

ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Nestor-Luis Cordero
Université de Rennes

RÉSUMÉ : Chez Parménide, une analyse détaillée des citations authentiques de son *Poème*, sans tenir compte des commentaires, qui, depuis Platon, ont essayé de les interpréter, montre clairement qu'il y a une distinction entre ce qu'il appelle "doxa" et sa propre "physique". Cette distinction est malheureusement effacée dans la version du *Poème*, proposé en 1795 par G.G. Fülleborn et accepté aujourd'hui comme "orthodoxe". Dans cette version, les citations que Parménide consacre aux "doxai" des mortels, qui ne sont ni vraies ni convaincantes, cohabitent avec des fragments qui contiennent la véritable "physique" de Parménide. Cet article se propose de déchiffrer ce qui reste, dans cet ensemble, de la "physique Parménidienne" de Parménide.

MOTS-CLES : Parménide ; Physique ; Présocratiques ; *physis*.

RESUMO: Na obra de Parmênides, uma análise detalhada das citações autênticas de seu Poema, sem levar em conta os comentários que, desde Platão, tentaram interpretá-los, mostra claramente que há uma distinção entre o que ele chama de "doxa" e sua própria "física". Esta distinção é, infelizmente, apagada na versão do Poema, proposta em 1795 por G. G. Fülleborn e hoje aceita como "ortodoxa". Nesta versão, as citações que Parmênides consagra às "doxai" dos mortais, que não são nem verdadeiras nem convincentes, coexistem com fragmentos que contêm a verdadeira "física" de Parmênides. Este artigo visa decifrar o que resta, neste conjunto, da "física parmenidiana" de Parmênides.

PALAVRAS-CHAVE: Parmênides; Física; Pré-socráticos; *physis*.

Il est indéniable que la philosophie de Parménide, même si elle suppose des problèmes de compréhension pour notre post-modernité, partage l'ambiance de ses collègues Présocratiques. Une lecture attentive des fragments de son *Poème* - sans tenir compte des citateurs et commentateurs – nous montre que distinguer un "Parménide ontologue" d'un "Parménide *phusikós*", n'a pas de sens. Il y a "un seul" Parménide qui a d'abord expliqué la réalité (la *phúsis*) selon un principe très original (qui suppose le rejet des "opinions", de ce que "l'on dit" sur les choses), et qu'après a *incité* son disciple à mener à bien une explication d'une manière que nous appelons aujourd'hui "physique" mais qui, dans son temps, appartenaient à une recherche sur la *phúsis*, c'est-à-dire, au fait d'être. Nous venons d'utiliser le verbe "inciter" car il ne reste presque rien des

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

réponses que Parménide a pu donner. Dans les fragments récupérés nous avons trouvé, hélas, seulement quatre réponses, que nous analyserons vers la fin de ce travail, car les avatars de la transmission du *Poème*, à partir déjà d'Aristote, ont malheureusement mélangé ce que Parménide critiquait et ce qu'il affirmait. Cependant, il est intéressant de découvrir que la "physique parménidienne de Parménide" surgissait naturellement de sa découverte du fait d'être.

Une longue introduction – nous en demandons des excuses au lecteur éventuel – s'impose afin de justifier notre interprétation. Étant donné le caractère fragmentaire des citations des Présocratiques arrivées jusqu'à nous, tout essai de comprendre leur pensée ne peut pas laisser de côté une étape préalable : organiser d'abord les matériaux qui ont été récupérés. La tâche est difficile, car le chercheur (a) doit partir d'un certain *critère* pour proposer l'ordre de lecture qu'il va choisir, et (b) il ne peut pas ne pas tenir compte des interprétations des *citateurs* et *commentateurs* de l'Antiquité, qui sont, très souvent, la source des citations.

Nous sommes condamnés à nous adapter à ce double danger. Pourquoi s'agit-il d'un danger ? Parce que, dans le cas (a), on risque un cercle vicieux: il y a la tentation d'arranger les citations selon les idées que nous avons *a priori* du philosophe en question, et (b), la tradition est très souvent la source d'anachronismes et d'erreurs manifestes, sorte de chant des sirènes qui risque de séduire les chercheurs (depuis le "Tout s'écoule" d'Héraclite [Platon, *Crat.* 402a] à l'assimilation de la terre au non-être chez Parménide [Aristote, *Met.A.*5.987a1]).

Afin de minimiser le risque de ce piège, il y a une solution – qui relève presque du sens commun, et que nous avons décidé d'adopter depuis quelques années – : isoler les citations de sa source et, une fois confirmée le fragment comme étant authentique, même s'il s'agit d'un seul mot, *s'en attacher, devenir son esclave, et essayer d'en tirer la signification la plus riche possible*. Cette procédure, qui peut s'avérer parfois très limitée, est la seule qui nous permettra de comprendre un auteur *par lui-même*, et d'éviter d'anachronismes. Et, seulement *dans une deuxième étape*, nous pouvons nous permettre de chercher s'il y a dans un commentateur des éléments, toujours en fonction du texte original, capables de l'enrichir. Bref, c'est le texte original qui confirme la

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

pertinence d'un commentaire; ce n'est pas le commentaire qui "éclaire" un texte original¹.

Dans ce sens, Parménide est un cas spécial, très spécial, qui montre que les dangers qui nous menaçaient sont devenus une réalité. En effet, dans les cas de ses collègues Présocratiques, Parménide est une véritable exception. Concernant l'arrangement des citations récupérées de Xénophane, Héraclite, Empédocle, Alexandre d'Aphrodisie, Démocrite, etc., les chercheurs qui se sont occupés de ces auteurs ont placé les fragments récupérés, en général, par l'ordre alphabétique du citateur, ou selon des sujets traités, conscients de l'impossibilité de rétablir la place originale des textes cités. Mais ceci n'a pas empêché de changer la numérotation des fragments dans le cas de nouvelles recherches. Le numéro des citations d'Héraclite, par exemple, est différent chez Bywater, Diels, Moraviev, Bernabé, Froterrotta, Lebedev, et ceci n'est pas un inconvénient pour la compréhension de la pensée de l'Éphésien, car chaque chercheur introduit le critère qu'il a trouvé pour lui permettre la manière la plus appropriée de les approcher.

Mais, au beau milieu de ses collègues Présocratiques, Parménide est devenu très vite un cas spécial. Dans les deux premières collections des textes récupérés, effectuées par Henri Estienne² et Joseph J. Scaliger³, les citations étaient groupées par ordre alphabétique des citateurs. Mais déjà dans le premier travail consacré exclusivement à Parménide, publié en 1795⁴, l'auteur, Georg G. Fülleborn a proposé un arrangement des fragments selon un *critère*. L'interprétation de Fülleborn – dont l'ouvrage est extrêmement précieux, d'ailleurs - est un cas flagrant des deux dangers déjà présentés, (a) et (b). Nous venons de répéter la notion de "danger" car l'auteur a décidé de suivre le chemin regrettable qui consiste à écraser les textes authentiques par le poids d'une interprétation personnelle. Au lieu de les interpréter pour en tirer par la suite des éclaircissements, sa version, justifiable pour un chercheur comme lui, est devenue depuis *l'interprétation* orthodoxe du *Poème*, adoptée de manière unanime à partir de 1795, comme si Parménide avait écrit son texte suivant les trois "parties" proposées par

¹ La justification de cette procédure se trouve in "Parménide par lui-même / Parmenides by himself", à paraître in *Eleatic Ontology*, vol. 1 (*on line*), ed. R. CHERUBIN et N. GALGANO.

² Cf. *Poesis Philosophica*, Genève, 1573.

³ Vers 1600. Cf. notre travail "La version de Joseph Scaliger du *Poème* de Parménide", où nous reproduisons le texte, demeuré inédit avant cette date (*Hermes*, 110, 1982).

⁴ *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Fülleborn et que personne ne conteste : le Proème, la Vérité, et la Doxa. C'est évident que, pour quelqu'un qui partage le *critère* sur lequel s'appuie l'interprétation de Fülleborn, les dix-huit⁵ fragments qu'il a décidé de placer dans chacune des trois parties, correspondent au critère suivi par le chercheur. Mais pour ceux qui ne le partagent pas, il faut suivre un autre chemin.

