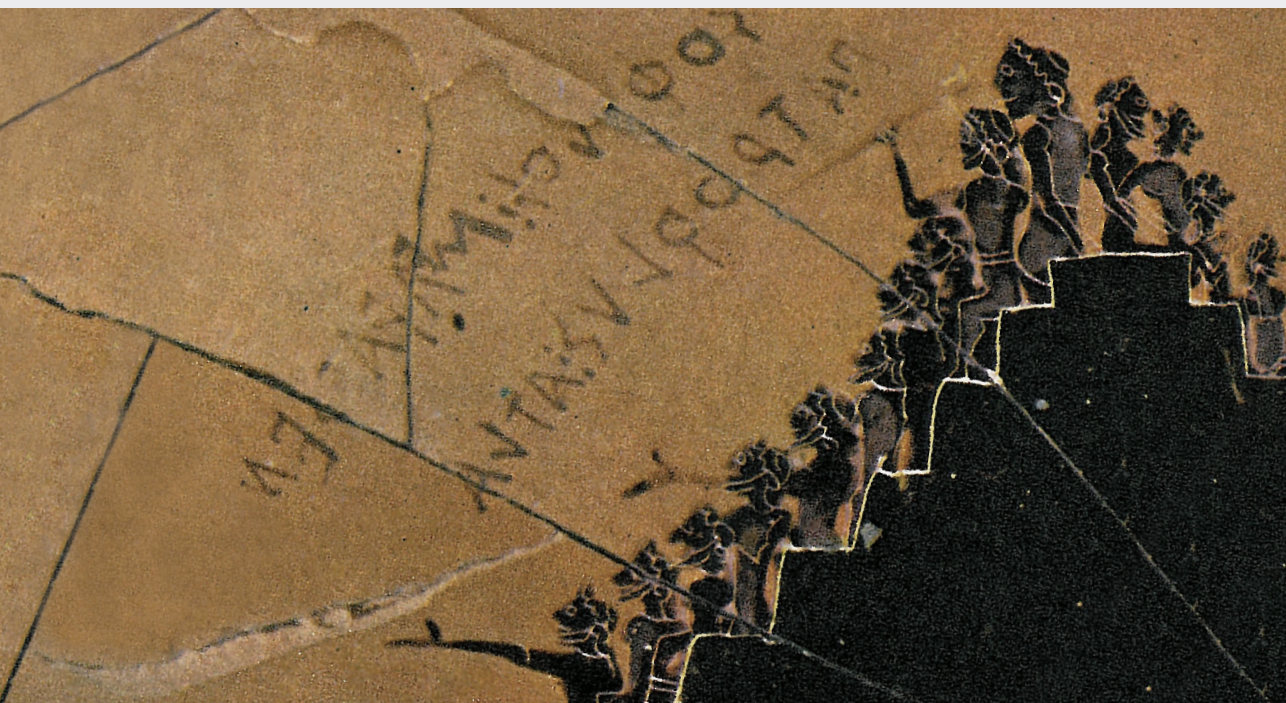


DRAMA, PHILOSOPHY, POLITICS IN ANCIENT GREECE

Contexts and Receptions

Montserrat Reig
Xavier Riu (eds.)



Índex

Presentació	9
M. REIG i X. RIU	
Reexamining the Lille Stesichorus: about the Theban Version of Stesich. <i>PMGF</i> 222b	15
ROGER ALUJA	
Hérodote, présocratique ?	39
BERNARDO BERRUECOS FRANK	
Erodoto e la tragedia: lessico e temi dionisiaci nell'episodio di Scile (Hdt. 4.78-80)	61
ENRICO CORTI	
Musical Rhythm and Dramatic Structure in Aeschylus' <i>Agamemnon</i>	77
JOAN SILVA	
«Avere le ali è la cosa più bella». Riflessi metateatrali negli <i>Uccelli</i> di Aristofane e in alcune regie moderne	99
GILDA TENTORIO	
Il problema dell'espansionismo ateniese in Italia meridionale nella <i>Μελανίππη ἡ δεσμώτις</i> di Euripide	121
CHIARA LAMPUGNANI	
L'intégration de l'étranger dans la tragédie athénienne. Remarques sur la <i>Médée</i> d'Euripide	137
PIERRE VOELKE	
De la spécificité de la <i>stásis</i> dans la philosophie aristotélicienne	157
ESTHER ROGAN	

