

Le *Logos* et les origines de la philosophie en Occident : Héraclite et Parménide

par

Michel Fattal, MCF HDR¹ en philosophie ancienne et médiévale

(Université Grenoble Alpes)

Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Savoie (20 octobre 2021)

Monsieur le Président,

Chères Consoeurs, chers Confrères,

Mesdames, Messieurs,

Introduction

Je vais me livrer à un exercice légèrement différent de celui réalisé le 18 septembre 2019 lorsque je vous ai parlé, à l'*Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Savoie*, de « L'Actualité de la philosophie de Plotin ». Je me propose aujourd'hui de vous parler d'un mot qui a été au centre de mes préoccupations philosophiques depuis 1977. Le mot dont il s'agit et qui a donné lieu à la rédaction et à la soutenance d'une Thèse de doctorat en 1980, d'une Habilitation à diriger des recherches en 2001, et à de nombreuses publications², est le mot de *logos*, terme grec très utilisé par les poètes, les savants, les historiens et les philosophes de l'Antiquité. Ces recherches entreprises sur plus de 35 ans s'étendent de l'époque archaïque à l'époque hellénistique et romaine, c'est-à-dire d'Homère (VIII siècle av. J.-C.) à Plotin (III siècle ap. J.-C) en passant par Hésiode, Héraclite d'Ephèse, Parménide d'Elée, Platon, Aristote et les Stoïciens.

J'ai notamment travaillé, en tant que chercheur, pendant près de dix ans, à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV) au *Centre de recherches sur la Pensée*

¹ MCF HDR : Maître de conférences habilité à diriger des recherches en philosophie ancienne et médiévale à l'Université Grenoble Alpes, et Professeur invité permanent (*Permanent fellow*) à la Chaire *Archai* de l'UNESCO en philosophie ancienne promouvant les recherches sur les origines de la pensée en Occident.

² Le lecteur pourra consulter, sur Wikipédia, la liste des ouvrages de M. Fattal. Voir également sur Google : « Michel Fattal, Institut de philosophie de Grenoble » son parcours scientifique et l'ensemble de ses publications (ouvrages et articles), ainsi que le site « HAL, archives ouvertes de la philosophie, liste par auteurs, Fattal michel pierre » résumant chacune de ses publications, et mentionnant les comptes-rendus de ses ouvrages réalisés par des collègues français et étrangers.

Antique (ou *Centre Léon Robin*) dirigé par Pierre Aubenque connu mondialement pour ces travaux sur Aristote et la philosophie grecque, et auteur de la Préface de mon premier ouvrage sur le *logos* publié, en 1988, aux éditions Beauchesne, dans la collection de la « Bibliothèque des Archives de philosophie ». J'ai également eu l'occasion de rendre compte de l'état de ma recherche dans différentes universités et dans des congrès nationaux et internationaux organisés par différentes sociétés savantes comme par exemple la *Société Platonicienne Internationale* à laquelle j'appartiens depuis sa fondation à Bevagna (située non loin de Pérouse) en 1989. J'ai par ailleurs animé pendant plusieurs années, de 1994 à 2000, à l'Université Grenoble Alpes des séminaires de recherches et des journées d'études sur les théories philosophiques du *Logos* dans l'Antiquité en invitant régulièrement à Grenoble des collègues français et étrangers. Les Actes de ces séminaires ou de ces journées d'études ont été publiés dans plusieurs ouvrages collectifs. Je pense notamment à l'ouvrage collectif intitulé *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* publié sous ma direction en 2003 aux éditions L'Harmattan dans la collection « Ouverture Philosophique ».

Parallèlement à ces recherches sur le *logos* de la philosophie grecque païenne, je me suis penché sur le *logos* de saint Paul et de saint Jean en vue de rendre compte des points convergences et des divergences rapprochant et séparant le *logos* chrétien du *logos* païen ; ce qui a donné lieu, là aussi, à des publications et à des conférences en Italie, notamment à Rome et à Bologne. Il était également utile et intéressant pour quelqu'un qui réfléchit sur les origines de la pensée en Occident d'analyser le statut de la raison chez saint Augustin, et de voir en quoi cet auteur de l'Antiquité Tardive s'inscrit dans la continuité de Platon et de Plotin tout en s'en détachant. Il faut noter ici que le terme grec de *logos*, compris comme raison, sera rendu en latin par le terme de *ratio* (Cicéron³). Par ailleurs, le *Logos*, entendu comme Parole de Dieu ou Verbe de Dieu sera quant à lui traduit en latin par le mot de *Verbum* (Vulgate).

Mais pourquoi travailler sur un mot et notamment sur ce terme de la langue grecque qui est complexe et polysémique ? *Logos* peut revêtir, en effet, une multiplicité de significations : la parole, le discours, l'énoncé, le langage, la raison, le calcul, le rapport, la relation sont autant de manières différentes de traduire ce terme.

³ Cicéron, *De Officiis*, I, 50, traduira également le *logos* grec par le terme d'*oratio* (parole, discours).

Si le *Logos* est digne d'attention et d'intérêt, c'est parce qu'il nous renseigne sur les origines de la philosophie en Occident et nous permet d'appréhender notre rapport au monde, à la nature, à l'homme, à la technique, à la science, à la politique, et de comprendre ainsi les fondements de notre rationalité occidentale. Mais en quoi et comment le *logos* peut-il nous renseigner sur ce que nous sommes, sur les origines de notre rationalité et de notre culture ?

On peut déjà dire que ce terme habite notre langue et nos catégories mentales. Nous savons tous que le mot de *logos* a donné en français les suffixes de *-logue*, *-logie*, *-logique* renvoyant le plus souvent à des disciplines du savoir comme par exemple les termes de *philo-logue*, de *musico-logie* ou de *cosmo-logique*. Le terme a également donné des préfixes comme par exemple les mots composés de *logo-graphe* (celui qui écrit des discours), de *logo-rrhée* (désignant l'écoulement ou le flot de paroles) ou de *logo-machie* (signifiant une querelle sur les mots, un assemblage de mots creux). Donc, le *logos*, parce qu'il habite notre langue d'une manière intime, et parce qu'il fait partie de nos catégories mentales nous donnant ainsi accès à une compréhension de ce qu'est l'homme et de ce qu'est le monde. C'est à travers le *logos* compris comme parole, discours, énoncé, langage, raison, calcul, rapport ou relation que les Grecs ont tenté de cerner, de comprendre et de maîtriser le caractère énigmatique de l'homme et le caractère mystérieux du monde dans lequel il s'insère et évolue. En d'autres termes, cette maîtrise du monde par le savoir et cette saisie rationnelle du caractère énigmatique de l'homme ne pouvait se faire que par l'intermédiaire du *logos* qui, pour les Grecs, définit l'homme en général et représente l'instrument par excellence du philosophe en particulier.

N'est-ce pas encore aujourd'hui par l'intermédiaire du langage et de la raison que l'homme est en mesure de saisir et de comprendre le monde dans lequel il habite ? Depuis les origines grecques, les philosophes, comme Aristote par exemple, ont bien compris que l'homme se définissait par le langage et par la raison. L'homme, dit Aristote, au début de sa *Politique*, I, 2, 1253 a 9-10, est celui qui, parmi les animaux, possède le *logos* compris à la fois comme langage et raison. Il ajoutera par ailleurs, dès la première ligne de sa *Métaphysique*, que « tous les hommes ont par nature le désir de savoir ». C'est donc à l'aide du langage et de la raison que les hommes seront en mesure de satisfaire ce besoin impérieux de savoir.

Certains philosophes contemporains iront jusqu'à dire que le *logos* a déterminé, par son omniprésence et par sa souveraineté, le destin de la

métaphysique occidentale. Afin d'évoquer cette primauté du *logos* et son caractère central en Occident, Jacques Derrida ira jusqu'à parler de « logocentrisme ». Selon Jacques Derrida, le « logocentrisme » de l'Occident verrait le jour avec la philosophie grecque (notamment aristotélicienne) et avec le *Verbum* ou le *Logos* de l'Évangile de Jean pour se voir approfondi et développé tout au long de l'histoire de la pensée occidentale⁴.