Georg G. Fülleborn⁶ était un jeune disciple de Kant⁷ et à la recherche des origines de la dichotomie sensible-intelligible nous pouvons supposer qu'il s'est intéressé à Parménide. Comme on le sait, Simplicius, philosophe Néoplatonicien et commentateur d'Aristote, avait déjà assimilé le discours parménidien sur l'être à l'intelligible, à une recherche sur *tà noetá*, et les Opinions à une étude sur *tà aisthetá*. L'interprétation de Fülleborn, qui suit Simplicius, s'appuie donc (a) sur un *critère*, celui de Simplicius, mais (b) ce *critère* ne surgit pas des citations authentiques mais d'une interprétation qui, déjà depuis l'Antiquité, trouvait chez Parménide le dualisme platonicien sensible-intelligible, car Fülleborn cite plusieurs fragments *que Simplicius ne cite pas*. Cependant, Fülleborn n'hésite pas à avouer, à la page 54 de son *Introduction*: "Ita dividit carmen Parmenidis Simplicius"⁸.

Mutatis mutandis, avec des changements minimes, cette structure dichotomique, et notamment les fragments placés dans chaque partie (fr. 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8.50, dans "la Vérité"; fr. 8.51-62, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 16, 17 et 18, dans la "Doxa"), est acceptée aujourd'hui comme *vox docti*. Le diagnostic formulé peut après la parution de l'ouvrage de Fülleborn par W.G. Tennemann est toujours valable: "Il y a chez Parménide un système double: l'un, purement spéculatif, qui s'occupe des concepts, et un autre, empirique. Chaque partie a comme objet son être objectif, la vérité et l'apparence"⁹.

Ce n'est pas l'occasion, dans ce bref travail, de critiquer le *critère* choisi par Fülleborn. Simplicius, qui s'appuie sur le schéma aristotélicien de regarder les premiers philosophes comme intéressés aux principes (cf. Aristote, *Phys.* I.2.184b15), reprend

⁵ L'actuel fr. 19 fut trouvé en 1810, après la mort de Fülleborn.

⁶ Cf. sur cet auteur le travail remarquable de MANFRED KRAUS, "Georg Gustav Fülleborn Übersetzung des Fragmente des Parmenides (1795) als hermeneutisches und philosophiestorisches Dokument", *Pontes V. Übersetzung und Vermittlerin antiker Litteratur*, (ed.) V. Kofler - F.Schaffnerath - K.Töchterle, Innsbruck, 2009, pp. 193-207.

⁷ Il avait écrit un livre sur Kant, encore du vivant de son Maître: *Immanuel Kant. Nebst einigen Bemerkungen über die Kantische Philosophie*, Breslau, 1800.

⁸ Selon FÜLLEBORN, une "partie" du *Poème* s'occupe de *Tà pròs alétheian*, et l'autre, *Tà pròs dóxan*.

⁹ *Geschichte der Philosophie*, tome 1, Leipzig, 1798, p. 166-7.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

l'interprétation de son Maître. Pour Aristote, Parménide, "obligé par *tà phainómena*", proposa, à côté de son analyse "*katà tòn lógon*", une physique dualiste (*Met. A.5.987b27*)¹⁰. Or, cette distinction entre le fait d'être et les apparences, c'est-à-dire, entre le "sensible" et l'"intelligible", se trouve-t-elle réellement chez Parménide ? À cet égard, déjà John Burnet avait exprimé une critique de l'interprétation kantienne de Parménide de la part de Simplicius, "qui avait regardé le *Way of Truth* comme un exposé du monde intelligible, et le *Way of Opinions* comme une description du sensible"¹¹. Sans rentrer dans des détails, il est déjà évident *a priori* que dans la lecture aristotélicienne de Parménide, héritée par Simplicius, on attribue erronément (et nous pouvons dire "erronément" parce que nous possédons le texte de Parménide¹²) au philosophe les deux *arkhaí* attribués par Parménide aux mortels. S'il en est ainsi, ceci supposerait chez Parménide deux types de connaissance, les sensations et l'intellect. Mais le premier témoin de la philosophie de Parménide, Platon, quand il veut décrire la sophistique comme une technique des apparences, soutient que, pour affirmer qu'il y a un *phainesthai* et un *dokeîn* il faut d'abord *réfuter* Parménide, car, pour celui-ci, ces notions relèvent du non-être (*Soph. 236e*). La témoin le plus ancien de Parménide voyait déjà que chez celui-ci il y avait l'alternative "ou être ou absence d'être".

Le sujet d'étude de Parménide, comme celui de tous les Présocratiques, c'est la *phúsis*, notion que, *mutatis mutandis*, est l'équivalent de "la réalité", qui est composée par des "étants", qui sont, à leur tour, des manifestations du fait d'être, car, comme dit Parménide, "tu ne pourras pas séparer ce qui est de ce qui est" (fr. 8. 25). Ceci confirme qu'il n'y a pas "*eînai mē eonta* [pluriel!]" (fr. 7.1, cité par Platon, *Soph. 258d*) des réalités qui ne soient pas, qui justifieraient la notion d' "apparence".

Pour Parménide, il n' y a pas un organe pour saisir la réalité, mais une méthode. Le sens de l'ouïe peut être bon témoin ("Je dirai, et toi, qui *écoutes*, accueille ma proposition", fr. 2.1; "*Écoute* la suite trompeuse de mes paroles", fr. 8.51) ou mauvais ("Les mortels sont entraînés *sourds*", fr. 6.7; Ils utilisent "l'ouïe qui *ne renvoi* qu'un écho", fr.7.4); on peut faire confiance aux yeux ("*Observe* comment ce qui est

¹⁰ Nous avons discutés ce schéma dans des nombreux travaux, notamment dans "An essay of deconstruction of Parmenides' doxa", *Ancient Philosophy*, 2010 (30, 2) et "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio", *Argos* 38, 2015.

¹¹ *Early Greek Philosophy*, 3^e éd., The World Publishing Company, 1930, p. 183.

¹² "Ils [sc., les mortels] ont établi deux points de vue pour donner des noms aux formes extérieures [...], le feu éthérée de la flamme [...] et la sombre nuit" (fr. 8.53-9)

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

absent...", fr. 4.1), mais ils peuvent s'aveugler (N'utilisez pas "l'oeil qui ne voit pas", fr. 7.4). Mais cette ambiguïté des sensations ne signifie pas qu'il faut privilégier l'intellect, le *nóema*, parce que lui aussi peut divaguer au milieu de la poitrine (fr. 6.6). Sensation et intellect sont *tous les deux* des mauvais témoins quand ils appartiennent aux mortels qui ne savent rien (fr. 6.4), et bons quand ils font partie d'une "méthode" de recherche

L'erreur de la "partie" du *Poème* que Fülleborn appelle "la Vérité", et qui va, dans son livre, du fr. 2 au vers 50 du fr. 8, consiste à loger dans cet endroit des textes, tels que les fr. 2, 6 et 7¹³, qui correspondent surtout à un développement méthodologique, et non seulement à la Vérité, dans lesquels il y a des références explicites au chemin erroné, celui des Opinions (notamment au fr. 2, où Parménide expose les "axiomes" qui justifient le bon et le mauvais chemin, vers 2.3 et 2.5). Au fr. 6 et 7 il y a notamment la description impitoyable des "fabricants" d'Opinions, qui occupe onze vers, et qui vont décider sur le caractère négatif des *doxai*, ce qui semble être oublié par les auteurs qui ne croient pas que c'est au vers 51 du fr. 8 qui *commence* une nouvelle "partie", l'exposé de la voie des Opinions. Elle avait déjà "commencé" avant. Les partisans de trouver des "parties" dans le *Poème* auraient plutôt dû s'inspirer de sa méthode circulaire avouée par Parménide lui-même au fr. 5¹⁴, mais hélas, cette citation était encore inconnue à l'époque de Fülleborn¹⁵.