De la μεγίστη μουσική (<i>Phédon</i> 61 a3) à la τραγωδία ἀληθεστάτη (<i>Lois</i> 817 b4-c2)	175
AURÉLIE MATTHEY	
Elio Aristide tra comici e commedia	193
ELISABETTA BERARDI	
La μελέτη come fenomeno teatrale pubblico nell'età imperiale: il caso di Elio Aristide	207
ANTONELLA CAPANO	
Réceptions et créations de la figure de Thersite : un anti-héros homérique au cœur de la blogosphère	221
YANNICK DIEBOLD	

Hérodote, présocratique ?*

BERNARDO BERRUECOS FRANK

Universidad Nacional Autónoma de México

bernardoberruecos@gmail.com

ABSTRACT: The present study is part of an ongoing research project intended to highlight specific connections between the *Histories* of Herodotus and the Presocratic philosophy. First, we address the problem of historiographic categorization of the period of thought called «Presocratic». Secondly, in order to determine if the passages of Herodotus might inform the interpretation of Parmenides' verses, we conduct a comparative analysis of certain concepts that are common to both texts. Finally, we provide two examples that serve to illustrate that the *Histories* can effectively function as a heuristic device for the interpretation of some of the problems of Parmenides' poem.

KEYWORDS: presocratic, *historía*, *polypeiría*, *atrêkeia*, *dóxa*, *alêtheia*, *tò eón*.

Comme il a souvent été souligné, la catégorie « présocratique » n'est pas une indication chronologique désignant une tradition philosophique déterminée. Les « présocratiques » se révèlent plutôt être une catégorie historiographique arbitraire dont le succès a été assuré par divers événements, notamment l'attention que Nietzsche lui a accordé, ou encore, l'exploit éditorial de Diels qui a su restituer un corpus plus ou moins défini des textes présocratiques.¹

Les *Histoires* d'Hérodote ne partagent pas avec le canon des philosophes présocratiques le caractère fragmentaire du matériel. Nous pouvons par ailleurs, dans les *Histoires*, rencontrer la figure du « philosophe » encore inexistante dans les textes incontestablement « philosophiques ».² De fait c'est dans les *Histoires* que l'on trouve pour la première fois la mention du verbe φιλοσοφῆν.

* La version définitive de cette étude a été faite dans le contexte d'un stage postdoctoral à l'Instituto de Investigaciones Filológicas de l'UNAM et grâce au Programme de bourses postdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA).

1 Voir LAKS 2002 et 2006.

2 À l'exception de la célèbre anecdote d'Héraclide du Pont, transmise par Diogène Laërce (1.12), Cicéron (*Tusc.* 5.8) et Jamblique (*Vita Pythagorica* 58), selon laquelle Pythagore aurait été le premier à

En qualifiant Hérodoté de « présocratique », notre intention est donc de mettre en évidence le problème suivant : si le terme « présocratique » est une catégorie historiographique qui unifie une série de textes de la Grèce archaïque, et, si ce nom a eu, d'autre part, un succès considérable dans les études de la pensée grecque pour avoir rendu possible l'apparition d'une importante production de recherches — recherches qui, soit dit en passant, ont su mettre en rapport de nouveaux liens historiques et théoriques entre les différents auteurs, et qui, de plus, ont permis d'élucider la formation de la pensée philosophique classique comme celle de Platon et d'Aristote — alors, serait-il possible d'étendre une telle catégorie à d'autres textes qui, du fait d'avoir survécu dans leur intégralité ou bien pour des questions de contenu, n'ont pas été subsumés sous la catégorie « présocratique » ?

