»*

Ce commentaire indique à tort *alètheia* comme l'être non sensible qui constitue l'objet de la philosophie parménidienne. La maîtresse du savoir ne saurait inviter son disciple à étudier exclusivement l'être comme non sensible. L'être chez Parménide se révèle à travers des qualités tirées du sensible et opposées au sensible. Il est métaphorique et n'est pas l'être non sensible qu'envisage Emmanuel Martineau. *Daimôn* exige qu'*alètheia* soit cernée dans son cœur comme débordement sur les apparences sensibles qui, finalement, permettent de saisir intellectuellement *alètheia*. La maîtresse du savoir exhorte plutôt son élève à savoir plusieurs choses (la métaphore de « toutes choses » en 1,28). Ainsi, il lui faut connaître le cœur d'*alètheia*, c'est-à-dire le fond de l'être qui est immobile, immuable, inengendré, impérissable et indivisible. Nous notons que le 8,2-6 énonce des qualificatifs d'*esti* tirés du devenir et négatifs par rapport au sensible. L'être s'appréhende donc à travers ces *sémanta*, ces qualificatifs :

*« Montrant que étant inengendré, il est aussi impérissable, — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. Il n'était pas à un moment ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu.»*

C'est que l'affirmation d'*alètheia*, de l'être invalide et rend caduc le chemin du non-être. Le 2,3-4 dit en effet :

*« La première voie < énonçant > : « est », et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité. »*

Donc le cœur d'*alètheia* n'est pas la vertu intellectuelle qui compléterait un souffle physiquement inépuisable.

---

En plus d'*alètheia*, le poète doit s'instruire de la vérité des apparences et des opinions erronées des mortels, des pseudo-conceptions philosophiques concernant l'être. Une fois saisie l'essence d'*alètheia*, c'est-à-dire son fond véritable, on appréhende l'être comme parole vraie, comme logos. En effet, selon Parménide, on ne peut dire que l'être : « tout logos est logos de l'être ». Les paroles des mortels ne concernant pas l'être ne sont que des digressions, des bavardages inutiles, des paroles vides parce que sans objet véritable. Le 6,1-2 dit :

*« Il faut dire ceci et penser ceci : l'être est : car il est possible d'être, et il n'est pas possible que < soit > ce qui n'est rien. Voilà ce que je t'enjoins de méditer. »*

Mais si *alètheia* se manifeste comme apparaître, cela veut dire que les *dokounta*, les apparences ne sont pas illusoires ; les apparaissants doivent être fondés sur l'être. L'*alètheia* se donne enfin comme le signe de la pensée car elle est la seule à être véritablement liée à la pensée. Celle-ci, chez Parménide, n'est là que pour répondre à l'ouverture du règne de « l'ouvert » qui est le règne de l'être, d'*alètheia*. Quand l'être est absent de la pensée, il n'y a que des noms (8,38), des paroles trompeuses (8,52). La maîtresse détentrice du savoir ne saurait indiquer à son disciple un savoir étriqué, partiel car selon elle, le savoir doit être total et entièrement parfait. Elle recommande à son élève de tout connaître. Autrement dit, « l'ontologie » est centrale mais elle ne constitue pas à elle seule le savoir ; elle est, chez Parménide, en partie liée au sensible, aux apparences. L'être ne se comprend qu'à travers les qualificatifs tirés du sensible et opposés au sensible.

C'est dire que la connaissance ne se résout pas à savoir l'unique thèse de l'être comme la véritable voie de recherche. Savoir c'est apprendre et connaître qu'il n'y a pas que l'être comme chemin. Il faut donc admettre en plus de ce chemin pensable, toutes les voies que recèle le poème, c'est-à-dire celles qui ne sont pas directement liées à l'être. *Daimôn* exige que l'être soit dit

---

et pensé comme chemin de vérité, contrairement au chemin impraticable du non-être qui est inconnaissable, impensable, innommable et faux. Mais, elle déclare aussi que les apparences fondées dans l'être doivent être saisies comme un véritable chemin puisque les apparences sont. Sur ce point précis, les versions de Beaufret et de O'Brien et Frère du fg. 1,31-32 sont plus satisfaisantes que celles de Taran et de Cordero (N.) qui évacuent toute pensée des étants chez Parménide :

*« Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité. »*

Chez Taran et chez Cordero (N.), les apparences sont trompeuses. Ils pensent que les choses spatio-temporelles constituent l'illusoire par opposition au plan de l'être, seule Vérité et seul domaine du connaître. Or, l'être, chez Parménide, est intellectuellement saisi à travers les attributs tirés du devenir et négatifs par rapport au sensible. Il s'ensuit que l'être est teinté de sensible. La traduction de Beaufret et celle de O'Brien et Frère fondent la possibilité chez Parménide d'un vrai chemin des apparences qui s'articule sur celui de l'être. Ensuite, il s'avère nécessaire de procéder à un dédoublement du chemin des mortels que retient Jean Frère dans : Parménide, penseur du cosmos car ces derniers sont désignés et classés sous deux types différents dans le poème. Par conséquent, il y a deux chemins des mortels qui sont à distinguer. D'une part, on trouve le sentier des mortels aveugles, des confusionnistes (6,4-9). Ces mortels sont insensés, ils ne savent rien, pas même l'unité. D'autre part, il y a le chemin des mortels à la connaissance non encore parfaite en 8,53-59. A la différence des mortels insensés de 6,4-9, ceux de 8,53-59 saisissent au moins l'unité, le même de l'autre. Leur ignorance réside dans le fait qu'ils n'ont pas compris que le cosmos est une unité de la dualité, c'est-à-dire une unité des images (lumière et nuit) qui fondent toutes les choses. C'est la séparation excessive de la structure du réel qui fait que les mortels de 8,53-59 n'atteignent



---

pas la Vérité immuable et parfaite. Dans le passage précédemment évoqué, les mortels saisissent l'unité sans cependant comprendre que les choses, les étants sont constitués de lumière et de nuit selon le 9,1-4 :

*« De plus, puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit, et que les pouvoirs propres < à la lumière et à la nuit > ont été donnés comme noms à telles choses et à telles autres choses, tout est plein en même temps de lumière et de nuit invisible, les deux à égalité, puisque ce qui ne revient en part ni à l'une ni à l'autre, ce n'est rien. »*

Mais il a fallu que le poète soit transporté sur le chemin fondamental de *daimôn* pour s'instruire de tout, pour distinguer le vrai savoir du pseudo-savoir. Sans cette « grande route », en effet, aucune connaissance n'est possible et le poète ne serait pas « l'homme qui sait ».

Au-delà des vraies considérations intelligentes sur l'être, les apparences (*ta dokounta*) et les opinions erronées des mortels, la maîtresse du savoir invite son élève à appréhender l'unité, le même. Pour comprendre l'enseignement de *daimôn*, le poète doit donc distinguer l'être des étants (des apparaissants). Si l'être et les apparences sont à cerner intellectuellement dans leur unité, c'est parce qu'ils sont irréductibles et ne peuvent être pris l'un pour l'autre. Les apparences sont fondées dans l'être qui est la réalité immuable, inengendrée, impérissable, etc. La philosophie parménidienne n'admet pas la confusion des réalités contradictoires. C'est ce qui explique que ce qui est ne saurait changer, naître ou périr. Le changement, la naissance et le périssement impliquent le non-être. Mais le commencement, l'achèvement et la divisibilité sont des qualités, des traits du devenir qui, en tant que tels, ne conviennent pas à l'*alètheia* de Parménide, qui s'arrache du sensible. Comme l'être nie le non-être, il est indispensable de bien saisir l'être afin de ne pas le mêler à ce qui n'est pas, contrairement aux « *akrita phyla* » qui mélangent tout. Le 6,8-9 dit :

---

« " Etre " ainsi que " ne pas être " sont estimés le même et non le même ; leur chemin, à eux tous fait retour sur lui-même. »

Le mélange de ce qui est et de ce qui n'est pas, de l'étant et du non-étant, est chez Parménide une aberration, une contradiction. Cela est une absurdité qui témoigne d'une incapacité à discerner, à *krinein*. Il y a alors, dans cette mesure un écart significatif entre l'être et l'étant. En effet, l'être selon Parménide est maintenant (8,5-6). Mais contrairement à l'être-maintenant qui est indéfiniment présent, l'étant peut ne plus être. L'étant est un moindre être qui ne possède pas la réalité ontologique d'*esti* car il est un apparaître qui commence et périt. L'étant, en tant qu'il se montre, se rapporte à l'être mais il s'en éloigne du fait qu'il peut disparaître.

S'instruire de tout signifie cerner l'enseignement de la maîtresse du savoir concernant l'être débordant sur le sensible, la vérité des apparences, le non-être et les fausses opinions des mortels. Le dédoublement du chemin de l'être donne la voie fondamentale du poème (la route sans laquelle aucune connaissance n'est possible) alors que le dédoublement du chemin des mortels donne, comme précédemment annoncé, un autre chemin impraticable. Il y a donc en plus du chemin des mortels aveugles qui ne savent rien, celui des mortels, à la connaissance imparfaite, superficielle (voir notre chapitre II). En d'autres termes, savoir signifie pouvoir se tenir dans la Vérité immuable qui est « sans frémissement » et sans imperfection. Etre dans la Vérité, c'est connaître à la fois les vrais chemins et les pseudo-chemins qui délimitent finalement le champ de la connaissance. Il faut, autrement dit, savoir qu'il y a six chemins de la recherche conformément à l'esprit des révélations de la maîtresse détentrice du savoir en 1,28-32. En effet, après avoir été transporté sur la voie fondamentale de l'intelligence, « riche en paroles » en 1,3, le poète reçoit la sagesse de *daimôn* qui consiste d'une part à apprendre « le cœur de la vérité persuasive, cœur sans frémissement » et d'autre part à étudier et à connaître :

---

« les opinions des mortels où ne se trouve pas de conviction vraie ». Enfin, cette sagesse exige de s'instruire de la vérité des apparences :

*« Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité. »*

En somme, les trois vrais chemins (de *daimôn*, de l'être et des apparences) et les trois pseudo-chemins (du non-être, des mortels aveugles et des mortels à la connaissance imparfaite) doivent être retenus car ils révèlent la sagesse de *daimôn* en constituant l'intelligence dans sa totalité. Par conséquent, être dans la Vérité consiste à s'instruire du Tout(1,28), à connaître à la fois les vrais et les faux chemins de recherche. Si la Vérité parménidienne se ramène à l'énonciation du Tout, cela veut dire qu'elle est totale et non partielle. Elle est « *eukukleos atrémés* », c'est-à-dire immobile, achevée et parfaite.

Dire une telle Vérité signifie qu'elle est énoncée dans sa totalité, sans restriction, puisqu'elle ne se laisse pas appréhender comme relative ou déterminée par des facteurs extérieurs. Chez Parménide, la Vérité est toute entière donnée, une fois pour toutes. C'est dire qu'une vérité qui change de contenu, qui évolue ou qui diminue dans sa teneur ne mérite pas son appellation. Une telle vérité n'en est pas une, elle doit être assimilée à la non-vérité car le changement et la précarité impliquent le non-être. La Vérité selon Parménide se caractérise par la certitude et la perfection. Être dans la Vérité, connaître, signifie donc s'instruire du Tout. Autrement dit, on connaît lorsque l'on discerne les chemins de *daimôn*, de l'être, des apparences, du non-être et les pseudo-opinions des deux types de mortels. Sur les vrais chemins de la recherche, il n'est guère possible d'errer car ils conduisent au savoir, à la Vérité.

L'apprentissage, au fond, consiste à cerner les vrais chemins des faux chemins de recherche car les uns disent la Vérité (l'être qui est appréhendé à travers des qualificatifs tirés du sensible et négatifs par rapport au sensible, les apparences

---

qui sont) alors que les autres touchent à l'erreur ou au non-être. Le savoir présuppose le pouvoir de discerner, de juger, de *krinein* (7,5). Par conséquent, *daimôn* n'impose pas ses thèses au poète ; elle laisse celui-ci libre de choisir la sienne. En effet, le disciple de la maîtresse du savoir doit user de son entendement après avoir reçu la sagesse. Le poète doit décider de la thèse à suivre en 7,5-6 :

*« Par la raison, décide de la réfutation que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses. »*

*Daimôn*, la puissance intellectuelle qui détient le savoir, laisse, autrement dit, à son élève la décision d'une thèse à suivre. Donc, *daimôn* n'est pas une puissance despotique. Apprendre par les images et les métaphores est agréable disait Aristote<sup>1</sup>, mais cela sous-entend un esprit critique de l'avis de Parménide. Selon la maîtresse du savoir, il est nécessaire que son disciple soit éveillé, c'est-à-dire qu'il apprécie l'enseignement reçu pour enfin décider, en toute âme et conscience, de la thèse à suivre. Nous disons avec Cordero (N.)<sup>2</sup> que la philosophie comme capacité d'appréciation est née avec Parménide :

*« Une fois exposés (au fg. 2) les principes de sa vérité — c'est-à-dire les axiomes desquels découlent les affirmations qui constitueront un véritable " système " — la déesse s'engage dans une révolution copernicienne. Elle, qui est une Déesse, se sécularise, et d'une manière inattendue, demande à son élève : juge avec le logos la preuve très polémique que je viens d'énoncer (7,5-6). Etonnante formule dans la bouche d'une déesse, que cet appel à son élève afin qu'il examine son message avec le logos ! Il est probable que la philosophie, comme recherche du principe de toutes choses, est né le 28 Mai 585*

---

<sup>1</sup> Rhétorique III, chapitre 10 ; Poétique, 1448b12.

<sup>2</sup> La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie in La naissance de la raison en Grèce, pp. 208-209.

---

(cf. W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy, I*, Cambridge, 1962, p. 6), lorsque l'éclipse que Thalès avait prédite a eu la gentillesse de ne pas manquer au rendez-vous ; mais nous n'hésitons pas à affirmer que la philosophie, en tant que critique argumentée des idées reçues, c'est-à-dire comme dialogue didactique entre la Vérité et la pensée qui l'interroge, est née en ce jour du début de V<sup>e</sup> siècle, quand Parménide écrivit — ou récita — les mots que nous venons de citer. »

Il n'y a pas de doute qu'avec Parménide la philosophie a une dimension essentiellement critique. La pensée philosophique selon lui doit nous dégourdir car elle est par excellence l'activité intellectuelle qui questionne et qui ne finit pas de rendre les choses complexes pour le sens commun. Les questions sont, en ce sens, nécessairement plus importantes que les réponses. Autrement dit, on ne devient pas philosophe en se proclamant tel (en le décrétant) ni en répétant les doctrines des philosophes mais en interrogeant, en analysant une doctrine donnée et « cela jusqu'au point où la méditation donne le philosophe à lui-même ». Nietzsche écrit (VII,269) :

« Un philosophe : c'est un homme qui ne cesse de vivre, de voir, de rêver des choses extraordinaires. »

Philosopher, c'est questionner ; ce sont les questions qui font que la philosophie perdure. Autrement dit, il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses plus complexes et plus claires. En effet, pour les foules, son mode de communication est déconcertant, déroutant et extravagant.

*Daimôn* révèle à son disciple le savoir en tant que tel ; elle ne lui donne pas de recommandations en vue de son salut dans l'au-delà. Les puissances intellectuelles du poème (*daimôn*, les *héliades*, *thémis*, *diké*) sont, autrement dit, des divinités laïques, ce sont des forces indépendantes de toute confession religieuse. Ainsi, l'enseignement de la maîtresse du savoir est débarrassé de toute pensée théologico-religieuse. Les principes ou les méthodes de *daimôn*

---

montrent d'ailleurs que la puissance détentrice de la sagesse n'est pas réfractaire à la contestation, elle n'impose pas ses vues à son élève, elle lui laisse la possibilité de choisir son chemin. Par son nouveau style, *daimôn* rompt avec la méthode pédagogique qui, au lieu de développer l'esprit critique des élèves, leur donne des connaissances toutes faites. Cordero (N.) commente la méthode didactique de la maîtresse du savoir en ces termes :

*« La déesse ordonne de décider, de juger, de discerner ; et il faut le faire d'une manière cohérente, argumentée, logiquement. Cette exhortation n'est pas un vœu pieux. La déesse réclame de son élève une tâche que celui-ci est déjà capable d'accomplir. Pourquoi ? Parce que, à cette étape de son apprentissage (c'est-à-dire, en 7,5-6), il a déjà les instruments nécessaires pour juger d'une manière argumentée : il sait déjà quelles sont les voies qu'il peut, a priori, emprunter. »<sup>1</sup>*

La maîtresse du savoir a indiqué, en effet, dès le 1,28-32, les chemins que son disciple peut emprunter pour accéder à la connaissance.

Au fg. 8,16, on constate que l'action de juger, c'est-à-dire le discernement (*kékritai*), conduit au rejet du sentier impraticable et stérile du non-être. Le 8,13-18, qui nous situe par rapport à cette action de juger, dit :

*« C'est pourquoi la justice, n'ayant point relâché de ses chaînes n'a concédé ni de parvenir au jour ni de disparaître, mais elle maintient. La décision à cet égard repose sur ceci : « est » ou « n'est pas ». Or, il a été décidé, ainsi que nécessité il y a, de laisser l'une < de ces deux voies > sans la penser et sans la nommer, car ce n'est pas une voie véritable, en sorte que c'est l'autre < voie > qui est vraie.»*

---

<sup>1</sup> Op.cit., p.212.

---

Au fg. 8,55-59, cependant, c'est sur la présentation de formes opposées qu'a débouché l'action du *krinein*, le jugement des mortels :

« Ils ont séparé < les deux formes >, caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres. D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que l'autre. Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul, en ses traits opposés : l'obscurité nuit, corps dense et lourd. »

Au *krinein* s'oppose la confusion, l'amalgame, qui est l'incapacité de discerner. C'est dire que le discernement est propre à « l'homme qui sait ». Les *akrita phyla* mélangent tout, ils sont confusionnistes et ne savent pas qu'il faut choisir entre la véritable thèse de l'être et le faux chemin du non-être. Le 6,5-9 caractérise les *akrita phyla* comme des gens :

« Sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui " être " ainsi que " ne pas être " sont estimés le même — et non le même : leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même. »

Ce texte de 6,5-9 établit les *akrita phyla* comme formant le groupe des mortels insensés qui ne sont pas en mesure de juger, de *krinein*. La *krisis* (qui est l'image de *diké*, l'appel à la justesse et à la cohérence dans le raisonnement) exige que le poète choisisse entre la véritable thèse de l'être et celle du non-être qui est fautive. Par conséquent, en 8,16, la *krisis* inspirée par *diké* décide d'abandonner et de nier le chemin stérile du non-être afin d'envisager celui de l'être. Le fait que le néant ne soit pas est en quelque sorte indépendant de la volonté de *daimôn*. L'abandon du chemin du non-être est le fait du *krinein*, c'est-à-dire d'une rectitude dans le raisonnement qui est liée à *diké*. Comme l'a dit Cordero (N.)<sup>1</sup> :

---

<sup>1</sup> La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie, p. 214.

---

« L'existence d'un seul chemin (la thèse fondamentale de Parménide) n'est pas la conséquence d'un décret de la Déesse. Elle a été la conséquence d'une *krisis*. Et pour mener à bien cette « *krisis* », on a dû, « *krinein logo* » (selon la manière proposée par les deux axiomes) les preuves concernant les deux chemins. »

Si l'unique chemin de l'être qui déborde sur le sensible (celui qui est directement lié à la pensée) a été retenu par la *krisis* en 8,16 et non par *daimôn*, la maîtresse du savoir, il faudrait logiquement conclure que le privilège donné à *alètheia* par rapport au non-être et aux opinions erronées des mortels n'est pas du ressort de *daimôn* mais est le fait de la rigoureuse *diké*, de la bonne *krisis*. *Daimôn* n'est alors ni tyrannique ni toute puissante car elle exige un esprit critique de la part de son élève. L'appréciation inspirée par *diké*, par la bonne *krisis*, ne peut que conduire au rejet du chemin du non-être, donc à l'affirmation du vrai chemin d'*esti*. La maîtresse du savoir a une attitude philosophique. Selon Cordero (N.) :

« Cette déesse qui n'est pas comme les autres vient d'offrir à son disciple un cours de philosophie. L'homme qui sait — presque au même moment (Héraclite DK B 35) utilisait déjà *philosophos* — doit en tirer quelques conséquences, et doit juger ces preuves à la lumière de ces postulats. Axiomes, conséquences, analyse des énoncés, toute la panoplie du philosophe se met en œuvre.»<sup>1</sup>

Ce commentaire de Cordero (N.) mérite cependant d'être complété car la philosophie, en tant qu'elle est une recherche intellectuelle concernant les fondements premiers et derniers de l'être de l'étant, ne peut admettre des présupposés ou des axiomes (des vérités indémontrables qui seraient évidentes pour quiconque). L'interrogation doit être radicale et permanente. La question

---

<sup>1</sup> Op.cit., p. 214.



---

essentielle en philosophie étant celle du pourquoi, qui peut produire en retour la question : pourquoi le pourquoi ? Heidegger déclare :

*« Philosopher, c'est questionner en dehors de l'ordre. Cependant ce questionner produit un choc en retour de lui-même, ce qui est en dehors de l'ordre, ce n'est pas seulement ce sur quoi on questionne, c'est aussi le questionner lui-même (...). Le questionner lui-même est en dehors de l'ordre. Il est entièrement libre et volontaire, établi pleinement et expressément sur une base secrète de liberté (...). Nietzsche dit : " La philosophie (...) c'est la vie libre et volontaire dans les glaces et la haute montagne » (XV,2). Ainsi, nous pouvons maintenant le dire, philosopher, c'est un questionner extraordinaire, en dehors de l'ordre, sur ce qui est en dehors de l'ordre.»<sup>1</sup>*

Le fg. 1 du poème, qui met en relation *daimôn* et son élève, établit en définitive un rapport amoureux et intellectuel entre un sujet et un objet. Le jeune homme, à savoir le poète, est le sujet qui désire *daimôn*, c'est-à-dire le savoir philosophique, l'intelligence. En d'autres termes, *daimôn* symbolise la science, le savoir. Le poète est présenté comme un amoureux du savoir qui, pour connaître, doit s'investir dans une certaine recherche. En effet, il doit appréhender l'être débordant sur le sensible, ce qui revient à soupçonner l'être absolu et intelligible à partir de qualificatifs sensibles qui s'arrachent du devenir pour s'élever au plan du spirituel. D'autre part, le poète doit cerner la vérité des apparences, l'apparaître des *dokounta*. Les vers 1 à 10 du fg. 1 montrent un autre arrachement, celui du poète quittant l'obscurité pour la lumière et cheminant sur la voie de *daimôn* :

*« Les cavales qui m'emportent me conduisaient aussi loin que puisse parvenir mon désir, lorsqu'elles vinrent et m'amenèrent sur la voie*

---

<sup>1</sup> Introduction à la métaphysique, p. 25.

---

*riche en paroles de la divinité, voie qui mène... l'homme qui sait (...).  
Les jeunes filles, enfants du Soleil, se hâtaient alors en leur escorte,  
ayant délaissé les demeures de la nuit pour se rendre vers la lumière,  
— ayant, des mains, écarté les voiles qui couvraient leurs têtes.»*

Dans le poème, l'homme qui veut connaître effectue un voyage initiatique pour s'instruire des connaissances philosophiques. Mais, outre cette possibilité, on en trouve une autre, non moins efficace, sous-jacente dans le poème. D'ailleurs, cette seconde possibilité est beaucoup plus ouverte que la première car il n'est pas donné à quiconque de rencontrer *daimôn*. Seul le poète a eu ce privilège. La seconde possibilité consiste à recevoir la sagesse dans sa totalité (1,28-32). Elle n'est pas si simple non plus car connaître, c'est s'instruire à la fois de l'être débordant sur le sensible, des apparences (les étants) et des opinions erronées des mortels. Aussi, les commentateurs qui ne retiennent qu'ontologie, par exemple, travestissent la pensée de Parménide. Ces derniers ne cernent qu'un aspect du poème puisqu'ils ne disent que la thèse de l'être en éliminant la pensée des étants, non moins intellectuelle. En cela, leur interprétation n'est pas valable du fait de leur abus d'ontologie. Ces interprètes ignorent qu'il s'agit d'un être intelligible et métaphorique qui s'appréhende à travers des qualificatifs tirés du devenir. Ils oublient aussi que l'intemporalité de l'être s'envisage à partir de la temporalité. Par conséquent, l'être parménidien est émaillé de représentations spatio-temporelles ; il a un lieu, une place, des limites, un endroit (8,29-30 et 8,38-41). L'ontologie, chez Parménide, n'est pas un radical arrachement du sensible. C'est pourquoi il convient de dire que Parménide est à la fois penseur de l'être et du cosmos, l'ontologie parménidienne ayant un arrière-fond sensible. Parménide n'est donc pas le penseur de l'être non sensible comme d'aucuns le pensent.

En résumé, le fg. 1 doit être considéré comme une présentation métaphorique du procès de la connaissance et non comme un « artifice littéraire ». Parménide nous enseigne de façon nette sa philosophie, à travers

---

des images et des métaphores fortement significatives. Il devient indispensable d'envisager Parménide comme étant à la fois penseur de « l'être-maintenant » (qui est im-mobile, in-engendré, im-périssable, in-divisible) et du cosmos, des choses qui sont (les apparaissants ou apparences).

