

*Parménide par lui-même.***Néstor-Luis Cordero**

Université de Rennes I

<https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>
cordero@univ-rennes1.frRecebido: 30 de junho de 2020
Aprovado: 30 do julho de 2020
DOI: <https://doi.org/10.47661/afcl.v14i27.38774>

CORDERO, *Néstor-Luis*. Parménide par lui-même. *Anais de Filosofia Clássica* 27, 2020. p. 222-245.

RÉSUMÉ: Pour connaître la pensée d'un philosophe, la méthode la plus sûre est de lire ce qu'il a écrit. Dans le cas des présocratiques, cependant, une lecture directe et sans intermédiaire des textes est presque impossible, car la grande majorité des œuvres de cette période ont disparu. Nous proposons la procédure méthodologique suivante concernant les présocratiques en général, et Parménide en particulier. Une fois qu'une citation retrouvée ("fragment") est confirmée comme authentique, il faut d'abord s'y attacher et essayer d'en tirer le sens le plus riche possible. Ce n'est que par cette procédure que l'on peut comprendre l'auteur par lui-même. La deuxième étape consiste à rechercher s'il y a dans un commentateur des éléments conformes au texte original qui sont susceptibles de l'enrichir.

Dans ce travail, nous considérons d'abord Parménide dans son milieu philosophique, puis nous exposons le contenu des fragments retrouvés de son Poème. Il en ressort un Parménide qui diffère à bien des égards fondamentaux de celui dépeint par Aristote et son école. À partir de l'analyse de ces fragments, débarrassés des hypothèses aristotéliennes et simpliciennes, nous proposons un nouvel ordre de lecture des fragments.

MOTS-CLÉ: Parménide, réception, Aristote, Simplicius, *doxa*, le fait d'être, ordre de lecture, poésie didactique.

ABSTRACT: In order to know the thought of a philosopher the surest method is to read what he wrote. In the case of the Presocratics, however, a direct unmediated reading of the texts is almost impossible, because the vast majority of works of this period have disappeared. We propose the following methodological procedure concerning the Presocratics in general, and Parmenides in particular: Once a recovered citation ("fragment") is confirmed as authentic, one must first attach oneself to it and try to pull from it the richest possible meaning. Only by this procedure can one understand the author on his own. The second step is to search for whether there are in a commentator some elements in accordance with the original text that are capable of enriching it.

We first consider Parmenides in his philosophical milieu, then outline the contents of the recovered fragments of his Poem. A Parmenides emerges who differs in many fundamental respects from that portrayed by Aristotle and his school. From an analysis of these fragments unburdened by Aristotelico-Simplician assumptions, we propose a new reading order for the fragments.

KEYWORDS: Parmenides, reception, Aristotle, Simplicius, *doxa*, fact of being, reading order, didactic poetry.

La philosophie dite "présocratique", comme certaines boissons alcoolisées, doit être consommée avec modération, il faut prendre quelques précautions. La justification de cet avertissement est évidente: pour connaître la pensée d'un philosophe la méthode la plus sûre et infaillible consiste à lire ce qu'il a écrit. Mais, dans le cas des Présocratiques, la lecture directe des textes est une tâche presque irréalisable, car, mis à part des cas exceptionnels, les ouvrages de cette période sont portés disparus.¹ Heureusement, au moins depuis le XVI^e siècle, le travail soucieux et laborieux des philologues² a réussi à extraire de toute une série d'ouvrages anciens conservés des citations d'ouvrages perdus, ceux des Présocratiques. Ces véritables reliques, morceaux choisis par des auteurs de l'Antiquité, qui vont depuis Platon jusqu'à Simplicius, pour les introduire, pour des raisons très différentes, dans leurs propres ouvrages, sont le matériau sur lequel doit travailler le chercheur qui s'intéresse à la pensée des Présocratiques.

Mais si nous avons avancé que l'étude des citations récupérées des Présocratiques (connues comme "fragments") doit être envisagée avec certaines précautions c'est parce que, étant donné parfois leur nombre très restreint (quatre lignes d'Anaximandre, trois d'Anaximène), il faut faire souvent appel à des *commentateurs* pour "éclairer" ces textes fragmentaires. C'est alors qu'une véritable tragédie grecque commence à se mettre en place, car, comme le métier d'"historien de la philosophie"

¹ Comme texte authentique nous ne possédons que le "papyrus de Strasbourg", d'Empédocle, quelques colonnes (très abîmées) d'un traité d'Antiphon, et des versions d'authenticité douteuse de quelques discours de Gorgias.