En d'autres termes, il s'agirait, d'une part, de caractériser Hérodoté de présocratique pour repenser les *Histoires* sous une catégorie différente, et, d'autre part, de repenser le mot « présocratiques » à la lumière de l'expansion vécue par cette catégorie, tout en incluant les *Histoires* dans son domaine. Peut-être pourrait-on ainsi donner lieu non pas à la dissolution de la catégorie mais à une nouvelle évaluation permettant d'enrichir ses perspectives.

On pourrait en premier lieu penser que qualifier Hérodoté de « philosophe » équivaldrait à défendre énergiquement le caractère philosophique des *Histoires* à partir, peut-être, d'une certaine idée de la philosophie selon laquelle cette dernière devrait impliquer, par exemple, une pensée métaphysique ou épistémologique ; mais il s'agit plutôt de remettre en question ce que nous entendons par « philosophie » avant Platon, et de comprendre dans quelle mesure le travail d'Hérodoté est un témoignage indispensable pour comprendre la philosophie.

Grâce au texte d'Hérodoté — dont nous disposons dans son intégrité — et au caractère foncièrement fragmentaire des textes présocratiques, cette étude prétend montrer l'utilité des *Histoires* en tant que mécanisme heuristique des interprétations présocratiques. Il ne s'agit donc pas de démontrer les influences intellectuelles ou des allusions plus ou moins voilées de la pensée de l'un ou de l'autre, mais plutôt d'élucider les conditions communes (politiques, juridiques et sociales) qui leur permettent de développer leur pensée.

utiliser le nom de philosophie et à s'appeler lui-même philosophe. Il y a de fortes raisons de croire que, en vertu de la similitude de cette anecdote avec le *Phèdre* de Platon (278d), il s'agit plutôt d'une platonisation du discours de Pythagore. Quelque chose de très semblable se produit avec le fragment B35 d'Héraclite, transmis par Clément d'Alexandrie (*Strom.* II.421.4) où, selon toute probabilité, l'adjectif φιλόσοφος est un ajout de Clément lui-même.

PARMÉNIDE ET HÉRODOTE

On pourrait difficilement imaginer deux personnages aussi opposés : le père de la métaphysique et le père de l'histoire. L'un tourné vers le visible, et qui contourne systématiquement le discours sur l'invisible, l'autre consacré à un principe abstrait et noétique. L'un intéressé par la terre des hommes, par la culture, par les coutumes, l'autre par le ciel de la pensée, par les règles du vrai ; l'un attaché aux mécanismes du mouvement de la justice, à sa violation, à sa restauration, l'autre intéressé par la justice comme principe divin susceptible de mener « l'homme qui sait » sur la voie de la pensée ; Hérodote n'a d'ailleurs jamais reconnu à la légitimation divine pour faire valoir son discours ni à l'inspiration d'une muse, tandis que Parménide est allé à la maison de la déesse elle-même ; celui-là se consacre aux opinions, aux discours et aux sens des hommes — à l'ouïe et à la vue — celui-ci, par contre, méprise « le chemin empirique », « l'œil sans regard, [et] l'ouïe remplie de bruit » ; le premier s'intéresse aux événements du passé et aux grandes œuvres, le second, au contraire, à ce qui « n'a jamais été ni sera, puisqu'il est maintenant, tout entier ensemble ». En somme, deux hommes qui incarnent deux attitudes grecques diamétralement opposées, et qui, devant la réalité, ne semblent partager que leurs propres différences.

Toutefois, dans le but de ne pas souscrire à une telle division dans les études parméniéennes et dans les études hérodotéennes, division selon laquelle il y aurait un Parménide pour les philosophes et un autre pour les historiens, et dans le cas d'Hérodote, où il n'existerait pas d'Hérodote pour les philosophes, nous avons au contraire essayé de mettre en évidence certaines de leurs caractéristiques communes.

Πίστις

En premier lieu, on peut envisager le rôle de la πίστις dans les *Histoires*, rôle qui est étonnamment similaire à ce que nous pouvons trouver dans le poème de Parménide. Par exemple, dans les chapitres consacrés à l'alliance entre Cambyse et les Arabes pour attaquer les Egyptiens, où Hérodote relate comment l'armée perse a traversé le désert, il nous dit :

Hérodote 3.9.1

Οὗτος μὲν ὁ πιθανώτερος τῶν λόγων εἴρηται, δεῖ δὲ καὶ τὸν ἥσσον πιθανόν, ἐπεὶ γε δὴ λέγεται, ῥηθῆναι.