L'amicale relation entre le poète et la maîtresse du savoir n'est pas une relation de coopération comme certaines interprétations du fg. 1 l'envisagent. S'il y a un rapport entre le poète et *daimôn*, ce n'est pas non plus au sens où l'un dépendrait de l'autre. Il ne s'agit pas du type de relation qu'établit le croyant entre les hommes et le créateur (Dieu). Les religions relient, en effet, les hommes à un être supérieur duquel ils dépendent. Une interprétation religieuse du rapport de *daimôn* et de son élève ne convient pas parce qu'elle écarte et nie l'objet du poème, à savoir l'être intelligible ouvrant sur le sensible et les apparences. Parménide se désintéresse de l'être suprême qui est insaisissable par l'esprit humain et, partant, qui reste inintelligible aux hommes. Il s'intéresse en revanche au fait d'être, à *alètheia*, à l'être. C'est pourquoi, toutes les divinités (*daimôn*, les *héliades*, etc) de son texte sont, selon nous, des puissances intellectuelles laïques, aucune n'est pourvue d'une forme réelle ou d'un caractère vrai car elles compromettraient « l'auguste nom d'Eon » (la thèse de l'être incréé, impérissable). Les puissances du poème ne peuvent donc être prises pour de véritables déesses religieuses. L'évocation des figures divines et religieuses par Parménide est le signe qu'il a été influencé par sa culture et par son époque. Aux temps de Parménide, la connaissance philosophique était considérée comme l'apanage des dieux. Donc, les divinités de son poème n'ont qu'une fonction pédagogique ; elles lui permettent de donner à ses contemporains (aux Grecs) une représentation concrète, une image de ce qu'il traite. Le poème est, en définitive, un exposé métaphorique sur l'activité réelle de la philosophie, à savoir la recherche de la connaissance, de la Vérité. Parménide est le philosophe qui, aspirant au savoir, recherche les fondements premiers et derniers de l'étant. Il ne se sent lié à rien d'autre qu'à la thèse de l'être qui déborde sur le sensible et à la vérité des apparences. L'évocation du

---

nom de Dieu annihilerait toute la thèse parménidienne concernant *esti*. D'ailleurs, chez Parménide, la recherche concernant Dieu constituerait à ses yeux une connaissance partielle et non fondamentale parce que l'être suprême est un étant particulier. Or, Parménide aspire à la Vérité parfaite. La philosophie parménidienne, est, autrement dit, une expression symbolique de la tendance de l'homme qui, voulant devenir sage, s'adonne à des recherches concernant l'être ouvrant sur le sensible et les apparences. Et comme *daimôn*, la maîtresse du savoir, symbolise la sagesse, l'intelligence, nous disons avec Lambros Couloubaritsis :

« Dans l'ordre du récit, le jeune homme (le poète) apparaît comme un ignorant qui va à la rencontre d'une déesse (la maîtresse du savoir) qui lui enseigne la Vérité. »<sup>1</sup>

Au fg. 1,29, la Vérité est caractérisée dans son essence comme « cœur de la vérité persuasive, cœur sans frémissement » selon O'Brien et Frère. Nous avons montré précédemment que le cœur « *étor* » doit être lu métaphoriquement, c'est-à-dire qu'elle est une image qui évoque l'intériorité (le fond de l'être, son essence) et non une force vitale qui maintiendrait *alètheia*. Une telle lecture du cœur n'a assurément pas de sens car au lieu d'être une représentation animée de l'être, le « cœur de l'*alètheia* » indique l'intérieur, le fond de la Vérité comme *atrémés* et *eukukleos*.

La traduction d'*atrémés* par « sans tremblement » ou par « sans frémissement » ne saurait indiquer l'idée de courage, d'ardeur, de vaillance, de calme, d'imperturbabilité ou de fermeté. Ce qui ne tremble pas ou ne frémit pas, c'est ce qui est inébranlable, immuable, immobile, indivisible. Ces qualificatifs qui se rapportent à l'être évoquent une Vérité achevée et parfaite. Ce sont des attributs de l'être tirés du sensible et qui s'élèvent au plan spirituel en niant le sensible.

---

<sup>1</sup> Mythe et Philosophie chez Parménide, p. 141.

---

Le vers 29 du fg. 1 n'exprime rien d'autre qu'une introduction à la thèse de l'être. Ce vers dit au poète l'être métaphorique, il lui dit en quoi consiste la Vérité achevée et parfaite qui ressemble à la courbure d'une sphère. Autrement dit, le 1,29 aurait une « fonction d'annonce », de « préambule » à la thèse fondamentale de l'être. Donc au lieu d'être la marque d'une phénoménologie comme dans le texte cité d'Emmanuel Martineau, le vers 29 du fg. 1 est une détermination de l'*alètheia* comme Vérité immobile, inengendrée, impérissable, immuable, indivisible, indépassable parce que complète et parfaite. L'*alètheia* n'est pas alors chez Parménide une doctrine qui précède ou qui illumine l'être. C'est pour cela qu'on doit refuser de faire de la Vérité immobile et parfaite la préfiguration du « Dasein » énonçant l'être non sensible comme l'envisage Emmanuel Martineau :

*« L'alètheia parménidienne " ne tremble pas ", non pas parce qu'elle n'a pas peur, mais parce qu'elle est immobile, tranquille, quiète et elle est telle non parce qu'elle serait ferme ou solide comme les " vérités éternelles ", mais parce que, et seulement parce qu'elle est impassible. Une quiète inquiétude, mieux encore une impassible excentricité, voilà ce dont semble nous entretenir Parménide.»<sup>1</sup>*

C'est à tort qu'Emmanuel Martineau pense que l'expression « *atrémés* » renvoie à ce qui se montre et se manifeste. La relation entre *alètheia* (l'être) et *atrémés* n'est pas éclairée comme il convient dans la perspective ontologique de Martineau (E.). L'*alètheia* est *atrémés* au sens où elle ne change pas, où elle est immobile et immuable. *Atrémés* en 1,29 est un attribut tiré du sensible et négatif par rapport au sensible. Il s'ensuit que la Vérité est, selon Parménide, immuable, indépassable et parfaite. Or, Martineau (E.) voit dans *atrémés* une impassibilité d'*alètheia*, ceci n'est justifié que dans une orientation ontologique

---

<sup>1</sup> Le « cœur » d'*alètheia*, p. 50, in Heidegger et les Grecs, T.1.

---

du 1,29. Il envisage pour ce faire deux sens<sup>1</sup> du mot « impassible ». Pour le premier, il a recours au Petit Robert :

*« Impassible, sens moderne : qui n'éprouve ou ne trahit aucune émotion, aucun sentiment, aucun trouble. »*

Pour les besoins de la cause, il écarte ce premier sens d'impassible qui est selon lui psychologisant, ceci afin de retenir le deuxième sens qui convient pour une lecture ontologique de l'être parménidien. Martineau (E.) se demande ce que signifie : ne pas trahir. Il envisage deux types de réponses :

*« La première — moderne —, c'est-à-dire purement psychologique — dit : ne pas trahir est cacher, c'est-à-dire maintenir dans l'espace « intérieur » de la conscience. »<sup>2</sup>*

Cette première réponse qui fixe « ne pas trahir » dans l'horizon de la psychologie est désapprouvée par Martineau (E.) dont l'objectif est de montrer que les termes du vers 29 du fg. 1 ont une résonance ontologique. Or, en 1,29, il s'agit d'une *alètheia* qui s'appréhende à travers de grandes images tirées du sensible et opposées au sensible. L'être absolu et intelligible se donne à voir à partir du sensible. C'est pour cela que l'être parménidien n'est pas l'être non sensible que l'on croit. Selon Martineau (E.), en revanche, l'être de Parménide est en totale rupture avec le sensible. Il propose une seconde réponse<sup>3</sup> qui, parce qu'elle est ontologique, est grecque et convient. Ainsi, il ignore totalement les qualités de l'être qui font que l'*alètheia* parménidienne a un arrière-fond sensible. Martineau (E.) déclare :

*« Grecque, la réponse l'est dans la mesure où elle est ontologique, autrement dit phénoménologique. Ce disant, nous ne faisons d'ailleurs*

---

<sup>1</sup> Op.cit., p. 51.

<sup>2</sup> Le « cœur » d'*alètheia*, p. 52.

<sup>3</sup> Ibidem.

---

*que proférer une " identité remarquable ", s'il est vrai que la phénoménologie est, selon son " préconcept ", la pensée qui interprète le phénomène comme ce qui se montre, et que le sens grec de l'être de l'étant n'est autre, justement, que le se-montrer : alètheia. Ainsi, dès l'instant que l'impassibilité nommée par Parménide est correctement comprise en sa littéralité et re-située dans son monde, le troisième terme du vers 29 (atrémés) de son poème entre immédiatement en consonance avec le premier qui désigne quant à lui, et aussi littéralement, un certain se-montrer.»*

En définitive, selon Martineau (E.), ne pas trahir, c'est ne pas se-montrer. Le « ne pas se-montrer », à son avis, n'est rien d'autre qu'un mode du « se-montrer », du « se manifester », de « l'apparaître ». Bref, ne pas se-montrer, c'est être couvert et voilé, c'est être en retrait. Il faut dire que Martineau (E.) part d'un préjugé qu'on peut lui reprocher. Son texte précédemment cité recouvre un a priori selon lequel les Grecs auraient été des ontologistes, des penseurs de l'être non sensible. Or, l'être n'est devenu un « objet de l'intellect », chez les présocratiques, qu'avec Parménide. Et comme le dit Jean Frère dans Temps et espace selon Parménide, p. 81 :

*« L'ontologie abstraite de Parménide est toujours pénétrée de représentations spatio-temporelles concernant l'être et le cosmos comme totalité (...). La capacité critique du logos (7,5-6) ne porte pas seulement sur la connaissance de l'être éternel, mais sur la connaissance des choses en devenir. »*

En effet, la maîtresse du savoir exhorte son disciple à étudier les apparences, les étants du cosmos (fg. 10 ; 11 ; 12 ; 14 ; 15 ; 19). Il s'ensuit que l'interprétation ontologique de Martineau (E.) est doublement critiquable : d'une part, Parménide n'est pas le penseur de l'être non sensible mais le penseur du cosmos et de l'être qui déborde sur le sensible ; d'autre part, la philosophie grecque n'est pas d'orientation ontologique, elle a été « multidirectionnelle ».

---

Les philosophes présocratiques ont pensé : l'un, le multiple, l'infini, le logos, la physis, l'être, etc. Ils ne sont pas des spécialistes de la question de l'être comme le laisse entrevoir Martineau (E.). Enfin, il nous faut souligner que l'objectif de Martineau (E.), qui vise à mettre en relation *atrémés* et *alètheia*, n'est pas légitime car Parménide, en 1,29, ne fait qu'évoquer les traits caractéristiques qui permettent de saisir intellectuellement la Vérité indépassable et parfaite.

*Atrémés* est une qualité de la Vérité que la puissance détentrice du savoir fixe comme immobile, immuable, comme ce qui est « sans frémissement ». *Atrémés* se rapporte à *alètheia*. La traduction d'*atrémés* par « ne pas se-montrer » comme mode du « se-montrer » est irrecevable car l'*alètheia*, la Vérité parménidienne est. C'est une Vérité qui est immobile, immuable et qui ne se cache ni ne s'altère. C'est pourquoi, selon la maîtresse du savoir, elle est « *eukukleos* », « sphère accomplie » selon Beaufret, « bien arrondie » selon Cordero (N.), « well-rounded » selon Taran, Vérité à la « belle circularité » selon O'Brien et Frère. *Eukukleos* se rapporte à *alètheia* et montre à quel point la Vérité est complète, d'où la comparaison d'*alètheia* avec la courbure parfaite d'une sphère. Pour comprendre *eukukleos* il est nécessaire d'en finir avec une certaine « euclidisation » de Parménide, ceci parce qu'à travers le terme de sphère, c'est la notion de perfection qui est en vue et non la simple « rondeur » ou « ce qui est équidistant à partir du centre ». Si Parménide est géomètre, il est le géomètre de l'être qui a des parties, un milieu, des extrémités (le Sophiste, 244e-245a) ; il est le géomètre de l'être spatio-temporel qui a une place et des limites. Le 8,29-32 et le 8,5-6 énoncent respectivement ceci concernant le caractère spatial et temporel de l'être :

*« Restant et le même et dans un même < lieu >, il demeure par lui-même et reste ainsi au même endroit. Car une puissante nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes part ; aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. »*



---

L'intemporalité de l'être est une absence de temporalité qui se pense à partir de la temporalité :

*« Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu. »*

Autrement dit, Parménide en 1,29 recourt à la notion de sphéricité parfaite. *Eukukleos* évoque en tant qu'image, la notion de sphéricité à travers l'idée d'accomplissement que recèle le terme. Parménide par conséquent se situe au-dessus de la mathématique qui saisit la sphéricité comme simple courbure. Parménide parle de la sphéricité parfaite pour dire l'état de perfection de sa Vérité qui est complète et indépassable. L'image de la sphère lui sert à dire en d'autres termes la Vérité complète et totale qui ne manque de rien. Les vers 42-44 du fg. 8 montrent comment Parménide passe de la rondeur d'une sphère à la sphéricité parfaite :

*« De plus puisqu'il y a une limite extrême, il est de tous côtés achevé, semblable à la masse d'une sphère à la belle circularité, étant partout également étendu à partir du centre.»*

Pourquoi O'Brien et Frère préfèrent-ils en 1,29 « *eupeitheos* » à « *eukukleos* », comme si « *eukukleos* » était un terme litigieux ? Il nous semble qu'ils choisissent en 1,29 de distinguer la Vérité parmédienne qui persuade, des opinions erronées des mortels « où ne se trouve pas de conviction vraie » (1,30). « *Eukukleos* » n'est assurément pas un terme litigieux, il est une qualité authentiquement propre d'*alètheia*. Ainsi, ce mot ne devait pas être étranger à Parménide. Il ne serait donc pas absurde qu'il l'emploie en 1,29, puisque dans un contexte semblable en 8,43, il parle de l'être comme d'une « *sphaires eukouklou hénaligkion* ».

Autrement dit, l'*alètheia*, c'est la Vérité absolue qui est parfaite. Elle n'est autre qu'une désignation de l'être que précise le 8,2-6 :

---

*« Etant inengendré, il est aussi impérissable, — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à moment > ; puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu. »*

L'*alètheia* est une Vérité inaccessible aux mortels (1,27) car elle se trouve, selon *daimôn*, au-dessus des sentiers impraticables que suivent les mortels ; elle fonde en outre le chemin des apparences tandis qu'elle nie celui du non-être. Le 1,24-28 dit :

*« Jeune homme, compagnon de conductrices immortelles, toi qui parviens à notre demeure grâce aux cavales qui t'emportent, sois le bienvenu : ce ne fut point en effet un destin funeste qui t'envoya cheminer en cette voie — car assurément cette voie est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent, mais c'est le droit et la justice. »*

Si les mortels ne peuvent dire l'*alètheia*, c'est parce que le sens commun ignore l'essence de la Vérité. Ils ne savent pas que la Vérité est immobile, immuable, indépassable, parfaite et une. En effet, ils ne saisissent pas ce qui fait la marque de la Vérité, à savoir l'unité. C'est pour cela qu'ils sont nommés : « *akrita phyla* » en 6,7. Ceux-ci ignorent que l'être ne coexiste pas, chez Parménide, avec le non-être. Ils mélangent l'être et le non-être en 6,8. Il s'ensuit que la connaissance de la Vérité im-mobile, im-muable, in-dépassable parce que complète et parfaite leur échappe. Les mortels sont donc ignorants de la Vérité qui est à l'image de la sphère à la « belle circularité ».

L'enseignement à tirer, c'est que la Vérité parménidienne ne coïncide pas avec une certaine pluralité de vérités des sciences exactes, humaines et sociales. L'*alètheia* est donc la Vérité absolue et complète qui ne se meut pas et qui nie la relativité comme trait caractéristique pouvant la déterminer. La

---

Vérité, chez Parménide, demeure toujours la même car si elle n'est pas immuable et invariable, elle n'est pas la Vérité parfaite.

Si Parménide ne peut envisager la Vérité comme quelque chose de changeant ou de précaire, c'est parce que la précarité est le signe d'une Vérité caduque. En effet, le dépassement implique une négation de la vérité à un certain moment. Il est inconcevable, selon Parménide, que la Vérité disparaisse. Si elle n'est pas ou peut ne pas être à un moment, cela signifie qu'elle n'est pas la Vérité et qu'elle n'est pas valable. On ne peut parler de la Vérité au passé ni au futur. L'envisager comme évolutive est un non-sens car la Vérité parménidienne est de toute nécessité. Autrement dit, la Vérité parfaite qui est immobile, immuable et indépassable ne se pense qu'à partir des vérités relatives dont elle s'arrache. L'*alètheia* im-mobile, im-muable, in-dépassable et parfaite ne s'entrevoit qu'à travers des signes du sensible (la mobilité, la mutabilité, le dépassement) auxquels elle s'oppose. C'est donc à travers des images tirées du sensible et négatives par rapport au devenir qu'on appréhende la Vérité. Une telle Vérité contrecarre les conceptions selon lesquelles la vérité est relative et variable dans le temps et dans l'espace. Parménide n'est pas un philosophe des vérités multiples mais le penseur de la Vérité parfaite et indépassable. Selon lui, plusieurs vérités sont impossibles : la seule qui mérite son appellation est la Vérité im-mobile, im-muable, in-dépassable et parfaite.

La Vérité parménidienne se donne comme une certitude absolue à travers des qualificatifs qui, tirés du sensible, s'élèvent au plan du spirituel. La Vérité, chez Parménide, se présente aussi sur le mode de la métaphore en niant les vérités partielles, relatives et inachevées des sciences. Il faut dire que les sciences exactes, sociales et humaines ne peuvent espérer atteindre le niveau de la Vérité de Parménide avant le jour où elles réussiront à « mathématiser » le cosmos, à dire pour toujours la Vérité concernant le monde dans sa totalité. Mais comme leur mode de questionnement n'est pas radical et que leurs vérités dépendront toujours d'une autre beaucoup plus fondamentale et

---

beaucoup plus originelle (à savoir *alètheia, esti*), il faut conclure à l'impossibilité d'une telle tâche pour les sciences. En effet, dans les sciences exactes, humaines et sociales, la vérité est conçue comme indépendante du maître qui l'enseigne car elle le dépasse. Cette conception a triomphé au XIX<sup>e</sup> siècle dans ces sciences naissantes, qui estiment que la réalité sociale ou naturelle (physique) peut être objet de science, donc indépendante du sujet qui l'observe. C'est en ce sens que Karl Marx, en sociologue, a pu dire qu'il n'était pas marxiste. C'est pourquoi les vérités dans ces sciences ne sont jamais données une fois pour toute, elles sont toujours à conquérir. Elles ne sont rien d'autre qu'une refonte, une négation et en même temps un oubli du fait qu'*alètheia* est, selon Parménide, in-engendrée, im-périssable, im-mobile, im-muable et indépassable parce que parfaite.

En résumé, dans la voix de l'homme privilégié, c'est-à-dire dans la philosophie constituée de vraies paroles que nous enseigne Parménide, il se manifeste l'être. Celui-ci, par rapport à ses prédécesseurs (les poètes, les philosophes), offre une première nomination d'*alètheia*, c'est-à-dire le cœur de la Vérité qui s'appréhende grâce aux images tirées du sensible et opposées au sensible. En disant l'être originel, la réalité im-muable qui fonde toutes choses, Parménide rejette les éléments naturels (eau, air, feu, etc.) que certains présocratiques avaient retenus comme primordiaux. Ces éléments, desquels tout provient, sont, selon Parménide, secondaires par rapport au fait d'être. Ils ne seraient que la manifestation de l'être inengendré et impérissable. Aussi, l'être parménidien n'est-il pas opposé aux conceptions philosophiques précédentes mais sa thèse de l'être, telle qu'elle est développée et présentée, est complémentaire des doctrines présocratiques de l'être. La Vérité, chez Parménide, qui est totale, dit l'être débordant sur le sensible, mais aussi la réalité des apparences. On peut dire avec Alexandre Lowit qu'*alètheia* n'est

---

pas la « *veritas* » latine, c'est-à-dire la vérité comme conformité. Pour bien traduire *alètheia*, Lowit (A.) suggère de :

« Refuser la liberté de s'en remettre aux Romains lisant les Grecs, de s'interdire donc de traduire *alètheia* par *veritas*. »<sup>1</sup>

L'*alètheia* de Parménide ne signifie pas, autrement dit, la vérité au sens où elle est une correspondance, une adéquation entre ce que dit le sujet et l'objet d'étude. Par le terme « *alètheia* », Parménide parle de la Vérité absolue et parfaite qui se donne à voir à travers les images de l'immobilité, de l'immutabilité et de la circularité parfaite, qui sont tirées du sensible et opposées au sensible. C'est donc ne pas saisir l'essence d'*alètheia* que de la comprendre comme « *veritas* ». Parménide pense que la Vérité est quelque chose qui s'arrache au plan du sensible pour s'élever à celui du spirituel. C'est sur le mode de la métaphore que se présente assurément une telle Vérité.

L'énonciation d'*alètheia* par Parménide comme être originel nous fixe une tâche essentielle, celle d'apprendre à poser des questions, à remonter à ce qui fonde, à saisir intellectuellement la réalité première et immuable de l'être qui se donne à travers des qualificatifs tirés du devenir et négatifs par rapport au sensible. Autrement dit, Parménide exige que l'être soit affirmé et que le non-être soit nié. La méditation philosophique doit donc avoir pour objet, selon Parménide, l'être débordant sur le sensible. L'être parménidien, en effet, ne s'appréhende pas sans le sensible car l'absolu (l'être intelligible) n'est pensé qu'à partir du sensible auquel il s'arrache. Or, l'interprétation ontologique que nous

---

<sup>1</sup> Le « principe » de la lecture heideggérienne de Parménide in *Heidegger et les Grecs*, T.2, p. 169.

---

donne Heidegger tient l'être pour une abstraction, une réalité non sensible. Heidegger écrit en effet :

*« La tâche de la pensée serait l'abandon de la pensée en vigueur jusqu'ici pour en venir à déterminer l'affaire propre de la pensée. »<sup>1</sup>*

« L'affaire propre » de la pensée n'est rien d'autre, selon Heidegger, que l'être non sensible, l'*alètheia*, qui est l'état de non-retrait, l'éclaircie, la présence, la clairière. C'est donc une conception qui occulte le caractère sensible de l'être pourtant attesté par Platon (le Sophiste, 244e 245a) et par les textes conservés de Parménide.

Ce que désigne Parménide à travers la notion d'*alètheia*, c'est l'être comme réalité première, fondamentale et immuable. Il aurait ainsi fixé ce que doit être l'objet des recherches philosophiques, en indiquant l'être qui touche au sensible et les apparaissants comme de véritables recherches à mener. Gœthe entend cela favorablement quand il déclare :

*« Qu'on n'aille rien chercher derrière les phénomènes, ils sont eux-mêmes la doctrine. »<sup>2</sup>*

C'est dire que les apparences doivent être étudiées car elles sont la manifestation de l'être originel qui les fonde. Les apparaissants font signe vers l'être en tant qu'ils sont. Ils ne sont donc pas illusoires et trompeurs. Mais puisque les *dokounta* peuvent ne plus être, ils ne sauraient avoir la réalité ontologique de *to On* (qui est à la fois in-engendré, im-périssable, im-mobile, im-muable et d'une sphéricité parfaite), de l'être-maintenant. L'*alètheia*, chez

---

<sup>1</sup> La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Questions IV, p. 139.

<sup>2</sup> Maximes et Réflexions, n° 993.

---

Parménide, procure le chemin sur lequel la pensée va vers l'être. Elle laisse ainsi advenir l'être avec la pensée dans leur présence l'un à l'autre. Le fg. 3 énonce :

*« C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est. »*

Il s'ensuit qu'*alètheia* est une voie inaccessible aux mortels qui vagabondent au gré de ce qu'ils tiennent pour vrai (8,38-41).