² Dans le cas de quelques Présocratiques, à partir d' Henri Estienne en *Poesis philosophica* (Genève, 1573).

n'existait pas,³ le commentateur, qui appartient en général a un courant philosophique, "interprète" et "commente" un texte écrit (dans la plupart des cas, des décennies et même des siècles auparavant⁴), en fonction de l'héritage éventuel du philosophe, c'est à dire, de ce qu'on suppose que d'hypothétiques continuateurs ont hérité de lui. Le cas le plus évident est déjà celui de Platon, qui interprète Héraclite en fonction du mobilisme de Cratyle, et Parménide, inséré dans une douteuse "race éléatique" (*Le sophiste*, 242d) aura la même destinée tragique.

Précaution méthodologique

Notre précaution méthodologique concernant les Présocratiques en général, et Parménide en spécial, est la suivante. Une fois la citation récupérée (le "fragment") confirmée comme étant authentique, même s'il s'agit de quelques mots, *il faut s'en attacher, devenir son esclave, essayer d'un tirer sa signification la plus riche possible*. Cette procédure, qui peut s'avérer parfois très limitée (heureusement, ce n'est pas le cas de Parménide), est la seule qui nous permettra de comprendre l'auteur *par lui-même*, et d'éviter des 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 pertinence d'un commentaire; ce n'est pas le commentaire qui "éclaire" un texte original.

Malgré notre précaution méthodologique nous ne pouvons pas nier que les commentateurs anciens avaient au moins deux avantages que nous ne possédons pas: (a) la proximité dans le temps avec l'auteur

³ Malgré le titre probable de son livre, *Φυσικὰ δόξαι* (ou *Φυσικὰ ἱστορία*, comme on lit chez Simplicius, *In Phys.* 115.12), l'ouvrage de Théophraste présente l'interprétation aristotélicienne des premiers philosophes. En revanche, les *Vitae* de Diogène Laërce pourraient être le cas le plus ancien d'une "histoire de la philosophie", au sens actuel du mot.

⁴ Plus d'un millénaire sépare Parménide de son citeur principal, Simplicius.

commenté (même si elle est parfois très éloignée du philosophe, elle est toujours plus rapproché de lui que notre postmodernité), et (b) la connaissance complète des ouvrages. Les deux points doivent être nuancés. Concernant le point (a), paradoxalement, notre éloignement des philosophes du passé garantit une sorte d'objectivité, qui nous permet de regarder un texte authentique sans être engagés dans des querelles des écoles, comme c'était le cas des Anciens. Concernant le point (b), il est évident que notre connaissance des ouvrages perdus est partielle, mais (b') les extraits cités par des "sources", du fait d'être des *morceaux choisis*, représentent sans doute les passages les plus importants de l'ouvrage perdu. On peut difficilement imaginer qu'une thèse ou un passage capital dans un ouvrage n'avait pas attiré l'attention de quelqu'un qui s'occupait d'un philosophe et qui avait décidé de le citer; et (b'') il serait inimaginable aussi que dans les passages de son livre non cités -donc, perdus pour toujours-, le philosophe ait soutenu des thèses contraires à celles que nous trouvons dans les passages cités. Les citations conservées sont, à notre avis, une représentation fidèle -quoique fragmentaire- de l'authenticité de la philosophie de l'auteur, tel que le citeur (parfois, à tort) l'a compris.

*Un risque mineur méthodologique:
interpréter un philosophe en fonction de ses contemporains*