L'objet de mon exposé d'aujourd'hui vise à rendre compte de l'émergence de ce terme aux origines de la pensée philosophique et de voir en quoi il a pu jouer un rôle fondamental dans l'histoire de la pensée occidentale. Compte tenu du caractère limité de mon propos, je n'évoquerai ici que le *logos* d'Héraclite d'Ephèse (VI-V s. av. J.-C.) et de Parménide d'Elée (VI-V s. av. J.-C.) qui sont tous les deux considérés, par Platon et par Aristote, comme faisant partie des « premiers philosophes » à l'instar de Thalès, Pythagore, Xénophane, Démocrite et bien d'autres. Il ne sera pas aujourd'hui question du *logos* de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et de Plotin ou du *logos* paulinien et johannique. Il ne sera pas non plus question du sens cosmologique du terme de *logos* compris comme Raison universelle et divine gouvernant le monde et les choses tel qu'il est par exemple développé par les Stoïciens. Mon propos portera principalement sur le sens logico-linguistique du mot de *logos* signifiant la parole, le discours ou la raison.

Avant d'envisager l'étude de ce sens précis du mot, il faut rappeler que cette recherche sur le *logos* n'a pas manqué de poser des difficultés pour le chercheur confronté à l'un des termes les plus polysémiques et les plus ambigus de la langue grecque. Comment surmonter ces difficultés résultant du caractère plurivoque et équivoque du *logos* ? Quels sont par ailleurs les premiers résultats obtenus une fois ces difficultés surmontées grâce à la mise en œuvre d'une méthode permettant de cerner au mieux l'objet de la recherche ? Telles sont les questions auxquelles je tenterai de répondre avant de rendre compte du rôle joué par le *logos* chez Héraclite et chez Parménide.

⁴ Cette expression de « logocentrisme » utilisée par la première fois en 1920 par le philosophe, psychologue et graphologue allemand, Ludwig Klages, sera reprise par Jacques Derrida en 1970. Selon Klages « le logocentrisme est la tendance d'un discours à s'enfermer dans la logique propre de son langage et à le considérer comme modèle de référence ». Klages reproche au christianisme d'être « logocentrique », c'est-à-dire d'être centré autour de l'idée de raison ou d'esprit héritée du judaïsme. Dans *La Vérité en peinture* (Paris, 1978), Jacques Derrida considère, pour sa part, que le logocentrisme « structure tout comme langage ». D'Aristote, définissant l'homme par le langage, à saint Jean marquant la primauté du Verbe de Dieu, et même au-delà, à travers toute l'histoire de la pensée occidentale, le *logos* marquerait son hégémonie. Le logocentrisme de l'Occident accorderait également une suprématie à la raison et à la logique que Derrida se propose de déconstruire et de dépasser.

I. La méthode adoptée en vue de surmonter les difficultés d'une enquête sur le *logos*

C'est à travers l'analyse étymologique du verbe *legein* et du substantif *logos*, et c'est dans l'étude systématique des occurrences du verbe et du substantif qu'on trouve dans la poésie d'Homère qu'il a été possible de limiter l'objet de cette enquête. L'étymologie rend compte, on le sait, du sens originel des mots, et la poésie d'Homère (VIII s. av. J.-C.) représente un texte fondateur de la langue grecque servant de base aux analyses philologiques et philosophiques tout en donnant des indications précieuses au sujet des fonctions précises que jouera par la suite ce terme dans la philosophie du VI-V s. av. J.-C. et dans la philosophie ultérieure.

II. Les premiers résultats de cette enquête sur le *logos*

A. L'étymologie et la poésie d'Homère⁵

P. Chantraine dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, fait référence à Homère pour parler du sens originel du verbe *legô* apparenté au substantif *logos*. Ce sens originel, dit-il, est « rassembler, cueillir, choisir »⁶. H. Fournier affirme de son côté que *legein* n'était pas originellement un verbe déclaratif⁷ et que de la racine *leg-* à laquelle il se rattache « on relève les sens de 'ramasser, (re)cueillir' du lat. *legere* (*nuces, ossa*), *legelus* 'celui qui cueille, qui récolte des olives', *lignum*, 'bois mort (qu'on ramasse) »⁸. M. Heidegger rejoint l'interprétation des philologues : « *legô, legein* en latin *legere*, c'est le même mot que col-liger (cf. cueillir des cerises, collecte, récolte) ; la 'lecture' n'est qu'une espèce de 'colliger'. Ce mot signifie : poser ensemble, bref, rassembler »⁹. Le *logos* lui-même, ajoute-t-il, est une « collection », une « recollection »¹⁰ qui, au début, n'a rien à voir avec « langage », « parole » et « discours »¹¹.

⁵ Cette partie consacrée à l'étymologie et à la poésie d'Homère reprend ce qui a été développé dans M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, 2001, p. 28 sq. ; trad. it. *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, A cura di R. Radice, Milano, 2005, p. 24 sq.

⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Paris, 1968, III, p. 625.

⁷ H. Fournier, *Les verbes « dire » en Grec ancien*, Paris, 1946, p. 53.

⁸ *Op. cit.*, p. 54.

⁹ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, 1967, p. 132.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 134 et 136.

¹¹ *Op.cit.* p. 133.

Allons voir du côté de chez Homère, si effectivement, la racine *leg-* à laquelle se rattache le verbe *legein*, désigne originellement quelque chose qui est plus apparenté à une activité rationnelle de rassemblement et de synthèse qu'à une opération déclarative et discursive.

« Le rassembler, le recueillir et le ramasser » se rattachent bel et bien à la racine *leg-* dans *l'Iliade* et *l'Odyssée* où le verbe *legein* désigne l'acte de rassembler des jeunes et des vieux ou des hommes courageux. Homère utilise également le verbe pour renvoyer à l'acte de recueillir des os, de ramasser des armes, du bois ou des pierres¹². Ce qu'il y a d'intéressant dans ces exemples, c'est que la valeur rationnelle et synthétique du verbe s'accompagne d'une valeur distributive et séparatrice, car pour réunir ou rassembler des jeunes et des vieux, il faut au préalable les prendre un à un, les compter, les dénombrer, les distinguer, les enrôler et les choisir. On compte et on dénombre d'après un plan qui préside au rassemblement et à la réunion. Il ne s'agit donc pas de prendre un à un, de dénombrer, de séparer et de choisir selon le hasard mais d'après une organisation, d'après un calcul et une intention.

L'étude systématique des occurrences du verbe *legein* est utile, car, comme on vient de le voir, elle nous renseigne sur la valeur doublement rationnelle et distributive, synthétique et analytique de la racine *leg-* désignant le fait de : 1. Rassembler, recueillir, ramasser ; 2. Choisir, séparer, compter, dénombrer avant de désigner l'acte de parler. Cette indication au sujet des deux aspects de la racine *leg-* du verbe *legein* est d'autant plus précieuse qu'on découvrira, au fil de l'analyse des textes philosophiques, que le substantif *logos* d'Héraclite et de Parménide, compris comme « discours » et « raison » ne manquera pas d'intégrer et de développer ces deux aspects synthétique et analytique de la racine du verbe. Tel est, me semble-t-il, le premier résultat instructif de l'enquête étymologique du verbe *legein* menée à partir de la poésie homérique.

L'analyse du substantif *logos*, quant à lui, tel qu'il apparaît chez Homère devait nous conduire à un deuxième résultat qui n'est pas négligeable, à savoir que le *logos* d'Homère possède la valeur d'une action et revêt donc une fonction performative ; et que par ailleurs ce *logos* poétique compris en tant que « parole » ne semble pas distinguer la vérité et la tromperie. Pour Homère, peu importe que la parole soit vraie ou trompeuse, l'essentiel est qu'elle soit efficace

¹² Pour les références exactes des passages de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* mentionnées ici, voir M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., p. 29 sq. et p. 53 sq. ; trad. it. *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, op. cit., p.24 sq. et p. 42 sq.

et qu'elle produise un effet ou une action sur l'interlocuteur auquel elle s'adresse. Ce résultat est d'autant plus utile qu'il permet de marquer la ligne de partage qui va séparer le *logos* poétique d'Homère du *logos* de la philosophie dont le destin sera désormais définitivement associé à celui de la vérité.

B. La poésie d'Homère : un *logos* performatif et une indistinction entre le vrai et le trompeur¹³

L'action et le courage sur le champ de bataille représentent la valeur suprême pour le héros homérique. Tout ce qui retarde l'action se trouve combattu et critiqué. La parole qui empêche l'action s'avère inutile. Seule la parole qui est efficace et qui produit un effet sur l'interlocuteur doit donc être retenue. Le *logos* performatif se trouve ainsi valorisé comme par exemple dans le cas de Calypso qui se sert de son *logos* pour faire oublier Ithaque à Ulysse : « sans cesse, par des paroles douces et séduisantes (*malakoisi kai haimulioisi logoisi*), dira Homère en parlant de Calypso, elle l'attire pour lui verser l'oubli de son Ithaque » (*Odyssée* 1, 56-57). Les paroles douces et séduisantes, voire rusées, de Calypso sont censées agir sur Ulysse et constituer un remède ou un *pharmakon* contre le chagrin d'Ulysse. Ces propos doux et charmant visent la tromperie¹⁴, une tromperie bénéfique. Ils sont censés entraîner un effet psychologique réconfortant. La parole habile et séductrice constitue non seulement un remède psychologique, elle contient en elle une valeur presque magique puisqu'elle peut également apaiser les souffrances physiques : « Et le distrait de ses propos (*eterpe logois*), en même temps que, sur sa plaie amère, il répand des poudres aptes à apaiser les noires souffrances » (*Iliade* 15, 393).