Plus précisément, *alètheia* n'est rien de moins en 1,29 que l'être même. Ce qui est présent est saisi intellectuellement grâce aux images tirées du sensible et opposées au sensible. Le cœur de l'être se révèle comme immobile, immuable et d'une circularité parfaite. L'*alètheia* parménidienne n'est pas l'être purement intelligible car elle est émaillée de représentations spatio-temporelles. Elle est à appréhender sur une double dimension . Elle se donne à la fois comme présente et comme absente. Sur le mode de l'absence, elle est inapparente mais présente à l'esprit qui peut la rendre sensible par le moyen de la représentation. On lit en 4,1-2 :

*« ... Bien que < de telles choses > soient absentes, contemple-les comme étant fermement présentes à l'intelligence. »*

Dans le texte ci-dessus cité, la maîtresse du savoir exhorte son élève à se représenter les *apeonta* comme des *pareonta* car les choses absentes ne sont pas des non-étants. Par conséquent, *alètheia* a effectivement un double mode : présent et absent. Quand elle est sur le mode de l'absent, elle nous échappe, elle est inapparente. Autrement dit, la latence, le retrait le fait d'être caché, est

---

un mode d'*alètheia* . Pourtant Nietzsche qualifie l'être de pure illusion, « de dernière fumée d'une réalité qui se volatilise »<sup>1</sup>. Selon lui ,

*« Rien n'a eu jusqu'ici une force de persuasion plus grossière que l'erreur de l'être. »*<sup>2</sup>

Abondant dans le sens de Nietzsche, Heidegger déclare :

*« Lorsque nous voulons saisir l'être, c'est toujours comme si nous refermions la main sur le vide. L'être dont nous nous soucions ici est bien proche du néant (...). Le mot être ne désigne rien d'effectif, de saisissable, de réel. Sa signification est une vapeur irréaliste.»*<sup>3</sup>

L'être dans l'optique de Parménide, n'apparaît jamais comme proche du non-être ; il s'en éloigne au contraire. Ce qui est ne coexiste pas avec ce qui n'est pas. L'être parménidien n'apparaît comme une illusion, une « erreur », « une vapeur irréaliste » que pour les insensés, les confusionnistes sans discernement. Il est voisin du néant pour les gens qui « sont tombés hors de ce que dit le mot être » et qui n'arrivent pas à retrouver l'accès au sens. C'est que selon Nietzsche et selon Heidegger, l'être de Parménide est ontologique, abstrait et radicalement non sensible. Cet être s'appréhende pourtant à partir des images et des qualificatifs tirés du sensible et opposés au sensible. L'être ne peut en aucun cas être tenu pour ce qui n'est pas car l'être est, tandis que le non-être n'est pas. En 6,1-2 *daimôn* dit :

---

<sup>1</sup> Crépuscules des Idoles, VII, 78.

<sup>2</sup> *Op.cit.*, VIII,80.

<sup>3</sup>Introduction à la métaphysique, p. 47.



---

*« Il faut dire et penser ceci : l'être est : car il est possible d'être, et il n'est possible que < soit > ce qui n'est rien. Voilà ce que je t'enjoins de méditer. »*

Pour cerner la signification d'*alètheia* qui peut être dans un mode caché, il convient d'appréhender tout ce que disent ou peuvent dire des mots comme : montrer, manifester, apparaître, dévoiler, déceler, etc. Autrement dit, l'*alètheia* ne peut jamais correspondre à ce qui est : caché, voilé, dissimulé, scellé, retiré, abrité, latent, etc. Elle n'est pas non plus un principe supérieur qui éclaire et qui révèle les apparaissants comme le laisse entrevoir l'analyse de : La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. Les interprétations pour lesquelles l'*alètheia* est une « Lumière » ne sont pas valables du fait qu'elles assimilent l'être de Parménide à quelque chose qui le dépasse. De telles lectures contredisent la thèse de l'être inengendré, impérissable. Elles ne s'aperçoivent pas que l'*alètheia* coïncide avec la Vérité parfaite qui est im-mobile, im-muable et in-dépassable dans son essence. Chez Parménide, l'être, la réalité immuable, est la Vérité parfaite. Par conséquent, l'analyse de Heidegger qui suit donne une orientation erronée d'*alètheia*. Le renversement qu'il opère, en effet, n'est pas valable du fait qu'il établit *alètheia* comme un principe transcendant, une problématique antérieure à celle de l'être<sup>1</sup> :

*« Dans la mesure où l'on comprend le mot « vérité » au sens allant de soi qu'il a dans la tradition, et qui est la concordance, elle-même mise en lumière au niveau de l'étant, de la connaissance avec l'étant, et même lorsque la vérité est interprétée comme la certitude du savoir portant sur l'étant, alors l'alètheia, l'état de non-retrait, tel qu'il est porté par l'Ouvert, il n'est pas permis de le faire coïncider avec le*

---

<sup>1</sup> Heidegger : La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Questions IV, pp. 133-134.

---

*concept de vérité. Bien au contraire, c'est l'alètheia, c'est son non-retrait qui seul rend possible qu'il y ait vérité. Car c'est seulement dans l'élément de la Lichtung, dans la clairière de l'Ouvert, que la vérité elle-même, aussi bien que l'être et que la pensée, peut être ce qu'elle est. Evidence, certitude de tout degré, tout genre de vérification de ce qui est vérité, se meuvent déjà, avec celle-ci, dans le domaine de l'Ouvert. »*

Il faut dire contrairement à l'orientation ontologique de ce commentaire que Parménide ne nous invite pas à une double recherche concernant l'alètheia (l'éclaircie, le principe qui fait être) et la Vérité. Parménide affirme *to On* qu'il nous fait saisir à travers des images tirées du devenir et opposées au devenir (8,2-6). L'alètheia parménidienne, qui se montre et se révèle comme ce qui est, correspond à la Vérité. Il y a alors chez Parménide des indications pour la thématization d'un réalisme de la Vérité que les interprétations ontologiques n'appréhendent pas. La lecture des vers 3 et 4 du fg. 2 exclut l'identification d'alètheia à la lumière ou à un principe transcendant. Le 2,3-4 dit nettement :

*« La première voie < énonçant > : " est ", et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité. »*

La Vérité, chez Parménide, est le signe fécond de l'être qui fait appel à la fois à l'apparaître, à la pensée et à la parole. L'alètheia parménidienne n'est pas la « Lumière » qui éclaire et fait apparaître les apparences et la Vérité. L'être, chez Parménide, se montre et se déploie, comme il est car il est le dévoilé, le manifesté, la Vérité qui nie le non-être selon le 6,3 :

---

« De cette première voie de recherche (sc. la mention du non-être) je t'écarte. »

Si l'*alètheia*, en définitive, se montre comme l'être fait de sensible et de non sensible, il s'ensuit que c'est le non-être qui est opposé à *alètheia*. En effet, puisqu'*alètheia* ne coexiste pas avec le non-être, nous disons, contrairement à Lowit (A.) que l'opposé d'*alètheia* chez Parménide, c'est le non-être et non la léthé. En effet, Lowit (A.) écrit :

« L'opposé le plus essentiel de l'*alètheia*, son " anti-essence " initiale, serait non pas le *spheudos* (la fausseté) mais la léthé, la *Verbergung* au sens particulier de *entziehende Verbergung* (de cryptation « retirante »).»<sup>1</sup>

S'il y a une anti-essence d'*alètheia*, ce doit être le non-être qui ruine la thèse de l'être. C'est pour cela que ce qui n'est pas est dit innommable, indicible et inconnaissable en 2,5-8 :

« L'autre voie < énonçant > : " n'est pas ", et aussi : il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître — car il n'est pas accessible — ni le faire comprendre. »

Par conséquent, l'*alètheia*, selon Parménide, implique que le non-être ne soit pas. Aussi l'anti-essence d'*alètheia* n'est-elle pas la *léthé* (l'oubli) mais rigoureusement parlant le non-être qui est son contraire. Il y a un danger dans l'alternative où la *léthé* est prise comme anti-essence d'*alètheia*. Ce risque est une « platonisation » de Parménide. On lirait l'*alètheia* de Parménide comme celle de Platon (cf. le mythe d'*Er* dans la République X) qui constitue en plus d'*alètheia* la plaine de la *léthé*. Or, qui dit oubli dit mémoire et celle-ci

---

<sup>1</sup> Le « principe » de la lecture heideggérienne de Parménide, p. 177.

---

engendre le non-être, contribuant en cela à barrer tout accès à la compréhension de la singulière *alètheia* parménidienne.

En effet, la capacité de se remémorer les événements passés permet à ce qui n'est plus d'être — la mémoire implique le non-être. C'est elle qui reconstruit le passé, ce qui nous met hors du cadre de l'*alètheia* parménidienne qui est le « présent indéfiniment continu ». Le présent intemporel se pense à partir de la temporalité dont il s'arrache. A notre avis, la mémoire serait à lier aux sens que Parménide condamne au fg. 7,3-5a parce qu'ils éloignent de l'être. La mémoire « fait le lit » du non-être. C'est pour cela que la maîtresse du savoir dans les vers évoqués déclare :

*« Qu'une habitude, née d'expériences multiples, ne t'entraîne pas en cette voie : mouvoir un œil sans but, une oreille et une langue retentissantes d'échos. »*

Avoir de la mémoire ne suffit pas pour être intelligent. C'est l'intelligence plus que tout autre chose qui saisit à la fois l'être débordant sur le sensible (les choses présentes et absentes) et les apparences. En effet, c'est l'intelligence qui rend les choses sensibles à l'esprit et ainsi permet de les connaître. C'est donc à la pensée, à l'intelligence qu'*alètheia* se montre et non à la mémoire.

Parménide, contrairement aux poètes (Homère, Hésiode, Pindare) qui l'ont précédé, ne rattache pas *alètheia* à la mémoire. Celle-ci restaure essentiellement la dimension passée de la temporalité qui implique le non-être. Parménide affirme précisément l'être intemporel ; son *alètheia*, qui est le présent indéfiniment continu, n'a pas besoin de mémoire pour s'affirmer. L'*alètheia* parménidienne se pense en dehors du cadre de la mémoire. Chez les poètes inspirés (Homère, Pindare, Hésiode) en revanche, la mémoire est une « omniscience de caractère divinatoire », qui se définit, selon les mots de Détiene, comme le « savoir mantique » à travers la formule : « ce qui est, ce qui sera, ce qui fut ». Parménide seul sait que l'affirmation d'*alètheia* implique

---

l'unique mode du présent. C'est ainsi que son être se laisse entrevoir comme présent intemporel qui se pense à partir de la temporalité dont il s'arrache. Ce qui est est, c'est-à-dire inengendré, impérissable, immobile et immuable. L'*alètheia* de Parménide est parfaite à l'image de la courbure d'une sphère. Parménide n'a donc pas recours à la mémoire des poètes qui disent l'être et le nient. En effet, les poètes qui l'ont précédé disent l'être au passé, au présent et au futur. Ce sont des gens, qui selon Parménide, se contredisent ; ils ne savent pas que l'être « n'était pas à un moment ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu ». Ils ignorent que « l'être est : car il est possible d'être et il n'est pas possible que < soit > ce qui n'est rien ». Chez Parménide, c'est à l'intelligence que l'être se manifeste alors que chez Homère, ce sont les Muses qui font le poète se souvenir (Iliade, II,492). Par sa mémoire, le poète accède directement, dans une vision personnelle, aux événements qu'il évoque. Sa mémoire lui permet de décoder l'invisible. Le poète a le privilège d'entrer en contact avec l'autre monde. Comme telle, sa mémoire se différencie du pouvoir de se remémorer des autres individus. La mémoire, chez le poète inspiré, est une puissance religieuse en ce qu'elle confère au verbe poétique son statut de parole magico-religieuse. La parole du poète doué d'un don de voyance est une parole efficace, elle institue par sa vertu propre un monde symbolico-religieux qui est le réel même.

Les poètes inspirés qui accordent à la mémoire une place importante mettent *alètheia* en rapport avec la mémoire. C'est chez Hésiode qu'on trouve la plus ancienne représentation d'une *alètheia* poétique et religieuse (Théogonie, 32 et 38). L'*alètheia* d'Hésiode se trouve en relation avec la Muse et la Mémoire. Les Muses sont des déesses qui disent « ce qui est, ce qui sera et ce qui fut ». Dans la Théogonie, Hésiode indique qu'il y a une étroite relation entre l'*alètheia* et la mémoire. Celle-ci permet au poète d'énoncer des paroles qui ne cessent jamais d'être. C'est parce que la mémoire se donne comme une parole disant ce qui est, ce qui sera et ce qui fut qu'elle est *alètheia* selon

---

Hésiode. Autrement dit, l'*alètheia* hésiodique désigne l'être éternel qui perdure à travers le temps.

L'*alètheia* est, était et sera toujours. Selon Pindare, elle est une « force vivante » qu'il nomme « fille de Zeus ». L'*alètheia* est toute puissante (Les Olympes, X,3-4), la parole du poète est dite au nom d'*alètheia*. Pindare considère ainsi que la parole (Les Olympes, I,28) est *alèthés* au même titre que l'esprit. Selon Bacchylide, *alètheia* est de la « race des dieux » ; elle serait la seule « admise à partager la vie des Immortels ». L'opposé d'*alètheia*, selon Bacchylide, c'est la *léthé*. Il s'ensuit que selon lui, c'est *alètheia* qui fait apparaître les choses, qui les fait briller pour nous les montrer. C'est vraisemblablement sur une telle lecture que se fonde l'interprétation heideggérienne d'*alètheia* comme « éclaircie » et comme « lumière ».

Mais contrairement à ses prédécesseurs, Parménide pense l'être à travers l'*alètheia* et la vraie parole désigne la réalité immuable. L'*alètheia* parménidienne nie le non-être car celui-ci ruine la thèse de l'être. Il s'ensuit que Parménide a « coupé les ponts », anciennement établis par les poètes qui l'ont précédé, concernant l'*alètheia* et la mémoire. L'*alètheia*, chez Parménide, n'est pas « ce qui est, ce qui était et ce qui sera » car celle-ci nie le non-être que le passé et l'avenir impliquent. Par conséquent, selon lui, on ne peut parler de futur et de passé à propos d'*alètheia*. L'*alètheia* ne saurait donc se rapporter à ce qui n'est pas encore ou à ce qui n'est plus. Elle ne peut dissimuler le non-être car jamais le non-être n'est. L'*alètheia* de Parménide exprime une absence de temporalité qui se pense à partir de la temporalité. L'être parménidien est saisi à travers des images tirées du sensible (8,2-4) et opposées au sensible. L'être se rapporte donc au sensible. Parménide ne nie pas le sensible mais le non-être. Ainsi, l'*alètheia*, chez Parménide, se montre essentiellement comme être intemporel. La maîtresse du savoir en 8,1-2 déclare nul et caduc le chemin du non-être, en fixant *alètheia* comme une véritable thèse :

---

« Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie < énonçant > :  
" est ". »

*Esti* est la thèse fondamentale de Parménide, celle que la *krisis*, la capacité critique du logos en 7,5-6 a retenue. L'être est, le non-être n'est pas. C'est *diké*, la *krisis* en tant que symbole de cohérence, de rigueur et de justesse dans la pensée (8,12-15), qui tient ce qui est afin que le néant ne soit jamais. Autrement dit, *diké* bannit le non-être en ne permettant pas que le non-être soit :

« La force de la conviction n'admettra pas non plus qu'à aucun moment, de l'être, vienne au jour quelque chose à côté de lui. C'est pourquoi la justice, n'ayant point relâché de ses chaînes, n'a concédé ni de parvenir au jour ni de disparaître, mais elle maintient. »

C'est inspiré par la bonne *krisis* que le poète décide de l'abandon du chemin du non-être. *Diké* sait que l'être ne peut être dit inengendré, impérissable, immobile, immuable, présent indéfiniment continu que si le non-être est nié et rejeté comme inconnaissable, impensable et indicible. Le 8,16-18 énonce :

« Il a été décidé, ainsi que nécessité il y a, de laisser l'une < de ces deux voies > sans la penser et sans la nommer, car ce n'est pas une voie véritable, en sorte que c'est l'autre < voie > qui est et qui est vraie. »

Le véritable chemin est celui qui dit *alètheia*, la Vérité immuable, indépassable parce que complète et parfaite. Le chemin sur lequel il est impossible de rencontrer le non-être est la voie de l'être.

L'être demeure toujours le même (8,29-32), le lieu identique à soi de l'être s'oppose à celui des apparences qui changent de place. L'être ne change ni de lieu ni de place parce qu'ananké, la nécessité de penser ce qui est, l'enserme

---

dans ses limites par des liens invisibles pour le maintenir comme « durée indéfinie » (Taran), comme « présent indéfiniment continu » (Jean Frère) :

*« Restant et le même et dans un même < lieu >, il demeure par lui-même et reste ainsi fermement au même endroit. Car une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts : aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. »*

Le passage ci-dessus cité marque l'introduction de la figure d'*ananké* (le symbole de la rigueur dans le raisonnement, dans la pensée de l'être) et l'avènement d'une nouvelle notion, celle de « limite ». En effet, la limite marque le champ de l'être, c'est-à-dire là où l'être cesse d'être *esti*, à savoir avec le commencement, le périssement, le mouvement et le devenir. Bref, il s'agit des facteurs physiques et sensibles qui impliquent le non-être. L'être en 8,29-32 désigne quelque chose de complet, il ne souffre d'aucun manque car *ananké* qui tient fermement l'être afin que ce qui est ne puisse pas changer d'espace, sait que le caractère achevé et complet de l'être le met à l'abri du non-être. L'inachèvement et l'imperfection impliquent le non-être au sens où l'être n'est pas total. En effet, l'être qui a besoin d'être augmenté ne mérite pas son appellation car il manque de quelque chose. Le manque est signe d'imperfection. L'être immobile, immuable, inengendré, impérissable ne manque de rien car il est parfait et total. Ainsi, il ne peut être diminué. L'être qu'on peut diminuer n'est pas « *to On* » car *esti*, selon Parménide, est aussi indivisible, homogène et plein. L'être parménidien ne manque de rien (8,33), « s'il était sujet au manque, il manquerait de tout ». L'état de non-manque de l'être se pense à partir du manque qu'il y a dans les choses en devenir (les apparences périssables). La plénitude de l'être, c'est-à-dire sa perfection, s'appréhende par rapport au manque et à l'imperfection des choses sensibles qui sont incomplètes. L'être parfait n'a besoin de rien. En effet en 8,44-45, on lit :



---

« Car il est nécessaire qu'il ne soit ni plus grand de quelque façon que ce soit, ni de quelque façon que ce soit plus petit, ici plutôt que là. »

Le fg. 8,46-48 énonce que l'être immobile, immuable est plein et parfait :

« Il n'y a pas de non-être qui l'empêche d'arriver à la similitude < avec soi-même >, ni non plus il n'y a d'être tel qu'il y aurait plus d'être ici, moins ailleurs, puisqu'il est, tout entier, à l'abri des atteintes. »

C'est la *moira* en 8,36-38 qui saisit fermement l'être afin que ce qui est soit immobile, inébranlable et indivisible. La *diké-moira* enserme l'être dans ses propres limites, l'écarte du non-être. Il n'est pas permis à l'être de changer de place, d'être mobile. Tout mouvement de l'être en dehors des limites autorisées serait une démesure :

« Rien d'autre en effet n'est ni ne sera, outre ce qui est puisque, lui le Destin l'a enchaîné de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement. »

En résumé, *diké*, *ananké* et *moira* sont des figures de la Nécessité qui tiennent l'être immobile, immuable et parfait. Parménide présente ces figures au niveau du développement et de l'argumentation de la thèse d'*alètheia*. *Diké*, *ananké*, *moira* constituent le fondement de l'esprit rigoureux chez Parménide. Elles servent de caution à la thèse de l'être qu'elles authentifient aussi bien en 8,12-15, en 8,30-32 qu'en 8,36-38. Autrement dit, les figures de la Nécessité (*diké*, *ananké* et *moira*) dans le poème parménidien légitiment la thèse parménidienne de l'être qui est la Vérité immobile, indépassable et parfaite.

L'*Illiade*, en revanche, présente la destinée humaine insensible aux prières des hommes et des dieux sous le visage d'une femme qui « file au fuseau et à la

---

quenouille »<sup>1</sup>. *Moira*, chez Homère, est la déesse fileuse qui se tient caché dans un endroit céleste pour « filer le fil de son lin surnaturel ». Selon lui, les *moirai* comme filles de la Nuit, selon la généalogie courante, sont sœurs des *Erinnyes*<sup>2</sup>. De l'avis d'Hésiode, la *moira* est fille de la Nuit (Théogonie, 217), fille de *Thémis* et de *Zeus* (Théogonie, 903-904). Parménide présente la *moira* comme une puissance qui « enchaîne l'être de façon qu'il soit d'un seul tenant et immobile » (Beaufret 8,37). Si le fond des paroles de Parménide désigne l'*alètheia* qui se montre comme *esti*, cela veut dire que *moira* exige qu'on dise *alètheia*. Le caractère de la *moira* est de garder l'être dans ses limites en le tenant immobile, immuable, inengendré, impérissable, c'est-à-dire à l'écart de tout ce qui implique le non-être. Une telle interprétation de la *moira* marque une différence entre la *moira* de Parménide et le « *fatum* » latin. Beaufret écrit :

*« Si la parole de Parménide est celle d'alètheia, le fond de l'alètheia elle-même, ou si l'on veut son autre nom, est moira. L'alètheia, comme moira, tient l'être dans les liens d'une nécessité qu'elle ne relâche nulle part. L'essentiel est ici d'entendre d'une oreille grecque ce que les Grecs nommaient moira. Il ne s'agit pas d'un fatum qui planerait sur nous et auquel nous ne pourrions que nous soumettre, mais bien du partage dont nous sommes originellement investis. Le fatum est bien la traduction latine de moira. Il est aussi l'oubli le plus complet de ce que les Grecs entendaient par ce nom. »<sup>3</sup>*

Autrement dit, la *moira* (la contraignante Nécessité ou Destinée) de Parménide n'enlève pas à l'homme la liberté. Le Destin ne déterminerait pas l'avenir de l'homme dans les moindres détails, l'homme est cause et acteur de

---

<sup>1</sup> Iliade, XXIV,208-209 et Odyssée, VII,197-198.

<sup>2</sup> Iliade, II,100 ; Iliade, VIII,602 ; Odyssée, III,338 et Odyssée, XII,145.

<sup>3</sup> Lecture de Parménide in Dialogue avec Heidegger, T.1, p. 72.

---

son avenir. La *moira* parménidienne est par conséquent une « bonne part » ; elle ne s'associe pas à la malfaisante fatalité ou au mauvais sort.

*Eros*, le tout premier des dieux, selon l'unique vers du fg. 13, n'est lui-même qu'une figure de la Nécessité. Il est, selon Calasso (R.), « un revêtement émaillé d'*ananké* ». Le lien d'amour qui unit l'homme et la femme marque en soi la nécessité, même si ici les liens de l'amour sont fondés sur des sentiments et sont plus souples. Au plan relationnel, *éros* (l'amour) implique un certain nombre de contrainte : un renoncement aux intérêts individuels et égoïstes pour une prise en compte de l'autre. Or, l'autre limite le pouvoir individuel ; il nie dans une certaine mesure la liberté de la personne. En ce sens, il y a une similitude entre le baiser d'amour qui colle et les « chaînes » d'*ananké* ou de la *moira* qui enserrant l'être dans ses propres limites. Alors qu'*ananké* est une nécessité contraignante qui soumet et détermine l'être aussi bien les hommes que les dieux, *éros* se présente comme une nécessité beaucoup plus molle et douce. L'amour donne aux hommes beaucoup plus de liberté. Les liens d'*éros* ne suppriment pas la liberté. Contrairement au nœud d'*ananké* qui tient l'être fermement, les liens d'*éros* ne sont pas des attaches qui soumettent et compriment forcément. Les liens d'*éros* ne s'exercent pas comme une nécessité absolue et aveugle car il est possible de se dérober à ses liens. Or, il est impensable que l'être, qui est tenu par *diké-ananké* (8,30-32) et par *diké-moira* (8,36-38), sorte de ses propres limites autorisées. Il y a une suprématie d'*ananké*, la puissance de la nécessité s'exprime par ceci qu'elle est au-dessus de tout. Elle domine, dirige les hommes aussi bien l'olympie que les dieux. Bref, l'être est tout entier maintenu par les liens de la robuste nécessité qui l'immobilise dans son lieu. Le 8,30-32 dit :

*« Une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts, aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. »*

---

Lorsqu'*ananké* agit sur les dieux, ils la subissent mais s'en servent. Les hommes, en revanche, ne peuvent rien contre la nécessité, ils se donnent aveuglement au destin qui les entraîne et les gouverne. L'humain est manipulé ou déterminé par le destin, la nécessité qu'il subit.

*Ananké* ne se représente ni sous les traits d'une personne ni sous ceux de quelque chose de tangible. Homère ne la personnifie pas, il nous montre seulement ses trois filles : les *Moires* fileuses, les *Erinnyes* et *Até*. D'après la légende pendant que les *Achéens* et les *Troyens* se font la guerre, les dieux souverains (du ciel, de la terre et de la mer), *Zeus* et *Poséidon* travaillent autour d'eux de façon inapparente. En effet, « les dieux serrent le nœud, l'attache qui ne se casse ni ne se délie, mais qui a brisé les genoux de tant de combattants. » C'est alors que les guerriers gesticulent et agissent dans le vide sans apercevoir l'arme ou l'obstacle de l'ennemi. Ils bougent tous enveloppés dans le filet composé de multiples fils resserrés. « Le moment où le nœud, le filet se resserre est celui qui apporte la mort, avant même que les guerriers ne soient en contact avec l'arme qui tue ». L'action de *Zeus* et de *Poséidon* devant Troie rappelle *Héphaïtos* avec *Arès* et *Aphrodite* enlacés dans leur lit. On imagine aussi les océans qui encerclent et enveloppent la terre. Mais le très fin filet d'*Héphaïtos* est invisible aux hommes. Selon Parménide, l'être est tenu (8,30) par les cordes de la « puissante Nécessité ». Ces « liens » qui tiennent l'être dans ses limites sont inapparents. Autrement dit, l'*ananké* de Parménide est une évocation d'attaches inapparentes qui maintiennent l'être dans son propre espace, c'est-à-dire dans son lieu.