Le groupement fait par Fülleborn des fragments qui concernent les "mortels", fabricants d'Opinions déjà dans la "partie" dite "la Vérité", est inconséquent, mais cette faute devient une véritable tragédie dans le cas des fragments placés à l'intérieur de la deuxième "partie" dite "la Doxa". En effet, comme Parménide commence à exposer les Opinions des mortels vers la fin du fr.8 (vers 8.51-61¹⁶), Fülleborn place *tous* les autres fragments (fr. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 et 18), la plupart non cités par Simplicius, dans la "partie" "la Doxa", et dans cet endroit ils se trouvent logés encore à l'heure actuelle, même s'ils ne correspondent pas à ce que Parménide *lui-même* avait appelé "*doxa*".

¹³ FÜLLEBORN cite quarante-sept vers authentiques, sur les cent soixante que nous connaissons aujourd'hui. Entre les treize vers que FÜLLEBORN ne cite pas il y a le fr. 3 et le fr. 5.

¹⁴ "Il est commun pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau" (*apud* Proclus, *In Parm.* 708).

¹⁵ Ce fr. 5 fut cité pour la première fois en 1835 par S. KARSTEN (*Philosophorum graecorum veterum qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, pars altera, "Parmenides", Amsterdam).

¹⁶ Le fr. 8, dont la source est Simplicius, comporte 61 vers.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Nous arrivons ici au point central de notre travail: le choix du *critère* choisi pour le groupement des fragments. À l'intérieur des cent quarante sept (aujourd'hui, cent soixante) vers authentiques de Parménide, il y a, sans ambiguïté, ce que Parménide *lui-même* entend par "*doxai*". Elles sont définies par la Déesse elle-même: il s'agit des "points de vue" (*gnômai*, fr. 8.53-61) humains (fr. 1.30, fr. 8.51, et fr. 19.3, inconnu par Fülleborn), sans conviction (fr. 1.30), qui consistent à donner *deux* noms aux formes extérieures: le feu éthérée de la flamme, et la sombre nuit (fr. 8. 51-9). Ces deux *gnômai* sont en réalité des "principes" composant toutes choses (car, "en dehors, il n'y a rien", fr. 9.4), et Aristote – qui les prend comme parménidiens - les appelle "des causes" et les nomme "chaud et froid" ou "feu et terre" (*Mét.* A.I.986b32). Enfin, le fr. 19, découvert en 1810, affirme qu' "ainsi sont nées les choses, selon l'opinion".

Les Opinions sont donc une "théorie" qui explique le réel moyennant deux principes, ainsi comme d'autres penseurs l'avaient expliqué par l'humidité ou par l'air, mais, comme ils sont des principes opposés, il sont critiqués par la Déesse parménidienne, qui tout le long du *Poème* propose la disjonction ("...ou...") au lieu de la conjonction ("...et ...").

Mis à part cette caractérisation des Opinions que l'on trouve à la fin du fr. 8 (vers 8.51-61), deux autres fragments, cités aussi par Simplicius, décrivent la réalité comme résultat de la cohabitation de deux principes qui ont été "nommés" lumière et nuit (fr. 9), et une sorte de cosmogonie, basée aussi sur le feu et sur la nuit, à laquelle les mortels ajoutent une déesse qui gouverne tout (fr. 12). Et c'est tout.

Or, chercher des allusions aux Opinions en dehors des textes que nous venons de citer (fr. 8.51-61, fr. 9, fr. 12, fr. 19) équivaut à faire dire à Parménide ce qu'il n'a pas voulu dire, à utiliser un *critère* qui n'est pas le sien, ce qui place neuf fragments (fr. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 et 18) comme appartenant automatiquement aux *doxai*. Les *doxai* sont une conception du réel erronée, proposée par des gens incapables de juger (ils sont *ákritoi*), et la Déesse l'expose à son disciple afin qu'il soit capable de ne pas se laisser influencer pour un "ensemble des mots trompeurs" (fr. 8.52)¹⁷. Le jugement de Parménide à propos de ce sujet est clair et distinct. Comme avait écrit John Burnet,

¹⁷ "Je t'exprime cet arrangement probable afin d'empêcher que n'importe quel point de vue humain puisse te dépasser" (fr. 8.60-1).

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

"Parménide lui même nous dit dans des mots sans équivoque (*unequivocal*) qu'il n'y a pas de vérité dans la théorie qu'il expose, qui correspond simplement aux *mortels*"¹⁸.

Le moment est arrivé de dire deux mots sur le *critère* employé par Fülleborn, que, comme nous l'avons déjà dit, personne n'a contesté, malgré ses conséquences dévastatrices. En réalité, Fülleborn est cohérent avec lui-même. Pour un jeune kantien¹⁹ comme lui, à côté de la "*Rationale Kosmologie*", qui est l'intitulé de la première "partie" du *Poème* (qui s'occupe du "*Vernunftskennntnis von Wesen der Dinge*"), il y a aussi un "*Sinnliche Erkenntnis von Wesen der Dinge*" – intitulé de la deuxième "partie" – qui réunit tout ce qui concerne la "connaissance" sensible. Comme il s'appuie – nous l'avons déjà dit – sur la division simpliciennne du *Poème*, inexistante, cependant, chez Parménide, Fülleborn a regroupé dans le dossier "la Doxa", tous les fragments – quelques uns cités par Simplicius mais la plupart ramassés par Fülleborn lui-même – qui traitent de *tà phainómena*: la lune, la Voie Lactée, la détermination du sexe, l'origine d'Éros, le rapport entre l'intellect et les membres, etc.

Or, selon ce que Parménide appelle "*doxa*", qui est la description d'une physique composé par deux principes contradictoires (même si le mot "*doxa*" est parfois absent), n'apparaît que dans quatre fragments du *Poème*: les vers 8.51-9²⁰, le fr. 9²¹, le 12²² et (après Fülleborn), le fr. 19²³. Dans tous les autres fragments entassés par Fülleborn dans la "partie" "la Doxa" il y a, parfois, des citations qui correspondent à des entités que nous avons placées, comme dans le cas de tous les Présocratiques, comme *tà phusiká*, mais qui, étymologiquement, faisaient partie de la *phúsis*, donc, du fait d'être, qui ne s'appuient pas sur des principes contradictoires. La recherche de Parménide découvre et s'en occupe du fait d'être, et tire toutes les conséquences de son caractère absolu et

¹⁸ Cf. *Early Greek Philosophie*, cité à la note 11, p. 183.

¹⁹ Quand il publie son volume sur Parménide, FÜLLEBORN n'a que vingt six ans.

²⁰ "Ils [=les mortels] ont établi deux points de vue pour donner des noms aux figures, dont ils n'ont pas fait une unité -en quoi ils se sont trompés-; il ont jugé l'existence des formes opposées, et on posé des preuves éloignées les unes des autres; d'une part, *le feu éthérée de la flamme*, doux et très léger, absolument le même que lui même mais pas le même que l'autre; d'autre part, ce qui est en soi son contraire, *la sombre nuit*, forme épaisse et lourde".

²¹ "Mais comme tout a été nommé *lumière et nuit*, et ce qui a ses propres puissance a été nommé grâce à celles-ci ou à celles-là, tout es plein en même temps *de lumière et de nuit obscure*, égales l'une à l'autre, car hors de elles il n'y a rien".

²² "Les (anneaux?) les plus étroits sont pleins *de feu pur*; ceux qui suivent, *de nuit*; mais entre eux s'échappe une portion *de flamme*. Au milieu de ces (anneaux?) se trouve la déesse qui gouverne tout. Elle commande complètement l'odieux enfantement et l'union, poussant la femelle à s'unir au mâle et, à son tour et inversement, le mâle à la femelle".

²³ "Ainsi sont nées ces choses *selon l'opinion*, et elles sont présentes maintenant. Et après, une fois développées, elles mourront. Pour chacune *les hommes* ont établi un nom distinctif".