Et après avoir décrit la mort de Cyrus, Hérodote clôt le passage en disant :

Hérodote 1.214.5

Τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν Κύρου τελευτὴν τοῦ βίου πολλῶν λόγων λεγομένων ὅδε μοι ὁ πιθανώτατος εἴρηται.

On peut bien identifier dans ce πιθανώτατος λόγος une réminiscence du λόγος πιστός avec lequel la déesse de Parménide caractérise le discours sur la vérité :

Parménide B8.50-51

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἥδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης [...]

Cette formulation est directement liée à la diction d'Hérodote, qui, comme on le voit dans les passages cités, a élevé la πίστις à un critère de discernement quant à la prolifération des λόγοι sur un même évènement. Autrement dit, la πίστις est ici constituée comme l'élément différentiel qui favorise un λόγος au sein de la pluralité de λόγοι. Et c'est la πίστις qui, d'autre part, conduit précisément le lecteur dans l'œuvre. Nous pouvons donc constater un principe similaire entre Parménide et Hérodote par rapport à la relation auteur / lecteur : le poème de Parménide, tout comme les *Histoires* d'Hérodote, laisse un espace ouvert au destinataire. La πίστις est alors un élément rhétorique de légitimation aussi essentiel à Hérodote qu'à Parménide.³ Les deux textes divergent cependant dans leur forme.

Dans le cas de Parménide, il s'agit d'un discours qui se légitime de deux façons. Tout d'abord, grâce à la mise en scène d'une expérience (le proème) qui assure le consentement d'un lecteur plutôt passif. Ensuite, par l'attribution de la paternité du discours à une déesse. Il utilise, finalement, une argumentation rigoureuse comme moyen de légitimation supplémentaire.

Dans le cas d'Hérodote, le discours est légitimé par les constantes références au rôle actif du lecteur. Le lecteur est libre de se laisser convaincre par ce que dit l'enquêteur (3.122, 4.42.4, 5.45.2). En effet, Hérodote donne à son lecteur l'illusion d'être responsable de l'approbation ultérieure de la véracité d'une des versions qu'il expose.⁴

Parménide et Hérodote représentent donc deux modèles différents de ce que l'on pourrait appeler la politique du discours. Ces politiques discursives

³ Sur la notion de rhétorique de légitimation, voir LLOYD 1990 : 43.

⁴ Cf. DESCLOS 2003 : 25.

sont liées à deux regards juridiques bien distincts : si dans son rôle de législateur Parménide impose la légitimité de son discours, Hérodote laisse au lecteur la possibilité d'opter pour l'une ou l'autre des versions qu'il expose, en accordant toutefois plus ou moins de créance à l'une ou l'autre des versions exposées. Dans le cas de Parménide, la politique discursive est une tyrannie au sens où la πίστις ἀληθής bannit la possibilité d'un discours dissident. Pour Hérodote, il s'agit au contraire d'une démocratie de la parole : la légitimation de son discours, quoique tendanciellement suggérée, est l'effet d'un choix.