Cela revient à dire qu'*ananké* est le nœud indéfectible qui sert à tenir ce qui est afin qu'il soit immobile, immuable, sans commencement et sans achèvement. Selon Calasso (R.)<sup>1</sup> c'est à une telle signification d'*ananké* qu'est parvenu Chantraine :

---

<sup>1</sup> Les noces de Cadmos et harmonie, p. 107.

---

*« Aucune étymologie ne rend compte du sens propre d'ananké et de ses dérivés : "constriction" en même temps que "parenté". La notion qui pourrait justifier ce double développement sémantique serait celle de lien.»*

Le lien indéfectible et inapparent qui tient l'être, chez Parménide, est une image : celle d'une force veillant sur l'être parfait. Les anciens Grecs ne doutaient pas de la Nécessité et du Destin, alors qu'il leur arrivait de douter des dieux et de leur suprématie. Aucun grec n'aurait, en effet, exprimé la moindre réserve sur le nœud inapparent d'ananké, la Nécessité était pour les Grecs plus puissante que les dieux.

L'attache indéfectible qui enserme l'être dans ses propres limites serait à l'image du lien qu'Alexandre selon la mythologie n'a pas su défaire. La légende rapporte qu'Alexandre avait trouvé à Gordios, un char lié par une attache que personne n'avait pu délier. Lui aussi tenta vainement de défaire le nœud. Mais pour ne pas se priver de sa réputation, il cassa le lien. Calasso (R.) nous rapporte cette légende en ces termes :

*« Lorsque Alexandre arriva à Gordios, il trouva sur l'acropole le char lié à son joug par un nœud que personne ne savait défaire. Ce char était entouré d'une légende selon laquelle « celui qui aurait défait le nœud qui liait le char régnerait sur l'Asie ». Le nœud était fait d'écorce de cornouiller, et on n'en voyait ni le début ni la fin. Alexandre n'étant pas capable de défaire le nœud, mais ne voulant pas le laisser intact, pour que ce fait ne provoquât aucun trouble dans la plus grande partie de son armée, certains racontent qu'il coupa net le nœud avec son épée et dit l'avoir dénoué.»<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> *Op.cit.*, p. 108.

---

En coupant le nœud du char, Alexandre avoua son impuissance intellectuelle à comprendre la merveille qu'est le lien. Il n'a pas connu la nature du nœud qu'il a rompu. Il ne s'agissait pas de couper l'attache du char par la force mais de cerner les mécanismes du nœud. L'appréhension de la nécessité à travers le nœud lui aurait permis de se rendre compte qu'il s'agissait d'un lien indéfectible qu'on ne peut dénouer car la nécessité ne peut être contournée. Alexandre en voulant défaire le nœud du char s'est heurté au caractère rigide et rigoureux de la nécessité, à travers l'image du nœud indéfectible. L'être de Parménide est ainsi, il ne peut évoquer à la fois ce qui est et ce qui n'est pas : il est tout entier, un, immobile, immuable, sans commencement et sans terme parce que parfait. C'est dire que le non-être ne saurait jamais être. Par conséquent, les mortels, les « *akrita phyla* » de 6,7-9 qui mélangent l'être et le non-être ignoreront toujours la thèse de l'être. Selon Calasso (R.) la nécessité a un caractère incontournable :

*« Le nœud qui ne se rompt ni ne se délie (allusion faite aux liens d'ananké, de la nécessité), celui que Zeus et Poséidon serraient au-dessus de la tête des guerriers sous les murs de Troie, même Alexandre ne parvint pas à le défaire. Mais Alexandre inventa ce qui allait être ensuite le geste prédominant : contourner la nécessité en ôtant le clou du timon. »<sup>1</sup>*

Autrement dit, l'être de Parménide est intact, c'est-à-dire immobile et immuable car *diké, ananké, moira, thémis* et *éros* le tiennent et le maintiennent solidement par des liens, dans ses propres limites afin qu'il soit *esti*. Les figures de la Nécessité, par conséquent, ne permettent pas au néant d'être. *Diké, thémis, ananké, moira, éros* s'appréhendent sur le mode de la métaphore. Ainsi, elles ne représentent pas dans le poème des figures sensiblement connues, mais en tant qu'elles constituent le fondement de

---

<sup>1</sup> *Op.cit.*, p. 108.

---

l'esprit rigoureux chez Parménide, elles s'élèvent au plan spirituel : elles légitiment la thèse de l'être im-mobile et im-muable. Ce sont ces images et ces figures de la Nécessité qui permettent de voir dans l'être, l'absoluité qui se trouve dans le raisonnement de Parménide. Bref, *diké, thémis, ananké, moira, éros* assurent l'absoluité et la perfection de l'être, c'est-à-dire la nécessité et l'immutabilité d'*alètheia*. C'est pour cela qu'*alètheia* se révèle, chez Parménide, comme une ferme **Vérité**, comme l'être absolu qui se pense à partir du sensible.

---

**CHAPITRE SIXIÈME:  
LES MÉTAPHORES DU MONDE (COSMOS)  
ET LE STATUT DE « L'HOMME QUI SAIT »**



---

*« Language analysts believe that there are no genuine philosophical problems, or that the problems of philosophy, if any, are problems of linguistic usage, or of the meaning of words. I however, believe that there is at least one philosophical problem in which all thinking men are interested. It is the problem of cosmology : the problem of understanding the world — including ourselves, and our knowledge, as part of the world. All science is cosmology, I believe, and for me the interest of philosophy as well as of science lies solely in the contributions which they have made to it. For me, at any rate, both philosophy and science would lose their attraction if they were to give up that pursuit. »*

Karl R. POPPER, Preface to the english edition, 1958, p. 15 in The logic of scientific discovery, New York, Harper Torchbooks, 1959.

*« Le trait fondamental du caractère hellénique est une forte impulsion à se déterminer par soi-même, à se former un jugement personnel sur les choses environnantes, à régler sa vie à son propre gré. Le Grec ne méconnaît pas les obstacles qui tendent à l'en empêcher ; il a un profond sentiment des limites qui s'imposent à tout homme. Il voit bien qu'il fait partie d'une collectivité où il doit s'intégrer en sacrifiant certains désirs afin d'assurer d'abord son existence (...). Il reconnaît là la puissance inéluctable d'un destin qui détermine tout événement et lui mesure à lui-même sa part.»*

Max Pohlenz La liberté grecque, Paris, Payot, 1956, p. 9.

---

Les métaphores du monde dans le poème de Parménide correspondent à des transferts de sens à partir d'une signification principale. Elles désignent ce qui outrepassé les lettres, ce qui ne se présente plus en mots, mais en images. Dans les vers conservés de Parménide, se profilent deux images fondamentales : la nuit et la lumière. Parménide réussit de façon tout à fait originale à donner à chacune de ces images, qui sont des manifestations sensibles de l'invisible, deux sens à la fois.

Ainsi, quand il considère la nuit, elle évoque dans certains passages : d'une part, l'ignorance, l'aveuglement, l'absence d'intelligence ; d'autre part, l'obscurité, l'ombre, l'absence de lumière.

Quant à la lumière, elle est d'abord synonyme et symbole de savoir, d'intelligence ; la lumière c'est ce qui illumine l'esprit. Deuxièmement, qu'elle soit du soleil, de la lune ou des étoiles (fg. 12,1-2 ; 14 ; 15), elle est cause de clarté. Ici, la lumière, c'est le scintillement des astres, l'absence d'ombre, la clarté.

Nous sommes chez Parménide en présence d'une double portée des images que sont la nuit et la lumière. Nous nous trouvons plus précisément en face d'une signification épistémologico-cosmologique. C'est dire qu'une interprétation de ces deux images doit cerner à la fois le plan épistémologique et celui, cosmologique, de la nuit et de la lumière. Les interprétations qui se sont cantonnées à une lecture épistémologique de la nuit et de la lumière sont partielles et à orientation ontologique. En effet, elles déconsidèrent dans le poème parménidien le plan sensible en faisant de l'être la seule et unique vérité qui est radicalement non sensible. Or, les *dokounta* (1,31), les apparences, en dépit du fait qu'elles n'ont pas la consistance d'*esti*, sont. Parménide déclare qu'au fondement des apparences, il y a deux formes ; les apparaissants sont composés des deux images (la nuit et la lumière) qui constituent et qui traversent toutes les choses. Le 1,31-32 énonce :

---

*« Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité. »*

Autrement dit, la mutation du poète au fg. 1, c'est-à-dire son passage d'un état d'ignorance à un état de sagesse, débouche sur une appréhension intellectuelle des éléments constitutifs de toutes choses. Ceux-ci (nuit et lumière), que les mortels en 8,53-59 ont par ignorance opposés, séparés, distingués, doivent selon Parménide être transposés au plan de l'être, de la pensée du même. Car il n'y a en fait qu'une seule forme corporelle et non une dualité (lumière/nuit) qui, au lieu de rapprocher davantage les mortels de la thèse de l'être-un en 8,3-6, les en écarte :

*« Montrant qu'étant inengendré, il est aussi impérissable, — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. Il n'était pas à un moment, ni ne sera < à un moment >, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu. »*

C'est dire que la pensée parménidienne concernant le monde demeure aussi une doctrine pénétrée de la pensée de l'immuable, de l'unité et du même. A la lumière de ce qui précède, nous analyserons d'abord les deux images (la nuit et la lumière) sur un plan épistémologique et ensuite cosmologique.

Au fg. 1, la description du voyage du poète se fonde sur la lumière et la nuit qu'elle présente comme deux images signifiantes. Le voyage s'effectue de la nuit, de l'obscurité vers la lumière. Autrement dit, il est implicite dans le poème que le but du voyage est de passer d'un état d'obscurité, d'aveuglement à celui de lumière, d'intelligence, de savoir. Il s'agit par conséquent dans les vers 1 à 10 du fg. 1 de la description d'un voyage initiatique qui présente l'effort d'apprentissage du poète. Ces vers du fg. 1 exposent donc le processus parménidien de la connaissance.

---

Il faut dire que dès le premier vers du fg. 1 on trouve aux côtés du poète une des métaphores du savoir (*daimôn*), les sages cavales représentant la poussée vers l'intelligence. En effet, les chevaux transportent le poète sur le chemin de *daimôn* avant même l'entrée en scène des *héliades* (1,5) qui illuminent le poète à travers la nuit. Cet acte, assurément, permet de qualifier les chevaux de sages cavales. On lit en 1,1-3 :

« Les cavales qui m'emportent me conduisaient aussi loin que puisse parvenir mon désir, lorsqu'elles vinrent et m'amènèrent sur la voie, riche en paroles, de la divinité, voie qui mène... l'homme qui sait ».

C'est dire que le poète est « pris en main » par deux puissances intelligentes (les sages cavales et les *héliades*) qui le mènent vers la lumière, chez *daimôn*. La maîtresse du savoir révèle au poète la connaissance philosophique qui lui permet de saisir la réalité immuable, à savoir l'être originel. Il s'ensuit que les chevaux et les *héliades*, comme métaphores du savoir, tiennent une place importante dans le poème. Leur rôle ne peut être minimisé car dans le devenir « homme qui sait » du poète, dans l'acquisition du savoir par le poète, ces deux puissances occupent une place de choix. D'où la nécessité d'une rupture avec les études de Heidegger et de Cordero (N.) qui tiennent les cavales et les *héliades* pour des représentations non signifiantes qui évoquent une allégorie plus ou moins poétique.

Or, dans la nuit, l'œil ne perçoit rien. Sans les sages cavales et les *héliades*, le poète n'aurait certainement pas connu la voie divine qui, placée au-dessus de tous les chemins, donne à voir ce qui est le même. Ce sont donc les chevaux d'une part et les *héliades* d'autre part en tant qu'elles guident et dirigent le poète, qui permettent tous deux à l'insensé qu'était le poète (avant sa rencontre avec *daimôn*) de connaître. Les *héliades* qui mènent et conduisent le poète servent de lumière à ce dernier, qui selon toute vraisemblance, ne voyait pas au point de départ du poème (cf. l'action des cavales et des conductrices immortelles). Le poète était comparable aux « *akrita phyla* », aux

---

sourds, aux aveugles et aux insensés de 6,4-9. L'aveuglement du poète dans l'obscurité faisait donc de lui un ignorant. Les vers 9 et 10 disent nettement que les accompagnatrices et le poète quittent avec empressement la nuit pour la lumière :

*« Les jeunes filles, enfants du Soleil, se hâtaient alors en leur escorte, ayant délaissé les demeures de la nuit pour se rendre vers la lumière, — ayant, des mains, écarté les voiles qui couvraient leurs têtes. »*

Si les *héliades* en 1,4-5 dirigent le poète, c'est parce qu'elles connaissent la route qu'elles montrent et qui permet de rencontrer *daimôn*, l'intelligence détentrice du savoir :

*« C'est par là que j'étais porté ; car c'est par là que les cavales en leur sagesse m'emportaient, tirant le char, alors que des jeunes filles montraient la voie. »*

La nuit et la lumière sont alors à considérer comme des images, des métaphores. Leur caractère métaphorique réside dans le transfert de sens qui s'opère. Car si la nuit désigne une absence de lumière, une opacité, comment comprendre l'action des *héliades*, des « conductrices immortelles » qui voient à travers l'obscurité puisqu'elles indiquent la route au poète ? Assurément, il s'agit ici d'une métaphore de la nuit et de la lumière. En effet, il s'opère un déplacement de sens en 1,9-10. On s'aperçoit que ce qui est en cause dans les vers 1 à 10 du fg. 1, ce n'est pas la nuit comme obscurité, comme absence de lumière, ou la lumière au sens propre. Mais le fg. 1,1-10 et les vers suivants révèlent que la nuit et la lumière sont des images pour dire d'une part l'aveuglement, l'ignorance et d'autre part, l'intelligence, le savoir, la capacité intellectuelle ou les connaissances acquises. Par conséquent, il faut dire que selon Parménide, les *héliades* possèdent la lumière, la sagesse qui leur permet de voir et de conduire le poète contrairement aux ignorants qui sont aveuglés par la nuit.

---

Les chevaux dans le poème sont une représentation, une figure, c'est-à-dire un symbole de l'élan vers l'intelligence, la voie placée au-dessus de tous les chemins. Autrement dit, c'est grâce aux sages cavales que le poète accompagné par les *héliades* parvient à s'arracher de l'aveuglement, de l'ignorance pour connaître. Pour ce faire, le poète a dû, selon la traduction de Beaufret (1,1-3), dépasser toutes les cités humaines :

*« Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait. »*

Le poète, pour devenir intelligent, s'est donc soustrait à la nuit, du monde sensible où les apparences n'ont pas la réalité ontologique d'*esti*. Son aspiration à l'intelligence le conduit à s'élever vers la voie divine qui lui donne à voir la véritable réalité immuable. En d'autres termes, l'intelligence est placée au-dessus de tout ; la voie de *daimôn* conduit le poète à dépasser les sentiers et les chemins des mortels.

Si pour devenir un « homme qui sait », il faut franchir et dépasser les cités, les sentiers des hommes, c'est parce que ceux-ci prennent leurs opinions erronées pour de la sagesse, de la Vérité. Pourtant, il n'y a rien à garder dans le jugement du commun des mortels, lorsqu'on se met en quête du savoir. Le 1,27 de Parménide qui nous apprend que l'intelligence, à savoir la voie menant à *daimôn*, se trouve au-dessus du sentier des mortels, semble se situer dans le prolongement d'Héraclite. Parménide dit en 1,27 :

*« Car assurément cette voie (la voie de daimôn) est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent. »*

Héraclite a une position semblable en ce qui concerne l'intelligence et son mode d'acquisition. Selon lui, en effet, l'intelligence ne consiste pas à enquêter, puis à rassembler les données, les informations recueillies, ou les

---

opinions d'autrui en vue de savoir le plus de choses possibles. Il déclare dans son fg. B40 (D.K) :

« *Le grand savoir n'enseigne pas l'intelligence ; car c'est à Hésiode qu'il l'aurait enseignée, et à Pythagore, et encore à Xénophane et à Hécatee.* »<sup>1</sup>

Les quatre auteurs (poètes et philosophes) désignés sont selon Héraclite de faux sages. Leurs différentes connaissances ont tout simplement été empruntées. Les connaissances empruntées ne sont guère respectables car elles ne relèvent pas de l'intelligence. Chez Héraclite tout comme chez Parménide (qui présente au fg. 1, l'effort du poète qui veut acquérir le savoir), le sage doit découvrir l'intelligence par lui-même, de façon strictement personnelle, c'est-à-dire en décalage, en rupture avec les opinions des autres. Héraclite assimile les opinions, dans son fg. B.28 (D.K), à des « *dokéonta* », à des « faux-semblants de vérité ». Une lecture ironique des *dokounta* de Parménide en 1,31 est tout autant possible. On lirait que Parménide distingue ce qui est un de l'apparence, des « ayant l'air » qui donnent l'impression d'être, le danger d'une telle interprétation des *dokounta* de Parménide étant la platonisation de Parménide. Mais on sait que l'interprétation non péjorative des *dokounta* que nous avons adoptée nous révèle que les apparences n'ont pas la consistance de l'*esti* parménidien. Parménide pense que pour devenir savant, l'on doit s'affranchir des opinions erronées des mortels « où ne se trouve aucune conviction vraie » (1,30). Héraclite, par contre, préconise une destruction des opinions. Les opinions sont à détruire parce que ce que connaît le « *dokimotatos* », l'homme à la plus grande renommée, n'est qu'un semblant, une parodie de vérité. Héraclite écrit au fg.B.28 (D.K)<sup>2</sup> :

---

<sup>1</sup> Conche (M.) : Héraclite : Fragments, p. 91.

<sup>2</sup> Op.cit., p. 213.

---

*« Faux-semblants ce que le plus réputé connaît, et garde. La justice saisira artisans et témoins de faussetés. »*

Ainsi, chez Héraclite (dans son fg.B.28), *diké* (la justice) ne permet pas que soit le non digne de foi qui est précaire et périssable (le mensonge, la fausseté) et Parménide récuse le non-être comme impossible, innommable et impensable (2,7-8 ; 8,8-9). La conception parménidienne de l'être-un et total, que nous saisissons intellectuellement à travers des métaphores du sensible (in-engendré, im-périssable, im-mobile, im-muable, in-divisible, 8,3-6) comme approche négative de l'être, est telle que ce qui est ne peut pas coexister avec le non-être. Chez Parménide tout comme chez Héraclite, seule la Vérité est indéfiniment. Le non-être selon Parménide n'a pas d'avenir, il est sans lendemain parce que *diké* (8,12-15), *ananké* (8,30-32) et *moira* (8,36-38) ne permettent pas que soit ce qui n'est rien. En effet, *diké*,

*« La force de la conviction n'admettra pas non plus qu'à aucun moment, de l'être, vienne au jour quelque chose à côté de lui. C'est pourquoi la justice, n'ayant point relâché de ses chaînes, n'a concédé ni de parvenir au jour ni de disparaître, mais elle maintient. »*

*Ananké*, la contraignante nécessité enserre et retient l'être,

*« Dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts, aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement. »*

Quant à *moira* (le destin), elle tient fermement l'être car :

*« Rien d'autre en effet n'est, ni ne sera, outre ce qui est, puisque, lui, le Destin l'a enchaîné de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement. »*

Selon le B.28 d'Héraclite, les mensonges et les tromperies ne peuvent perdurer parce que la seule chose qui résiste au temps, c'est la vérité qui advient avec *diké*. La justice repousse et éloigne les mensonges ainsi que la



---

fausseté parce qu'ils sont périssables. Les menteurs et les fabricants de fausseté sont, selon Héraclite, les maîtres ou les fondateurs des faux systèmes cosmologiques, théologiques et philosophiques d'une part, et d'autre part, les mauvais poètes tels que Homère, Hésiode, Hécatee. Dans son fg.B.129, Héraclite déclare :

*« Pythagore, fils de Mnésarque, pratique l'enquête scientifique plus que tous les autres hommes, et ayant fait un choix de tels écrits en prose, se fit une sagesse de son cru — compilation savante, art trompeur. »<sup>1</sup>*

En somme, pour connaître il est nécessaire et indispensable de sortir du champ de l'opinion pour se tenir sur le terrain de la Vérité — chez Héraclite, c'est le Logos alors que chez Parménide, c'est l'être — car c'est d'un rapport direct de l'intelligence aux choses que provient la véritable connaissance. Il n'y a pas d'autre façon de devenir philosophe selon ces deux penseurs. Il faut, avec l'aide de l'intelligence, de la raison, aller aux choses mêmes, c'est-à-dire découvrir ce qu'elles ont en propre.

Dans le poème parménidien, la justice est Vérité. *Diké* s'identifie à la Vérité d'autant plus que c'est ce qui est vrai qui est juste. C'est dire qu'en 1,14, le rôle de *diké* est de se rapporter à la forme de la pensée plus qu'à son contenu :

*« De ces deux battants, la justice, prodigue en maintes peines, détient les clés qui les ouvrent. »*

Le 2,3-4 mentionne qu'il n'y a de Vérité que là où il y a de l'être, la « vérité accompagne l'être » :

---

<sup>1</sup> Op.cit., p. 106.

---

« La première voie < énonçant > : « est » et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité. »

En effet, la Vérité dans le passage ci-dessus cité découle de l'énonciation du chemin de l'être qui déclare celui du non-être comme nul, caduc et stérile. Autrement dit, les caractères de la Vérité sont inhérents à ce qui est, l'être est identique à la Vérité. C'est pour cela qu'on ne peut parler de l'être au passé ou au futur. Ce qui est est sans commencement, sans achèvement, im-mobile et im-muable. Par conséquent, le non-être ne peut être. Selon Parménide (8,16), il faut ou bien être tout à fait ou pas du tout. Nous sommes en présence chez Parménide d'un « esprit rigoureux et sans nuance » car l'être signifie une radicale inadéquation avec le non-être.

L'identification de la Vérité et de la justice ne signifie nullement que l'une et l'autre sont semblables, mais seulement que quand on invoque l'être on est forcément en présence de la Vérité et vice versa. Chez Parménide, *diké* « certifie » la thèse de l'être comme réalité im-muable. Ce qui est est vrai et juste parce que c'est l'être seul qui est, le non-être n'est pas.

Il s'ensuit qu'au lieu de n'être qu'une règle à laquelle toute la nature est assujettie comme chez Anaximandre, la *diké* de Parménide est en outre la rigoureuse nécessité de dire et de penser l'être. La *diké* parménidienne est donc aussi une « loi » ; elle est le principe immuable et absolu selon lequel l'être qui est ne peut pas ne pas être (8,12-15 ; 8,30-32 entre autres). *Diké* a chez Parménide « un caractère légaliste » selon Pierre Guérin<sup>1</sup>. *Diké*, c'est l'authentification et la caution à la thèse de l'être absolu. C'est elle qui, inspirant la *krisis*, établit la fausseté du chemin du non-être en 8,15-18 :

---

<sup>1</sup> L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs : De Thalès à Héraclite, p. 68.

---

« La justice n'ayant point relâché de ses chaînes, n'a concédé ni de parvenir au jour ni de disparaître, mais elle maintient. La décision à cet égard repose sur ceci : « est » ou « n'est pas ». Or il a été décidé, ainsi que nécessité il y a, de laisser l'une < de ces deux voies > sans la penser et sans la nommer, car ce n'est pas une voie véritable, en sorte que c'est l'autre < voie > qui est et qui est vraie. »

Chez Anaximandre, les êtres disparaissent selon *diké*, la règle : « Ce dont vient en effet la naissance des êtres, en cela se produit leur dissolution selon la règle ; car ils se donnent réparation eux-mêmes et les uns aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps. » Le rôle ou l'action de *diké* est ici de réguler les naissances et les morts. Le texte porte alors à la fois sur les choses, les apparences qui naissent, meurent et d'une règle qui dirige et gouverne les apparitions et les disparitions. En ce sens, la règle d'Anaximandre rappelle à la fois la *moira* d'Homère et la *diké* mythologique. Tout est soumis dans l'univers à une loi en vertu de laquelle chaque chose doit être à sa place et chaque être remplir son rôle sous peine de châtement ou de compensation. Le mouvement, c'est-à-dire le devenir universel, suppose un ordre, une régularité parfaite qui fait que chaque chose ou chaque événement dans le temps, dans la nature, dans l'espace arrive selon son heure, à son moment. Autrement dit, chez Anaximandre, le devenir se laisse constituer par l'action des êtres qui croissent, deviennent, naissent et périssent, sous l'impulsion de *diké*, la loi.

Parménide présente également *diké* comme une loi de l'être, mais différemment d'Anaximandre . Chez Parménide *diké* est la loi à la fois du sensible et du non sensible. En effet, *diké*, la nécessité, régule les apparences, les corps célestes en 10,5-7 et maintient l'être comme im-mobile, im-muable en 8,36-38. Dans le poème de Parménide, *diké* est identifiée à *ananké* (8,30-32) et à *moira* (8,36-38). Selon Pierre Guérin<sup>1</sup> :

---

<sup>1</sup> Op.cit., p. 69.