Il s'agit souvent d'utiliser le *logos* pour distraire et charmer, c'est-à-dire tromper, afin de faire supporter un dommage physique ou faire oublier une peine psychologique. Une parole trompeuse peut cependant être négative si elle n'est pas suffisamment convaincante, et, inversement, une parole vraie peut être positive si elle est efficace, si elle engendre une action. M. Détienne dira que, chez Homère, la vérité et la tromperie s'entremêlent sans possibilité apparente de discernement entre les deux. L'indistinction du dire vrai et du dire

¹³ Voir à ce sujet, M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., p. 58 sq. ; trad. it. *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, op. cit., p. 46 sq.

¹⁴ Sur le lien étroit unissant « les paroles douces et séduisantes » à la notion de tromperie et au vocabulaire de l'*apatè* (tromperie), du *pseudos* (trompeur), du *dolios* (rusé, trompeur), du *dolos* (ruse) et de la *mètis* (ruse), voir M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1981, pp. 30-31, 64-65.

trompeur serait donc la marque de fabrique de la mythologie¹⁵. Avec la philosophie, nous assistons à une véritable mutation du *logos* qui se trouve définitivement associé à la vérité et à l'expression de cette vérité¹⁶. Le philosophe combattra toute forme de tromperie, de mensonge et de fausseté dans les discours. Le *logos* pourra être efficace et performatif, persuasif et convaincant à la seule condition de rechercher et de viser la vérité. Héraclite, premier penseur du *logos*, caractérisera son *logos* par la vérité et l'universalité bien que possédant des sens multiples¹⁷ ; Parménide distinguera entre ce qui relève de la vérité et de l'opinion ; et Platon, qui définira le *logos* d'un point de vue linguistique¹⁸ ne manquera pas de distinguer le discours faux du sophiste et le discours vrai du philosophe¹⁹.

Commençons par Héraclite faisant partie, avec Parménide, de ceux qu'Aristote appelle « les premiers philosophes » (*Métaphysique A*, 3, 986) qui ont eu le mérite d'être les premiers à rechercher physiquement et scientifiquement la cause de toutes choses sans recourir à une explication mythique de l'univers. Notons ici qu'une grande partie des œuvres de ces philosophes qu'Aristote qualifie de « physiciens » ou de « physiologues », qui auraient rédigés des ouvrages *Sur la nature* (*Peri phuseôs*), est perdue et que nous ne disposons à leur sujet que de fragments qui nous sont rapportés par ceux qu'on appelle « doxographes ». Les doxographes sont des savants, des compilateurs ou des penseurs qui nous ont rapportés par écrit les opinions de

¹⁵ Sur l'ambiguïté consubstantielle à la pensée mythique, voir M. Détiéne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit., pp. 75-79, notamment la p. 77.

¹⁶ Il faut cependant préciser que chez Hésiode, *Théogonie*, 27-28, les Muses soutiennent qu'elles savent « dire beaucoup de tromperies (*pseudea polla legein*) semblables aux réalités (*etumoisin homoia*) », mais qu'elles savent aussi, si elles le veulent, « préférer des vérités » (*alèthea gèrusasthai*) ». Les Muses de la *Théogonie* maintiennent, au vers 27, l'indistinction du vrai et du trompeur qu'on trouve dans l'*Odyssee*, 19, 203 d'Homère ; mais elles sont en plus capables de dire la vérité (v. 28). En quoi consiste cette vérité proférée par les Muses ? En grec, le terme *alètheia* qu'on a l'habitude de traduire par vérité renvoie étymologiquement à l'« absence d'oubli » (*alpha* privatif + *lèthè* signifiant l'oubli). Il est tout à fait naturel que les Muses « préfèrent des vérités » comprises comme absence d'oubli puisqu'elles sont, du point de vue généalogique, les filles de la Mémoire (*Mnèmosunè*). Elles possèdent donc un savoir mémorable et universel portant sur « ce qui est, ce qui sera, ce qui fut » (v. 38). Pour dire les choses autrement, le savoir des « filles véridiques » (v. 29) de Zeus relève manifestement de l'art divinatoire ou de la mantique. Poésie, prophétie et divination sont ainsi intimement liées chez Hésiode. Le *logos* vrai d'Héraclite et de Parménide renvoie, quant à lui, au domaine cosmologique et ontologique : l'harmonie des contraires pour Héraclite, et l'Être au sens impersonnel et intemporel pour Parménide. Voir à ce sujet ce qui est dit *infra*. Cf. également M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., pp. 64-72 ; trad. it. *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, op. cit., pp. 51-57.

¹⁷ Sur l'unité focale de signification que le *logos* polysémique d'Héraclite pourrait revêtir, voir M. Fattal, « Le *Logos* d'Héraclite : un essai de traduction », *Revue des Etudes Grecques*, XCIX/470-471, 1986, pp. 142-152, repris dans *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit. pp. 75-91, et notamment, p. 91, n. 31.

¹⁸ Cf. *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles-Grenoble, 1986.

¹⁹ Cf. M. Fattal, *Le Langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Paris, 2009, pp. 65-83 ; trad. polonaise dans *Archive of the History of Philosophy and Social Thought*, n° 62, 2017.

leurs prédécesseurs plusieurs siècles après les philosophes qu'ils citent et dont ils rapportent les propos, comme par exemple Théophraste (IV-III s. av. J.-C.), successeur d'Aristote à la tête du Lycée, auteur des *Théories des philosophes de la nature* servant de fondement aux doxographies ultérieures, et des *Caractères* dans lesquels il décrit une trentaine de types humains ; Plutarque de Chéronée, biographe et moraliste qui a vécu au I^{er} s. ap. J.-C., auteur des *Vies parallèles* d'hommes illustres et des *Moralia* ayant fourni un bon nombre d'indications sur l'histoire de la philosophie ; Aétius (vers 100 ap. J.-C.), auteur d'un *Recueil d'opinions* [de philosophes] connu en latin sous le titre de *Placita Philosophorum* (*Opinions des philosophes*) ; Clément d'Alexandrie, Père de l'Église de la fin du II s. ap. J.-C. et du début du III s. ap. J.-C., auteur des *Stromates* dans lesquelles il expose et justifie la vraie philosophie qui n'est rien d'autre que la foi chrétienne ; Sextus Empiricus, médecin empiriste et philosophe sceptique de la fin du II s. ap. J.-C. et du début du III s. ap. J.-C., auteur des *Esquisses pyrrhoniennes*, de *Contre les professeurs* et de *Contre les dogmatiques* ; Hippolyte de Rome, prêtre chrétien de la première moitié du III s. ap. J.-C. et auteur des *Réfutations de toutes les hérésies*. On doit également à Diogène Laërce (III s. ap. J.-C.) une véritable histoire de la philosophie grecque intitulée *Vies et doctrines des philosophes illustres* et à Stobée (V s. ap. J.-C.) une *Anthologie* de plus de 500 auteurs grecs. Parmi les philosophes néoplatoniciens, on peut citer Proclus (V s. ap. J.-C.) qui a commenté Platon et Simplicius (VI s. ap. J.-C.) commentateur de l'œuvre d'Aristote²⁰.

C'est au savant allemand Hermann Diels que nous devons d'avoir réuni et édité en 1903, à Berlin, les textes grecs des Présocratiques intitulés *Les Fragments des Présocratiques* (*Die Fragmente der Vorsokratiker*). La cinquième édition augmentée en 1934 et la sixième édition améliorée de 1951 sont le résultat du travail de W. Kranz qui a également édité, en 1952, l'*Indice* (*Wortindex*) des noms et des sources²¹. C'est donc à cette édition grecque de référence qui est l'œuvre de Diels et de Kranz que les chercheurs ont pris l'habitude de renvoyer aux fragments des Présocratiques et qu'on citera de la manière suivante : Fr 1 D.-K. ou B 1 D.-K. La partie B de l'édition Diels-Kranz

²⁰ Le caractère fragmentaire de l'œuvre des Présocratiques exige de la part du chercheur une grande prudence. Le commentateur doit en d'autres termes combiner des compétences philologiques, historiques et philosophiques afin d'analyser le plus correctement possible les textes des philosophes présocratiques, tout en étant capable de rendre compte des contextes différents dans lesquels les doxographes nous ont transmis leurs propos, ceci afin d'éviter toute forme de confusion entre la glose du doxographe habité par une problématique qui lui est propre et ce qu'a vraiment voulu dire le philosophe qu'il cite.