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

nécessaire, qui n'admet pas une contradiction: on est, ou on n'est pas. Les mortels, aveuglés par ce qui semble être la réalité la plus évidente, le jour et la nuit, ont posé ces deux *gnomai* comme principes; ils n'ont pas vu que ce sont une et la même chose, une journée²⁴.

Pour un Présocratique – comme Parménide – les sujets que nous venons d'énumérer, ainsi comme le rapport entre le fait d'être et le penser, les *sémata* de l' *eón*, la capacité du *noûs* de rationaliser les évènements du passé, etc., sont parties de la *phúsis* qu'il est censé étudier. Le pluriel du vers 7.1 est plus qu'explicite: "Cela ne sera jamais imposé, qu'il y ait des *non étants*". Une fois découvert que le fait d'être est absolu et nécessaire – c'est la thèse de Parménide – il faut entamer des recherches qui pourront expliquer, sans faire appel à des *doxai* contradictoires, *comment* le fait d'être est présent dans les étants.

Ce qui est étonnant dans cette division du *Poème* en "parties" c'est le caractère hétéroclite et confus des fragments que Fülleborn a mis dans la "partie" "la Doxa". Au vers 8.50 la Déesse dit que "dorénavant" (*apò toude*) elle va exposer les Opinions des mortels...mais le fragment se coupe dix vers après. Nous avons trouvé deux citations (fr. 9 et 12) qui correspondent sans aucun doute à la description des principes des *doxai*, mais il serait en vain d'essayer de trouver d'autres allusions à cette dichotomie que Parménide critique. Dans la "partie" dite "la Doxa", en revanche, tel que Fülleborn l'a proposé, le mot "dorénavant" concerne *tous* les fragments, du fr. 9 au fr. 18: ces *quarante-six vers* (du vers 8.51 jusqu'au vers 18.6) sont depuis lors considérés comme appartenant à "la Doxa", ce qui pourrait paraître normal pour un kantien qui croyait que Parménide s'était occupé des "apparences" (*pace* Platon), mais qui ne s'appuie sur aucune citation.

C'est précisément la "partie" "la Doxa" celle qui a tergiversé le plus les intentions de Parménide. En tant que possibilité erronée offerte par la Déesse à son disciple, dont la faute c'est de s'appuyer sur un couple de principes opposés, elle semble embrasser des domaines qui n'ont rien à voir avec ce que Parménide décide de traiter, tels que la détermination du sexe ou le parcours de la lune. En réalité, comme nous l'avons montré avec les autres passages dans lesquels Parménide décrit "la Doxa", celle-

²⁴ Le même reproche fera Héraclite à Hésiode (cf. fr. 57).

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

ci mérite une importance très restreinte dans le *Poème*, éloignée des quarante-six vers que Fülleborn lui attribue.

Il faut remarquer que dans cet ensemble, il y a des fragments, le fr. 10 et 11, transmis l'un par Clément et l'autre par Simplicius, qui sont d'une importance capitale, notamment le premier, dans lequel la Déesse parle à la première personne (c'est-à-dire qu'elle n'est pas la porte-parole des "mortels"), et qui ouvre la voie au traitement d'un sujet que rarement on a remarqué chez Parménide, étant donné que ces citations se trouvent "noyées" dans le dossier "la Doxa": l'appel à "connaître" l'origine de *tà phusiká*. Au fr. 10 Parménide utilise deux fois le verbe *eídénai*, synonyme de *noên*, réservé toujours à saisir le fait d'être. Ces deux textes sont capitaux parce qu'ils font le lien entre ce que les "modernes" appellent le côté "ontologique" du *Poème*, d'un côté, et la possibilité de saisir rationnellement son explication, d'autre côté: qu'est-ce que la réalité et comment elle est, c'est-à-dire, des échantillons du fait d'être, des étants. Les étants ont besoin de l'être, et l'être se diversifie dans les étants: "Tu ne pourras pas obliger à l'être à ne pas se tenir à l'être, ni s'il est entièrement dispersé selon un ordre (*katà kósmon*), ni s'il est rassemblé" (fr. 4).

Voyons maintenant ce fr. 10, une fois libéré des chaînes qui l'attachent à "la Doxa"²⁵: "Tu connaîtras (*eísei*) la nature (*phúsis*) éthérée de tous les signes qui sont dans l'éther, et les actions destructrices de la flamme pure de brillant soleil, et d'où tout cela provient; et tu apprendras (*peúsei*) les actions de la rotation de la lune tournante, et sa nature (*phúsis*); et tu connaîtras (*eidéseis*) aussi le ciel englobant, d'où il naquit, et comment la nécessité qui les conduit l'enchaîne pour maintenir les limites des astres". Un résumé de ce texte de Clément se retrouve aussi chez Simplicius (fr. 11) et il faut supposer, car il serait inimaginable que Parménide change son sujet, que c'est toujours la Déesse qui parle: "...Comment la terre, le soleil, la lune, l'éther commun, la voie lactée et l'Olympe suprême, ainsi comme la puissance brûlante des astres, ont entrepris sa naissance..." (*In De Caelo*, 559).

²⁵ FERNANDO SANTORO, conscient du caractère programmatique de ce texte, le place intelligemment après le fr. 1, car c'est toujours la Déesse qui parle à son disciple (*Filósofos Épícos I. Xenóphanes e Parmênides. Fragmentos*. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2011, p. 87).

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Il est très curieux que Simplicius, contrairement à ce qu'il fera²⁶ dans les références aux "principes" de Parménide dans *In Phys.*²⁷, ne parle pas dans ce passage (où il cite le fr. 11) du schéma dichotomique propre à la "doxa". En effet, dans *In De Caelo* il parle, comme dans le texte de Clément, d'une recherche sur la *phúsis* en général. Il est évident qu'il y a des divergences entre le Parménide que Simplicius présente dans les deux ouvrages, mais elles sont minimales²⁸. Cependant, il semblerait, comme dit Yvan A. Licciardi, que dans le Commentaire au *De Caelo*, "Simplicius applique à Parménide une interprétation *plutarchea*"²⁹, qui conduit vers une "platonisation" de Parménide³⁰.

Étant donné les ressemblances entre les sujets que la Déesse invite son disciple à *connaître* dans les deux fragments (même si le fr. 11 est moins explicite), nous pouvons déduire que, une fois tranchée la question sur le chemin à suivre présentée au fr. 1 et résolue au fr. 7.2 ("Écarte ta pensée de ce chemin..."), et montrée la contradiction qui aurait consisté à le suivre, car elle est basée sur des principes opposés, la Déesse reprend le dialogue avec son interlocuteur et l'invite à appliquer ce qu'il a appris dans le chemin suivi ("Il y a des étants parce qu'il y a de l'être") pour résoudre les problèmes classiques des premiers philosophes.

C'est dans cet ensemble disparate de fragments, quelques uns, hélas, très brefs, que nous trouvons des éléments qui sont déjà des réponses à l'invitation à traiter une "physique" parménidienne. C'est, curieusement, l'aspect hétéroclite des textes qui empêche de voir qu'ils contiennent des réponses aux questions que la Déesse exhorte à "apprendre" (fr. 10.1, 5). Et ces réponses, comme tout ce qui concerne le *Poème*, ne coïncident pas avec ce que "l'on dit" sur les choses.

²⁶ Cf. ILSETRAUT HADOT, "La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes", *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Actes du Colloque International sur les œuvres et la pensée de Simplicius, De Gruyter, Berlin/New York, 1987, p. 22.

²⁷ "Il établit comme principes élémentaires des choses engendrées, 'lumière et ténèbres', ou 'feu et terre', ou 'dense et rare', ou 'le même et l'autre'..." (*In Phys.* 30). "Peu après, en parlant [Parménide] à nouveau de deux éléments, il explique comment se sont produits" (*In Phys.* 39); "Parménide aussi prend pour principes le chaud et le froid, et il les appelle feu et terre" (*In Phys.* 146); "Ce dernier [Parménide], en effet, dans le discours sur l'opinion, pose comme principes le chaud et le froid; il les appelle feu et terre, lumière et nuit ou obscurité" (*In Phys.* 179); "Et si, pour aucune des deux, il n'y a rien en plus, il est démontré qu'elle sont toutes les deux des principes, et opposées" (*In Phys.* 180)

²⁸ Cf. les deux ouvrages d' YVAN A. LICCIARDI *Parménide tradito, Parménide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Academia Verlag, 1916, et *Critica della'apparente et critica apparente. Simplicio interprete di Parménide nel Commentario al De Caelo de Aristotele*, Academia Verlag, 1918.