La manière la moins anachronique d'essayer de comprendre la pensée d'un philosophe consiste à étudier son rapport avec ses contemporains, et parfois avec ceux qui l'ont précédé de quelques années, car c'est dans cette ambiance intellectuelle que se place sa philosophie. La meilleure manière de comprendre l'atomisme, les paradoxes de Zénon et l'assimilation du vide au néant de la part de Mélissos consiste à établir les rapports que sans aucun doute existent entre les trois écoles, très rapprochées dans le temps, au lieu d'essayer de

les placer dans des catégories de pensée aristotéliennes. Ce diagnostic est valable spécialement dans le cas des penseurs qui ont philosophé avant le véritable tsunami représenté par les sophistes, qui a modifié radicalement le visage de la philosophie. En effet, du fait de critiquer la manière déjà "classique" de philosopher, la Sophistique a introduit des perspectives nouvelles, et, surtout, a obligé les "nouveaux" philosophes (Socrate, Platon, Aristote, etc.) à refonder la philosophie, à proposer une manière de dépasser le relativisme, et à essayer de récupérer chez les "anciens" les quelques certitudes qui avaient échappé au tsunami, mais qui certainement *interprètent déjà d'une manière anachronique*, post-sophistique, et les problèmes commencent du fait de la perte de contemporanéité.

De Socrate, hélas, nous ne savons rien, mais déjà les témoignages qui font de lui quelqu'un d'intéressé à savoir qu'est-ce que ceci, ou qu'est-ce qu'est cela, suggèrent que sa perspective était plutôt orientée vers la connaissance, et certainement sur l'écho éthico-politique qu'elle avait sur la société. Des témoignages de son temps font de lui quelqu'un qui prétendait atteindre des définitions, surtout des valeurs, qui dépassent les réponses subjectives. Platon, pour sa part, à l'égard du passé, a une attitude plutôt ambiguë. Dans un passage classique du *Sophiste* il dit que les philosophes du passé "nos ont raconté une sorte de mythe, comme si nous étions des enfants" (241c), mais quelques pages après il s'appuie sur les deux acquis de la pensée antérieure, la permanence et le changement, pour proposer sa nouvelle ontologie qui revendique le caractère dynamique des Formes. Mais, dans ses rares citations des philosophes déjà anciens, Platon ne peut pas s'empêcher de commenter (et de critiquer) certaines idées en fonction de ce qu'elles sont devenues chez des prétendus héritiers des "maîtres", qui sont ses contemporains. C'est ainsi que, comme nous l'avons déjà dit, Héraclite est interprété en fonction de Cratyle, et Parménide, dans *Le sophiste*, selon l'adaptation de sa philosophie faite par Mélissos, qui a mis dans l'espace et dans le

temps le fait d'être (ἔόν⁵) parménidien.

L'attitude par rapport aux penseurs du passé va changer radicalement chez Aristote. Ils sont tous, depuis Thalès jusqu'à Démocrite, envisagés en fonction de ce qu'ils ont dit, ou ne pas dit, à propos des ἀρχαί et des éléments, soit à propos de sa qualité ou de sa quantité. Aristote ne se demande pas s'ils se sont intéressés aux principes; pour lui, cela va de soi: "il est évident que ceux qui ont philosophé (φιλοσοφῆσαντας) sur la vérité, énonçaient certains principes et certaines causes (ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας)" (*Mét.* A.III.983b2). Et comme, depuis la systématisation platonicienne (qu'Aristote accepte) il faut justifier aussi bien le sensible que l'intelligible, les philosophes du passé sont envisagés anachroniquement en fonction de leurs réponses à cette question. Nous verrons que Parménide n'a pas échappé à cette tragédie.

Or, la petite boule de neige d'Aristote est devenue une avalanche qui a balayé l'ensemble des premiers philosophes, emportés par la masse imposante de la doxographie qui, à partir d'Aristote, s'est renforcée grâce à Théophraste et ses successeurs, jusqu'à Simplicius. C'est ainsi comme, un millénaire après sa mort, Simplicius écrit que Parménide, qui n'avait même pas rêvé à la notion d'ἀρχή, et moins encore à la dichotomie platonicienne sensible/intelligible, "posa (ἔθετο) lui aussi, comme principes élémentaires (ἀρχάς...στοιχειώδεις) des choses engendrés (τῶν γενητῶν), l'opposition première, qu'il appelle lumière et obscurité" (*In Phys.* 30.20). Nous essayerons de démontrer que dans ce cas, il faudrait dire, comme dans certains films, que toute ressemblance avec la réalité n'est qu'une coïncidence... Mais cette image, qui a fait de Parménide un inconnu, s'est imposé d'une manière accablante dans les histoires de la philosophie.

⁵ Cf. notre traduction du *Sophiste* (GF-Flammarion, Paris, 1993), spécialement p. 244, n. 208.