²¹ Voir *Les Présocratiques*, Édition établie par J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier, Paris, 1988, p. XXVII.

renvoie à la partie du volume qui nous intéresse principalement et qui contient les fragments proprement dits. La partie A du volume renvoie aux témoignages relatifs à la vie et aux œuvres des Présocratiques. La partie C réunit, quant à elle, les imitations, les faux ou les textes pseudépigraphiques. Depuis, 1988, on dispose d'une traduction française de l'ensemble des textes présocratiques reproduisant fidèlement le plan de l'édition grecque de Diels-Kranz qui a été publiée par J.-P. Dumont, avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier, aux Editions Gallimard, dans « La Bibliothèque de la Pléiade » sous le titre : *Les Présocratiques*²².

Ainsi, depuis l'Antiquité, et déjà avec Platon et Aristote, on considère que les Présocratiques sont à l'origine de la philosophie. C'est la raison pour laquelle, je consacrerai l'essentiel de mon propos à ces deux Présocratiques que sont Héraclite et Parménide et à rendre compte de leur conception originale du *logos*. Notons aussi que l'ensemble des Présocratiques, qualifiés de philosophes par leurs successeurs, désignaient le plus souvent leur propre activité par les termes de *sophia* (habileté, savoir, sagesse) et d'*historia* (d'enquête [portant sur la nature]). C'est en fait à Platon que nous devons la définition de la philosophie ou *philosophia* comme « amour du savoir et de la sagesse », comme recherche d'un savoir théorique et d'une sagesse pratique, et c'est à lui que nous devons aussi d'avoir défini le *logos* comme « entrelacement d'idées », et comme « composition de noms et de verbes ». Héraclite et Parménide auront cependant le mérite de caractériser le *logos* comme discours de vérité et de lui accorder une place incontournable dans l'expression de la vérité qu'ils défendent. Commençons donc par l'analyse de certains fragments²³ d'Héraclite contenant le substantif de *logos* et le verbe *legein*.

C. Héraclite : le premier penseur du *logos* et la caractérisation du *logos* comme discours de vérité

Voilà ce qui est dit au fragment 1 D.-K., transmis par Sextus Empiricus, et qui, selon Aristote, aurait été placé au début du livre d'Héraclite :

²² La littérature secondaire au sujet des Présocratiques est extrêmement riche. Parmi les plus récentes études, je signalerai ici le recueil d'articles publié par G. Casertano, *Venticinque studi sui Preplatonici*, Pistoia, 2019.

²³ Pour une analyse systématique de tous les fragments d'Héraclite où le *logos* est cité, voir M. Fattal, « Le *Logos* d'Héraclite : un essai de traduction », art. cit., pp. 142-152 ; *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., pp. 75-91 ; trad. it. *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, op. cit., pp. 58-69.

« De ce discours qui est toujours [vrai] (*toud' de logou toud' eontos aei*), les hommes restent sans intelligence (*axunetoi*), avant de l'écouter comme du jour qu'ils l'ont écouté. Car, bien que tout arrive conformément à ce discours (*kata ton logon*), c'est à des inexperts qu'ils ressemblent s'essayant à des paroles (*epeôn*) et à des actes (*ergôn*) tels que moi je les expose, divisant chaque chose selon sa nature (*kata phusin diaireôn hekaston*) et expliquant comment elle est » (trad. M. Conche).

Le début du fragment 1 D.-K. atteste :

1. l'existence d'un discours (*logos*) qui « est toujours » (*eontos aei*). Or, un discours qui « est » signifie qu'il est vrai²⁴. Ici, en l'occurrence, il est « toujours vrai ». Face à ce discours éternel et vrai dont le maître est le porte-parole, il y a des hommes qui écoutent ;

2. un écart réside entre ce discours (*logos*) qui est toujours vrai et ceux qui écoutent puisqu'ils demeurent « sans intelligence », c'est-à-dire incapables de le comprendre ;

3. le motif de l'écart réside dans l'utilisation au privatif d'un adjectif qui se rapporte à l'intelligence des hommes. Il s'agit de l'adjectif *axunetos/asunetos*, c'est-à-dire inintelligent ou sans intelligence. C'est donc l'absence d'intelligence qui rend compte de l'écart vérité/hommes, *logos/hommes*, maître/élèves.

Ainsi, Les hommes évoqués au début du fragment 1 ne comprennent pas le discours (*logos*) qui est toujours vrai. De plus, ils ne comprennent pas les paroles (*epea*) prononcées par le maître et ne comprennent pas non plus ses actes (*erga*). Ils ont eu pourtant la possibilité d'éprouver les paroles et les actes du maître, mais n'ont pas su en profiter à cause de leur absence d'intelligence et d'expérience²⁵.

Dans le fragment 112 D.-K., transmis par Stobée, Héraclite aurait soutenu que le fait de « Bien-penser (*sôphronein*), [constitue] la vertu suprême (*aretè megistè*) ; et [que] la sagesse (*kai sophiè*) [consiste à] : dire le vrai (*alèthea legein*) et [à] agir selon la nature (*kai poiein kata phusin*) en l'écoutant ».

²⁴ M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris, 1986, p. 33-34, reprenant à son compte le point de vue de J. Burnet (p. 148, n. 4) soutient qu'en « ionien, *eôn* signifie 'vrai' quand il est joint à des mots tels que *logos* ». Ainsi « être » pour un discours, c'est être *vrai*. Aristote reconnaît, en *Métaphysique*, *Delta*, 7, 1017 b 30 sq, qu'un des sens de « être », c'est « être vrai ».

²⁵ Pour une analyse détaillée de ce fragment et des autres fragments cités tout au long de cet exposé, voir M. Fattal, *Paroles et actes chez Héraclite. Sur les fondements théoriques de l'action morale*, Paris, 2011, p. 34 sq. ; trad. polonaise dans *Archive of the History of Philosophy and Social Thought*, n° 58, 2013.

Comparativement au fragment 1 D.-K. qui utilise le substantif de *logos* qualifié d'éternel et de vrai, le fragment 112 D.-K. se sert du verbe *legein* pour signifier l'acte de parler, un parler également caractérisé par la vérité (*alètheia*). Le sage qui pense bien (*sôphroneî*) et qui possède la sagesse (*sophiè*) « dit le vrai » (*alèthea legei*) avant d'agir conformément à cette vérité ou avant d'« agir conformément à la nature » (*poiein kata phusin*). Le fragment 1 n'avait-il pas également évoqué le fait que les « paroles » (*epea*) du maître « divisent » chaque chose « selon sa nature » (*kata phusin*) en vue de l'expliquer ?

L'expression « selon la nature » (*kata phusin*) apparaît donc dans les deux fragments 1 D.-K. et 112 D.-K. Au fragment 1, la « nature » (*phusis*) représente la « constitution » d'une chose particulière, son « essence ». Or, pour être en mesure de montrer et d'exprimer la « constitution » d'une chose, il faut être en mesure de la « diviser » (*diairein*) afin d'expliquer son « essence » profonde et cachée qui est conflictuelle.

Au fragment 112, il ne s'agit plus de diviser théoriquement une chose particulière selon sa nature, mais d'agir pratiquement en accord avec la nature en général. « Agir en accord avec la nature » ou « vivre conformément à la nature » sont des expressions qui possèdent une forte consonance stoïcienne. Malgré la consonance stoïcienne du fragment 112, on peut supposer et même affirmer qu'il renferme tout de même la pensée du physicien Héraclite qui, à l'instar des physiologues ou physiciens présocratiques, aurait rédigé un ouvrage *Sur la nature* (*Peri phuseôs*) portant sur la naissance (l'origine) des choses, leur processus d'évolution et le résultat de leur processus d'évolution. La nature renvoie donc à quelque chose de dynamique rendant compte de la naissance d'une chose, de sa croissance et de sa mort. En disant au fragment 123 D.-K. que « la nature aime à se cacher »²⁶, Héraclite signifiait que toute chose qui naît et apparaît tend à disparaître et à mourir. À côté de cette conception de la nature renvoyant à la constitution d'une chose particulière qui est évoquée au fragment 1, il y a la nature en général du fragment 112, celle qui renvoie à la totalité englobante (*to pan, to holon*) de toutes les choses dans laquelle les parties qui la constituent entretiennent un rapport intime. Vivre ou agir (*poiein*) selon la nature, c'est vivre et agir selon cet ordre (le *kosmos*) ou cette totalité naturelle qui rassemble toutes choses. L'homme, qui est une partie de cette totalité qu'est l'univers, ne doit en aucune manière s'opposer à cet ordre naturel et à cette totalité à laquelle il appartient et dont il est issu. La nature comme totalité

²⁶ Fragment transmis par Proclus (V s. ap. J.-C.) dans son *Commentaire sur la République de Platon*.

englobante, ordonnée et harmonieuse constitue donc un critère qu'il faut suivre et d'après lequel il faut agir et vivre.