---

« L'identification joue dans Parménide le rôle d'un argument : c'est parce que ses affirmations présentent un tel caractère de nécessité qu'elles peuvent et doivent être considérées comme l'expression de la vérité. En tout cas, cette rigueur est la marque distinctive de la pensée du poète éléate et il la trouve dans l'être parce qu'elle est dans sa façon de raisonner. »

*Diké*, *ananké*, *moira* évoquent chacune chez Parménide la nécessité de penser rigoureusement et de dire l'être car « c'est une loi de l'être, d'être absolument »<sup>1</sup>. Alors, la *diké* parménidienne n'est plus que le souci du cosmos, l'organisation des choses, l'univers réglé selon une loi naturelle — conception si forte chez Homère (*Odyssée* XI,218 ; XIV,59 ; XIX,43) et chez Anaximandre. L'organisation des choses sensibles chez Parménide est le fait d'une loi de la pensée de l'être, *diké* inclut chez lui une dimension non sensible.

C'est ainsi qu'on observe aux fg. 10 et 12, l'idée d'une loi non sensible qui gouverne les apparences et les corps célestes. Cette intelligence est le principe d'explication de l'ordre et de la régularité qui règne dans le monde. Selon la mythologie, la justice est une force saisie dans le réel, que ce soit comme nécessité physique ou comme ordre social, de telle sorte que tout ce qui est réglé, d'une façon ou d'une autre, apparaît comme imprégné de cette idée générale. Par suite, toute force naturelle est déclarée juste, au sens homérique du mot, par cela seulement qu'on en saisit l'existence. Et l'on examine toutes choses pour les définir comme plus ou moins justes, suivant le degré de réalité qu'on trouve en elles. Chez Homère, finalement, la justice se ramène à la loi saisie dans les choses<sup>2</sup>. Mais l'univers, le monde parménidien, apparaît comme réglé parce qu'il l'a examiné, compris et jugé à travers l'idée d'une loi, celle de la nécessité de l'être.

---

<sup>1</sup> *Op.cit.*, p. 68.

<sup>2</sup> *Odyssée* XI, 218 ; XIV, 43.

---

*Diké* évoquerait alors au plan cosmologique la disposition, l'ajointement. Ce qui est sous-jacent dans la bonne disposition, c'est l'harmonie, c'est l'ordre dans lequel les choses se trouvent dans l'univers. Le fg. 10,5-7 énonce :

*« Du ciel qui les enserre, de toutes parts, tu sauras également d'où il est né ,et comment la Nécessité le mena et l'enchaîna pour qu'il maintienne les limites des astres. »*

Selon Parménide, la nécessité maintient l'équilibre du monde. Chez lui, le cosmos est le bel arrangement dans lequel chaque étant a sa place et chaque événement arrive au moment prévu. Par conséquent, c'est en tant que *diké* s'oppose à la disproportion, à la disharmonie, à la cacophonie, au désordre, à la démesure, au « *sarma* » qu'elle est nommée justice. C'est donc après avoir vu et connu la justice, la bonne disposition à l'épreuve au niveau ontique, au plan des étants, qu'on l'a transposée au plan de l'homme et de la société. Alors, la justice s'exprime tout d'abord au niveau des apparaissants, des choses sensibles avant d'être ensuite rapportée au plan social et humain. En effet, on lit au fg. 12,3 :

*« Au milieu de ces < anneaux > est une divinité qui guide toutes choses. »*

La lecture du vers ci-dessus cité suscite des questions. Qui est cette déesse ? Que fait-elle ?

La déesse « qui guide toutes choses » n'est rien d'autre qu'une intelligence, c'est le « déterminisme » selon Diels (Parménides, pp. 109-110), c'est *diké*, la nécessité, la loi, qui régule l'univers (10,5-7). Autrement dit, la divinité de 12,3 serait le déterminisme des événements cosmiques. A ce titre, cette figure divine rappelle ce que Parménide nous dit de la justice en tant qu'elle suggère l'idée d'une loi inflexible à laquelle rien n'échappe et qui doit être par la suite rigoureusement observée par le raisonnement, si l'on veut arriver à la Vérité. Il

---

s'ensuit que l'univers parménidien est une émanation de la pensée. Comme le dit Pierre Guérin, Parménide construit son cosmos suivant « les besoins de son esprit, plutôt que de la réalité extérieure »<sup>1</sup>. La philosophie de Parménide n'ouvre pas en tout premier lieu sur l'univers (cf. les ioniens) ou sur le monde moral (cf. les pythagoriciens) mais sur la pensée. Selon Parménide, l'être en tant qu'en étroite relation avec la pensée (fg. 3, fg. 8,34-36) se trouve au fondement de toutes les cosmologies. Aussi, la thèse parménidienne de l'être n'est pas contraire à celle de ses prédécesseurs. Au lieu d'être en contradiction avec ses devancières, la cosmologie de Parménide en est complémentaire.

En 12,3, la divinité (*diké*) régie, régule les événements (les changements de saison), le mouvement des astres. Bref, tout ce qui arrive dans le monde se produit selon la loi inflexible de *diké*. C'est ainsi que la démesure est impossible et inconcevable dans l'univers parménidien qui se présente comme un système ordonné qui en se corrigeant lui-même, obéit à ses propres lois, s'autorégule. Le monde selon Parménide n'a pas un ordonnateur ou un organisateur qui lui serait extérieur, l'univers s'organise lui-même. Le 10,5-7 dit que le ciel et les corps célestes (les astres) ne sont pas des étants mystérieux. Le ciel est un étant naturel car il est gouverné par la nature ; il est soumis et assujéti à la mesure, à l'ordre, à la nécessité, à la loi inflexible du monde. Cette dernière établit l'ordre et l'harmonie au niveau cosmologique, ontologique, social et moral. En effet, moralement et socialement les méchants, les contrevenants à la loi sont enchaînés, punis et marginalisés. C'est la loi qui fait réprimer les manquements de tous ordres dans la cité ainsi que les méchancetés. Au plan cosmologique, l'harmonie règne parce que l'univers est tout réglé : la démesure et le désordre ne sont pas possibles. Les mouvements des astres, les changements de saison, les naissances, les croissances, les disparitions ont lieu selon la loi inflexible, c'est-à-dire selon *diké-ananké* ou *diké-moira*. Selon Héraclite [B.94 (D.K)] :

---

<sup>1</sup> Op.cit., p. 72.

---

*« Le soleil ne dépassera pas ses mesures, sinon les Erinyes, auxiliaires de la justice, sauront bien le découvrir. »*

Parménide, quant à lui, montre que non seulement le monde est soumis à une loi (10,5-7 ; 12,3) mais que l'être lui-même a des limites, des extrémités. L'*esti* parménidien est pénétré de représentations spatio-temporelles.

Que signifie le terme de « limite » dont parle Parménide au fg. 8,31 ? Il faut dire que cette notion est déjà présente dans les vers qui précèdent le 8,31. En effet, en 8,12-15, *diké* n'admet ni naissance ni destruction, ni commencement ni fin ; elle fixe et maintient l'être comme immobile et immuable. Le 8,26-28 dit :

*« De plus, sans mouvement, dans les bornes de liens énormes, il est sans commencement, sans fin, puisque genèse et destruction tout au loin ont été repoussées et que la conviction vraie les a écartées. »*

Au fg. 8,30-31, la notion de limite est explicitement exprimée :

*« Une puissante Nécessité retient l'être dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts. »*

L'être demeure donc dans ses propres limites, tenu de telle sorte qu'il reste immuable, total, un et continu. En somme, la notion de « limite » désigne le terrain propre à l'être, c'est-à-dire son caractère inengendré, impérissable, immobile, immuable, indivisible. C'est dire que ce qui contredit et nie *esti*, à savoir le commencement, le périment, la mobilité, la mutabilité, la divisibilité, etc. se situe hors du champ de l'être. Mais en 8,42, Parménide introduit une nouveauté : il parle d'une « limite extrême » (O'Brien et Frère), de « limite dernière » (Beaufret), de « limite ultime » (Cordero (N.)). Selon Parménide en 8,42-43, (« De plus, puisqu'il y a une limite extrême, il est de tous côtés achevé, semblable à la masse d'une sphère à la belle circularité »), l'être n'a pas une place, un endroit absolument défini qu'il occupe à tout

---

moment. L'être peut changer de place à l'intérieur des limites autorisées. Mais *diké*, *ananké* et *moira* tiennent l'être par des liens indéfectibles.

L'extrême ou la dernière limite indique que l'être a une certaine marge de manœuvre, qu'il peut, tout en restant le même, changer de lieu sans dépasser ses propres limites autorisées. En effet, la « puissante Nécessité » (*ananké*) et la « contraignante Destinée » (*moira*) veillent à ce que l'être soit immuable ; elles ne permettent jamais à l'être de franchir ses limites (8,30-32 ; 8,36-38). C'est dire que le changement de place qui entraînerait l'intervention des figures de la nécessité consisterait en un dépassement par l'être des limites établies par *diké*, *moira* et *ananké*, ou en un déplacement de l'être hors du cadre qui lui est réservé. Alors, il n'est pas contradictoire de dire que l'*esti* parménidien qui est immobile, immuable peut changer de place à l'intérieur d'un même lieu, de ses propres limites. L'être selon Parménide reste donc immuable, immobile tout en se déplaçant dans son espace. C'est en dehors de son lieu qu'on parle de changement ou de mobilité de l'être. Or, l'être ne se meut point : il est immuablement au même endroit.

La *diké* parménidienne assure l'équilibre du monde au plan cosmologique. Au fg. 12,4-6, c'est elle aussi qui dirige les relations entre le mâle et la femelle :

*« Pourtant en effet elle préside à l'odieux enfantement et à l'union des sexes, poussant la femelle à s'unir au mâle, et derechef poussant en retour le mâle à s'unir à la femelle. »*

Par-delà l'ordre qu'établit *diké* dans les rapports entre le mâle et la femelle, les vers ci-dessus cités révèlent une vision harmonieuse du monde chez Parménide. Il y a en 12,4-6 la mise en place d'une union des contraires ; *diké* envoie le mâle s'accoupler à la femelle et vice versa. Ainsi, ce passage est une négation de l'union des semblables ; cela veut dire que c'est l'accord des contraires qui produit l'harmonie.



---

La philosophie parménidienne est par conséquent la pensée de l'être immuable qui conçoit l'accord des opposés. L'accord des contraires chez Parménide n'est jamais synonyme d'une unité des contradictoires car ceux-ci sont exclusifs de l'unité. Parménide exclut l'accord des choses qui s'annihilent, qui se contredisent et qui ne coexistent pas. Ainsi, l'être selon lui ne saurait s'accorder avec le non-être (cf. sa critique des confusionnistes, des *akrita phyla* au fg. 6,4-9). La loi veille à ce que ce qui est demeure identique à soi-même. Autrement dit, l'univers parménidien est pénétré d'une loi qui organise et ordonne les étants. Le cosmos, c'est-à-dire le bel arrangement (la bonne disposition des étants) est lui-même fondé sur une union des contraires. Selon Parménide, en effet, le cosmos est une unité de la dualité lumière/nuit. C'est pour cela qu'il critique au fg. 8,53-59 les mortels qui établissent la nuit et la lumière comme deux réalités différentes. Or, chez Parménide la lumière, la nuit, la femelle, le mâle ne sont pas des figures antithétiques. La lumière et la nuit sont selon lui des images complémentaires. La première, c'est la clarté qui éclaire et fonde l'étant. Avec la clarté et la lumière les choses sont vues et apparaissent fondées dans l'être. La nuit est un autre type de lumière, une luminosité moins éclairante, plus sombre que celle du jour. La nuit a sa lumière. Dans la nuit, il y a le scintillement de la lune et des étoiles. Comme l'ont souligné Denis O'Brien et Jean Frère :

*« Pour Parménide (...), la lumière de la lune dépend de celle du soleil. »<sup>1</sup>*

Parménide parle de la lumière de la lune en ces termes dans son fg. 14 :

*« ... claire dans l'obscurité de la nuit, errante autour de la terre, lumière venue d'ailleurs. »*

---

<sup>1</sup> Etudes sur Parménide, T.1, p. 69, note sur la traduction.

---

Le fg. 15 dit :

*« ... cherchant toujours de ses regards les rayons du soleil. »*

En somme, cette conception de Parménide concernant la nuit apporte une limite aux interprétations qui considèrent que la nuit est une obscurité totale comparable à un épais brouillard. Parménide en tout cas conçoit que la nuit n'est pas exempte de lumière et de clarté. Selon lui, la nuit est différente du non-être qui signifie absence totale de lumière et radicale obscurité. Son fg. 9,1-4 prévient contre cet amalgame en ces termes :

*« De plus, puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit, et que les pouvoirs propres < à la lumière et à la nuit > ont été donnés comme noms à telles choses et à telles autres choses, tout est plein en même temps de lumière et de nuit invisible, les deux à égalité, puisque ce qui ne revient en part ni à l'une ni à l'autre, ce n'est rien. »*

Chez Parménide, la lumière n'est pas véritablement opposée à la nuit, il n'y a que la courte vue des mortels qui n'aperçoit pas l'unité ou l'accord de ces figures apparemment contraires. Le long passage de 8,53-59 n'est rien d'autre qu'une critique des mortels qui ne conçoivent pas l'unité des deux aspects du réel cosmique :

*« Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes, dont nommer une, il ne le faut ; c'est en quoi ils ont erré. Ils ont séparé < les deux formes >, caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres. D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que l'autre. Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul, en ses traits opposés : l'obscurité nuit, corps dense et lourd. »*

---

Lorsqu'on envisage la constitution des étants chez Parménide, les deux images que sont la lumière et la nuit permettent de rendre compte de la structure à la fois une et double des corps qui, quels qu'ils soient, sont faits de lumière et de nuit. Les deux vers terminaux du fg. 1 (31 et 32) sont dans cette mesure la toute première allusion de Parménide à la doctrine des deux formes, la nuit et la lumière remplissent et constituent le « tout ». Rien n'existe au monde qui ne soit fait de nuit ou de lumière. Il faudrait donc convenir que la lumière et la nuit ne s'opposent pas, qu'elles sont des éléments constitutifs de toutes choses. En tant que telles, elles sont plus métaphoriques que réelles. Parménide use de la métaphore (lumière/nuit) pour dire la structure des apparences car rien n'est sans lumière et/ou nuit ; leur éclat, qui éclaire les étants, nous permet de nous apercevoir de la réalité des apparences. En d'autres termes, la lumière et la nuit nous font voir l'être, elles nous donnent la présence des choses en profondeur. La lumière et la nuit sont deux figures complémentaires chez Parménide dont l'unité constitue l'être des étants.

En définitive, chez Parménide, le cosmos assure l'équilibre des forces antagonistes qui s'opposent pour assurer l'ordre, l'harmonie et la justice dans le monde. Une telle conception rappelle la doctrine d'Héraclite selon laquelle, le bel arrangement est un assemblage de choses différentes. Le B.8 (D.K) d'Héraclite dit :

*« L'adverse, bénéfique ; à partir des différents, le plus bel assemblage. »<sup>1</sup>*

Dans : De Victu (18,1) on lit :

*« Si quelqu'un (un musicien) compose tout sur une note, il n'y a pas de plaisir. Ce sont les plus grands changements et les plus divers qui plaisent le plus. »*

---

<sup>1</sup> Traduction de Conche (M.), op.cit., p. 401.

---

C'est dire que la musique produit la mélodie recherchée en combinant les sons aigus et les sons graves, les sons longs et les sons brefs. La nature unit selon Parménide le mâle et la femelle et non chaque être à son semblable (12,4-6), la concorde se réalise par l'accord des contraires et non des semblables. L'art imite en cela la nature. En effet, c'est lorsque le peintre mélange les couleurs noires, blanches, jaunes, rouges... entre elles qu'il obtient ses plus beaux tableaux, l'accord des images avec le modèle. La grammaire aussi, par le mélange des voyelles et des consonnes, compose tout son art.

L'enseignement fondamental, c'est que selon Parménide, l'harmonie du monde, de la nature est le fait d'un accord, d'une union des contraires (nuit/lumière, mâle/femelle ; 8,53-59 et 12,4-6). En 8,53-59, il s'agirait d'une critique des auteurs selon lesquels l'harmonie est un accord des semblables. Parménide serait donc un partisan de l'union des contraires car il n'y a que cette union qui produit la véritable harmonie. Mais les deux types de mortels qui séparent en 8,53-59 et qui mélangent en 6,4-9 l'être et le non-être, ne le savent pas. Ceux-ci n'appréhendent pas véritablement ce que sont lumière et nuit, mâle et femelle. L'univers parménidien qui se définit comme un ordre nécessaire entraîne une détermination des apparences et des changements de saison, les uns par rapport aux autres. Mais il s'agit d'un monde absolument indéterminé en lui-même, en ce qui concerne le devenir des choses, le commencement effectif ou la durée des saisons. Par conséquent, Parménide n'a pas l'intuition d'un déterminisme causal qui relève de la physique. Selon lui, en effet, les grands changements dans l'univers qui sont nécessairement déterminés ne le sont pas dans les moindres détails.

L'un des problèmes, non moins important, que soulèvent la destinée et la nécessité dans la conception de l'univers parménidien où toutes les choses sont soumises à une loi inflexible, c'est la question de la liberté de l'étant homme. Il faut dire que l'idée de destinée est aussi vieille que la pensée grecque ; elle date d'une époque bien antérieure au poème de Parménide.

---

Chez les poètes tragiques (Eschyle, Euripide, Sophocle), on trouve en lieu et place du *heimarménè* les termes de « *heimarto* », de « *heimarménon* », pour parler de ce qui est marqué du sceau du destin. D'autre part, on y rencontre aussi des mots comme *haisa*<sup>1</sup>, *moira*<sup>2</sup>, *ananké*<sup>3</sup>. Les tragiques se représentent le destin comme une puissance qui domine et qui assujettit les hommes. En effet, selon ces poètes, le destin est une force invisible qui s'impose aux divinités (chez Philémon, fg. 31). Avec Sophocle et Euripide, la destinée exprime la volonté des dieux (*Philoctète*, 1316 ; 1317 ; *Les phéniciennes* 1763). Mais chez Hippocrate (*De Victu*, 1,5) et chez Hérodote (IX,16) le destin est considéré comme une nécessité, une contrainte, qui presse les mortels.

Cependant quoiqu'on dise, les contraintes de la destinée, c'est-à-dire la nécessité ou les déterminations, ne sont pas chez les Grecs exclusives de la liberté car elles ne feront jamais d'un homme libre un être asservi ; elles ne sauraient faire du maître un « enchaîné », un esclave. Jean-Joël Duhot écrit :

*« Plutôt qu'une détermination exacte de tous les événements de chaque existence, le destin tragique représente généralement quelques événements spectaculaires fixés à l'avance et donc inévitables (chute d'un royaume, mort tragique d'un roi...) sans qu'on sache s'il en inclut la date. »\**

On le sait, c'est chez les stoïciens que la volonté humaine est radicalement dépendante de l'*heimarménè*, du destin.

---

<sup>1</sup> Eschyle : *Les suppliantes*, 547. *Haisa* c'est la décision, l'arrêt ou la volonté d'un dieu. Ainsi, les choses arrivent-elles comme il convient, selon la loi du destin.

<sup>2</sup> Chez Sophocle : *philoctète* 1466, *moira* c'est le destin personnifié, la déesse de la mort ou en général du malheur.

<sup>3</sup> Chez Euripide : *Les phéniciennes* 1000, *ananké* est l'inévitable destinée réglée par les dieux.

<sup>4</sup> *La conception stoïcienne de la causalité*, p, 244, Paris, J. Vrin, 1989.

---

Parménide quant à lui envisage plus sagement la question du destin (la *moira*) dans son texte. Au vers 26 du fg. 1, *daimôn* révèle la nature de *moira* (du destin) au poète qu'elle reçoit. La *moira*, dit-elle, n'est pas malfaisante, elle est bien au contraire aimable. La destinée parménidienne ne saurait donc être comparée à « un sort funeste » (Trd. 1,26, de Beaufret ou de Cordero (N.)) ou à « un destin funeste » (O'Brien et Frère). Autrement dit, la *moira* du poème de Parménide serait à comprendre comme la part d'inévitable avec laquelle chacun vit sans être pour autant absolument malmené par elle. Le destin est donc intuitivement représenté dans ce passage comme une « bonne part », incontournable, avec laquelle l'homme doit collaborer et pactiser. La *moira* comme « bonne part » est la traduction des contraintes, « des exigences auxquelles on a à faire face sans pour autant être déterminé, ne serait-ce que parce qu'elles n'incluent ni les délais ni les modalités »<sup>1</sup>. C'est justement parce que le destin parménidien n'est pas démoniaque qu'il a permis au poète de quitter la nuit, le monde de l'ignorance pour celui du savoir. Selon Parménide, le destin incarne la justice (*Diké*) et le droit (*Thémis*) qui déterminent l'univers ainsi que les moments essentiels et inévitables de chaque existant. Le fg. 1,24-28 dit :

*« Jeune homme compagnon de conductrices immortelles, toi qui parviens à notre demeure grâce aux cavales qui t'emportent, sois le bienvenu : ce ne fut point en effet un destin funeste qui t'envoya cheminer en cette voie — car assurément cette voie est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent —, mais c'est le droit et la justice.»*

---

<sup>1</sup> Op.cit., p. 247.

---

Selon Jean-Frère , *moira*, la part dévolue à chaque homme, ne recouvre que quelques événements par lesquels tel ou tel, nécessairement passe, a passé ou passera. Il déclare :

*« Les choses qui seront, loin de désigner les mille détails du chemin de chacun, n'en indiquent jamais que quelques traits fondamentaux : époque et type de mort, grandes réussites et grandes victoires, grandes fautes ou grands malheurs. Ainsi les penseurs grecs des origines, tout en admettant le déterminisme à fondement religieux de certains événements capitaux de la vie humaine, n'en ont pas moins été attentifs à tout ce qui, en notre vie, dépend réellement de nous. Par-delà quelques lignes directrices données, presque tout notre avenir dépend de nous. Certains passages sont assurément tracés, mais du cheminement nous sommes cause et auteur. »<sup>1</sup>*

Par conséquent, les actions prévues par le destin ne signifient nullement que celui-ci ôte aux hommes la possibilité de vouloir certaines choses. Il appartient à l'homme de déterminer son avenir. Donc les grandes lignes de l'homme que le destin trace n'impliquent pas une rigoureuse détermination de la vie dans les moindres détails. Il revient à l'homme, chez Parménide et de façon générale chez les Grecs, de s'autodéterminer, de se forger un avenir à partir des déterminations du destin, de la *moira*. Max Pohlenz<sup>2</sup> dit à juste titre que dans l'antiquité grecque :

*« Les dieux peuvent bien infliger la mort physique à l'homme mortel ; mais il y a une chose qu'ils ne peuvent lui prendre : le droit et la force d'agir comme il le détermine par sa propre volonté. Il ne peut rien*

---

<sup>1</sup> Avenir et Moira : d'Homère à Platon, p. 181.

<sup>2</sup> La liberté grecque, Paris, Payot, 1956, p. 10.

---

*changer au cours externe des choses. Mais au-dedans de lui il demeure maître de ses décisions. »*

C'est dire en d'autres termes que la voie indiquée par le destin nous laisse libre de concevoir pour nous-mêmes de multiples autres chemins car comme le dit Jean Frère nous sommes à la fois cause, auteur et responsable de ce qui nous arrive.

En somme, l'homme chez Parménide est libre, mais il n'est pas libre de tout. C'est cette liberté intelligente et modérée que *daimôn*, dans le poème de Parménide, révèle à « l'homme qui sait », au sage. La totale liberté, c'est-à-dire celle qui n'est nullement déterminée, est une vanité car *moira*, le destin, fait de grands choix pour nous, dans un monde harmonieux. Les contraintes et les obstacles issus de la nécessité, du destin, ne sauraient mettre l'homme au service d'autrui. Il nous incombe donc de forger notre avenir à partir des prédéterminations de *moira* et d'*ananké*.



---

## CONCLUSION GÉNÉRALE

---

Interpréter Parménide, c'est-à-dire le père de l'ontologie, est travail essentiel pour la pensée.

Les lectures partielles de beaucoup d'interprètes et de philosophes qui ne mettent l'accent que sur un aspect particulier de la philosophie de Parménide, ne perçoivent pas ce qui caractérise l'unité inhérente du poème qui est sans cesse animé par des images et par des métaphores de type varié. Lorsque les commentateurs ne saisissent pas sa philosophie dans sa totalité, c'est le danger de la division de sa pensée en parties inconciliables qui se présente. Les différentes divisions (être, pseudo-opinions/ ; être, apparences et pseudo-opinions) de la pensée de l'Eléate conduisent à oublier, à déconsidérer les autres questions du poème qui sont non moins intellectuelles. Or, il faut voir que l'unité de la pensée parménidienne se forme autour de la thématique particulière de la métaphore et des images qui courent à travers tout le poème.