Parménide par lui-même

Peut-on opposer un autre Parménide à ce Parménide, victime de l'avalanche aristotélico-simplicienne? Évidemment. Il suffit de lire Parménide par lui-même et de regarder les dix-neuf citations de son *Poème* qui ont été récupérées sans tenir compte des commentaires qui ont voulu trouver chez lui des réponses à des questions qu'il ne s'était pas posées. Cependant, même cette procédure, qui, *a priori*, relève presque du sens commun, doit surmonter un obstacle. Cet obstacle éventuel est celui-ci: mis à part les rares fragments cités par Platon, les citations récupérées de *tous* les Présocratiques (Parménide y compris) se trouvent quelques-unes chez Aristote et la plupart notamment chez les doxographes qui, directe ou indirectement, dépendent d'Aristote. Or, en général, le citeur ne peut pas s'empêcher de commenter et interpréter le texte qu'il transcrit à travers des lunettes aristotéliennes. C'est le cas de Parménide, où l'interprétation aristotélienne apparaît partout, directe ou indirectement. Le travail du chercheur consiste alors à séparer d'une manière chirurgicale la citation de l'interprétation, même si celle-ci semblerait pertinente, et de privilégier les mots authentiques du philosophe cité. La tâche n'est pas impossible.

Parménide dans son Ambiance

Si nous regardons quelques traits de trois philosophes très différents, mais qui respirent la même atmosphère "présocratique", et qui sont rapprochés dans le temps, Xénophane, Héraclite et Parménide, nous voyons que la tradition aristotélico-simplicienne, déjà éloignée de cette ambiance, ne semble pas avoir saisi les deux traits principaux du *Poème* de Parménide, qu'il partage avec les philosophes déjà cités (ce qui ne suppose pas une connaissance directe de ses auteurs de la part de

Parménide⁶): (a) son caractère éminemment didactique et (b) sa critique des théories sur la réalité différentes de la sienne. Si Parménide a choisi l'hexamètre épique pour s'exprimer, et a donné à son *Poème* la structure d'une leçon de philosophie⁷, c'est pour toucher un "public" plus large que celui qui pourrait s'intéresser à un traité, et à son désir de communiquer des vérités qu'il est fier d'avoir trouvées. Or, cet aspect didactique du *Poème* n'a pas mérité ni chez Aristote ni chez les commentateurs l'importance qu'il mérite. Proclus, par exemple, a écrit que "l'usage du genre poétique le prive de clarté" (*Commentaire au Timée*, I.345.12), et Aristote l'accuse souvent de faire "des syllogismes (?) éristiques" (*Phys.* I.3.186a7). Évidemment, Parménide n'était pas au courant de la syllogistique d'Aristote...

L'autre trait de la pensée de Parménide ignoré par la tradition aristotélico-simplicienne est aussi en rapport avec le caractère didactique du *Poème*: la critique d'une manière de philosopher erronée, mais qu'il faut connaître pour ne pas l'adopter. En effet, Parménide décrit d'une manière très virulente les bâtisseurs d'une manière de penser qui n'est qu'un ensemble d'"opinions" (δόξαι), et, dans une sorte de "programme d'études" qui doit mener à bien celui qui veut être un "homme qui sait" (fr. 1.3), il utilise même la notion de nécessité: "Il est nécessaire (Χρὲν) de t'informer de tout" (fr. 1.28). Or, peu de temps avant Parménide, Xénophane avait adopté le même schéma de pensée, et, presque au même temps que lui⁸, Héraclite aussi. Il y avait déjà chez

⁶ Sur le rapport Xénophane-Parménide, voir nos travaux "Simplicius et l' 'école' éléate," in *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, éd. Hadot, I. (Berlin/New York: Walther de Gruyter, 1987), 166-182, et "L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242d)", *Études sur le "Sophiste" de Platon*, éd. P. Aubenque (Naples: Bibliopolis, 1991) 91-124.

⁷ Voir sur ce sujet notre travail "La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie", in *La naissance de la raison en Grèce*, J.F. Mattéi (ed.), PUF, 1990.

⁸ Diogène Laërce, sans doute en fonction des *Chronica* d'Apollodore, dit que Héraclite et Parménide étaient dans son *akmé* à l'Olympiade 69e.