Que ce soit la « nature » du fragment 1 D.-K. qui désigne quelque chose de particulier (une nature particulière) ou que ce soit la « nature » du fragment 112 D.-K. qui signifie quelque chose de général et d'universel (la nature dans sa totalité), la *phusis* constitue dans les deux cas le modèle, le critère de vérité, la norme, la valeur dont on parle et selon laquelle on doit accorder notre vie.

Mais quelle est donc cette vérité que la nature recèle et selon laquelle il faut vivre pour être en mesure de bien penser et être sage ? Héraclite pense très précisément à l'existence d'une vérité unique, celle de l'harmonie des contraires. Le philosophe qui se propose de dévoiler la constitution intime d'une chose, sa nature profonde, la divisera parce que cette dernière est constituée de contraires qui s'opposent et s'harmonisent. Le monde (*kosmos*) en tant que totalité ordonnée est, lui aussi, constitué de contraires qui s'affrontent et qui sont liés. C'est d'ailleurs grâce aux forces opposées qui le constituent que l'ordonnement du *kosmos* et son équilibre sont préservés.

Face à cette vérité de l'harmonie des contraires que recèle le monde et les choses, il y a le maître Héraclite, porte-parole d'un *logos* vrai, et il y a les élèves représentés par les hommes ou le commun des mortels. Le maître est doué d'une intelligence (*phronèsis*) capable de saisir cette vérité de l'harmonie des contraires. En fait, il est doué d'une bonne *phronèsis* puisqu'il est capable de bien penser (*sophronein*) tout en étant doté d'une grande vertu et de la sagesse (*sophiè*). Il se caractérise donc par l'excellence (*aretè*).

Les hommes, quant à eux, n'ont ni l'intelligence (ils sont *axunetoi*), ni l'expérience (ils sont *apeiroi*), alors qu'ils ont la possibilité d'écouter et de faire l'expérience de cette vérité. C'est-à-dire qu'ils ne savent pas observer la nature mouvante et conflictuelle des choses. Ils voient la nature sans être capables de saisir sa constitution profonde. Ils ne prennent pas non plus conscience du fait qu'ils font pourtant en permanence l'expérience de l'harmonie des contraires à travers leurs pratiques quotidiennes des métiers, des arts et des sciences (cf. M. Conche, pp. 42-44). Ils ont le tort de distinguer et de séparer les opposés qui sont pourtant liés. Leur vision du monde est donc réductrice et partielle.

Tout dans la nature est harmonie de contraires. Héraclite ne cesse de le clamer. Le chaud et le froid, l'hiver et l'été s'opposent et s'associent selon le jeu du temps et des cycles cosmiques. Le combat, dira Héraclite, est le père de

toutes choses (B 53 D.-K.). Or, cette nature polémique et conflictuelle des choses recèle une harmonie cachée que le philosophe met au jour dans son discours de vérité et met en acte en proférant une chose et son contraire, d'où le caractère énigmatique des apophtegmes ou des sentences du philosophe qualifié d'Obscur par la tradition.

La nature conflictuelle des choses n'est pas simplement énoncée théoriquement par le philosophe, mais elle est, je dirais, éprouvée « en acte » dans sa « production » (qui se dit *poièsis* en grec, terme qui a donné en français le mot de poésie²⁷) littéraire, c'est-à-dire dans la combinaison de mots contraires qui s'affrontent et s'opposent syntaxiquement, à tel point qu'Aristote dira d'Héraclite qu'il se contredit en permanence et qu'il détraque le langage (*logos*). En réalité, Héraclite, disant une chose et son contraire agit (*poiei*) selon la nature en l'imitant, c'est-à-dire en rendant compte son essence conflictuelle. Le verbe *poiein* signifie en grec aussi bien « agir » et « faire » que « produire », « composer ou fabriquer » [un texte en l'occurrence]. Il n'est donc pas étonnant de voir Héraclite accorder de l'importance, dans ses fragments, au verbe *poiein* (huit usages) désignant l'action de « produire », et utiliser notamment au fragment 112 le même verbe *poiein* dans le sens d'« agir ». Le philosophe agit en produisant et en fabriquant un discours énigmatique et paradoxal. Il produit (*poiei*) en acte une combinaison de mots et de verbes censés imiter ou traduire discursivement et oralement une théorie rationnelle qui est celle de l'harmonie des contraires résultant de son observation empirique et sensible de l'univers et des choses.

Si le niveau du maître est celui de l'écoute intelligente et de l'observation du cosmos, si le niveau du sage est celui de l'énoncé théorique d'une vérité et de la mise à l'épreuve pragmatique de cette vérité dans la syntaxe et dans l'arrangement conflictuel de mots qui s'affrontent, s'harmonisent et s'ajustent ; on peut dire, qu'à l'opposé, le niveau des hommes ou du commun des mortels est celui de l'absence d'écoute et de l'absence d'intelligence. Pourtant ces hommes font l'expérience quotidienne de l'harmonie des contraires dans les arts et les métiers qu'ils pratiquent associant en musique, en peinture, en médecine et en grammaire, les sons aigus et les sons graves, le noir et le blanc, le chaud et le froid, les voyelles et les consonnes. Bien que faisant l'expérience quotidienne

²⁷ S. Mouraviev, *Héraclite d'Ephèse. Les Vestiges. 3. Les Fragments du Livre d'Héraclite, A. Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments*, Sankt Augustin, 2002, soutient que la prose ionienne d'Héraclite relève d'un langage qu'il qualifie de poétique. Selon S. Mouraviev, le rythme, les rimes, les assonances, les allitérations, les oxymores, les métaphores ainsi que les jeux de mots militent en faveur de ce caractère poétique du texte d'Héraclite qui devait être psalmodié.

de l'harmonie des contraires, ils demeurent inexpérimentés et totalement absents à la vérité.

Les hommes en général ne sont pas les seuls à être critiqués par Héraclite. Homère, Hésiode, Pythagore, Xénophane, Hécatee et tous les autres savants ne sont pas non plus en mesure de saisir et de mettre en œuvre cette vérité (voir B 40, B 42, B 57, B 81, B 105, B 106 D.-K.) qu'ils côtoient pourtant au quotidien. Ces savants (*sophoi*) et ces enseignants (*didaskaloi*) des Grecs ne sont pas vraiment doués de savoir ou dotés d'un savoir-faire ; ils ne sont en aucune manière des sages puisqu'ils accumulent un « savoir multiple » qui n'enseigne pas l'intelligence (B 40 D.-K.), pratiquant l'érudition sans être en mesure de saisir la seule et unique vérité, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas capables de voir, comme Hésiode, par exemple, que le jour et la nuit, l'hiver et l'été ne font qu'un (B 57, B 106 D.-K.) et que par conséquent tout est lutte, conflit et harmonie de contraires.

Si les hommes en général sont critiqués par Héraclite, c'est parce qu'ils sont des endormis au lieu d'être des éveillés, c'est parce qu'ils sont absents au lieu d'être présents à la vérité.

Mais comment expliquer cette distance qui sépare et oppose le maître qui est éveillé et présent à la vérité aux hommes qui sont endormis et absents à cette vérité pourtant éternelle et omniprésente²⁸ ? Le fragment 2 D.-K. (cité par Sextus Empiricus) nous en donne une explication :

« Mais bien que le *logos* soit commun (*tou logou d'eontos xunou*), la plupart des hommes vivent comme s'ils avaient une intelligence particulière (*hôs idian echontes phronèsin*) ».

Dans ce fragment, Le discours ou le *logos* désigne ce qui est commun, il est ce qui est universel (*xunon*), et cette universalité du *logos* est celle de l'unité des contraires. L'universalité du *logos* renvoie à ce qui rassemble²⁹. Face à

²⁸ Ces expressions d'éveillés et d'endormis se retrouvent fréquemment dans les fragments d'Héraclite.