Au cours de l'analyse de la πίστις dans les *Histoires*, un lien étroit entre πίστις et ἀλήθεια s'est révélé. Dans le passage sur la guerre de Troie par exemple (2.120) qui présente d'ailleurs certaines similitudes avec l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, le lien implicite entre persuasion et vérité est rompu.⁵ Bien que la vérité se soit manifestée lorsque les Troyens déclaraient qu'Hélène n'était pas à Troie, les Grecs n'en étaient pas persuadés. Ce divorce entre persuasion et vérité se traduira, comme on le sait, par l'évènement tragique de la guerre. Mais, si les grecs s'étaient persuadés de la vérité, ils n'auraient pas envahi Troie. C'est pourquoi nous pouvons dire que la guerre de Troie est le résultat de l'aveuglement grec face à la vérité. Cependant, cette guerre n'est pas seulement le produit de l'incapacité des Grecs à se laisser convaincre ; c'est aussi une forme de punition divine. C'est du moins ainsi que l'interprète Hérodote. Son opinion (γνώμη) est que l'aveuglement grec face à la vérité est l'effet d'un châtement divin. La divinité serait en effet responsable du fait que les Grecs ne se soient pas convaincu qu'Hélène ne se trouvait pas à Troie. Cette interprétation corrobore que les effets de vérité chez les hommes sont contrôlés par les dieux. Les hommes peuvent dire la vérité, mais les dieux peuvent faire de cette vérité un ἄπιστος, c'est-à-dire une vérité qui n'est pas susceptible d'être l'objet de croyance. Un fragment du *Thyeste* d'Euripide le formule en ces termes :

Euripide fr.396

ἄπιστ' ἀληθῆ πολλὰ συμβαίνειν βροτοῖς.

Or, cette connexion entre πίστις et ἀλήθεια appuie la lecture εὐπειθέος dans le fragment B1.29 de Parménide, lecture qui, cela dit, a été rejetée de certaines éditions critiques du Poème de Parménide en faveur de la *lectio difficilior* εὐκυκλέος du texte de Simplicius,⁶ à cause notamment de l'autorité du commentateur d'Aristote et de l'éventuel rapport à l'image de la sphère du frag-

5 Voir PELLICCIA 1992 : 63-85.

6 Sur les implications de ces deux lectures, voir MOURELATOS 1970 : 154-158.

ment 8.⁷ Toutefois, comme nous le dit Marcel Detienne « il n'y a pas d'Aletheia sans Peithô » :⁸

Parménide B1.28-30

[...] χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι,

ἡμὲν ἀληθείης **εὐπειθέος** ἀτρεμὲς ἦτορ

ἡδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἐνὶ **πίστις** ἀληθείης.

29 : εὐπειθέος Plut., Sext., Clem., Diog. / εὐφεγγέος Procl. / εὐκυκλέος Simpl.

πολμηιρία, πολυμαθία et ἱστορία

Par ailleurs, nous avons pu remarquer dans le fragment 7 de Parménide une caractérisation assez précise des procédures utilisées par Hérodote tout au long des *Histoires*. La déesse dit :

Parménide B7.3-5

μηδέ σ' **ἔθος πολύπειρον ὁδόν** κατὰ τήνδε βιάσθω,

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχίεσαν ἀκουήν

καὶ γλῶσσαν [...]

En fait la position ἀπὸ κοινοῦ de l'adjectif πολύπειρον, qui peut être lu avec le substantif ὁδόν et avec ἔθος et qui peut être traduit simplement par « empirique »,⁹ décrit bien les instruments de connaissance hérodotéens basés sur la vue et l'audition :

Hérodote 2.99.1

Μέχρι μὲν τούτου **ὄψις** τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων **κατὰ [τὰ] ἥκουον**· προσέσται δέ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς **ὄψιος**.

L'identification potentielle de ces vers de Parménide avec le travail historique d'Hérodote est renforcée par un passage des *Vies parallèles* de Plutarque, où il est dit :

7 Les auteurs en faveur de la lecture εὐπειθέος sont : Marcel Conche, David Gallop, Alfonso Gómez Lobo, Denis O'Brien, Alexander Mourelatos, Scott Austin, etc. ; ceux en faveur de εὐκυκλέος : Hermann Diels, Mario Untersteiner, Leonardo Tarán, Jean Beaufret, John Palmer, Néstor Luis Cordeiro, Lambros Couloubaritsis, etc.

8 DETIENNE 1967 : 128.

9 Comme il a été traduit, par exemple, par Coxon.

Plutarque, *Solon* 79c

καίτοι φασὶν ἔνιοι πολυπειρίας ἔνεκα μᾶλλον καὶ ἱστορίας ἢ χρηματισμοῦ πλανηθῆναι τὸν Σόλωνα.