²⁹ Cf. *Critica...* (*op. cit.* à la note 28), p. 162.

³⁰ Cf. notre travail "La aristotelización y la platonización..." (*op.cit.* à la note 10).

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Regardons à nouveau les quarante-six vers (fr. 8.51 à fr. 19) de la "partie" dite "La Doxa". Fidèle à sa promesse de raconter "dorénavant" les Opinions, les huit derniers vers du fr. 8 contiennent une description complète des deux principes, et nous avons ajouté les fr. 9 et 12, cités aussi par Simplicius, qui donnent des exemples d'un univers composé seulement par la lumière et l'obscurité. Et nous avons ajouté enfin le fr. 19 inconnu par Fülleborn, où Simplicius certifie qu' "ainsi sont nées les choses selon l'opinion...". C'est tout.

Les fragments inclus dans "la Doxa", et qui restent en réalité en dehors des Opinions, se réduisent, en conséquence, à huit fragments (fr. 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, et 18). De cet ensemble nous avons séparés les fr. 10 et 11, dans lesquels la Déesse, à la première personne, exhorte son disciple à "connaître la *phúsis* éthérée de l'univers, etc.". Si nous regardons le sujet des six fragments qui restent, nous n'hésitons pas à dire que, au moins dans trois domaines, ils sont des échantillons d'une physique parménidienne³¹, dégagé des principes contradictoires, qui ne dépendent pas de "noms" attribués aux choses, dans lesquelles on peut avoir "une véritable conviction" (fr. 1.30, nié), et qui font partie d'un discours convaincant. Ils seraient, littéralement, des anti-*doxai*.

Les sujets de cette "physique parménidienne de Parménide" sont les suivants:

- (a) Le *status* d'Eros (fr. 13).
- (b) Le *status* de la lune et du soleil (fr. 14, fr. 15).
- (c) Rapport entre le mélange des membres et l'intellect (fr. 16).
- (d) Le patrimoine génétique et l'identité sexuelle (fr. 17, fr. 18 en latin).

Voyons quelles sont les réponses parménidiennes à ces sujets.

(a) Cette brève citation de Parménide, "Éros fut conçu comme le premier de tous les dieux", est la plus ancienne de lui que nous connaissons, car elle précède, chez Platon, les fragments qu'il va citer par la suite au *Théétète* (180d) et au *Sophiste* (273a, 244e et 258d). Après Platon, on a trouvé encore des citations du fr. 13 chez Aristote (*Met.* 984b26), Plutarque (*Amat.* 13), Sextus Empiricus (*Adv. Math.* IX.9), Stobée (*Anthol.* I.9.6) et Simplicius (*In Phys.* 39). L'absence du sujet de la citation a été la source de polémiques parmi ceux qui ont interprété la phrase comme une référence au

³¹ Cf. notre travail "La place de la « physique » de Parménide dans une nouvelle reconstitution du *Poème*", *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXV (1), 1917.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

début de la *Théogonie* d' Hésiode, ou comme un rapport entre ce texte et le fr. 12, qui fait état aussi d'une *daímon*, ou, enfin, entre ceux qui cherchaient une déesse "productrice" d'Éros, par exemple, Aphrodite.

Lorsque Platon, au début du *Banquet*, soutient qu'Éros doit être objet d'admiration et de respect, il fait dire à Phèdre, que, pour assurer son ancienneté, aucun auteur – même Hésiode – ne lui attribue "un père ou une mère", et que même Parménide avait dit qu'il fut conçu "comme le premier des dieux" (178b). Nous reviendrons sur ce texte, mais Phèdre cite à l'appui de sa thèse les témoignages d' Hésiode et Akousilaos, et, dans les deux cas, on dit qu'avant Éros "il a eu Chaos" (Hésiode, *Théogonie*, 116; Akousilaos, référence possible a une conjecture en 9 B 40a DK). Donc, pour la tradition, Éros, avec ou sans parents, n'est pas "le premier". Plutarque, en revanche, semble s'inspirer aussi de Platon, mais du récit d'un autre passage du *Banquet* où l'on raconte la gestation d'Éros lors de la naissance d'Aphrodite (230b), et dit que celle-ci "a produit Éros, le premier des dieux" (*Amat.* 13). Aristote, pour sa part, interprète qu'Éros était pour Parménide le principe du mouvement, et, enfin Simplicius, cite le fr. 13 après le fr. 12, où il y a la *daímon* qui "gouverne tout", et elle serait aussi celle qui a "médité" (qui est l'un des sens de *meítomai*) la naissance d'Éros.

Nous croyons que le contenu du fr. 13, ainsi comme la nouveauté qu'il représente, et qui a été suggéré, notamment pour Platon, mais non démontré, est en rapport avec la différence essentielle qu'il y a entre une "physique" basée sur un "seul" critère, le fait d'être, et une conception dichotomique du *kosmos*, celle des Opinions. Grâce à son "principe" unique, le *kosmos* parménidien est lui aussi unique, *oûlon*: "Tu ne pourras pas obliger l'être à ne pas se tenir à l'être" (fr. 4.3), "Diké ne lui permet pas de naître ni de mourir, en relâchant les liens, mais le maintient" (fr. 8.13-4), "Il est complètement homogène" (fr. 8.22), "Il est tout continu, car ce qui est touche à ce qui est" (fr. 8.24-5), "Immobile dans les limites de grandes chaînes, il est sans commencement et sans fin" (fr. 8.26-7), "Il demeure le même en lui-même et repose sur lui-même; ainsi, il reste indemne, car la puissance Nécessité le maintient dans les chaînes de la limite, qui lui presse tout alentour" (fr. 8.29-32), "Compte tenu qu'il y a une limite ultime, il est parfait partout" (fr. 8.42-3), "Semblable partout à lui-même, il demeure d'une façon homogène dans les limites" (fr. 8. 49-50). Le fr. 10, enfin, que nous avons récupéré de la "partie" dite "la Doxa", appelle à *connaître* de quelle manière "la Nécessité qui les conduit l'enchaîne pour maintenir les limites des astres".

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Or, dans l'ensemble de divinités qui accompagnent métaphoriquement certaines tâches du raisonnement parménidien, en plus de Diké, Moira et surtout la Nécessité (*anáanke*), responsable des liens qui assurent la cohérence du fait d'être, ne pouvait pas manquer le dieu dévoué à l'union, Éros. Dans une deuxième référence à Éros dans le *Banquet*, Agathon, qui, au contraire de Phèdre, est partisan de la jeunesse d'Éros, remarque que "les dieux qui racontent Hésiode et Parménide relèvent de la Nécessité, et non d'Éros" (195c). Étant donné le rôle décisif qu'il doit occuper dans la physique parménidienne, il a été conçu véritablement comme le premier parmi les dieux par Parménide. En réalité, quand Phèdre parle d'Éros – nous l'avons déjà dit – il dit qu'en réalité Hésiode avait affirmé que "*protista*" s'est généré Chaos, et "*autar epeita*" la Terre et Éros (*Théogonie* 166 ss.). Et cette priorité a échappé aussi aux autres commentateurs, pour lesquels ce vers isolé de Parménide n'était qu'une remarque en plus concernant les divinités du *Poème*.