²⁹ M. Roussel, « Rationalité et vocabulaire mystique », in J.-F. Mattéi (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du colloque de Nice – Mai 1987 – Paris, 1990, p. 159, dira que « Le *Logos* est *xunos* [...]. Il se manifeste dans ces lieux où dialogue la cité, où elle se rassemble autour de l'*estia koinè* [foyer commun] et des autels de la cité », et notera que « dès le VII^e siècle un poème d'Alcée nous apprend l'existence d'un 'grand sanctuaire' commun aux quatre cités des Lesbiens, qu'il appelle le *xunon* ». Le *xunon* qu'on traduit par commun ou par universel désigne donc à ce qui rassemble. Chez Héraclite, le *xunon* qui rassemble renvoie à « l'union des opposés » (voir à ce sujet, J. Bollack et H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972, p. 317). N'est-il pas dit au fragment 114, transmis par Stobée, que « ceux qui parlent avec intelligence (*xun noô*) tirent leur force, nécessairement, de ce qui est commun (*xunô*) à tout [de ce qui rassemble] » ? Les hommes qui parlent avec intelligence sont par conséquent en mesure de comprendre intellectuellement et d'exprimer discursivement

l'universalité du *logos* vrai exprimant l'unité des contraires, il y a l'intelligence particulière (*idian*) de la majorité des hommes (*hoi polloi*) qui sont dans l'erreur. L'opposition apparaît nettement dans le balancement entre la première partie de la phrase : « Mais bien que le *logos* soit commun » (*toud' logou d'eontos xunou*), et la seconde partie « la plupart des hommes vivent comme s'ils avaient une intelligence particulière » (*hoi polloi hōs idian echontes phronēsīn*), une opposition qui est accentuée par l'utilisation de deux termes contraires qui s'excluent que sont les termes de *xunon* (commun, universel) et *d'idian* (particulière) qualifiant respectivement le *logos* universel et vrai d'une part et l'intelligence particulière et partielle des hommes d'autre part.

L'intelligence et la parole du sage portent sur ce qui est commun car elles saisissent et disent le caractère universel et objectif de l'harmonie des contraires ; alors que l'intelligence des hommes en général est toute particulière, partielle et partielle, c'est-à-dire purement subjective, car incapable de voir les choses dans leur globalité et leur unité. C'est parce qu'ils obéissent aux croyances irrationnelles et aux préjugés que les hommes agissent et parlent « comme les enfants de [leurs] parents » (B 74 D.-K.). C'est parce qu'ils véhiculent des opinions fausses et subjectives que les hommes vivent dans l'erreur et ne sont pas en mesure de voir la vérité ou le caractère objectif et universel de la réalité. C'est parce qu'ils vivent avec les préjugés et les idées reçues d'une société et d'une collectivité que les hommes ne peuvent être présents à la structure réelle du monde (*kosmos*). Si les hommes sont des endormis, et s'ils ne peuvent pas « penser » ou « réfléchir », c'est finalement parce qu'ils sont « sans intelligence » (B 1 D.-K.) ou possèdent une « intelligence particulière » (B 2 D.-K.), c'est-à-dire qu'ils sont dans l'incapacité de saisir le caractère un, universel et englobant de toutes choses. Leur approche est purement mérologique (de *meros*, partie) c'est-à-dire partielle, alors que celle du philosophe est holistique (de *holon*, tout) c'est-à-dire totale et complète.

A l'inverse du sage, le commun des mortels est insensé, endormi, radicalement absent à la structure des choses et à leur constitution profonde. C'est la raison pour laquelle il ne peut, ni voir cette nature (élaborer une théorie véridique à son sujet) à laquelle il appartient pourtant, ni agir conformément à cette nature. Si les hommes sont dans l'erreur et ne sont pas capables de saisir la vérité de l'harmonie des contraires, c'est parce qu'ils ne savent pas faire

cette vérité de l'harmonie des contraires. Les commentateurs n'ont pas manqué de noter le jeu de mots qui existe dans ce fragment entre *xun noō* et *xunō*.

abstraction de leur « moi » ou de leur *ego* marqué par la partialité et la subjectivité.

Le fragment 50 D.-K., rapporté par Hippolyte de Rome (*Réfutation de toutes les hérésies* IX, 9, 1), permet de l'attester. Voilà ce que dit Héraclite dans ce fragment : « En écoutant non pas moi (*ouk emou*) mais le *logos* (*alla tou logou*), il est sage de convenir que tout est un ».

Dans ce fragment, il ne s'agit pas d'insister sur la distance et l'écart qui séparent les hommes et le *logos*. Il est plutôt question de la distance et de l'écart qui séparent le moi du maître Héraclite et le *logos* vrai et universel. Mais comment expliquer un tel écart alors que jusqu'à présent le maître était le porte-parole privilégié du *logos* allant parfois jusqu'à s'identifier à lui ? En affirmant qu'il met de côté son moi ou son *ego*, le maître donne l'exemple et signifie qu'il est nécessaire de faire abstraction de notre moi particulier et subjectif pour être en mesure d'exprimer l'universalité et l'objectivité de la vérité. A l'inverse du commun des mortels qui ne sait pas mettre de côté son moi, le sage est celui qui sait écarter son moi particulier et privé pour laisser parler, en lui et à travers lui, le *logos*. Il serait le « porte-parole » du *logos*, une sorte de « prophète » (*prophètès*) inspiré se laissant traverser par une seule et unique vérité, celle de l'unité et de l'harmonie des contraires.

La distance qu'Héraclite établit entre le sage, porte-parole de la vérité, et le commun des mortels qui demeure absent à cette vérité se retrouve chez Parménide d'Elée associant, lui aussi, le *logos* à la vérité et développant pour la première fois en Occident l'idée d'un *logos* compris comme « raison critique ».

Mais avant d'aborder l'étude de Parménide et de son *logos*, il est nécessaire de récapituler les résultats obtenus à l'issue de l'enquête menée à propos du *logos* héraclitéen de l'harmonie des contraires qui approfondit et développe manifestement la fonction rassemblante et synthétique du *legein* homérique.

Bien que développant la fonction synthétique du *legein* d'Homère, l'Ephésien se distingue de ce dernier en assignant à son *logos* compris, comme « discours » et « parole », la fonction de dire la vérité ; une vérité qui ne peut en aucune manière être confondue avec la fausseté ou l'erreur relevant plutôt du domaine des opinions humaines qu'il ne manque pas de critiquer et de combattre. Avec Héraclite, s'en est donc fini de l'indistinction homérique du vrai et du trompeur. A la suite d'Héraclite, Parménide accordera également à son *logos*, compris

comme « discours », la fonction d'exprimer une vérité éternelle visant à combattre les opinions fausses du commun des mortels.

Dans de telles conditions, en quoi consisterait l'originalité de la philosophie parménidienne du *logos* par rapport à celle de l'Ephésien ? Si Héraclite semble avoir mis l'accent sur la fonction rassemblante et synthétique du *legein* homérique à travers son *logos* (discours, parole) de l'harmonie des contraires, on peut dire que l'originalité de Parménide par rapport à son contemporain réside dans le fait de développer, à travers son *logos* compris cette fois-ci comme « raison critique », la fonction distributive et analytique du *legein* d'Homère. Commençons par évoquer l'aspect véridatif ou véridique du *logos* parménidien compris comme « discours » avant d'envisager l'aspect électif, analytique et critique de son *logos* entendu comme « raison ».

D. Parménide : le *logos* comme discours vrai et comme raison critique³⁰

C'est dans son *Poème* où il raconte, d'une manière allégorique et poétique, la rencontre d'une déesse et de son disciple que Parménide indique le chemin que tout philosophe doit emprunter. En effet, la déesse du *Poème* de Parménide reçoit son disciple pour lui enseigner la vérité ou « la voie de la vérité » qu'il faut suivre et « la voie de l'opinion » empruntée par le commun des mortels qu'il faut rejeter. La déesse, incarnant manifestement l'autorité suprême, est une maîtresse de vérité³¹ énonçant un *logos* digne d'intérêt. Le « discours » de celle-ci, affirme Parménide, « est digne de foi » (*piston logon*) et sa « pensée cerne la vérité » (*noëma amphis alètheiès*) (B 8, 50-51 D.-K., rapporté par Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*).