Dans ce passage tardif, le lien entre ἱστορία et πολυπειρία, toutes deux attribuées à Solon en tant que qualités, pourrait suggérer que, quand Parménide se réfère au πολύπειρον ὁδόν, il pourrait s'agir d'une allusion à une méthodologie similaire à celle d'Hérodote.¹⁰

L'idée d'une expansion de l'expérience est présupposée dans certains passages des *Histoires* où l'action du verbe ἱστορεῖν est décrite par la phrase ἐπὶ μακρότατον, accompagnée dans certains cas par le verbe ἐξικέσθαι, par exemple :

Hérodote 4.192.3

Τοσαῦτα μὲν νυν θηρία ἢ τῶν νομάδων Λιβύων γῆ ἔχει, ὅσον ἡμεῖς ἱστορόοντες ἐπὶ μακρότατον οἰοί τε ἐγενόμεθα ἐξικέσθαι.

Hérodote 2.34.1

Περὶ δὲ τοῦ ρεύματος αὐτοῦ, ἐπ' ὅσον μακρότατον ἱστορόοντα ἦν ἐξικέσθαι, εἴρηται.

La πολυπειρία de Parménide serait ainsi semblable à la πολυμαθία qu'Héraclite invoque pour critiquer Xénophane et Hécatee (B40). En ce sens, il serait logique d'établir un lien entre Xénophane et Hérodote en ce qui concerne leur activité intellectuelle polymathique. Nous savons par Diogène Laërce (9.20) que Xénophane a écrit un poème de deux mille vers sur la colonisation d'Elée ; et il n'est pas improbable qu'Hérodote se soit basé sur Xénophane pour développer son épisode détaillé sur l'ἀποικισμός d'Elée (1.163-167).¹¹

En conséquence, nous pouvons faire une étude des facultés de la connaissance que l'on rencontre dans les *Histoires*. Et nous pouvons les distribuer en trois groupes. Le premier est constitué par les facultés esthétiques telles que la vue et l'ouïe. De part leur caractère passif, réceptif, ces facultés constituent l'expérience directe, l'ἐμπειρία.¹² Nous avons ensuite la faculté inquisitrice, ἱστορία, qui en vertu de sa nature active façonne l'expansion de l'expérience, c'est à dire

10 Cf. LLOYD 1975 : 163-64. Sur la question de l'empirisme d'Hérodote et sa relation avec les textes hippocratiques, voir LATEINER 1986. Sur l'empirisme d'Hérodote en général, voir MÜLLER 1981.

11 En faveur de cette opinion, voir IMMISCH 1890 : 208 ss. ; contre, voir GIGANTE 1970. Sur la plausibilité que Xénophane ait écrit les poèmes de fondation, voir CERRI 2000.

12 Sur le rôle de l'ὄψις et l'ἀκοή dans les *Histoires*, voir DARBO-PESCHANSKI 1987 : 88-96. Sur les relations entre ἱστορία et ἐμπειρία, voir DARBO-PESCHANSKI 2007 : 112-132.

une πολυπειρία, ou encore, une totalisation des opérations de l'expérience. Le vocabulaire critique apparaît, d'autre part, comme une forme qui travaille en collaboration avec cette faculté inquisitrice. Dans certains passages où Hérodote n'est pas capable de formuler avec précision l'information, il utilise justement le verbe κρίνειν en conjonction avec l'adverbe ἀτρεκέως. Quand la ἱστορίη n'a pas été capable de rendre compte d'une question, l'historien dit explicitement οὐκ ἔχω ἀτρεκέως εἰπεῖν ou κρίναι (I.172.1, 2.167.1, 7.54.3). Ainsi, l'ἀτρέκεια apparaît dans les *Histoires* soit comme le produit des recherches menées à terme, soit comme le contenu épistémique d'un savoir qui est considéré comme clair et distinct. L'ἀτρέκεια est le contenu épistémique idéal de la ἱστορίη.