Xénophane une critique des "mortels" (βροτοί⁹) qui croient (δοκέουσι, verbe en rapport avec δόξα) que les dieux sont nés" (fr. 14), car les hommes "ont fabriqué des opinions (δόκος) sur toutes les choses" (fr. 34.4). À cette interprétation erronée sur la divinité, Xénophane oppose sa propre conception, dégagée de toute sorte d'anthropomorphisme (fr. 23 et 24).

Le cas d'Héraclite est plus radical, car il bâtit sa philosophie comme une critique, à la fois, des philosophes antérieurs, et de la foule en général. Concernant ses prédécesseurs, ce qu'Héraclite dit dans le fr. 40 est une véritable déclaration de principes: "L'abondance de connaissances (πολυμαθία) n'éduque pas intelligence, car, autrement, elle aurait éduqué (ἐδίδαξε) Hésiode et Pythagore, ainsi comme Xénophane et Hécateé". Et, concernant la foule, elle est comme endormie: "Pour les gens éveillés il existe un univers unique; mais pour les endormis il y a un univers particulier" (fr. 89). Ils sont esclaves des opinions qui ne sont que des jeux d'enfants" (fr. 70), et même l'individu le plus renommé est victime de ce que l'on dit: "Le plus fameux (δοκιμώτατος) connaît et protège les opinions (δοκέοντα)" (fr. 28). Enfin, au fr. 17 sa critique est encore plus générale: "La foule (πολλοί) ne comprend pas les choses telle qu'elle les rencontre; elles 'le paraissent' (δοκέουσι), seulement".¹⁰

Dans le cas de Parménide, il critique le chemin qui conduit vers un ensemble d'opinions erroné, et comme Xénophane après avoir critiqué l'anthropomorphisation des dieux et Héraclite l'ignorance de la foule, il propose sa propre philosophie, exposée dans un chemin "de la persuasion".

Cette démarche didactique et polémique de Parménide,

⁹ Le même mot apparaîtra chez Parménide (fr. 1.31, 8.52).

¹⁰ La présentation d'une théorie erronée afin de l'éviter va même au-delà de l'atmosphère "présocratique" et du domaine de la philosophie. En effet, on sait que chez les mathématiciens euclidiens le Maître présentait des faux théorèmes aux étudiants afin qu'ils puissent distinguer les vrais des fallacieux. Proclus attribue à Euclide un ouvrage appelé *Pseudaria*, à caractère "cathartique" (*In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*, 69).

totallement absente des commentaires sur sa philosophie à partir d'Aristote, surgit cependant d'une manière évidente –comme nous les verrons– des fragments de son Poème, et justifie de trouver chez Parménide non seulement la conception du fait d'être (ἐόν) qui a marqué pour toujours l'"ontologie" occidentale, mais aussi sa justification, qui est une réfutation de ce que les hommes "qui ne savent rien" (fr. 6.4) ont proposé comme des "opinions" (δόξαι).

Schéma du contenu des dix-neuf fragments du Poème récupérés

Qu'est-ce que nous trouvons dans les dix-neuf citations (environ cent cinquante cinq vers) authentiques de Parménide, une fois isolées par rapport à des interprétations et commentaires qui les accompagnent? Dans la suite de notre travail nous ferons seulement allusion aux sujets traités; leur analyse pourrait être l'objet d'une étude ultérieure.

Parmi les citations récupérées il y a d'abord un long texte (trente vers), trouvé chez Sextus Empiricus, qui a un caractère exceptionnel, car, avant de le commenter (nous laissons de côté ce commentaire, évidemment d'origine stoïcienne¹¹), Sextus affirme: "C'est ainsi que commençait le Περὶ φύσεως de Parménide" (*Adv. Math.* VII.111). Le texte est remarquable car ce texte dit que c'est en fonction de son désir (ou "volonté", θυμός, fr. 1.1) que le destinataire de l'enseignement sera reçu et écouté par une "Maîtrise de philosophie". La tradition aristotélico-simplicienne ignore ce détail, essentiel, d'ailleurs. Et elle ignore aussi que l'enseignement que la Maîtresse de philosophie propose de suivre a *nécessairement* (nous l'avons déjà dit) un côté positif (la connaissance du cœur de la vérité) et un côté négatif (être au courant des opinions des mortels) (fr.1.29–30). C'est précisément la signification

¹¹ Voir Christopher John Kurfess, *Restoring Parmenides' Poem: Essays toward a new Arrangement of the Fragments based on a Reassessment of the original Sources* (University of Pittsburgh, 2012). p. 29, n. 31

des opinions (δοξαί) qui fera de Parménide un inconnu par la suite, car le génitif possessif "des mortels" (ou "des hommes"), qui accompagne toujours le mot "opinion", disparaîtra dans la tradition aristotélico-simplicienne et on parlera "de la *doxa*... de Parménide", comme nous le verrons.