Ce discours de vérité, qui constitue la première partie du *Poème*, est un discours soutenant que l'être est et que le non-être n'est pas. La voie de l'opinion qui occupe la deuxième partie du *Poème*, et qui rend compte de la voie empruntée par le commun des mortels est, quant à elle, celle du non-être, celle qui confond également l'être et le non-être ; ce qui est impossible d'un point de

³⁰ Cette partie reprend ce qui a été développé dans M. Fattal, « Le *Logos* dans le *Poème* de Parménide », in M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., pp. 95-124 ; trad. it. *Ricerca sul Logos. Da Omero a Plotino*, op. cit., pp. 70-88. Voir aussi du même auteur, « Raison critique et crise chez Parménide d'Elée », in M. Pulpito and P. Spangenberg (eds), *Hodoi noëtai. Ways to Think. Essays in Honour of N.L. Cordero*, Bologna, 2018, pp. 113-120. La littérature secondaire consacrée à Parménide d'Elée est abondante. Voir notamment P. Aubenque (éd.), *Etudes sur Parménide*. Tome II : *Problèmes d'interprétations*, Paris, 1987.

³¹ Cf. N.-L. Cordero, « La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie », in J.-F. Mattéi (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, op. cit., pp. 207-214.

vue logique. On voit ici Parménide mettre en œuvre, pour la première fois, le principe logique de la non-contradiction en vue d'asseoir sa vérité unique de l'être et énoncer ainsi, avant Aristote, le principe logique de l'identité indispensable à tout discours philosophique cohérent.

Face à ce *logos* logique de la déesse affirmant la vérité de l'être excluant toute forme de contradiction logique, la déesse usera d'un discours péjoratif et négatif représenté par le terme d'*epos* pour traduire et exprimer la pensée des mortels: "apprends donc, dit-elle, à partir d'ici, ce qu'ont en vue les mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dires" (*kosmon emôn epeôn apatèlon akouôn*, B 8, 52 D.-K.). Si, à la différence du philosophe, les mortels vivent dans l'erreur, c'est parce qu'ils "ne savent rien", ont l'"esprit errant", "sourds et aveugles", "foules indécises" (*akrita phula*) (B 6, 7 D.-K.), ils confondent l'être et le non-être, le même et le non-même, dira Parménide. Ils ne savent pas que la seule voie à suivre est celle de l'être excluant toute forme de non-être. Ils ne peuvent donc emprunter la voie de la vérité, mais cheminent plutôt sur la voie de l'opinion qui est erronée.

Ces foules, « créatures à deux têtes » sont dites « indécises » (*akrita*), puisqu'elles sont incapables de "discerner" l'être du non-être, d'user de leur "raison" en vue de "séparer" logiquement, à partir du principe de la non-contradiction, l'être du non-être. Notons au passage que la notion de « décision » (*krisis*) dont les mortels sont privés signifie originellement la "séparation" avant de signifier le « jugement ». Si la foule est « indécise », si elle est incapable de "juger" par sa raison, c'est parce qu'elle est inapte à "séparer" l'être du non-être, le vrai du faux en vue de "choisir" rationnellement l'être contre le non-être, le vrai contre le faux. En d'autres termes, elle manque de discernement.

A l'inverse, le jugement discriminant du philosophe, usant correctement de sa raison et du principe logique de l'identité, conduit à une "décision" (*krisis*), à un choix unique qui est celui de l'être et la vérité. La seule et unique occurrence du substantif *krisis* qui se trouve au fragment 8, 15 D.-K. désignera en effet la "décision" qui est prise face à une alternative, c'est-à-dire qu'il renvoie au "choix" qui doit être fait entre deux voies opposées, celle de l'être et celle du non-être. Voilà ce que dit exactement le fragment 8, 15-18 D.-K. à ce sujet: "La décision (*krisis*), à l'égard de tout cela, porte sur 'est' ou 'n'est pas' (*estin è ouk estin*). Or déjà a été décidé (*kekritai*), comme c'est nécessaire, de laisser de côté l'une des voies, impensable (*anoèton*), innommable (*anônumon*) (car ce n'est

pas une vraie voie)”³². La voie du “non être” est impensable et innommable, car on ne peut se référer par la pensée et par le discours au rien et au néant. La pensée et le discours portent nécessairement sur un objet qui est l’être. Parménide dira en effet au fragment 6, 1 D.-K. qu’il est “nécessaire de dire (*legein*) et de penser (*noein*) que l’être est”.

Contrairement à ces mortels qui suivent un sentier qui est labyrinthe, la déesse affirme au fragment suivant qu’on “ne contraindra jamais le non-être à être” (B 7, 1-2 D.-K.). S’adressant au disciple, elle lui propose d’écarter sa pensée de cette voie de recherche que la foule a le tort de pratiquer : “que l’habitude à la riche expérience, dit-elle, ne t’amène à mettre en œuvre seulement un œil qui n’a pas d’objet et une oreille pleine de bruit et une langue (*glôssa*), mais par le *logos* décide/juge (*krinai logô*) de la réfutation polémique que j’ai énoncée” (B 7, 3-6 D.-K.).

Si la foule ou les mortels sont dans la confusion et l’erreur, c’est parce qu’ils font un mauvais usage de leurs facultés sensibles et intellectuelles. En d’autres termes, il est vivement déconseillé de faire un mauvais usage des organes corporels et d’user d’une langue (*glôssa*) bavarde qui est sans contenu et sans signification. La langue bavarde des mortels est vide, creuse et sans contenu, car, sous la contrainte de l’habitude et de la coutume, elle est incapable de dire la vérité ou de dire quelque chose de sensé. Elle parle pour ne rien dire.

Le *logos* du philosophe, quant à lui, est plein de sens. Il n’est en aucune manière soumis à la contrainte des habitudes, des coutumes, c’est-à-dire qu’il n’est en aucune manière dépendant des préjugés individuels et collectifs d’une société. La raison du philosophe est donc “critique” par rapport à toute forme d’opinion. Face à la force de l’habitude et des préjugés qui commande la langue (*glôssa*) vide et creuse de mortels et de la foule, la déesse oppose dans le fragment 7 D.-K. qui est décisif, la force du *logos*, la force de la raison autonome du penseur qui est en mesure de “juger” adéquatement, c’est-à-dire de “séparer” logiquement l’être du non-être, le vrai du faux. L’utilisation d’un tel *logos* critique prend la forme d’un impératif et d’une injonction proférée par la déesse : “décide ou juge par la raison” (*krinai logô*), recommande-t-elle avec fermeté et insistance.

³² Traduction légèrement modifiée de celle proposée par M. Conche, *Parménide, Le Poème : Fragments*, Paris, 1996, p. 128. Parmi les autres traductions du *Poème* de Parménide, on peut notamment renvoyer le lecteur à P. Aubenque (éd.), *Etudes sur Parménide*. Tome 1 : *Le Poème de Parménide*, Texte, traduction, essai critique par D. O’Brien avec la collaboration de J. Frère pour la traduction française, avant-propos de P. Aubenque, Paris, 1987.

Dans de telles conditions, on peut dire que l'opposition du *logos* véridique à la langue (*glôssa*) bavarde, reproduisant l'opposition du *logos* vrai à la parole (*epos*) trompeuse signalée plus haut, s'accompagne manifestement d'une confrontation entre deux figures, celle des foules (le commun des mortels) dites "indécises", dénuées de jugement (*akrita*), et celle du disciple (du philosophe) qui "décide" et "juge" (*krinei*) par et grâce à la "raison" (*logos*).

Si, Parménide valorise, à l'instar d'Héraclite, le *logos* en tant que discours de vérité par opposition au dire faux et trompeur de l'*epos*, vide et creux de la *glôssa* ; on peut dire que son originalité réside notamment dans le fait d'attribuer au *logos*, entendu comme « raison », la faculté cognitive de "séparer", de "juger" et de "décider", c'est-à-dire de "choisir". Une telle "raison" qui "discrimine" et "décide" est nécessairement une "raison critique" capable de prendre ses distances par rapport aux opinions ou aux préjugés individuels et collectifs, d'instaurer ainsi une crise au sein des valeurs conventionnelles du commun des mortels en vue d'affirmer la seule et unique vérité qui vaut la peine d'être affirmée et qui est celle de l'être.

On peut dire que Parménide a déterminé le destin de l'Occident, non seulement dans le fait d'attribuer au *logos* le pouvoir de dire la vérité, pouvoir qui lui est aussi conféré par Héraclite ; mais c'est également et surtout dans le fait de lui attribuer le pouvoir rationnel de "séparer" l'être du non-être, d'opérer un "jugement critique" lui permettant d'accéder à cette vérité. Le *logos* critique du philosophe, qui déstabilise la vision traditionnelle du commun des mortels et remet en cause les opinions de la foule, symbolise désormais l'instrument par excellence du penseur qui n'hésite pas à "rompre l'équilibre mondain" des hommes en vue de provoquer une "crise salutaire" permettant d'entraîner un changement radical de vision et de vie.