Ἀτρέκεια

Certaines conclusions relatives à la pensée de Parménide peuvent être tirées de cette fonction de l'ἀτρέκεια dans les *Histoires*. Si l'on prête attention aux textes archaïques où apparaît cette notion, on remarque en effet qu'il s'agit d'un attribut indissociable de la figure du législateur. De fait, certains auteurs ont rapproché la figure de Parménide de celles de deux législateurs légendaires, Charondas et Zaleucus.¹³ En effet, un passage de Pindare tiré de la dixième *Olympique* peut établir un lien entre Parménide et Zaleucus. Après avoir expliqué de quelle manière son propre oubli (ἐπιέλαθ') a retardé la composition du γλυκὺ μέλος qu'il avait promis, et après avoir exhorté Ἀλάθεια à éloigner du *laudandus* l'odieux reproche de mensonge (ψευδέων ἐνιπᾶν), Pindare dit :

Pind. *Ol.* 10.13-15

νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων,
μέλει τέ σφισι Καλλιόπα
καὶ χάλκεος Ἄρης.

On peut affirmer ici avec certitude que la mention d'Ἀτρέκεια comme souveraine de Locris Epizefria est une allusion à Zaleucus, l'ancien législateur de la cité.¹⁴ La contiguïté d'Ἀτρέκεια et d'Ἀλάθεια rappelle inévitablement une des versions du vers 29 du proème de Parménide. Plutarque, dans son *Contre*

¹³ Antonio Capizzi (CAPIZZI 1975 : 63) a avancé l'hypothèse que le poème de Parménide était une sorte de prologue en vers à la nouvelle législation d'Elée, et qu'il a été inspiré par le προοίμιον νομοθεσίας de Zaleucus dont parle Diodore de Sicile (12.20.2-3).

¹⁴ Voir GILDERSLEEVE 1965 : 215. Voir aussi NASSEN 1975 : 225.

Colotès, et plus précisément dans la section dédiée à la réfutation des critiques du philosophe épicurien contre Parménide qu'il accusait d'avoir formulé des « abominables sophismes » (αἰσχροὶ σοφίσματα), écrit ainsi :

Plutarque, *Adversus Colotem* III4d9-e4

ὦν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἔστιν, 'ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκ<ές ἦτορ>', τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτ' ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον, 'ἡδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς' διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι.

Voici la citation des vers 29 et 30 du proème de Parménide. Contrairement aux autres citations qui nous sont parvenues des mêmes vers, Plutarque (ainsi que Diogène Laërce 9.22) consigne comme épithète du substantif ἦτορ l'adjectif ἀτρεκές au lieu d'ἀτρεμές rapporté par Clément d'Alexandrie, Proclus, Simplicius et Sextus Empiricus. Depuis Diels, la plupart des éditeurs du texte de Parménide ont retenu la leçon ἀτρεμές, non seulement parce qu'il s'agit de la plus fréquemment attestée par les sources, mais également parce qu'elle s'avère « the rarer word »¹⁵ tenant ainsi lieu de *lectio difficilior*¹⁶ et parce qu'elle provient, de surcroît, du scrupuleux témoignage de Simplicius.¹⁷

En marge des arguments philologiques, certains passages de la littérature archaïque semblent appuyer le choix de l'*accuratum cor* sur celui de l'*intrepidum cor*.¹⁸ Comme l'avait déjà remarqué Fränkel,¹⁹ dans la cinquième *Néméenne* Pindare associe de nouveau ἀλάθεια et ἀτρέκεια et, de surcroît, le fait dans le

15 COXON 1986 : 168. Une exception est FRÄNKEL 1962 : 402, n. 11 qui préfère ἀτρεκές. Une exception plus récente est PASSA 2009 : 53-55 qui plaide également en faveur d'ἀτρεκές.