En ce qui concerne les autres dix-huit citations (quelques unes très longues, comme le "fr. 8"¹² -soixante deux vers-; la plupart, très brefs -entre quatre et cinq lignes-, et trois -fr. 3, 14, 15 et 17-, une seule ligne), nous *ne saurons jamais* dans quel ordre elles se trouvaient dans le texte original du *Poème*. Tout essai de rétablir ce texte doit s'appuyer sur une interprétation de ce que l'on trouve dans chaque citation, mais le risque de tomber dans un cercle vicieux est évident, ce qui est le cas de la reconstruction du *Poème* qui s'est imposé depuis 1795¹³ et qui est acceptée aujourd'hui comme *vox dei*. Étant donné qu'elle s'appuie sur un schéma aristotélico-simplicien, elle doit être abandonné sans hésitation.

Heureusement, comme le cours de philosophie que la Déesse propose à son auditeur suppose deux étapes, ceci nous permet de proposer un certain ordre de lectures dans quelques fragments. Un texte grammaticale, aujourd'hui le fragment 5, ("Il est commun où je commence, car j'y reviendrai à nouveau"), qui confirme le caractère circulaire (εὐκυκλέος, fr. 1.29) de la recherche véritable, pourrait trouver sa place, par exemple, après le fr. 1.

Or, vers la fin de la longue citation de Sextus, qui mérite avec justice le nom de "fragment 1", la Déesse avait dit qu'il est *nécessaire* de s'informer aussi bien (ἡμὲν) du cœur de la vérité comme (ἡδέ) des opinions des mortels, et un texte de sept vers et demi semble décrire ces deux possibilités (ἡ μὲν...ἡ δέ). Il pourrait être placé après le texte grammaticale (fr. 5).

¹² Pour permettre de repérer les citations, nous utilisons la numérotation habituelle, qui est cependant très contestable.

¹³ Elle a été proposée par Georg G. Fülleborn in *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.

Ce texte, actuel fragment 2, finit par cette interdiction: "Tu ne connaîtras par quelque chose qui ne soit pas, ni la mentionneras pas" (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν [οὐ γὰρ ἀνυστόν] οὔτε φράσαις, fr. 26-7). Une autre citation, le laconique fragment 3, "c'est la même chose être et penser" (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι), pourrait justifier cette impossibilité. Et un autre texte, aujourd'hui le fragment 6, commence avec une formule qui confirme l'interdiction de se référer a ce qui n'est pas: "Il est nécessaire de dire et penser que ce qui est, est" (Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἐὼν ἔμμεναι, fr. 6.1a). Ce texte pourrait être placé après le fr. 3.

La suite du fragment 6 reprend le fondement du chemin persuasif annoncé au fr. 2 ("ἐστὶ γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν", fr. 6.1b-2a), et décrit d'une manière très détaillée le chemin opposé, celui fabriqué par "les hommes qui ne savent rien" (fr. 6.4), qui mélangent dans leur tête être et ne pas être, ce qui est propre d'un intellect "errant" (πλακτὸν νόον, fr. 6.6). Un autre texte, le fragment 16, pourrait expliquer les raisons de cette mauvaise utilisation de l'intellect, et il est probable qu'il se trouvait dans l'original après le fr. 6.

L'énigmatique dernière phrase de ce fr. 16, "car la pensée est ce qui est plein" (τό γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα, fr. 16.4), pourrait trouver un écho dans une nouvelle référence au νοός au début du fragment 4, qui dit qu'on ne peut pas permettre que "ce qui est, soit séparé de ce qui est" (fr. 4.2), ce qui justifierait aussi le pluriel, énigmatique lui aussi, du début du fragment 7: "[il n'y a pas] des étants qui ne soient pas" (εἶναι μὴ ἐόντα, fr. 7.1). La suite de ce fragment continue la critique impitoyable des auteurs des "opinions" et ordonne à la pensée de s'écarter de cette voie. Le dernier vers de ce fr. 7 continue directement (selon le témoignage de Simplicius) dans le fragment 8, qui commence par affirmer que, maintenant, il ne reste qu'un mot comme chemin: "ἔστι" (fr 8.1).