Mais le point le plus important de ce fr. 13 est le refus parménidien à la position exprimée par les mortels au fr. 12, que, comme nous avons dit, avec la fin du fr. 8 et le fr. 9 reproduit les *doxaí* des mortels. La position de Parménide est révolutionnaire: l'univers, pour être connu, doit être unifié, doit rester dans ses "limites" – notion que Méliossos n'a pas comprise –, et une divinité, la principale, car elle est à l'origine, s'en occupe, Éros. Cela va de soi que le premier des dieux, Éros, n'a rien à voir – comme croyaient Aristote et surtout Simplicius – avec la *daímon* du fr. 12. Il faut dire que cette *dea ex macchina* qui apparaît soudainement au milieu d'une cosmogonie constitué par le feu pur et la nuit – la dichotomie classique des mortels – est peu crédible. Le fr. 9 avait affirmé que *tout* est nommé lumière et nuit, et qu'en dehors d'elles *il n'y a rien*, or, comment la *daímon* peut se trouver "au milieu" (fr. 12.3) ? Elle est censé "gouverneur tout", mais d'abord (a) on suppose que la lumière et la nuit existaient déjà, et (b) que son rayon d'action ne concerne que la sexualité humaine. Qu'elle serait donc le "*pánta*" qu'elle réellement gouverne? Bref, comme conclusion de ce premier échantillon de la physique parménidienne nous voyons maintenant que, pour justifier que la Nécessité puisse "contenir les limites des astres" (fr. 10.6), Parménide a été obligé de donner à Éros le rôle d'être "le premier parmi les dieux".

Voyons maintenant (b): le *status* de la lune et du soleil (fr. 14, fr. 15). Nous répétons encore une fois que ces deux textes, qui ne font pas partie des principes

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

opposés soutenus par les Opinions, semblent refléter des idées parménidiennes "de Parménide". La réitération s'impose, car, mis à part les vingt-trois vers qui s'occupent de la description des Opinions des mortels, Parménide est l'auteur de tout ce que la Déesse dit à la première personne ou dans des phrases sans sujet qui ne répondent pas au schéma dichotomique des Opinions.

Déjà au fr. 10.4 la Déesse avait énuméré parmi les questions à élucider "les actions de la lune tournante" (fr. 10.4), et l'instrument pour trouver une réponse est le *noos*. Nous l'avons déjà dit: il y a *un seul* Parménide, chercheur de la *phúsis*. Très curieusement, immédiatement après les fr. 14 et 15, Fülleborn place le fr. 4. Ce texte, non cité par Simplicius (ses sources sont Clément, Proclus, Théodoret et Damascius), fut déplacé après Fülleborn vers la "première partie" du *Poème*, "la Vérité", par C.A. Brandis et finalement³² a trouvé sa place actuel chez H. Diels. Nous partageons le rapport que Fülleborn a fait entre ce texte et les fr. 14 et 15 (ce qui ne suppose pas, cela va de soi, que nous acceptons son schéma du *Poème*), car le fr. 4 place, de la manière la plus naturelle, deux participes au pluriel, *apeón̄ta* et *pareón̄ta* comme objets direct du verbe "penser": "Observe comment les choses absentes sont fermement présentes pour la pensée". Cette phrase est d'une importance capitale pour réfuter le prétendu "monisme" parménidien. "Penser, et ce pourquoi la pensée est, sont la même chose" (fr. 8.34), *ergo*, tout ce que peut être objet de la pensée, parce qu'il est expliqué en fonction du fait d'être, existe.

La suite du fr. 4 fait allusion, précisément, au caractère général de la phrase précédente: "Car tu ne pourras pas obliger ce qui est (*tò eón̄*) à ne pas se tenir à ce qui est (*toû eóntos*), ni s'il est entièrement (*pantei pántos*) dispersé selon un ordre (*katà kósmon*), ni s'il est rassemble (*sunistámenon*)". Le fait d'être se trouve dans les étants; si un étant semble être dispersé (mais toujours d'une manière ordonné, *cosmétique*), il est forcément attaché au fait d'être, même dans un hypothétique passé ("hypothétique" parce le fait d'être est "maintenant", *nûn*, fr. 8.5)³³, et il deviendra présent pour le *noos*. Et s'il fait partie d'un rassemblement, il n'échappera non plus au *noos*, qui trouvera sa

³² C.A. BRANDIS (*Commentationum Eleaticarum*. Pars Prima: Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquiis exposita, Altona, 1813) plaçait le fr. 4 au milieu du fr. 8, après 8.15; S. KARSTEN (cf. *p. cit.* note 14), après 8.36; et H. STEIN ("Die Fragmente des Parmenides *Peri Phúseos*", *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritscheli*, Leipzig 1864-7, pp. 763-806) après le fr. 7.2.

³³ Le fr. 15 dit que la lune se trouve "tournée *toujours* (*aiei*, mot qui ouvre la phrase) vers les rayons du soleil".

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

raison d'être. Rien dans le *kosmos* n'échappe au *noos*, car "être et penser sont la même chose" (fr. 3).

Les deux réponses concernant la lune se trouvent exclusivement chez Plutarque (fr. 14 et 15). Regardons d'abord les contextes³⁴. Le fr. 15 est cité deux fois, et, dans les deux cas - mais dans des contextes très différents - souligne une sorte de dépendance de la lune de quelque chose plus important, par exemple, la source de la lumière. En *Questions Romaines* (282 B) Plutarque parle des personnages importants qui, cependant, méritent d'une leçon d'obéissance et de se contenter d'une deuxième place par rapport aux magistrats, "comme la lune se tient par rapport au soleil, car, comme dit Parménide 'Elle est toujours tournée vers les rayons du soleil'". Et, dans un contexte plus astronomique, dans *De facies lun.* (16, 6 p. 929a), Plutarque dit que "parmi la foule des astres qui peuplent le ciel, la lune, d'après Parménide, est la seule à suivre son cours en ayant besoin d'une lumière étrangère; elle 'est toujours tournée vers les rayons du soleil'". Le fr. 14, de son côté, met la lumière de la lune en rapport avec celle du soleil: "Ainsi comme le fer incandescent n'est pas le feu, la lune n'est pas le soleil, mais, cependant, il existe l'usage de feu, ainsi comme il existe la *phúsis* de la lune: 'Brillante dans la nuit, errante autour de la terre, lumière empruntée...'" (*Adv. Colot.* 1116 A).

Selon A.H. Coxon, "les fr. 14 et 15 ne sont pas cités par Plutarque pour démontrer la théorie astronomique de Parménide, mais pour leur qualité éthique et exemplaire"³⁵. En réalité, comme c'est le cas dans d'autres cosmogonies présocratiques, l'ordre cosmique qu'elles représentent est valable aussi pour la société et pour les individus. Dans un article classique J.P. Vernant avait remarqué que l' *ápeiron* d'Anaximandre, par exemple, "est souverain à la façon d'une loi commune imposant à tous les particuliers une même *diké*, maintenant chaque puissance dans les limites de son domaine"³⁶. Sans adopter à la lettre la position de Coxon, il y a dans les deux textes (dans l'un, de manière explicite; dans l'autre, d'une manière allusive), un rapport entre la lune et le soleil: au fr. 14 la lune est *toujours* tournée vers les rayons du soleil, et au fr. 14, tout en errant autour de la terre, elle est illuminée par le soleil.

³⁴ Une analyse remarquable des fr. 14 et 15 se trouve en A.P.D.MOURELATOS, "Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism", *Early Greek Philosophy*, ed. Joe McCoy, Washington DC, 2013, pp. 91-112. Voir aussi L. ROSSETTI, *Un altro Parmenide*, II, Diogene, Bologne, pp. 15-31.

³⁵ A.H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, Assen, 1986, p. 244.

³⁶ J.P. VERNANT, "Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre", *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2e éd, Maspéro, Paris, 1971, I, p. 204

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Parménide a-t-il découvert le caractère emprunté de la lumière de la lune? Si nous écoutons les doxographes, il y a été précédé par le triumvirat de Milet: "Thalès fut le premier à affirmer que la lune est éclairée par le soleil" (Aétius, II, 24.1). Diogène Laërce, de son côté, mentionne *Anaximandre*, qui avait dit que "la lune brille d'une pseudo-lumière, car elle est illuminé par le soleil" (II.1)³⁷. Et, enfin, selon Théon de Smyrne c'est Eudème qui affirmait que la découverte appartenait à Oenopidès, et que le premier qui l'avait démontré était *Anaximène*, qui avait expliqué aussi la production des éclipses (*Commentaires*, 198.14 = DK 12 A 16). En revanche, si nous nous attachons à un texte écrit, le plus ancien est celui de Parménide qui, en plus, nous offre en deux vers une belle image poétique, car il parle de la lune...sans la nommer.