16 Mais, comme cela a été défendu récemment (PASSA 2009 : 55) il se pourrait bien, en réalité, que la *lectio difficilior* soit ἀτρεκές. Et pour cause, l'argument de Diels en faveur de la considération d'ἀτρεμές comme *lectio difficilior* se basait sur le fait que les manuscrits de Sextus Empiricus faisaient état des deux leçons ; dans l'*Adversus Mathematicos* (7.III) tous les manuscrits (à l'exception du **N** où l'on trouve la *vox nihili* et amétrique ἀτερκέες) mentionnent ἀτρεκές, tandis qu'un peu plus loin (*Adv. Math.* 7.II4) les manuscrits **NLE** rapportent ἀτρεμές et, pour le même passage, les manuscrits *recentiores* **ABRV** ἀτρεκές. La différence entre les deux passages est qu'en 7.III Sextus cite tout le proème et qu'en 7.II4 il reprend uniquement la citation pour la paraphraser. Il est possible que la source de Sextus pour la citation du proème ait différé de celle utilisée pour la paraphrase, la première donnant ἀτρεκές et la seconde, au contraire, ἀτρεμές. Ainsi, dans la tradition médiévale, la divergence entre les deux leçons a été éliminée (par collation ou conjecture) dans le subarchétype (ς) des manuscrits *recentiores* (**ABRV**) au moyen d'une généralisation d'ἀτρεκές. Un fait similaire se retrouve chez Pindare (N. 3.41) vers pour lequel le manuscrit **E** lit ἀτρεκεῖ, quand **D** lit ἀτρεμεῖ. Diels, dans sa défense de la lecture ἀτρεμές chez Parménide, a également soutenu la leçon du manuscrit **D** pindarique.

17 Cf. TARÁN 1965 : 16-17.

18 *Veritatis cor intrepidum* c'est la glose de DIELS 1901 : 59.

19 FRÄNKEL 1962 : 402, n. 11.

cadre d'une réflexion sur la manière dont le poète restreint la matière de son chant soucieux de ne pas attenter à la justice :

Pind. *N.* 5.13-18

αἰδέομαι μέγα εἰπεῖν

ἐν δίκῃ τε μὴ κεκινδυνευμένον,

πῶς δὴ λίπον εὐκλέα νᾶσον,

καὶ τίς ἄνδρας ἀλκίμους

δαίμων ἀπ' Οἰνῶνας ἔλασεν.

στάσομαι· οὐ τοι ἅπασα κερδίῳ

φαίνοισα πρόσωπον **ἀλάθει' ἀτρεκές**

καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώ-

τατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι.

D'autre part, l'adjectivation du cœur comme ἀτρεμές invite subrepticement à platoniser l'image parménidienne. Platon n'utilise jamais l'adjectif ἀτρεκές. En revanche, dans l'ensemble du corpus une des deux occurrences d'ἀτρεμές se trouve dans un passage qui, pourrait-on dire, incarne la quintessence du platonisme. Il s'agit d'un passage de la palinodie du *Phèdre* dans laquelle Socrate, à l'heure d'aborder la question du quatrième type de μανία — l'érotique —, explique que toute âme humaine par nature a vu τὰ ὄντα, mais que se les remémorer n'est pas une mince affaire. C'est dans ce contexte, en référence à la vision des formes, que Socrate utilise l'adjectif ἀτρεμές pour caractériser cette vision (250c2-5).

L'ἀτρεμία est, en définitive, une des qualités des formes platoniciennes,²⁰ en conséquence de quoi accepter son apparition en B1.29 implique de rapprocher l'image parménidienne de la pensée platonicienne. Il est clair qu'en B8.4 la présence d'ἀτρεμές est incontestable, raison pour laquelle Diels a penché pour l'adoption du même adjectif en B1.29 ; néanmoins, sa présence en B8 (où il constitue une des σήματα de l'être) ne garantit pas qu'il ait été utilisé en B1 où il tient lieu d'attribut de l'image métaphorique de la vérité. Ainsi, il s'avère fort probable que « il testo citato da Simplicio (nel *de caelo*), da Proclo e (in parte) da Clemente sia stato rimaneggiato in modo tale che l'ἥτορ Ἀληθείης non potesse che rinviare alla similitudine tra l'Essere e la sfera posta da Parmenide in B8.42-45, similitudine in cui Platone ha senza dubbio trovato un precedente fondamentale per la sua concezione dell'Universo sferico (*Tim.* 33b). »²¹

20 Cf. DE VRIES 1969 : 151.

21 PASSA 2009 : 55.