La suite "logique" qui se déduit à partir du "programme d'études" du texte authentique, sans tenir compte des commentaires ni des

interprétations anachroniques (évidemment, avec d'autres textes de placement incertain qui pourraient se trouver à l'intérieur de l'ensemble), concerne les fragment 1, fragment 5, fragment 2, fragment 3, fragment 6, fragment 16, fragment 4, fragment 7 et fragment 8.

Qu'est-ce que l'on trouve dans cet ensemble (neuf fragments) de citations authentiques? On trouve, d'abord, la nécessité de s'informer de deux "manières"¹⁴ d'expliquer la réalité (fr. 1.30), dont l'une, a posteriori (fr. 7.2), devra être abandonnée car elle n'est qu'un cercle vicieux (fr. 6.9). Le fr. 5 ne privilégie pas un point de départ spécial pour la recherche, car une fois que l'une des manières montrera qu'elle n'est pas vraie, l'autre s'imposera automatiquement. Or, chaque manière de rechercher s'appuie sur une sorte d'axiome: il y a de l'être (ἐστίν), parce que ne pas être n'est pas possible (οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι), ou il n'y a pas d'être (οὐκ ἐστίν), parce que ne pas être est nécessaire (χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι). Le fr. 2 expose ces deux possibilités et retient la première (car elle est une manière "persuasive" d'avancer); la deuxième, en revanche, est tout à fait inconnaissable (παναπτευέα, fr. 2.6), car il est impossible de mentionner et de penser ce qui est pas.

Le fr. 3 ("C'est la même chose être et penser") justifie l'impossibilité de penser ce qui n'est pas de la conclusion du fr. 2, et le fr. 6 reprend la nécessité opposée: celle de dire et de penser ce qui est (fr. 6.1). Et par la suite, didactiquement, fait une description très négative des "fabricants" de la voie erronée: les mortels "qui ne savent" rien, car ils sont incapables d'utiliser d'une manière correcte leurs sensations, et leur intellect divague. Le fr. 16 reprends la notion d'intellect (νόος) et explique son origine, et le fr. 4 souligne qu'il est capable de "saisir" ce qui n'est pas présent. Le fr. 7 écarte définitivement la pensée (νόημα) de la voie erronée, et le fr. 8 conserve comme unique possibilité le chemin que s'appuie sur l'ἐστίν.

¹⁴ Le mot "ὁδός" a déjà à l'époque de Parménide la double signification de "chemin" et de "manière". Voir sur ce sujet Pindare, *Ol.* VIII.13: "Avec l'aide des dieux, il y a plusieurs manières d'avoir du succès". Le mot anglais "way" hérite la double signification d'ὁδός".

La source de ce long fr. 8 est Simplicius, mais grand nombre de commentateurs et interprètes ont cité des morceaux, car c'est dans l'ensemble des vers 1 à 50 qui se trouvent les attributs (σήματα) du fait d'être, notamment son caractère absolu et nécessaire, ce qui empêche qu'on puisse même envisager de le nier. Parménide dit que ce discours (λόγος) tourne autour de la vérité, qui était l'un des sujets du "programme d'études" de la fin du premier fragment. Et au vers 50, toujours du fragment 8, il dit qu'il va exposer maintenant les opinions des mortels, qui étaient l'autre sujet sur lequel il fallait s' "informer". La Déesse, moyennant un "ordre de mots trompeur (κόσμον ἐπέων ἀπατηλόν)", fait état dans sept vers d'une théorie qui explique la réalité par l'action de deux principes opposés, lumière et obscurité, et dans les deux derniers vers du fr. 8 elle dit qu'elle avait présenté ces opinions erronées "afin d'empêcher que n'importe quel point de vue des mortels (βροτῶν) puisse te dépasser" (8.60-1).