Avant d'abandonner le traitement de notre point (a), étant donné le caractère plutôt polémique des échantillons de la physique parméniennienne, il est très probable, comme affirme Livio Rossetti, qu'il y ait dans ces deux fragments une critique de la position de Xénophane³⁸, qui, selon Rossetti, raisonnait d'une telle manière qui "n'avait rien compris de corps célestes". Selon Cicéron, Xénophane "déclarait qu'il y avait des habitants sur la lune, qu'elle est une terre, et que compte de nombreuses villes et montagnes" (*Académiques I*, II.39.122-3 = 21 A 47), et, comme nous l'avons exposé à la note 37, Aétius avait dit, que, avec Anaximandre et Bérosee, Xénophane soutenait que la lune avait sa propre lumière. Les fr. 14 et 15 de Parménide s'en opposent.

Concernant notre point (c), le rapport entre le mélange des membres et l'intellect (fr. 16), il y a eu déjà au moins deux auteurs qui ont proposé de le loger dans la "première" partie, "la Vérité": J.H.M.M. Loenen³⁹ et J.R. Herschbell⁴⁰. Mais, mis à part cette exception, le fr. 16 se trouve toujours à l'intérieur de la dizaine (fr. 9 à 18) de fragments de la "deuxième" partie, "la Doxa". Le texte, qui n'est pas cité par Simplicius⁴¹, commence par un adverbe relatif, *hos*, qui sans doute explique quelque chose d'une phrase précédente, et qui doit faire partie du *lógos pistón* de la Déesse. Ceci est évident parce que le texte confirme de quelle manière il y a un rapport, *chez les*

³⁷ Aétius, en revanche, supprimait Anaximandre du trio: "Anaximandre, Xénophane et Bérosee soutenaient que la lune a sa propre lumière" (II.28.1)

³⁸ L.ROSSETTI, *op. cit.* à la note 32, p. 30.

³⁹ Cf. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, 1957.

⁴⁰ Cf. "Parmenides 'Way of Truth' and B 16", *Apeiron*, 4, 1970.

⁴¹ Les sources sont Aristote et Théophraste, en entier, et Alexandre et Asclepius, partiellement.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

hommes, entre le mélange des membres et le *noos*; si la Déesse avait mis ces mots dans le discours trompeur des mortels, il y aurait une référence des mortels à eux mêmes.

En réalité, le fr. 16 est le texte qui montre d'une manière claire et évidente qu'il y a un seul Parménide. Après avoir assimilé l'être à ce qui peut être pensé (fr. 3, fr. 8. 34-5), la Déesse donne son avis sur un sujet "physique", la possible errance du *noos* chez les hommes (fr. 6.6). Il semble évident que le fr. 16 trouve sa place "naturelle" après le fr. 6, comme explication de la "divagation" du *noos* dans certains cas, attribué aux fabricants d'Opinions, les mortels. Le lien entre le *plaktón noos* (fr. 6.6) et le *poluplágton* de 16.1 montre que le *hos*, du début du fr. 16, signale l'attachement avec le fr. 6: "Car, ainsi comme dans chacun il y a un mélange (*krâsin*) des membres prodigues en mouvements, ainsi le *noos* est-il présent aux hommes (*anthrópoisi*)". Il y a un rapport entre le *noos* et la composition physique de l'individu, et l'action de chacun dépend de la proportion du mélange qui la constitue,

Karl R. Popper voyait dans ce texte une introduction "sarcastique", lointaine mais valable, de la formule "il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait auparavant été dans les sens"⁴². Malgré l'ironie de sa remarque, Popper a compris le texte, comme il fallait le faire, selon la perspective aristotélicienne, qui est différente de celle de Théophraste. En effet, il y a des divergences dans l'établissement du texte dans les deux sources principales, Aristote et Théophraste, et Popper interprète que la *krâsin* concerne le corps entier⁴³, comme Aristote (*Mét.* 1009b21); Théophraste interprète qu'elle concerne les opposés qui caractérisent les Opinions (*De Sens.* 3). Dans ce texte, Parménide, comme d'habitude, reprend la signification homérique des termes qu'il utilise, afin de leur donner un air de solennité propre du passé, et la signification des *meléa* qui son objet de la *krâsin* est l'ensemble des "membres" qui constituent le corps⁴⁴. La version et surtout le commentaire de Théophraste, en revanche, réduisent le texte à l'une des thèses trompeuses des mortels (cf. ci-dessous).

Le fr. 16 est tout à fait cohérente avec la démarche parménidienne qui consiste à justifier la *phúsis* de la pensée. Le *noos* est capable de saisir le fait d'être, et le *logos* de l'exprimer (cf. fr. 6.1), mais pour cela il doit "être présent" (*parístatai*, fr. 16.2, selon la version d'Aristote) chez les hommes. Popper soulignait avec ironie qu'au fr. 16 on

⁴² K.R. POPPER, *The World of Parmenides*, edited by A.E. Petersen et J. Mejer, Routledge, 1998, P. 142.

⁴³ K.R. POPPER, *op. cit.*, p.75.

⁴⁴ "*Meléon* means simply 'body'", H.A. COXON, *op. cit.* à la note 35, p. 248. Cf. *Il.* XI.669: "Mes *mélea* n'ont pas la force d'autrefois", se plaint Nestor.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

pourrait trouver une référence à la formule empiriste classique, mais il nous semble plutôt qu'il y a, *mutatis mutandis*, le rapport entre la pensée et la structure corporelle; il y a un antécédent du rapport psychosomatique de l'origine de la connaissance. La deuxième partie du fragment le dit clairement: "Car, pour les hommes, soit en général soit en particulier (*pâsin kai pantí*), la nature (*phúsis*) des membres est ce qui pense". Le lien entre les deux parties du texte confirme ce que nous avons avancé: il y a *un seul* Parménide qui attribue la pensée à l'état des membres, qui est une sorte de définition du corps. A.H. Coxon a résumé cette situation en ces mots: "Par conséquent, pour tous les êtres humains, et pour chaque être humain, l'esprit ou la pensée est identique à l'intelligence qui possède la constitution physique de l'individu"⁴⁵.

Théophraste, qui sans doute voit un rapport entre ce texte et le *noos* qui déambule au hasard au fr. 6.6, considère comme synonymes du chaud et du froid à la mémoire et à l'oubli (*tèn mnémen kai léthen*), et critique Parménide: il se demande si, en cas d'égalité dans le mélange, il y a ou il n'y a pas de la pensée (*De Sens.* 4). Parménide aurait répondu que, s'il y a égalité entre les éléments, ils s'annulent mutuellement, comme c'est le cas dans la physique des Opinions.

La dernière phrase du fr. 16 est plutôt énigmatique: "Car (*gàr*) la pensée (*noéma*) est le plein (*tò pléon*)". Parménide avait déjà utilisé la formule "le plein" au fr. 9, mais, dans ce cas, il citait l'affirmation des mortels, pour lesquels "tout est plein, en même temps, de lumière et de nuit obscure" (fr. 9.3). Maintenant, au fr. 16, c'est la Déesse qui s'exprime à la première personne et elle reprend la notion du "plein"; elle rappelle que, comme elle avait dit au fr. 4, c'est la pensée qui occupe la totalité de tout ce qui est, car elle fait présent tout ce qui est absent (fr. 4.1).