L'injonction de la déesse, *krinai logô*, "décide" ou "juge par la raison" (B 7,5 D.-K.) est donc une invitation à la conversion philosophique, c'est-à-dire qu'elle invite les hommes à user de ce qui les définit en propre, à savoir la raison, une raison qui se doit d'être "critique". Cette raison dite "critique" est "décisive" puisqu'elle est en mesure de transformer radicalement et de remettre en cause la vision étriquée et limitée que les hommes avaient l'habitude de mettre en œuvre jusqu'à présent.

La "crise" et la « critique » ainsi engendrées par le *krinai logô* du fragment 7,5 D.-K. s'appuie donc sur une série de "séparations" et d'"oppositions" résultant d'une décision et d'un choix rationnel. Il s'agira désormais de "décider" en faveur

de l'être contre le non-être, du vrai contre le faux, de la première partie du *Poème* consacrée à "la voie de la vérité (*alètheia*)" contre la deuxième partie dédiée à "la voie de l'opinion (*doxa*)", de la réalité contre l'apparence, de l'un contre le multiple, de l'être contre le devenir, du stable contre l'instable, de la parole signifiante et ontologique contre le bavardage creux, vide et mouvant.

Ces catégories ou ces oppositions, dans lesquelles le "*logos critique*" de Parménide nous installe, sont d'autant plus décisives qu'elles seront celles qu'empruntera la métaphysique grecque classique principalement représentée par Platon et Aristote. En accord avec les philologues, M. Heidegger ne dira-t-il pas que "dans la signification du *krinein* il faut entendre en même temps: élection, distinction, la norme qui détermine une hiérarchie" ? Le *logos critique* de Parménide, qui deviendra celui de la métaphysique grecque classique, ne cessera de déterminer effectivement la norme ou le critère permettant d'établir des hiérarchies ontologiques et gnoséologiques à partir des oppositions qui viennent d'être signalées et déclinées.

Il faut ici noter que le *krinai logô* du fragment 7, 5 D.-K. possède une teneur critique extrêmement éloquente et significative pour l'homme d'aujourd'hui puisque la déesse, maîtresse de vérité et autorité suprême, s'adressant au disciple qu'elle est censée guider et enseigner, lui recommande non seulement de critiquer les opinions et les jugements erronés des mortels, mais d'user de sa propre "raison critique" pour être en mesure de "juger", d'"apprécier", d'"examiner" personnellement la réfutation du non-être telle qu'elle a été énoncée par la déesse elle-même. "Juge/décide, dit-elle, par la raison la réfutation polémique que j'ai énoncée" (*krinai de logô poludèrin elegchon ex emethen rhèthenta*) (B 7, 5-6 D.-K.). Une telle invitation à critiquer l'autorité suprême, censée symboliser la vérité, est sans précédent dans l'histoire de la pensée occidentale. Je veux dire que cette invitation à une remise en cause critique de l'autorité advient très tôt pour caractériser aussi bien l'Occident d'hier que l'Occident d'aujourd'hui, et que c'est avec Parménide d'Elée qu'elle est inaugurée et thématifiée pour la première fois d'une manière très explicite. Critique des préjugés individuels et collectifs, critique des propos de la déesse censée représenter l'autorité par excellence et la vérité, telles sont les critiques pratiquées par le philosophe dans son cheminement rationnel en direction de la vérité. Une telle "méthode" (ce terme contient le mot de *hodos*, de chemin) est donc celui d'une "raison" qui ne recule en rien face à sa quête du savoir et de la vérité, une "raison" qui va jusqu'à "rompre les équilibres" établis par les hommes et par certaines autorités. Au regard du philosophe, le *logos*

critique qui est censé le caractériser en propre se donne le droit de provoquer des crises au sein des repères et des critères humains. Ces crises déstabilisantes³³ réalisées à partir de la raison critique ne peuvent qu'être salutaires aux yeux du philosophe désirant se perfectionner intellectuellement et actualiser ce qu'il y a de meilleur en lui, à savoir la pensée.

Conclusion

Au terme de cette réflexion portant sur le *logos* de Parménide, et en guise de conclusion générale, on est en mesure de dire que l'Eléate s'inscrit dans la continuité d'Héraclite, lorsqu'il assigne au *logos* compris comme discours la fonction de dire la vérité qui n'est plus celle de l'harmonie des contraires, mais celle de l'Être intemporel et impersonnel caractérisé par l'unité, l'indivisibilité et l'immobilité. Ces deux philosophes situés à l'origine de la pensée occidentale, assignant au *logos* en tant que discours la fonction de dire la vérité, se distancient tous les deux du discours homérique mêlant et confondant vérité et tromperie. Si le caractère performatif du *logos* mythologique est cependant conservé par la philosophie, il s'en distingue grandement par le fait de soumettre ce discours efficace et convaincant au critère de la vérité. Le *logos* de la philosophie ne peut plus se contenter de produire uniquement un effet sur l'interlocuteur en vue de le persuader. Par ailleurs, que cela soit pour Héraclite ou que cela soit pour Parménide, le discours vrai du philosophe s'oppose systématiquement aux opinions fausses et aux préjugés véhiculés par le discours erroné du commun des mortels ; le philosophe étant celui qui se proposera de convertir les hommes à la vérité moyennant la pratique d'une méthode rationnelle et d'un discours critique qui n'exclut en aucune manière l'usage de la forme poétique.

Si par ailleurs Héraclite développe, à travers son *logos* compris comme discours la valeur rassemblante, unifiante et synthétique du *legein* homérique³⁴ ; on peut dire que Parménide, développe, quant à lui, à travers son *logos* compris comme raison critique la valeur élective, distributive et analytique du *legein* de

³³ Sur la notion de « crise », voir M. Fattal, *Du Bien et de la crise. Platon, Parménide et Paul de Tarse*, Paris, 2016, pp. 63 sq.

³⁴ Sans exclure pour autant la division, car pour être en mesure de rassembler et de relier des choses différentes il faut être capable de les séparer et de les distinguer. Voir à ce sujet l'usage qu'Héraclite fait du verbe « diviser » (*diairein*) au fragment 1 D.-K. cité plus haut.

la poésie³⁵. La raison parménidienne mettrait en œuvre pour la première fois le principe logique de la non-contradiction ou de l'identité qui doit être le propre de tout discours cohérent qu'il soit philosophique ou pas. Telles sont certaines des continuités et des ruptures rapprochant et séparant le *logos* philosophique d'Héraclite et de Parménide du *logos* mythologique d'Homère, et tels sont par voie de conséquence les premiers résultats éclairants d'une enquête difficile portant sur l'un des termes les plus polysémiques et les plus ambigus de la langue grecque.

L'enquête étymologique et l'étude systématique des occurrences du verbe *legein* chez Homère, permettant de cerner la double fonction synthétique et analytique de la racine *leg-*, ont été non seulement d'une grande utilité pour limiter l'objet de la recherche et pour saisir le sens et la fonction du *logos* des origines de la philosophie occidentale mise en œuvre par Héraclite et par Parménide, mais sera également profitable pour cerner, par la suite, le sens et la fonction du *logos* de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et de Plotin développant, selon les cas, l'une ou l'autre, l'une et l'autre de ces deux fonctions, nous renseignant ainsi parfois sur la voie technique et scientifique que l'Occident empruntera tout au long de son histoire, une histoire marquée par le sceau et par l'omniprésence du *logos*.

³⁵ Notons, qu'après avoir tenu un discours sur l'être, Parménide développe dans son *Poème* une cosmologie dans laquelle l'harmonie des contraires (que sont le feu-lumière et la nuit) joue un rôle fondamental dans la genèse du monde. Le tort des mortels réside, cette fois-ci, dans le fait d'avoir séparé ces deux éléments opposés qu'il fallait pourtant rassembler et réunir en vue d'expliquer la naissance du monde. Voir à ce sujet, M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, *op. cit.*, pp. 120-122 ; trad. it. *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, *op. cit.*, pp. 85-87. Sur cette question du monde et de son déploiement, cf. également J. Frère, « Parménide et l'ordre du monde : fr VIII, 60-61 », in *Etudes sur Parménide*. Tome II, *op. cit.*, pp. 192-212. Sur le problème de la compatibilité de ce savoir sur le monde et du savoir sur l'être, voir L. Rossetti, « La structure du poème de Parménide », *Philosophie antique*, n° 10, 2010, pp. 62-66.