Chez Parménide, l'ontologie, la cosmologie, la méthodologie et la Vérité se révèlent sans cesse sur le mode de la métaphore ou à travers des images. Plus précisément, sa pensée de l'être est pénétrée de représentations spatio-temporelles. C'est dire en d'autres termes que l'ontologie parménidienne s'appréhende à travers des métaphores du sensible comme approche négative de l'être.

L'interprétation moderne de Parménide (Cordero, Couloubaritsis) nous indique des pistes ingénieuses, dans le prolongement des historiens plus anciens qu'ils utilisent et dépassent : Diels, Guthrie, Mourelatos, Reinhardt, Taran, Zeller. Et pourtant sur bien des points, les solutions qu'ils ont préconisées semblent empreintes d'une prudence étroite qui amoindrit les résonances d'un texte redoutablement complexe.

---

C'est à tort que la tradition ontologique moderne critique un certain « anti-présocratisme » de Parménide qui fut selon elle résolument un penseur déclaré de l'être non sensible. C'est ainsi dit-elle que Parménide serait allé à l'encontre de la tradition cosmologique de ses prédécesseurs. C'est que pour de tels auteurs, implicitement, l'histoire de la philosophie serait un immense « champ de bataille » où s'affrontent à chaque fois les « nouvelles » et les « anciennes doctrines ». Une telle vision ne correspond pas vraiment à la réalité des choses. Et pour ce qui concerne Parménide, celui-ci n'a pas pensé contre la tradition cosmologique engagé par ses prédécesseurs (Thalès, Pythagore, Anaximandre, Héraclite). Seulement, l'innovation de Parménide au sein des présocratiques réside dans le fait qu'il a envisagé les choses, le temps et l'espace en leur négativité. Il déclare en 8,38-41 :

*« Seront donc un nom toutes les choses que les mortels convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé (katethento) venir au jour et disparaître (gignesthai ollysthai), être et ne pas être, et aussi changer de place (topon allassein) et varier d'éclatante couleur. »*

Voilà pourquoi, Parménide demeure à nos yeux à la fois père de l'ontologie et penseur du cosmos.

Il s'ensuit que c'est la lecture platonicienne du sophiste qui envisage que l'ontologie parménidienne ne nie pas le sensible, qu'il convient de suivre, de réhabiliter. Car, elle est plus riche en enseignements que les interprétations ontologiques de notre siècle qui voient en Parménide un pur penseur de l'être qui « évacue » le sensible.

D'autre part, comme toute grande philosophie, la pensée de Parménide s'est tournée aussi vers l'éthique et vers la politique. La vie sociale selon lui doit reposer sur l'obéissance à la loi (*thémis*) et au droit (*diké*). Ainsi, sa pensée énonce à la fois des lignes directrices pour une éthique (les thèmes de la bienveillance en 1,22 et de l'amour au fg. 18), pour une science (les énoncés

---

des principes de non contradiction et du tiers exclu en 8,16) et elle est fondamentalement une onto-cosmologie. Or, c'est à travers des métaphores que s'inscrivent cette éthique, cette science et cette ontologie.

---

## **BIBLIOGRAPHIE**

---

## Les ouvrages généraux ne concernant pas directement la pensée de Parménide

ARENDET (H.)

La vie de l'esprit.

T.1, La pensée, Paris, PUF, 1981.

ARISTOTE

Rhétorique.

Livre III, texte établi et traduit par Médéric DUFOUR et André WARTELE, annoté par André WARTELE, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

ARISTOTE

La métaphysique

(2 vol.), introduction, notes et index de J. TRICOT, Paris, J. Vrin, 1986.

ARISTOTE

La poétique.

Texte établi et traduit par J. HARDY, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

BOUTOTE (A.)

Heidegger.

Que sais-je ? N° 2480, Paris, PUF, 1989.

BURNET (J.)

Early greek philosophy.

London, 4<sup>th</sup> ed., 1930.

Version française :

L'Aurore de la philosophie grecque.

Traduit de l'Anglais par REYMOND (A.), Paris, Payot, 1952.

CORDERO (N.L.)

L'Analyse de l'édition Aldine du Commentaire de Simplicius à la physique d'Aristote.

Hermès, 105, 1977.

DERRIDA (J.)

La mythologie blanche.

In Marges de la philosophie, Paris, éd. de Minuit, 1972.

DERRIDA (J.)

Le retrait de la métaphore.

In Psyché : inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987.

FRERE (J.)

Les présocratiques et la question de l'infini.

Etudes philosophiques, n° 1, 1981.

FURTH (M.)

Elements of Eleatic Ontology.

Journal of the History of Philosophy, 6, 1968.

GUTHRIE (W.K.C.)

A history of greek philosophy, I : The earlier Presocratics and the Pythagoreans.

Cambridge, 1962 ; II : The presocratic tradition from Parmenides to Democritus,

Cambridge, 1965.

- 
- HEIDEGGER (M.)  
Le principe de raison.  
Traduit de l'Allemand par André Préau, Préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER (M.)  
Introduction à la métaphysique.  
Traduit de l'Allemand et présenté par Gilbert KAHN, Paris, Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER (M.)  
*Qu'est-ce que la métaphysique*  
In Questions I, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER (M.)  
*Pourquoi des poètes.*  
In Chemins qui ne mènent nulle part, traduit de l'Allemand par Wolfgang BROKMEIER, Paris, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER (M.)  
*Hölderlin et l'essence de la poésie.*  
In Approche de Hölderlin, traduit de l'Allemand par Henry CORBIN, Paris, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER (M.)  
*Alétheia (Héraclite fg. 16).*  
In Essais et Conférences, Paris, Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER (M.)  
*Logos (Héraclite fg. 50).*  
In Essais et Conférences, Paris, Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER (M.)  
*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée.*  
In Question IV, Paris, Gallimard, 1976.
- PHILONENKO (A.)  
Qu'est-ce que la philosophie ?  
FICHTE et KANT, Paris, J. Vrin, 1991.
- RICŒUR (P.)  
La métaphore vive.  
(voir les études 1, 2, 4 et 8) Paris, éd. du Seuil, 1975.
- ROBIN (L.)  
La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.  
Paris, Albin Michel, éd. de 1973.
- SARTRE (J.P.)  
L'être et le néant.  
Paris, Gallimard, 1943.
- SCHUHL (P.M.)  
Essai sur la formation de la pensée grecque.  
Paris, 1949.
- VILLELA-PETIT (M.)  
*Heidegger, Platon et l'art grec.*  
In Heidegger et les Grecs, T.2, revue de philosophie ancienne, Bruxelles, Ousia, 1986.
- ZELLER (E.)  
La philosophie des grecs considérée dans son développement historique.  
Traduit de l'Allemand par Emile BOUTROUX (3 vol.) Paris, Hachette, 1877/1882/1884.
-

---

## Textes

DIELS (H.) - KRANZ (W.)  
Die Fragmente der Vorsokratiker.  
11<sup>e</sup> éd., Berlin, 1964.

## Parménide et ses successeurs

AETIUS  
Opinions des philosophes  
In *Doxographi Graeci*, Berlin, éd. Hermann Diels, 1879.

ARISTOTE  
De l'âme.  
Nouvelle traduction et notes de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1950.

ARISTOTE  
De la génération et de la corruption.  
Texte établi par Charles Mugler, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

ARISTOTE  
Traité du ciel.  
Suivi du traité pseudo-aristotélicien du monde, traduction et notes de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1949.

ARISTOTE  
Physique (I - IV).  
Texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

ARISTOTE  
Physique (V-VIII).  
Texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE  
Stromatéis.  
(2 vol.), *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bande, 15, 17.

DAMASCIUS  
*Dubitations et solutions de primis principiis, in Platonis parmenidem.*  
éd. J. Combès, L.G. Westerink, Collection des Universités de France (= Collection Budé), vol. 1, 1986.

DIOGÈNE Laërce  
Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres.  
Traduction de R. Grenaille (2 vol.), Garnier Flammarion, 1965.

PHILOPON  
Physica  
(libros I-IV), éd. H. Vitelli, *Commentaire in Aristotelem graeca*, vol. XVI-XVII (1887-1888).



---

PLATON

Phèdre

Traduction intégrale et nouvelle avec notes, suivie du traité de Plotin sur le Beau par Mario Meunier, Paris, Albin Michel, 1960.

PLATON

Phédon

Traduction, introduction et notes de Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

PLATON

*Oeuvres complètes.*

1<sup>ère</sup> partie : Parménide

2<sup>e</sup> partie : Thééthète

3<sup>e</sup> partie : sophiste.

Textes établis par Auguste Diès (3 vol.), Paris, Les Belles Lettres, 1950.

PLATON

Banquet.

Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1949

PLATON

*Oeuvres complètes.*

Timée

Critias.

Textes établis et traduits par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

PLUTARQUE DE CHERONÉE

Adversus Colotem.

Ed. M. Pohlenz, 1952.

PROCLUS

Parmenidem.

Paris, éd. V. Cousin, 1821.

PSEUDO-ARISTOTE

De Mundo.

Ed. W. L. Lorimer, 1933.

SEXTUS EMPIRICUS

Adversus Mathematicos.

ed. H. Mutschmann, Bibliotheca Teubneriana, 1914.

SIMPLICIUS

Physica.

Ed. H. Diels, Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. 9-10 (1882-1895).

SIMPLICIUS

De Caelo.

Ed. I.L. Heiberg, 1894.

THEOPHRASTE

Fragmentum de sensibus (= De Sensibus).

Ed. H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini, 1879.

---

## Traduction

AUBENQUE - O'BRIEN-FRERE  
Etudes sur Parménide (Vol. 1).  
Paris, Vrin, 1987.

BATTISTINI (Y.)  
Trois présocratiques : Héraclite, Parménide, Empédocle.  
Paris, Gallimard, 1988.

BEAUFRET (J.), RINIERI (J.J.)  
Parménide — le poème.  
Paris, PUF, 1955.

BEAUFRET (J.)  
Lecture de Parménide.  
In Dialogue avec Heidegger, T.1, Paris, éd. de Minuit, 1973.

BORMANN (K.)  
Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten.  
Hamburg, Meiner, 1971.

CAPPIZI (A.)  
Introduzione a Parmenide.  
Bari, Laterza, 1975.

CORDERO (N.L.)  
Les deux chemins de Parménide.  
Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia, 1984.

COULOUBARITSIS (L.)  
Mythe et philosophie chez Parménide.  
Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia, 1986.

DESOUZA (J.C.)  
Os Présocráticos.  
Coll. os Pensadores, Sao Paulo (Brésil, Abril Cultural, éd. Victor Civita, 1973) (La traduction portugaise des fragments de Parménide se trouve aux pages 141-151).

HEITSCH (E.)  
Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik.  
Auer, Donauwörth, 1979.

MANSFELD (J.)  
Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt.  
Assen, Van Gorcum, 1964).

MOURELATOS (A.P.D.)  
The route of Parmenides.  
A study of word, Image and argument in the fragments, New-Haven/London, Yale University Press, 1970.

RAMNOUX (Cl.)  
Parménide et ses successeurs immédiats.  
Coll. Gnose, Paris, Rocher, 1979.

REINHARDT (K.)  
Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.  
Bonn, Cohen, 1916.

---

TANNERY (P.)  
Pour l'histoire de la science hellène : De Thalès à Empédocle.  
Paris, Gauthier-Villars, 1882.

TARAN (L.)  
Parmenides.  
A text with translation, Commentary and critical essays, Princeton, 1965.

TZAVARAS (G.)  
Τὸ ποίημα του Παρμενίδη (Le poème de Parménide).  
Athènes, Damos, 1980.

UNTERSTEINER (M.)  
Parménide.  
Studio critico, Torino, Bocca, 1925.

## Commentaires

ANDRIOPOULOS (D.Z.)  
Parmenides fragment 16 and his theory of perceiving and knowing.  
Actes de la 12<sup>e</sup> Conférence Bucarest, Eirene, Octobre 1972.

AUBENQUE (P.)  
*Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide.*  
In Etudes sur Parménide T.2, Paris, Vrin, 1987.

ANSCOMBE (G.E.M.)  
The Collected philosophical papers, I : from Parmenides to Wittgenstein.  
Oxford, 1981.

AUSTIN (S.W.)  
The method of Parmenides.  
Texas University, 1979.

BAEUMKER (A.)  
Die Einheit des parmenideisches Seienden.  
Jahrbücher für klassische philologie, 1886.

BALLAUF (T.)  
Die Idee der Paideia : eine Studie zu Platons « Höhlengleichnis » und Parmenides « Lehrgedicht ».  
Meisenheim Glan, Hain, 1952.

BALLEW (L.)  
Straight and circular in Parmenides and the Timaeus.  
Phronesis, 19, 1974.

BARNES (J.)  
Parmenides and the Eleatic one.  
Archiv für Geschichte der Philosophie, 61, 1979.

BARNES (J.)  
The presocratic philosophers.  
London, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 155-302 (the Arguments of the philosophers).

- 
- BASSOW (A.H.)  
The way of truth.  
Proceedings of the Aristotelian society, 61, 1960.
- BEAUFRET (J.)  
*Héraclite et Parménide.*  
L'herne, 15, 1971, voir le texte aux pp. 152-162 (réédité dans Dialogue avec Heidegger  
T.1., Paris, éd. de Minuit, 1973, pp. 38-51).
- BELLO (M.)  
Parmenides tentativa de interpretação.  
Revista Portuguesa de filosofia, 13, 1957.
- BICHNELL (P.J.)  
Aristotle's comment on the parmenidean one.  
Acte classica, 7, 1964.
- BICHNELL (P.J.)  
A new arrangement of some parmenidean verses.  
Symbolae Osloensis, 42, 1968.
- BIDEZ (J.)  
Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide.  
Archiv für Geschichte der Philosophie, 9, 1896.
- BLOCH (K.)  
Über die Ontologie des Parmenides.  
Classica et Mediaevalia, 14, 1953.
- BOEDER (H.)  
Parmenides und das Verfall des Kosmologischen wissens.  
Philosophisches Jahrbuch, 74, 1966.
- BOLLACK (J.)  
Sur deux fragments de Parménide (Fr. 4 et 16).  
Revue des études grecques, 70, 1957.
- BOLLACK (J.)  
Le moment théorique : Parménide Fr. 8,42-49.  
Revue des sciences humaines, 39, 1974.
- BOODIN (J.E.)  
The vision of Parmenides.  
Philosophical review, 52, 1943.
- BOUSSOLAS (N.I.)  
Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique : Parménide.  
Sophia, 26, 1958.
- BOUSSOLAS (N.I.)  
La structure du mélange dans la pensée de Parménide.  
Revue de métaphysique et de morale, 69, 1964.
- BRAQUE (R.)  
*La vraisemblance du faux (Parménide, Fr. 1,31-32).*  
In Etudes sur Parménide, T.2, Paris, Vrin, 1987.
- CASSIN (B.)  
*Le chant des sirènes dans le poème de Parménide.*  
In Etudes sur Parménide, T.2, Paris, Vrin, 1987.

---

CASSIN (B.)  
Si Parménide : le traité anonyme de « De Melisso, Xénophane Gorgias » (*attribué à Aristote*).  
Ed. Critique et Commentaire, Lille, Presses Univesitaires, 1980.

CASSIN (B.), NARCY (M.)  
*Parménide sophiste : la citation aristotélicienne du Fr. 16.*  
In Etudes sur Parménide T.2, Paris, Vrin, 1987.

CHALMERS (W.R.)  
Parmenides and the beliefs of mortals, phronesis.  
5, 1960.

CHERNIESS (H.)  
Parmenides and the « Parmenides » of Plato.  
American Journal of Philology, 53, 1932.

CORDERO (N.L.)  
L'être et le non-être chez Parménide.  
Thèse, Paris, 1971.

CORDERO (N.L.)  
*La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie.*  
In La naissance de la raison en Grèce, Actes du Colloque de Nice, Mai 1987, Paris, PUF.

CORDERO (N.L.)  
Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7.  
Phronesis, 24, 1979.

CORDERO (N.L.)  
Les vers 1, 3 de Parménide.  
(« la déesse conduit à l'égard de tout »), Revue philosophique, 107, 2, 1982.

COXON (A.H.)  
The philosophy of Parmenides.  
Classical quarterly, 28, 1934.

CROISSANT (J.)  
Le début de la doxa de Parménide.  
In Mélanges offerts à A.M. Desrousseaux, Paris, 1937.

DAURIAC (L.)  
Les origines logiques de la doctrine de Parménide.  
Revue philosophique, 15, 1883.

DAVIDSON (T.)  
Parmenides.  
The journal of speculative philosophy, 4, 1870.

DISXAUT (M.)  
*Platon et le logos de Parménide.*  
In Etudes sur Parménide, T.2, Paris, Vrin, 1987.

DE CORTE (M.)  
*Parménide et la sophistique.*  
In Autour d'Aristote, recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion, Louvain, 1955.

DUBARLE (E.)  
Le poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être.  
Revue des sciences philosophiques et théologiques, 57, 1973.

- 
- EVANS (W.J.)  
Heraclitus and Parmenides as moral philosophers.  
Yale University Press, 1970.
- FERRARA (W.J.)  
Some reflections on the Being-Thought relationship Parmenides ; Anselm and Hegel.  
Analecta Anselmiana, 4, 1972.
- FRÄNKEL (H.)  
Parmenidesstudien.  
Nachtrag von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1930.
- FRENKIAN (A.M.)  
Etudes de philosophie présocratique.  
T.2, La philosophie comparée : Empédocle d'Agrigente - Parménide d'Elée, Paris, Vrin, 1937.
- FRENKIAN (A.M.)  
Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin.  
Revista Classica, Bucarest, 115, 1943.
- FRERE (J.)  
Parménide et l'ordre du monde : Fr. 8,50-61.  
In Etudes sur Parménide, T.2, Paris, Vrin, 1987.
- FRERE (J.)  
Temps et Espace selon Parménide.  
Actes du colloque de Dijon.
- FRERE (J.)  
Avenir et moira : d'Homère à Platon.  
Actes du 21<sup>e</sup> congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, Athènes 1986, Vrin, 1987.
- FRERE (J.)  
Parménide, penseur du Cosmos.  
In Deucalion 33/34, Athènes, 1981.
- GAUDRON (E.)  
Pour l'interprétation de la pensée pré-aristotélicienne : à propos de Parménide.  
Laval théologique et philosophique, 2, 1946.
- GIGON (O.)  
Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides.  
Basel, Schwabe, 1945.
- GILBERT (O.)  
Die « daimon » des Parmenides.  
Archiv für Geschichte der Philosophie, 20, 1907.
- GOFF (R.)  
Saying and being with Heidegger and Parmenides.  
Man and World, 5, 1972.
- GREENE (D.S.)  
The development of metaphysics from Thales to Parmenides : « peri physeos ».  
University of Colorado, 1975.
- GREISCH (J.)  
Dieu avec l'être : de Parménide à Saint Thomas.  
Paris, Beauchesne, 1986.
-

- 
- GUÉRARD (Ch.)  
*Parménide d'Elée chez les Néoplatoniciens.*  
In Etudes sur Parménide T.2, Paris, Vrin, 1987.
- HEIDEGGER (M.)  
*Móra (Parmenides Fr. 8,34-41).*  
In Essais et Conférences, Paris, Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER (M.)  
*Séminaire de Zähringen.*  
Séance du 8/09/1973, in Questions IV, Paris, Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER (M.)  
Parménides.  
(Gesamtausgabe Band 54 ; II Anleitung : Vorlesungen 1923-1944), Frankfurt, Klostermann, 1982).
- HEIDEGGER (M.)  
Qu'appelle-t-on penser ?  
(2<sup>e</sup> partie, cours du semestre d'été 1952), Paris, PUF, 1959.
- HEITSCH (E.)  
Parménides und die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft.  
München, Tusculum, 1974.
- HEITSCH (E.)  
Parménides.  
Gymnasium, 84, 1977.
- HERSCHBELL (J.R.)  
Parménides way of truth and B.16.  
Apeiron, 4, 1970.
- JAEGER (W.)  
*Parménide ou le mystère de l'être.*  
In A la naissance de la théologie, Paris, éd. du cerf, 1966.
- KAHN (C.H.)  
More on Parménides.  
Review of metaphysics, 23, 1969/1970.
- KAHN (C.H.)  
The thesis of Parménides.  
Review of metaphysics, 22, 1968/1969.
- KNIGHT (T.S.)  
Beyond Parménides. The problem of non-being. An ontological essay developing some implications of Plato's distinction between absolute and relative non-being.  
Syracuse University, 1956.
- LAGAN (W.J.)  
Parménides and mystical reason, a metaphysical dilemma.  
Moderne schoolman, 60, 1982/1983.
- LOENEN (J.H.M.M.)  
Parménides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of eleatic philosophy.  
Assen, Van Gorcum, 1959.
- LOEX (E.)  
Parménides und Heraklit im Wechselkämpfe.  
Archiv für Geschichte der Philosophie, 24, 1911.
-

- 
- LONG (A.A.)  
The principles of Parmenides cosmogony.  
Phronesis, 8, 1963.
- LORITE MENA (J.)  
Parménide, la parole entre la vérité et le soupçon.  
Revue de métaphysique et de morale, 83, 1978.
- LOWIT (A.)  
Le « principe » de la lecture heideggerienne de Parménide (Parmenides, GA, 54).  
In Heidegger et les Grecs, T.IV, n° 2, Bruxelles, Ousia, 1986.
- MARTIN (T.)  
Théories astronomiques de Parménide.  
Actes des inscriptions et belles lettres, 3 mai 1878.
- MARTINEAU (E.)  
Le « cœur » de l'Alètheia.  
In Heidegger et les Grecs, T.IV, n° 2, Bruxelles, Ousia, 1986.
- MILLER (F.D.)  
Parmenides on mortal belief.  
Journal of the history of Philosophy, 15, 1977.
- MILLER (M.H.)  
Parmenides and the disclosure of being.  
Apeiron, 13, 1979.
- MOURELATOS (A.P.D.)  
The philosophy of Parmenides.  
Yale University Press, 1964.
- MOURELATOS (A.P.D.)  
Heraclitus, Parmenides and the naive metaphysics of things : exegesis and argument.  
Studies in greek Philosophy presentend to G. Vlastos, Assen, 1973.
- MULLER (R.)  
Euclide de Mégare et Parménide.  
In Etudes sur Parménide T.2, Paris, Vrin, 1987.
- NATUCCI (A.)  
De Parménide à Zénon.  
Scientia, 83, 1948.
- NEBEL (G.)  
Das Sein des Parmenides.  
Der Bund, 1947.
- OWEN (G.E.L.)  
Plato and Parmenides on the timeless present.  
The monist, 50, 1966.
- OWENS (J.)  
The physical world of Parmenides.  
Essays in honour of A.C. Pegis, Leyden, Brill, 1974.
- PELLIKAAN-ENGEL (M.E.)  
Hesiod and Parmenides, a new view on their cosmologies and on Parmenides Poem.  
Amsterdam, Hakkert, 1974.



- PETIT (P.)  
Parmenides and Sartre  
Philosophical studies, Dublin, 17, 1968.
- PHILIPPS (E.D.)  
Parmenides on thought and being.  
Philosophical review, 64, 1955.
- PRIER (R.A.)  
Structure and symbol in Heraclitus and Parmenides.  
Yale University, New Haven, 1970.
- ROCCA-SERRA (G.)  
Parménide chez Diogène Laërce.  
In Etudes sur Parménide, T.2, Paris, Vrin, 1987.
- SAUVAGE (M.)  
Parménide ou la sagesse impossible.  
Paris, Seghers, 1973.
- SCHOFIELD (M.)  
Did Parmenides discover eternity ?  
Archiv für Geschichte der Philosophie, 52, 1970.
- SOLOMON (J.H.M.)  
Parmenides and the gurus.  
Platon, 30, 1978.
- SOMVILLE (P.)  
Essai sur la pensée de Parménide.  
Thèse, Paris, 1968.
- SOMVILLE (P.)  
Parménide d'Elée : son temps et le nôtre.  
Paris, Vrin, 1976.
- STANNARD (J.)  
Parmenidean logic.  
Philosophical review, 69, 1960.
- SWINDLER (J.K.)  
Parmenides paradox, negative reference and negative existentials.  
Review of metaphysics, 33, 1979/1980.
- TANNERY (P.)  
La physique de Parménide.  
Revue Philosophique, 18, 1884.
- TARAN (L.)  
Perpetual duration and temporal eternity.  
In Parmenides and Plato, the monist, 62, 1979.
- VALENTIN (P.)  
L'idée des limites du savoir chez Héraclite, Parménide et Platon.  
Thèse, Lille, 1971.
- VIALLI (A.)  
Le poème de Parménide.  
In Revue de métaphysique et de morale, n° 3, Paris, Armand Colin, 1983.

---

VERDENIUS (W.J.)  
Parmenides conception of light.  
Mnemosyne, 2, 1949.

VERDENIUS (W.J.)  
Parmenides - some comments on his poem.  
Groningen, Wolters, 1942.

VIOLA (C.)  
Aux origines de la gnoséologie : réflexions sur le sens du Fr.4 du poème de Parménide.  
In Études sur Parménide, T.2, Paris, Vrin, 1987.

VIUA (O.)  
Remontée aux sources de la pensée occidentale : Héraclite, Parménide, Anaxagore.  
Paris, Centre Roumain de recherches, 1961.