Voyons maintenant notre point (d), le patrimoine génétique et l'identité sexuelle (fr. 17, fr. 18 en latin). Ce sujet se trouve encore une fois dans des textes (l'un, conservé en latin) qui n'ont rien à voir avec la dichotomie chaud-froid (et équivalents) des Opinions des mortels et qui ont été mis d'office par Fülleborn dans la "partie" "la Doxa". Il faut dire tout d'abord que, au milieu des sujet conservés comme échantillons de la physique parménidienne, ils appartiennent à un domaine curieux: son intérêt dans l'origine de la gestation. Ces deux cas exceptionnelles nous permettent déduire qu'il y a certainement des passages importants de son *Poème* et qui, du fait de ne pas paraître

⁴⁵ A.H. COXON, *op. cit.* à la note 35, p. 250.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

pertinents pour la recherche personnelle d'éventuelles "sources", n'ont pas été conservés. Le cas est curieux parce que, de son vivant, Parménide avait été aussi une sorte de "guérisseur" – cinq siècles après sa mort le socle d'une statue le considère encore comme un "médecin *phusikós*⁴⁶" –, et certainement d'autres passages de son *Poème* avaient été consacrés à une sorte de physiologie.

Le fr. 17, transmis par Galien (*In Epid.*, 17.1002) ("À droite, les garçons, à gauche les filles") semble être un complément du fr. 18, dont la seule source est une traduction en latin de Caelius Aurelianus. En réalité, le texte se trouve dans la traduction commentée, en latin, du texte grec d'un hippocratique du II siècle, Soranus d'Éphèse⁴⁷. Soranus dit que déjà au moment de la conception, Parménide avait affirmé qu'il y a des hommes qui naissent avec des traits féminins, passifs, et il cite le texte où il y d'abord le cas "normal", et après "la déviation": "Lorsque la femme et l'homme mêlent simultanément les germes de Venus, la puissance qui, dans les veines, doit former des corps avec un sang différent, les élabore bien façonnés, parce que conserve l'équilibre. Mais si les puissances de semence mélangée luttent et ne s'unissent pas dans le corps qui en résulte, elles troublent avec leur double semence le sexe qui doit naître" (fr. 18).

Peu avant Soranus, déjà Censorinus (s. III ap.C.) (*De Die*, V.4) avait attribué à Parménide la théorie de la double semence (masculine et féminine) et qui réside dans le sang (*ex sanguine*, fr. 18.2). Dans l'actualité, Christian G. Bien soutient que "dans une théorie générale de l'univers, la première référence à une action intra-utérine se trouve chez Parménide d'Élée"⁴⁸. En effet, la fécondation se produit, à son tour, dans deux endroits différents de l'utérus, comme c'est décrit au fr. 17: "À droite, les garçons, à gauche les filles". Selon Censorinus, "Parménide dit que, quand les semences proviennent des parties droites, les enfants ressemblent au père, et quand ils proviennent des parties gauches, à la mère" (*De Die*, VI.8). Lactance (fin du s. III ap. C.), enfin, fait le lien entre les fr. 17 et 18: "Quand, par hasard, la semence du mâle tombe dans la partie gauche de l'utérus, c'est - il semble - un mâle qui naît", mais il a en lui quelque chose de féminin, étrange à la virilité masculine (*De Opif. Dei*, 12.12 = 28 A 54 DK).

⁴⁶ Cf. G.PUGLIESI CARRATELLI, "Parmenides physikós", *La parola del Passato*, 20, 1965, p. 306.

⁴⁷ Une analyse très complète du fragment 18, même s'il est mis traditionnellement par l'auteur dans la "partie" du *Poème* "la Doxa", se trouve chez LIVIO ROSSETTI, *op. cit.* à la note 34, pp. 63-83.

⁴⁸ Ch. G. BIEN, *Erklärungen zur Entstehung von Missebildungen im physiologischen und medizinischen Schrifttum der Antike*, Steiner, Stuttgart, 1997, p. 16.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

Ainsi comme dans le fr. 16 Parménide avait attribué au mélange corporel, non seulement une procédure "normale" du *noos*, mais aussi la cause éventuelle de sa "divagation", dans les deux fragments que nous venons d'exposer on explique la cause normale d'une gestation, grâce au mélange des semences des deux genres, et, comme l'exception, celle d'un enfant qui naît dans le côté de l'utérus qui n'est pas bon pour lui. Ces explications ne sont pas *doxiques*, ne font pas partie d'un ordre trompeur (*apatelón*) des mots, elles sont *persuasives*, et font partie d'un *pistón lógon*.

Les échantillons de la physique parménidienne de Parménide (les réponses *a*, *b*, *c* et *d*), découlent naturellement de sa thèse selon laquelle il y a une réalité parce qu'il y a de l'être, ce qui permet d'expliquer d'une manière *unitaire* non seulement *que* sont les choses, mais *comment* elles sont. Platon l'avait vu il y a longtemps et l'avait exprimé dans un subtil jeu de mots: "Je n'ai pas honte d'examiner ainsi *l'unique (hen)* qu'est Parménide" (*Théétète* 183e).

Bibliographie mentionnée:

- BIEN, Ch. H. Erklärungen zur Entstehung von Missebildungen im physiologischen und medizinischen Schrifttum der Antike, Steiner, Stuttgart, 1997.
- BRANDIS, C. A. *Commentationum Eleaticarum*. Pars Prima: Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquiis exposita, Altona, 1813.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*, 3^e éd., The World Publishing Company, 1930.
- CORDERO, N. L. "La version de Joseph Scaliger du *Poème* de Parménide, *Hermes* 110 (82).
- CORDERO, N. L. "An essay of deconstruction of Parmenides' doxa", *Ancient Philosophy*, 2010 (30, 2)
- CORDERO, N. L. "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio", *Argos* 38, 2015.
- CORDERO, N. L. "La place de la « physique » de Parménide dans une nouvelle reconstitution du *Poème*", *Revue de Philosophie Ancienne*, XXXV (1), 1917.
- COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides*, Assen, 1986.
- ESTIENNE, H. *Poesis Philosophia*, Genève, 1573.,
- FÜLLEBORN, G. G. *Die Fragmente des Parmenides*, Züllichau, 1785.
- FÜLLEBORN, G. G. *Immanuel Kant*. Nebsteinigen Bemerkunden über die Kantische Philosophie, Breslau, 1800.
- HADOT, Ilsetraut "La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes", *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Actes du Colloque International sur les œuvres et la pensée de Simplicius, De Gruyter, Berlin/New York, 1987.

Cordero, Nestor-Luis

Quelques exemples de la "physique" contestataire de Parménide

- HERSCHBELL, J. R. "Parmenides 'Way of Truth' and B 16", *Apeiron*, 4, 1970.
- KARSTEN, S. *Philosophorum graecorum veterum qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, Pars altera, "Parmenides", Amsterdam, 1835
- KRAUS, "Georg Gustav Fülleborn Übersetzung des Fragmente des Parmenides (1795) als hermeneutisches und philosophistorisches Dokument", *Pontes V. Übersetzung und Vermittlerinantiker Litteratur*, (ed.) V. Kofler-F.Schaffnerath-K.Töchterle, Innsbruck, 2009, pp.193-207.
- LICCIARDI, I. A. *Parmenide tràdito, Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Academia Verlag, 2016.
- LICCIARDI, I. A. *Critica dell'apparente et critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al De Caelo de Aristotele*, Academia Verlag, 2018.
- MOURELATOS, A. P. D. "Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism", *Early Greek Philosophy*, ed. Joe McCoy, Washington DC, 2013, pp. 91-112.
- LOENNEN, J. H. M. M. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, 1957.
- POPPER, K., R. *The World of Parmenides*, edited by A. E. Petersen et J. Mejer, Routledge, 1998.
- PUGLIESI CARRATELLI, G. "Parmenides physikós", *La parola del Passato*, 20, 1965.
- ROSSETTI, L. *Un altro Parmenide*, 2 vols., Bologna, 1917.
- SANTORO, F. *Filósofos Épicos I, Xenófanes e Parmênides. Fragmentos*, Hexis & Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2011.
- STEIN, S. H. "Die Fragmente des Parmenides *Peri Phúseos*", *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritschelii*, Leipzig 1864-7, pp. 763-806.
- TENNEMANN, W. H., *Geschichte der Philosophie*, I, Leibniz, 1798.
- VERNANT, J. P. "Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre", *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2e éd, Maspéro, Paris, 1971,

[Recebido em dezembro de 2018; aceito em dezembro de 2018.]