WAHL (J.)  
Heidegger, Parménide, Sophocle.  
Monde nouveau, 11, 1956.

WAHL (J.)  
Étude sur le Parménide de Platon.  
Paris, Vrin, 1951.

ZAFIROPOULO (J.)  
L'école Eléate.  
Paris, Belles Lettres, 1950.

---

## INDEX DES AUTEURS CITÉS

Anaximandre 48; 59; 74; 75; 91; 117; 118; 209; 210; 211; 226

Aristote 3; 7; 9; 11; 13; 17; 18; 24; 48; 49; 51; 93; 94; 102; 103; 104; 113; 143; 144; 146; 163

Arendt 12; 13; 20; 21

Aubenque 43; 44; 47; 49

Bacchylide 189

Beaufret 23; 24; 25; 30; 31; 32; 33; 35; 53; 54; 57; 67; 69; 80; 82; 102; 103; 105; 117; 151; 155; 159; 175; 193; 205; 214; 221

Berkeley 55

Boutot 48

Brague 35; 36

Burnet 6; 127

Calasso (R.) 194; 195; 196; 197

Chantraine 195

Cordero 11; 18; 20; 23; 25; 30; 31; 33; 41; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 58; 59; 60; 65; 67; 69; 71; 74; 90; 91; 99; 100; 121; 122; 151; 155; 159; 163; 165; 166; 167; 175; 203; 214; 221; 225

Couloubaritsis 24; 28; 29; 38; 63; 71; 83; 113; 171; 225

Derrida 94

Détienne 100

Diels 6 ; 18 ; 54 ; 58 ; 59 ; 60 ; 119; 212; 225

Eschyle 220

Euripide 220

Fränkel 71

---

Frère 3; 36; 37; 39; 63; 88; 131; 138; 140; 144; 145; 146; 159; 174; 191; 222;  
223

Gernet 9

Goethe 182

Guérin 209; 210; 213

Guthrie 164; 225

Hécatéé 206; 208

Heidegger 8; 11; 14; 17; 34; 55; 56; 61; 80; 84; 98; 99; 104; 105; 107; 114;  
115; 117; 122; 131; 157; 168; 180; 181; 183; 184; 203

Hegel 14

Héraclite 10; 47; 48; 59; 74; 75; 91; 117; 118; 205; 206; 207; 208; 213; 218;  
226

Hérodote 220

Hésiode 187; 188; 189; 193; 206; 208

Homère 100; 155; 187; 188; 193; 195; 208; 210; 211

Jaëger 23; 94; 95; 106; 107; 108

Lowit 106; 107; 179; 180; 186

Martineau 157; 172; 173; 174; 175

Marx 179

Mourelatos 225

Nietzsche 14; 21; 26; 27; 105; 164; 168; 183

O'Brien 3; 76; 77; 86; 136

O'Brien et Frère 3; 7; 19; 34; 152; 155; 159; 171; 175; 176; 214; 216; 221

Owen 139; 140

Pindare 47; 95; 187; 189

Platon 7; 15; 16; 17; 18; 24; 27; 29; 30; 31; 45; 46; 47; 48; 49; 51; 58; 125; 128;  
129; 130; 181; 186; 226

Plotin 56; 125; 126; 128; 129

Pohlenz 200; 222

---

Pythagore 48; 59; 74; 75; 117; 118; 206; 208; 226

Reinhardt 26; 34; 35; 63; 80; 82; 225

Simplicius 19; 37

Sophocle 220

Taran 6; 7; 18; 20; 39; 50; 51; 63; 95; 138; 151; 159; 175; 191; 225

Thalès 48; 59; 74; 75; 91; 117; 118; 164; 226

Viola 64; 79

Xénophane 206

Zeller 225

---

## TABLE THÉMATIQUE : FRAGMENTS CITÉS

1,1-10	51 ; 53 ; 64 ; 67 ; 69 ; 70 ; 71 ; 73 ; 95 ; 98 ; 99 ; 103 ; 108 ; 109 ; 110 ; 116 ; 118 ; 120 ; 151 ; 161 ; 168 ; 202 ; 203 ; 204 ; 205.
1,11-17	70 ; 98 ; 111 ; 120 ; 149 ; 208.
1,18-28	70 ; 99 ; 102 ; 105 ; 108 ; 115 ; 118 ; 119 ; 120 ; 121 ; 122 ; 159 ; 162 ; 171 ; 172 ; 173 ; 177 ; 205 ; 221 ; 226.
1,28-32	7 ; 22 ; 25 ; 26 ; 27 ; 28 ; 29 ; 31 ; 34 ; 35 ; 38 ; 48 ; 50 ; 52 ; 65 ; 80 ; 81 ; 83 ; 86 ; 98 ; 101 ; 102 ; 105 ; 108 ; 110 ; 115 ; 116 ; 122 ; 130 ; 151 ; 152 ; 153 ; 154 ; 155 ; 156 ; 157 ; 165 ; 175 ; 176 ; 182 ; 201 ; 206 ; 218.
2,1-2	22 ; 40 ; 50 ; 59 ; 65 ; 99.
2,3-5	17 ; 20 ; 22 ; 30 ; 35 ; 38 ; 53 ; 65 ; 73 ; 81 ; 90 ; 93 ; 124 ; 133 ; 135 ; 157 ; 185 ; 186 ; 208.
2,6-8	36 ; 65 ; 74 ; 81 ; 90 ; 92 ; 207.
3	55 ; 56 ; 57 ; 65 ; 126 ; 128 ; 133 ; 182 ; 213.
4	24 ; 78 ; 132 ; 182.
6,1-4	18 ; 35 ; 43 ; 44 ; 53 ; 54 ; 55 ; 57 ; 58 ; 59 ; 60 ; 73 ; 81 ; 93 ; 116 ; 123 ; 158 ; 184.
6,5-9	7 ; 8 ; 32 ; 37 ; 38 ; 39 ; 53 ; 68 ; 71 ; 72 ; 83 ; 86 ; 87 ; 88 ; 119 ; 120 ; 122 ; 123 ; 136 ; 159 ; 160 ; 166 ; 197 ; 204 ; 216 ; 219.
7,1-2	42 ; 60 ; 82 ; 133.
7,3-5	42 ; 43 ; 123 ; 136 ; 137 ; 163 ; 187 ; 189.
8,1-6	6 ; 9 ; 18 ; 19 ; 21 ; 34 ; 35 ; 41 ; 42 ; 76 ; 77 ; 81 ; 93 ; 112 ; 113 ; 120 ; 123 ; 125 ; 134 ; 135 ; 137 ; 138 ; 139 ; 140 ; 143 ; 144 ; 145 ; 146 ; 148 ; 154 ; 157 ; 161 ; 175 ; 176 ; 185 ; 189 ; 202 ; 207 ; 227.
8,7-15	74 ; 77 ; 81 ; 90 ; 111 ; 121 ; 126 ; 133 ; 147 ; 165 ; 185 ; 189 ; 192 ; 207 ; 209 ; 214.
8,16-28	138 ; 141 ; 142 ; 147 ; 165 ; 166 ; 167 ; 189 ; 209 ; 214.

---

8,29-33	118 ; 120 ; 121 ; 129 ; 134 ; 141 ; 142 ; 148 ; 169 ; 175 ; 189 ; 191 ; 192 ; 194 ; 195 ; 207 ; 209 ; 210 ; 214 ; 215.
8,34-41	3 ; 40 ; 44 ; 55 ; 56 ; 57 ; 65 ; 74 ; 87 ; 111 ; 118 ; 126 ; 129 ; 134 ; 135 ; 141 ; 143 ; 144 ; 147 ; 148 ; 158 ; 168 ; 182 ; 192 ; 193 ; 194 ; 207 ; 210 ; 213 ; 215 ; 226.
8,42-49	78 ; 129 ; 131 ; 146 ; 148 ; 176 ; 191 ; 192 ; 214.
8,50-59	7 ; 22 ; 34 ; 36 ; 37 ; 39 ; 40 ; 50 ; 56 ; 74 ; 83 ; 84 ; 85 ; 87 ; 88 ; 89 ; 116 ; 120 ; 147 ; 152 ; 158 ; 159 ; 166 ; 202 ; 216 ; 217 ; 219.
8,60-61	27 ; 36 ; 37 ; 40 ; 48 ; 65 ; 81 ; 83 ; 105 ; 130 ; 147.
9,1-4	27 ; 38 ; 48 ; 65 ; 82 ; 83 ; 85 ; 89 ; 130 ; 160 ; 217.
10	27 ; 65 ; 83 ; 105 ; 130 ; 144 ; 148 ; 149 ; 174 ; 210 ; 211 ; 212 ; 213 ; 214.
11,1-4	27 ; 65 ; 83 ; 130 ; 148 ; 174.
12,1-3	105 ; 121 ; 130 ; 148 ; 149 ; 174 ; 201 ; 211 ; 212 ; 213 ; 214.
12,4-6	130 ; 144 ; 148 ; 153 ; 174 ; 215 ; 219.
13	144 ; 194.
14	148 ; 174 ; 201 ; 216.
15	130 ; 148 ; 174 ; 201 ; 217.
16,1-2	145 ; 148.
18	148 ; 226.
19	27 ; 33 ; 34 ; 130 ; 148 ; 174.

---

## DOCUMENTS



## FRAGMENT I

## Sources

- 1-30 Sextus, *Adversus mathematicos* VII 111 (texte); 112-114 (texte et commentaire). (Sextus a cité dans ce passage, sans solution de continuité, fr. 1.1-30 et fr. 7.2-fr. 8.2 λείπεται. Voir *Essai critique*, pp. 239 sqq.)
- 14 Cf. (?) Proclus, in *Parmenidem* 640.39 éd. Cousin: νουσιος Ὑψιπύλης τινός («une certaine nymphe, Hypsipylé»).
- 28(χρεω)-32 Simplicius, *De caelo* 557.25-558.2 éd. Heiberg.
- 28(χρεω)-30 Diogène Laërce, *Vitae philosophorum* IX 22.
- 29-30 Plutarque, *Adversus Colotem* cap. 13, 1114D-E.  
Clément, *Stromateis* V, IX 59.6 (II 366.16-17 éd. Stählin).  
Proclus, in *Timaeum* I 345.15-16 (texte); I 345.28-346.3 (commentaire) éd. Diehl.

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμός ἰκάνοι,  
2 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος, ἧ κατὰ <...> φέρει εἰδότα φῶτα ·

1-3 *Les cavales qui m'emportent me conduisaient aussi loin que puisse parvenir mon désir, lorsqu'elles vinrent et m'amènèrent sur la voie, riche en paroles, de la divinité, voie qui mène ... l'homme qui sait.*

1-3 *The mares that carry me, were bearing <me> as far as ever desire might reach to, when they came and took me to the many-voiced way of the daimon, <the way> which carries ... the man who knows.*

4 τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι  
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.  
6 ἄξων δ' ἐν χνοιήσιν ἰ(ει) σύριγγος αὐτῆν  
αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
8 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν  
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός  
10 εἰς φάος, ὄσάμεναι κράτων ἀπο χερσὶ καλύπτρας.

4-5 *C'est par là que j'étais porté, car c'est par là que les cavales en leur sagesse m'emportaient, tirant le char, alors que des jeunes filles montraient la voie.*

6-10 *L'essieu, en s'embrasant dans les moyeux, faisait jaillir de l'écroutin son flûté, car il était pressé par les deux roues tourbillonnant de chaque côté. Les jeunes filles, enfants du Soleil, se hâtaient alors en leur escorte, avant délaissé les demeures de la nuit pour se rendre vers la lumière. ayant, des mains, écarté les voiles qui couvraient leurs têtes*

4-5 *That is where I was being carried, for that is where the mares in their wisdom were carrying me, straining at the chariot, while young girls were leading the way.*

6-10 *The axle a-blaze in the axle-boxes was sending out a cry from the hollow hub of the wheel (as from a shepherd's pipe), for it was being hurtled forward by the two wheels spinning on either side (of it), as the young girls, daughters of the Sun, were hastening to bring me on my way, once they had left behind the realms of night (to pass into the light (and) had flung back with their hands the coverings from their heads.*

ἐνθα πυλαὶ νυκτός τε καὶ ἡμέρας αἴσι κλείθων.  
 12 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἄγχι καὶ λαῖνος οὐδός·  
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγαλοῖσι θυρέτροις·  
 14 τῶν δὲ Δίκη πολυποῖνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβοῖς.

11-14 *Là se dressent les portes ouvrant sur les chemins de la nuit et du jour; un linteau et un seuil de pierre les enserrant en haut et en bas, et les portes elles-mêmes, tout éthérées, sont remplies par d'énormes battants. De ces deux battants, la Justice, prodigue en maintes peines, dément les clés qui les ouvrent.*

11-14 There stand the gates to the pathways of night and day. A lintel and a threshold of stone hold them above and below, while <the gates> themselves, <all> aethereal, are filled by great doors. Of these <two doors>, Justice, who metes out many penalties, holds the keys that fit them.

τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
 16 πείσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα  
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἀπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
 18 χάσμ' ἀχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι, πολυχάλκους  
 ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν ἐιλίξασαι.  
 20 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων  
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
 22 καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ  
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·

15-17 *La suppliant par de douces paroles, les jeunes filles la persuadèrent avec habileté de retirer des portes, prestement, devant elles, la barre munie de sa cheville.*

17-20 *Révélaient l'abîme béant des battants ouverts, les portes s'envolèrent, faisant tourner l'une après l'autre dans leurs écrous les tiges garnies d'airain, munies de clous et d'agrafes.*

20-21 *C'est par là, à travers les portes, que les jeunes filles guidaient, tout droit sur la grand'route, le char et les cavales.*

22-23 *Et la déesse m'accueillit avec bienveillance, saisit en sa main ma main droite, prit ainsi la parole et s'adressa ainsi à moi:*

15-17 With gentle words the young girls pleaded with her, and cleverly persuaded her to sling back for them from the gates without delay the bolt fitted with its pin.

17-20 The <gates> swung back to reveal the yawning gap of the <open> doors, turning round in their sockets one after the other the hinge-shafts, heavy with bronze, fitted with pegs and rivets.

20-21 Then there, through the gates, the young girls were holding chariot and mares <on their way>, straight along the high-road.

22-23 And the goddess received me graciously, and took my right hand in hers. This was the word she spoke and <thus> did she address me:

24 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,  
 ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ.  
 26 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι  
 τήνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν.  
 28 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεώ δὲ σε πάντα πιθέσθαι,  
 ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἤτορ  
 30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθίης.

### 3'

24-28 *Jeune homme, compagnon de conductrices immortelles, toi qui parviens à notre demeure grâce aux cavales qui t'emportent, sois le bienvenu: ce ne fut point en effet un destin funeste qui t'envoya cheniiner en cette voie — car assurément cette voie est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent, — mais c'est le droit et la justice.*

28-30 *Il faut que tu sois instruit de toutes choses, à la fois du cœur de la vérité persuasive, cœur sans frémissement, et des opinions des mortels, où ne se trouve pas de conviction vraie.*

24-28 Young man, companion to the immortal charioteers, reaching our home with the mares who carry you, welcome, since (it is) not at all an evil fate (that) sent you to travel on this way — for far indeed it is from men, away from the paths they tread, — but right and justice.

28-30 You must hear about all things, both the still heart of persuasive truth and the opinions of mortals, in which there is no true conviction.

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
32 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

31-32 *Mais toutefois tu apprendras encore ceci: comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité.*

31-32 But even so, these things too you shall learn: how the things that appear would have to have real existence, passing the whole way through all things.

#### FRAGMENT II

##### Sources

- 1-6, 7-8 Proclus, in *Timaeum* 1 345.18-24, 26-27 éd. Diehl.  
3-8 Simplicius, *Physica* 116.28-117.1 éd. Diels.  
3-4 Cf. Proclus, in *Parmenidem* 1078.1-2 éd. Cousin: καὶ γὰρ ἡ μὲν εἶναι φάσκουσα αὐτὸ κέλευθος, πειθοῦς ἐστὶ κατ' αὐτὸν («et en effet, la route affirmant qu'il est, c'est (la route) de la persuasion, selon lui».)  
5(καὶ)-6 Proclus, in *Parmenidem* 1078.4-5 éd. Cousin. (Proclus introduit ainsi sa citation, 1078.2-3 ἡ δὲ μὴ εἶναι λέγουσα, «mais la (route) affirmant qu'(il) n'est pas».)

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
2 αἵπερ ὁδοὶ μῶναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἡ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι,  
4 πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος. ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,

1-2 *Viens donc; je vais énoncer — et toi, prête l'oreille à ma parole et garde-la bien en toi — quelles sont les voies de recherche, les seules que l'on puisse concevoir.*

3-4 *La première voie (énonçant): «est», et aussi: il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité.*

1-2 Come now, I shall tell — and do you listen to my tale and take it well to heart — just what ways of enquiry there are, the only ones that can be thought of.

3-4 The one (way, which tells us) that 'is', and that it is not possible not to be, is a path of persuasion, for (persuasion) accompanies truth.

## 4'

ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.  
 6 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοιῆς τό γε μὴ ἔόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,  
 8 οὔτε φράσαις.

- 5-6 *L'autre voie <énonçant>: «n'est pas», et aussi: il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te le fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre.*
- 7-8 *En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître — car il n'est pas accessible — ni le faire comprendre.*
- 5-6 *The other <way, which tells us> that 'is not', and that it is necessary not to be; this I tell you is a road of which we can learn nothing.*
- 7-8 *For you could hardly come to know what is not — for <what is not> is not accessible — nor could you tell <it to others>.*

### FRAGMENT III

#### Sources

Clément, *Stromateis* VI, II 23.3 (II 440.12 éd. Stählin).  
 Plotin, *Enneades* V 1 [10] 8.17; V 9 [5] 5.29-30. Cf. I 4 [46] 10.6; III 8 [30] 8.8; VI 7 [38] 41.18.  
 Voir aussi Proclus, in *Parmenidem* 1152.33 éd. Cousin: ταῦτόν δ' ἔστιν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι (εἶναι est sans accent dans l'édition de Cousin) («dans le monde là-bas, c'est une même chose, penser et être»); *Theologia platonica* I 14 (p. 36 éd. Portus; I 66.4 éd. Saffrey, Westerink): ταῦτόν ἐστι τό νοεῖν καὶ τό εἶναι («c'est une même chose, le penser et l'être»).

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

*C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est.*

For there is the same thing for being thought and for being.

### FRAGMENT IV

#### Sources

- 1-4 Clément, *Stromateis* V, II 15.5 (II 335.25-28 éd. Stählin).  
 1 Théodoret, *Graecarum affectionum curatio* I 72 (22.17-18 éd. Raeder).  
 Proclus, in *Parmenidem* 1152.37 éd. Cousin.  
 2 Damascius, *De primis principiis* cap. 34 (I 67.23 éd. Ruelle).

λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
 2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔόν τοῦ ἔοντος ἔχεσθαι,  
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
 4 οὔτε συνιστάμενον.

- 1 *... Bien que <de telles choses> soient absentes, contemple-les comme étant fermement présentes à l'intelligence.*
- 3-4 *Car l'intelligence ne scindera pas l'être de façon qu'il ne s'attache plus à l'être, — qu'il se disperse partout, de tous côtés, dans le monde, ou qu'il se rassemble.*
- 1 *See <them>, though they are absent, as firmly present to the mind.*
- 3-4 *For <the mind> will not cut off what is from holding onto what is: <what is will not cease to hold onto what is> either by <its> scattering in all directions everywhere across the world, or by <its> coming together.*

## FRAGMENT V

## Source

Proclus, in *Parmenidem* 708.16-17 éd. Cousin.

ξυνόν δέ μοι ἔστιν,  
ὀπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γάρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.

*Où que je commence, cela m'est indifférent, car je retournerai à ce point de nouveau.*

It is all the same to me wherever I start from, for I shall come back to that same point again.

## FRAGMENT VI

## Sources

- 1-2(ἔστιν) Simplicius, *Physica* 86.27-28 éd. Diels. (Cf. 86.29: εἰ οὖν ὅπερ αὐτίς ἢ εἶπη ἢ νοήση το ὄν ἔστι... «Si donc quoi qu'on dise ou quoi qu'on pense, c'est l'être...»)
- 1(ἔστι)-3, 4-9 Simplicius, *Physica* 117.4-6, 8-13 éd. Diels.
- 1 Cf. (?) Proclus, in *Parmenidem* 1078.7 éd. Cousin: ... και ὡς ῥητόν ἐστι γράφων, και ὡς νοητόν («... écrivaint à la fois qu'il est dicible et qu'il est pensable»).
- 8-9(ταυτόν) Simplicius, *Physica* 78.3-4 éd. Diels.

χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
2 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

1-2 *Il faut dire ceci et penser ceci: l'être est; car il est possible d'être, et il n'est pas possible que (soit) ce qui n'est rien. Voilà ce que je t'enjoins de méditer.*

1-2 It is necessary to say this, and to think this, (namely) that there is being; for it is possible to be, while it is not possible for (what is) nothing (to be). These (things) I command you to turn over in your mind.

πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἰργω),  
4 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
6 στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
καφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,  
8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτόν νενόμισται  
κοῦ ταυτόν· πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

3-5 *Car de cette première voie de recherche (sc. la mention du non-être) je t'écarte, et ensuite de cette autre aussi, celle que façonnent les mortels, qui ne savent rien, créatures à deux têtes.*

5-9 *Car l'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré: ils se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui «être» ainsi que «ne pas être» sont estimés le même — et non le même; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même.*

3-5 For this is the first way of enquiry (sc. the allusion to non-being) which I hold you back from, and then next from the (way) which mortals fabricate, knowing nothing, double-headed.

5-9 For helplessness guides in their hearts a mind astray, as they are carried along, unhearing and no less unseeing, (all) a-gaup, hordes incapable of discernment, by whom the fact of being and not to be are reckoned as the same, — and not the same; of all (these people) the path is one that turns back upon itself.

*Les cinq premiers vers constituent le fragment VII, les soixante et un vers suivants constituent le fragment VIII.*

οὐ γάρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα·  
2 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἵργε νόημα,

*Fragment VII*

- 1-2 *Jamais, en effet, cet énoncé ne sera dompté: des non-êtres sont. Mais toi, détourne ta pensée de cette voie de recherche.*

*Fragment VII*

- 1-2 *For never shall this 'wild saying' be tamed, (namely) that things that are not are; but do you turn away your thought from this way of enquiry.*

μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω  
4 νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν  
5 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον  
1 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
2 λείπεται ὡς ἔστιν·

*Fragments VII et VIII*

- 7.3-8.1 *Qu'une habitude, née d'expériences multiples, ne t'entraîne pas en cette voie: mouvoir un œil sans but, une oreille et une langue retentissantes d'échos; mais, par la raison, décide de la réfutation que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses.*

*Fragment VIII*

- 1-2 *Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie (énonçant): «est».*

*Fragments VII et VIII*

- 7.3-8.1 *Let not habit, (too) full of experiences, drag you along this way (and force you) to exercise an aimless eye, an echoing ear and tongue; but judge by reason the refutation that has been uttered by me, (a refutation) arousing much controversy.*

*Fragment VIII*

- 1-2 *The only tale still left is (that) of the way (which tells us) that 'is'.*

2 ταῦτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἔόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
4 μούνον (τ') οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·

- 2-4 *Sur cette voie, se trouvent des signes fort nombreux, montrant que, étant inengendré, il est aussi impérissable. — unique, et entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme.*

- 2-4 *On this (way), there are very many signs (to show) that, being unborn, (it) is also imperishable. — alone, and whole of limb, as well as unshaking and unendable.*

οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πᾶν.  
6 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;  
πῆ, πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἔοντος ἑάσω  
8 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν  
10 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν:

- 5-6 *Il n'était pas à un moment, ni ne sera (à un moment), puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu.*
- 6-7 *Quelle origine en effet chercheras-tu pour lui? Vers où, à partir d'où, se serait-il accru?*
- 7-9 *Je ne permettrai pas que tu dises qu'(il vient) du non-être, ni que tu le penses; voici en effet qui n'est pas dicible, qui n'est pas pensable non plus: «n'est pas.»*
- 9-10 *Quel besoin, d'ailleurs, l'eût poussé, après avoir pris son départ du néant, à naître plus tard, plutôt qu'(à naître) auparavant?*
- 5-6 *(It) was not at one time (only), nor will (it) be (at one time only), since (it) is now, all (of it) together, one, continuous.*
- 6-7 *For what origin will you look for of it? Where would it have increased to? Where (would it have increased) from?*
- 7-9 *I shall not let you say nor think that (it comes) out of not-being; for it cannot be said, nor thought, that 'is not'.*
- 9-10 *Besides, what possible need could have urged it, having started from nothing, to be born later rather than before?*

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.  
 12 οὐδὲ ποτ' ἐκ (τοῦ ἐ)όντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
 γίνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 14 οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
 16 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη,  
 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον, ἀώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθῆς  
 18 ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

- 11 *Aussi faut-il, ou bien qu'il soit entièrement, ou bien qu'il ne soit pas du tout.*
- 12-13 *La force de la conviction n'admettra pas non plus qu'à aucun moment, de l'être, vienne au jour quelque chose à côté de lui.*
- 13-15 *C'est pourquoi la Justice, n'ayant point relâché de ses chaînes, n'a concédé ni de parvenir au jour ni de disparaître, mais elle maintient.*
- 15-16 *La décision à cet égard repose sur ceci: «est» ou «n'est pas».*
- 16-18 *Or, il a été décidé, ainsi que nécessité il y a, de laisser l'une (de ces deux voies) sans la penser et sans la nommer, car ce n'est pas une voie véritable, en sorte que c'est l'autre (voie) qui est et qui est vraie.*
- 11 *So it must either be altogether, or not be at all.*
- 12-13 *Nor will the force of conviction permit anything ever to be born out of being (so as to exist) alongside of it.*
- 13-15 *That is why Justice did not allow to come into being or to pass away, slackening her grip on (her) bonds; but holds (fast).*
- 15-16 *The decision on these (things) lies in this: 'is' or 'is not'.*
- 16-18 *Now it has in fact been decided, as needs must be, to leave one (of these two ways as) unthinkable (and as) nameless, for (it) is no true way; but so as for the other to be, and to be real.*

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εἶν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
 20 εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἰ ποτε μέλλει ἕσθαι.  
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.  
 22 οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοίον·

- 19 *Comment pourrait-il être par la suite, lui qui est? Et comment serait-il venu à l'être?*
- 20 *Car s'il est venu à l'être, il n'est pas; (il n'est pas) non plus, s'il doit être un jour.*
- 21 *Ainsi est éteinte la genèse, éteinte aussi la destruction, disparue sans qu'on en parle.*
- 22 *Il n'est pas non plus divisible, puisque, tout entier, il est semblable (à lui-même).*
- 19 *How would what is, be later on? And how would it have come into being?*
- 20 *For if it came into being, it is not, and again (it is not) if it is going to be at some time (in the future).*
- 21 *So coming into being has been snuffed out; and destruction (likewise), lost without trace.*
- 22 *And it is not divisible either, since it is, all (of it), alike.*

- οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνεχέσθαι,  
 24 οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
 τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστίν· ἐόν γάρ ἐόντι πελάζει.  
 26 αὐτάρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
 ἐστίν ἀναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
 28 τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
- 23-24 *Il n'y a pas à un endroit quelque chose de plus, qui l'empêcherait de se tenir uni, ni (à un endroit) quelque chose de moins; au contraire, tout entier, il est plein d'être.*
- 25 *Aussi, tout entier, est-il continu, car l'être se juxtapose à l'être.*
- 26-28 *De plus, sans mouvement, dans les bornes de liens énormes, il est sans commencement, sans fin, puisque genèse et destruction tout au loin ont été repoussées et que la conviction vraie les a écartées.*
- 23-24 *Noir (is there) at any one spot anything more, which might keep it from holding together, nor (at any one spot is there) anything less; it is instead, all (of it), full of being.*
- 25 *Therefore it is, all (of it), continuous, for being keeps close to being.*
- 26-28 *And so, without movement, in the bonds of great chains, it is without beginning (and) without ending, since coming into being and destruction have been driven right away, and true conviction has flung (them) afar.*
- ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
 30 χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερῇ γάρ Ἀνάγκη  
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἔεργει,  
 32 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τό ἐόν θέμις εἶναι·  
 ἔστι γάρ οὐκ ἐπιδευές· ἐόν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο.
- 29-30 *Restant et le même et dans un même (lieu), il demeure par lui-même et reste ainsi fermement au même endroit.*
- 30-32 *Car une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts; aussi est-ce règle établie que ce qui est ne soit pas dépourvu d'achèvement.*
- 33 *En effet il est sans manque; s'il était sujet au manque, il manquerait de tout.*
- 29-30 *Staying both the same and in the same (place), it lies by itself and stays thus fixedly on the same spot.*
- 30-32 *For (a) powerful Necessity holds (it) in the chains of a limit, (a limit) which shuts it in all around; wherefore (it is) right that being should not be incomplete.*
- 33 *For it is without lack; whereas, if it were (lacking), it would lack all.*
- 34 ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα·  
 οὐ γάρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,  
 36 εὐρήσεις τό νοεῖν·
- 34-36 *C'est une même chose que penser, et la pensée (affirmant): «est». Car tu ne trouveras pas le penser sans l'être, dans lequel (le penser) est exprimé.*
- 34-36 *It is the same to think and (our) thinking that 'is'. For you will not find thinking without the being in which (the thinking) has been given expression.*



- 36 οὐδέν γάρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
 38 οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι·
- 36-38 *Rien d'autre en effet n'est ni ne sera, outre ce qui est, puisque, lui, le Destin l'a enchainé de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement.*
- 36-38 For there *neither* is, nor will there be, anything else apart from being, since that (*sc.* being) is what Fate has bound to be whole <and entire> and without movement.
- 38 τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 40 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν.
- 38-41 *Seront donc un nom, toutes les choses que les mortels, convaincus qu'elles étaient vraies, ont supposé venir au jour et disparaître, être et ne pas être, et aussi changer de place et varier d'éclatante couleur.*
- 38-41 <They> will therefore be <no more than a> name, — all <(things)> soever that mortals, convinced they were true, laid down as coming into being and passing away, as being and not <being>, and as changing place and as altering <(their)> bright colour.
- 42 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἔστί  
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω,  
 44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον  
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἔστι τῆ ἢ τῆ.  
 46 οὔτε γὰρ οὐκ ἔόν ἔστι, τὸ κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
 εἰς ὄμόν, οὔτ' ἔόν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἔόντος  
 48 τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον·
- 42-44 *De plus, puisqu'il y a une limite extrême, il est de tous côtés achevé, semblable à la masse d'une sphère à la belle circularité, étant partout également étendu à partir du centre.*
- 44-45 *Car il est nécessaire qu'il ne soit ni plus grand de quelque façon que ce soit, ni de quelque façon que ce soit plus petit, ici plutôt que là.*
- 46-48 *Il n'y a pas en effet de non-être qui l'empêcherait d'arriver à la similitude <avec soi-même>, ni non plus il n'y a d'être tel qu'il y aurait plus d'être ici, moins ailleurs, puisqu'il est, tout entier, à l'abri des atteintes.*
- 42-44 And so, since <(there is)> a furthest limit, it is, from every direction, complete, like the bulk of a well-rounded sphere, from the centre <(stretching out)> equal<(ly)> in all directions.
- 44-45 For it must be *neither* in any way larger nor in any way smaller, in one place rather than in any other place.
- 46-48 For *neither* is there not-being, which would stop it arriving at sameness <(with itself)>, nor is there being, such that there would be more of being in one place and less in some other place, since it is, all <(of it)>, inviolate.

οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.  
 50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
 52 μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
 μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,  
 54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσὶν·

49 *Car étant de tous côtés égal à lui-même, c'est (de tous côtés) semblablement qu'il touche à ses limites.*  
 50-51 *En ce point, je termine mon discours digne de confiance qui s'adresse à toi, ainsi que ma pensée sur la vérité.*  
 51-52 *A partir de maintenant, apprends les opinions des mortels, en prêtant l'oreille à l'arrangement trompeur de mes dires.*  
 53-54 *Les mortels ont en effet pris la décision de nommer deux formes, dont nommer une, il ne le faut: c'est en quoi ils ont erré.*

49 For (being), from every direction, equal to itself, it comes up to (its) limits uniformly (on every side).  
 50-51 Herewith I end the message one may trust, (the message given) to you, and (here too I end my) thought about truth.  
 51-52 From this point on, learn the opinions of mortals, listening to the deceitful ordering of my words.  
 53-54 For (mortals) have set their minds on naming two forms, one of which it is not right (to name); (that is) where they have strayed (from the truth).

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
 56 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
 ἥπιον ὄν, μέγ' ἑλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν,  
 58 τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτὸ  
 τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.  
 60 τὸν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
 ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελύσση.

55-56 *Ils ont séparé (les deux formes), caractérisées de façon opposée selon le corps, et ils ont établi leurs signes indépendamment les uns des autres.*  
 56-58 *D'une part, ils ont établi le feu éthéré de la flamme, qui est doux, très léger, le même que lui-même en toutes directions, mais non le même que l'autre.*  
 58-59 *Mais voici l'autre aussi qu'ils ont établi, par lui seul, en ses traits opposés: l'obscur nuit, corps dense et lourd.*  
 60-61 *Cette disposition (du cosmos), je te la déclare en tous points d'une vraisemblance telle qu'aucun des mortels, dans sa décision (prise à l'égard de ces choses), ne saurait jamais te dépasser.*

55-56 They separated (the two forms, so as for them to be) oppositely (characterised) in body, and they set up signs (which would attach to the two forms) independently one from the other.  
 56-58 On the one hand, (they set up) the aetherial fire of flame, being mild, very light, the same as itself in every direction, and not the same as the other.  
 58-59 But that other too (they set up) by itself, (so as for it to be) the opposite things (to fire, namely) dull mindless night, a body dense and heavy.  
 60-61 This division and ordering (of the cosmos) I tell you looks good enough, in every way, for no mortal ever to be able to overtake you in the conclusion he has come to (on these things).

## FRAGMENT IX

Source

Simplicius, *Physica* 180.9-12 éd. Diels.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
 2 καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,  
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου.  
 4 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν.

*De plus, puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit, et que les pouvoirs propres (à la lumière et à la nuit) ont été donnés comme noms à telles choses et à telles autres choses, tout est plein en même temps de lumière et de nuit invisible, les deux à égalité, puisque ce qui ne revient en part ni à l'une ni à l'autre, ce n'est rien.*

And so, since all things have been named light and night, and since the powers peculiar (to light and night have been given as names) to these things and to these, all is full alike of light and of night invisible, both of them equal, since (there is) nothing (that) falls to the lot of neither.

## FRAGMENT X

Source

Clément, *Stromateis* V, XIV 138.1 (II 419.14-20 éd. Stählin).

εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
 2 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο  
 λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο.  
 4 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα.  
 6 ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

1-3 *Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes (qui résident) dans l'éther; tu sauras aussi les œuvres cachées du pur flambeau du soleil resplendissant, et d'où elles proviennent.*

4-5 *Tu t'instruiras des œuvres vagabondes de la lune à l'œil rond, ainsi que de sa nature.*

5-7 *Du ciel qui les enserme de toutes parts, tu sauras également d'où il est né, et comment la Nécessité le mena et l'enchaîna pour qu'il maintienne les limites des astres.*

1-3 You will know the nature of the aether and all the signs (that) in the aether (dwell); (you will know) too the unseen works of the pure lamp of the bright sun and where they come from.

4-5 You will hear of the works of the round-eyed moon: (her) wandering (works) and (her) nature.

5-7 You will know too the heaven that holds (them) round about: where it grew from, and how Necessity led and bound it to hold (and to control) the limits of the stars.

## FRAGMENT XI

## Source

Simplicius, *De caelo* 559.22-25 éd. Heiberg.

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη  
2 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος  
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
4 γίνεσθαι.

... comment s'élançèrent vers la naissance terre et soleil et lune, l'éther commun à tous, et la céleste Voie lactée, et l'Olympe le plus reculé, ainsi que la force brillante des astres.

... how earth and sun and moon, aether common (to all) and the Milky Way in the sky and outermost Olympus and the hot power of the stars started to come into being.

## FRAGMENT XII

## Sources

1-3 Simplicius, *Physica* 39.14-16 éd. Diels.

2-6 Simplicius, *Physica* 31.13-17 éd. Diels. Cf. 34.12-17.

αἱ γὰρ στενότεραι πληνται πυρὸς ἀκρήτοιο,  
2 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἶσα·  
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἧ πάντα κυβερνᾷ·

1-2 *Car les uns, plus étroits, sont remplis d'un feu sans mélange; d'autres, à côté d'eux, sont remplis de nuit; avec eux jaillit un lot de flamme.*

3 *Au milieu de ces <anneaux> est une divinité qui guide toutes choses.*

1-2 For the narrower ones are filled with unmixed fire, while others, next to these, (are filled) with night, and with (the rings of night) there rushes a portion of flame.

3 In the midst of these (rings is) a *daimon*, who guides all things.

4 πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει,  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
6 ἄρσεν θηλυτέρῳ.

4-6 *Partout en effet elle préside à l'odieux enfantement et à l'union des sexes, poussant la femelle à s'unir au mâle, et derechef poussant en retour le mâle à s'unir à la femelle.*

4-6 For everywhere she rules over hateful birth and (sexual) union, sending female to unite with male, and (then) again the other way round: (sending) male (to unite) with female.

## FRAGMENT XIII

*Sources*

Platon, *Symposium* 178B11

Aristote, *Metaphisica* A 4, 984b27 (ἔρωτα — πάντων). (Aristote a-t-il cité, 984b26, les deux premiers mots du fragment? Voir l'apparat de Jaeger.)

Plutarque, *Amatorius* cap. 13, 756F.

Sextus, *Adversus mathematicos* IX 9.

Stobée, *Eclogae* 1 9 6 (1 113 4 éd. Wachsmuth).

Simplicius, *Physica* 39 18 éd. Diels.

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

*De tous les dieux qu'elle conçut, le tout premier ce fut Amour ...*

The very first of all the gods, it was Love that she devised ...

## FRAGMENT XIV

*Source*

Plutarque, *Adversus Colotem* cap. 15, 1116A.

νυκτιφαῆς περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

*... claire dans l'obscurité de la nuit, errante autour de la terre, lumière venue d'ailleurs.*

*... shining in (the darkness of) the night, wandering around the earth, an alien light.*

## FRAGMENT XV

*Sources*

Plutarque, *De facie quae in orbe lunae apparet* cap. 16, 929B

Plutarque, *Quaestiones romanae* cap. 76, 282B.

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.

*... cherchant toujours de ses regards les rayons du soleil.*

*... searching always with her gaze for the rays of the sun.*

## FRAGMENT XVA

*Ce fragment ne comprend qu'un seul mot, rapporté dans une scholie sur un texte de Basile de Césarée. Nous citons d'abord le texte de Basile et ensuite la scholie.*

*Source*

Un scholiaste sur l'*Hexaëmeron* de Basile de Césarée, n° XXV, (p. 201.2 éd. Pasquali). Basile, *Homiliae in Hexaëmeron* I 8 (I 9A-B éd. Garnier, 1<sup>re</sup> éd.; I 12, 2<sup>e</sup> éd.; col. 21B éd. Migne)

*Le texte de Basile*

ταῦτά τε οὖν καταλιπόντα σε, μηδὲ ἐκεῖνο ζητεῖν παραινῶ, ἐπὶ τίνος ἔστηκεν (sc. ἡ γῆ)· ἰλιγγιάσει γὰρ καὶ οὕτως ἡ διάνοια, πρὸς οὐδὲν ὁμολογούμενον πέρας διεξιόντος τοῦ λογισμοῦ. ἔάν τε γὰρ ἀέρα φῆς ὑπεστρώσθαι πλάτει τῆς γῆς, ἀπορήσεις, πῶς ἡ μαλθακὴ καὶ πολύκενος φύσις ἀντέχει ὑπὸ τοσοῦτου βάρους συνθλιβομένη, ἀλλ' οὐχὶ διολισθαίνει πάντοθεν τὴν συνίζησιν ὑποφεύγουσα, καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ ἄνω ὑπερχεομένη τοῦ συμπιέζοντος. πάλιν, ἔάν ὑποθῆς ἑαυτῷ ὕδωρ εἶναι τὸ ὑποβεβλημένον τῇ γῆ, καὶ οὕτως ἐπιζητήσεις, πῶς τὸ βαρὺ καὶ πυκνὸν οὐ διαδύνει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀσθενεστέρας φύσεως τὸ τοσοῦτον ὑπερφέρον τῷ βάρει κρατεῖται.

*Le texte de Basile*

*Une fois abandonnées ces recherches, je ne te conseille pas non plus de chercher sur quoi repose la terre. Car, là encore, ta pensée sera saisie de vertige, le raisonnement ne devant aboutir à aucune certitude. Si tu dis en effet que l'air forme une couche sous l'étendue de la terre, tu ne sauras pas comment une substance molle et sans consistance résiste à la pression d'une telle masse, comment elle ne fuit pas de toutes parts, en se dérochant au poids qui l'écrase, et en passant au-dessus de la terre qui la comprime. Si au contraire tu t'imagines que c'est l'eau qui se trouve sous la terre, tu devras, là aussi, chercher comment un corps lourd et dense ne s'enfoncé pas dans l'eau, mais, en dépit de son poids tellement supérieur, se trouve maintenu par une substance plus légère.*

*The text of St Basil*

Once you have left behind these (vain enquiries), I warn you not to try to find out either what (the earth) rests upon. It will only set your mind in a daze again, without your cogitations leading to any (definite or) commonly agreed result. Thus if you say that it is air that is spread out beneath the breadth of the earth, you will be puzzled to know how it is that a soft substance, and one as full of empty space (as air is), can possibly hold up against the pressure exerted upon it by (a body of) such great weight (as the earth is): (and you will wonder how it is that) instead (of holding up) it does not rush away from underneath the weight (of the earth) that bears down upon it, so as to slide away from underneath the earth, all the way round, and constantly flow upwards (so as) to pour over the surface of the body that would (otherwise) bear down upon it and crush it. If you tell yourself instead that it is water that has been put (as a support) beneath the earth, you will have to rack your brains just as much, (wondering) how it is that the heavy and dense (substance of earth) does not dip down through the water, (and how it is) instead (that the earth), the body which so vastly exceeds (water) in weight, is (nonetheless) supported by the weaker substance.

*La scholie rattachée à la dernière phrase de ce passage*

Παρμενίδης ἐν τῇ στιχοποιίᾳ 'ὕδατόριζον' εἶπεν τὴν γῆν.

*La scholie*

*Parménide dans ses vers a dit la terre «enracinée dans l'eau».*

*The scholion attached to the final sentence of this passage*

*Parmenides in his verses called the earth «rooted in water».*

## FRAGMENT XVI

## Sources

- 1-4 Anstote. *Metaphysica* Γ 5, 1009b22-25.  
Théophraste. *De sensibus* cap. 3 (499.18-21 éd. Diels *Dox.*).
- 1-2(παρίσταται) Alexandre. *Metaphysica* 306.29-30 (texte: citant Anstote);  
306.30 sq. (commentaire) éd. Hayduck.  
Asclépius. *Metaphysica* 277.19-20 éd. Hayduck (citant Anstote).
- 1 Alexandre. *Metaphysica* 306.35 éd. Hayduck (citant Anstote).
- 3(ὄπερ)-4 Alexandre. *Metaphysica* 306.36-307.1 éd. Hayduck (citant Anstote).

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,  
2 τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν·

1-2 *En effet, ainsi qu'est à chaque moment le mélange qui se trouve dans les membres, en leurs maints mouvements, de même se présente l'esprit chez les hommes.*

1-2 For as at each moment is the condition of the mixture in the wandering limbs, so the mind turns out to be for men.

2 τὸ γὰρ αὐτό  
ἔστιν ὄπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
4 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

2-4 *Car l'objet qu'appréhende la nature de nos membres, c'est un seul et même objet pour tous les hommes et pour chacun.*  
4 *Car ce qui prédomine, c'est la pensée.*

2-4 For what the limbs think of is just the same for all men and for every (man).  
4 For what there is more of is thought.

## FRAGMENT XVII

## Source

Galien. in *Hippocratis libros Epidemiarum*, in librum VI commentarius 2 (cap. 48, vol. XVII, pars I, p. 1002 éd. Kühn; cap. 46, 119.15 éd. Wenkebach. Pfaff, *Corpus medicorum graecorum* vol. V 10, 2, 2).

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας.

*Dans les parties droites, les garçons; dans les parties gauches, les filles.*

In the right-hand (parts), boys; in the left-hand (parts), girls.

δεξιτεροῖσιν edd. δεξιτεροῖσι Galien (+ Kühn).

δὲ Scaliger (ms.); Karsten. δ' αὐ Galien (+ Kühn). Voir aussi la Note sur la traduction.

## FRAGMENT XVIII

*Ce fragment n'est conservé que dans une traduction latine qu'en a faite Caelius Aurélianus. Nous imprimons d'abord le passage où Caelius introduit sa citation et ensuite la traduction qu'il donne des vers de Parménide.*

*Source*

Caelius Aurelianus, *Tardarum vel chronicarum passionum libri V*, IV 9.134-135 (p. 902 éd. Drabkin; texte); IV 9.135 (pp. 902, 904 éd. Drabkin; commentaire). (Ce traité de Caelius Aurélianus est la traduction latine d'une œuvre grecque de Soranus, physicien des empereurs Trajan et Hadrien, 98-138 après J.-C.; l'original grec n'a pas été conservé.)

## Caelius Aurelianus

*Parmenides libris quos De natura scripsit eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari, cuius quia graecum est epigramma, et hoc versibus intinabo. latinos enim ut potui simili modo composui ne linguarum ratio misceatur.*

## Caelius Aurélianus

*Dans les livres qu'il a écrits Sur la nature, Parménide affirme que, selon la façon dont se produit la conception, sont nés quelquefois des hommes enclins à la mollesse, c'est-à-dire à la soumission. Puisqu'il s'agit chez lui d'un groupe de vers en grec, je le communiquerai aussi en vers. J'ai composé en effet des vers latins de la même teneur, autant que je l'ai pu, pour ne pas mêler le caractère spécifique des deux langues.*

## Caelius Aurelianus

Parmenides says in the books which he wrote *On nature* that by what happens at conception there are sometimes born men who are soft, i.e. submissive. Since he has a piece of verse in Greek, I shall convey this too by writing in verse. I mean, I have put together some Latin (verses), in the same vein so far as I could, to avoid mixing the different character of the (two) languages.

*femina virque simul veneris cum germina miscent  
2 venis, informans diverso ex sanguine virtus  
temperiem servans bene condita corpora fingit.  
4 nam si virtutes permixto semine pugnent,  
nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
6 nascentem gemino vexabunt semine sexum.*

## La traduction qu'il donne de Parménide

- 1-3 *Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de l'amour provenant de leurs veines, une puissance formatrice façonne des corps bien bâtis, à condition que, tout en provenant de sangs divers, elle garde une juste mesure.*  
4-6 *Si en effet, lorsque les semences se mêlent, les puissances qu'elles contiennent entrent en lutte et ne forment pas une puissance unique dans le corps résultant de leur mélange, alors elles maltraiteront cruellement, par la double semence, le sexe de l'enfant à naître.*

## The translation he gives of Parmenides

- 1-3 *When woman and man together mingle the seeds of love (that spring) from (their) veins, a formative power moulds well-formed bodies, provided that, (although it comes) from the diverse blood (of the two partners), it maintains a proper proportion.*  
4-6 *For if, when the seed is mingled, the powers (contained therein) clash and do not make up a single (power) within the body produced by their mingling, (then) cruelly will they plague with double seed the sex of the offspring.*



## FRAGMENT XIX

*Source*

Simplicius, *De caelo* 558.9-11 ed. Heiberg.

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφου τάδε καὶ νυν ἔασι  
 2 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα  
 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστο.

- 1-2 *C'est ainsi, dit pour toi, que, selon l'apparence, ces choses sont nées, et que maintenant elles sont, et que désormais à l'avenir elles croîtront et ensuite périront.*
- 3 *A ces choses les hommes ont imposé des noms qui les signalent en propre, à chacune le sien.*
- 1-2 That then, I tell you, is how these things were born to be and now are and shall from this <time> onwards grow and die, in the way that <people think of them and that> they appear <to them to be>.
- 3 To them men have assigned a name, peculiar to <and distinctive of> each <and every> one.

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER: DE LA RAISON À L'IMAGE	5
CHAPITRE DEUXIÈME : LA MÉTAPHORE DU CHEMIN, LES SIX CHEMINS DE LA RECHERCHE DANS LE POÈME DE PARMÉNIDE. 62	
La métaphore du chemin	63
II. 1 : La voie métaphorique de la divinité.	67
II. 2 : Le chemin de l'être	73
II. 3 : Le chemin de la vérité des apparences.	81
II. 4 : Le chemin des mortels aveugles et confusionnistes	86
II. 5 : Le chemin des mortels à la connaissance non encore parfaite	88
II. 6 : Le chemin du non-être	90
Conclusion partielle	93
CHAPITRE TROISIÈME: LES MÉTAPHORES DU DAIMÔN COMME MÉTAPHORES DU SAVOIR	97
CHAPITRE QUATRIÈME: LES MÉTAPHORES DU SENSIBLE COMME APPROCHE NÉGATIVE DE L'ÊTRE	124
CHAPITRE CINQUIÈME: LES MÉTAPHORES DU DÉVOILEMENT ET DU DESTIN COMME OUVERTURE SUR UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DE LA « VÉRITÉ » (A - LÈTHEIA)	150
CHAPITRE SIXIÈME: LES MÉTAPHORES DU MONDE (COSMOS) ET LE STATUT DE « L'HOMME QUI SAIT »	199
CONCLUSION GÉNÉRALE	224
BIBLIOGRAPHIE	228
INDEX	242
DOCUMENTS	247