L'explication de la réalité moyennant l'action des forces opposées, proposé pas les "opinions", continue dans l'actuel fragment 9, qui, selon Simplicius, vient "juste après" de le fr. 8, et un autre texte, l'actuel fragment 12, qui fait appel aussi aux deux principes opposés, le feu et la nuit, pourrait aussi faire partie de l'exposé des opinions des mortels. Enfin, l'actuel fragment 19, qui commence d'une manière un peu abrupte ("Ainsi sont nées ces choses, selon l'opinion, et ainsi existent maintenant"), semble être un résumé des δοξαὶ βροτῶν.

Jusqu'ici nous avons reconstituée (ce qui ne veut pas dire que les fragments se trouvaient directement les uns après les autres) une série intégrée par les fragments 1, 5, 2, 3, 6, 16, 4, 7, 8, 9, 12 et 19.

Un texte dans lequel la Déesse s'exprime à la première personne - elle n'expose pas une théorie "des mortels"-, et qui semble préciser quel est le type de recherche qui conduit vers la vérité ("Tu connaîtras la *phúsis* de l'éther, etc."), le fragment 10, pourrait faire suite dans l'original à la critique des "opinions". Dans une série de textes, très brefs, il y aurait des échantillons de ce type de recherche: le fragment 11, fragment

13, fragment 14, fragment 15, fragment 17 et fragment 18. *Mutatis mutandis*, on trouverait dans ces textes une "physique" parménidienne différente de celle que l'on trouve dans les "opinions", car elle ne s'appuie pas sur deux principes contradictoires, et la place que ces citations pourrait occuper en tant que point de départ d'une nouvelle recherche se trouverait justifié par le fr. 5, d'ordre "programmatische".

Voilà ce que nous trouvons dans les dix-neuf citations originales du *Poème*, une fois dégagées des commentaires ou interprétations aristotélico-simpliciennes.

Il y a un ensemble de treize fragments qui pourraient respecter le "projet de travail" énoncé vers la fin du fr. 1, car ils développent le chemin à suivre pour atteindre la vérité, ses fondements, d'où découle la nécessité d'éviter de suivre le chemin des opinions. Les références très critiques par rapport aux "mortels" justifient des réflexions sur le *vóç* (qui se trouve dans d'autres passages), notamment sa capacité d'attacher "ce qui est à ce qui est" (fr. 4), ce qui l'interdit de suivre le chemin qui affirmerait qu'"il y a des choses qui n'existent pas" (fr 7.1). La conséquence de cette interdiction confirme qu'il y a un seul chemin qui reste. Une fois exposé ce chemin, Parménide l'oppose à la voie erronée des "opinions".

À côté de cet ordre de lecture probable, qui s'appuie sur des notions qui apparaissent en passages qui sembleraient constituer une démarche cohérente, "parménido-parménidienne", il y a six fragments (les fr. 11, 13, 14, 15, 17 y 18) qui pourraient répondre à l'enseignement "physique" proposé par la Déesse au fr. 10, comme nous l'avons déjà dit. Pour Parménide, ils ne font pas partie d'un "ordre trompeur des mots" comme serait le cas des "opinions"¹⁵ (n'oublions pas que la physique des opinions s'appuie sur deux principes opposés, ce qui est introuvable dans

¹⁵ Regardons quelques exemples: "[La lune], qui brille dans la nuit, errante autour de la terre.."(fr. 14), "Ainsi comme dans chacun il y a un mélange de membres prodiges en mouvements, ainsi l'intellect est-il présent aux hommes" (fr. 16).

les six fragments mentionnés). Une place éventuelle pour ce groupe de citations (précédés toujours par le fr. 10) pourrait se trouver avant le fr. 7, et, dans ce cas, le pluriel de 7.1 ("il n'y aura pas des οὐκ ὄντα") pourrait se référer aux vérités¹⁶ "physiques". Une autre possibilité consisterait à placer l'ensemble après le fr. 19, dans lequel Parménide termine son traitement des "opinions". Selon le texte programmatique du fr. 5 ("Il est commun où je commence, car j'y reviendrai à nouveau"), la place n'est pas décisive; il suffit de les placer dans un contexte où il y a des affirmations vraies (voir note 15), soit avant le vers 8.50, soit après le fr. 19.

Un Parménide inconnu

Or, le Parménide que nous venons de résumer en fonction de ce qu'il dit dans des citations authentiques dans son Poème est remplacé à partir d'Aristote par un Parménide inconnu. *Il n'y a pas ni chez Aristote ni dans la doxographie d'origine aristotélicienne la moindre référence aux deux éléments qui, à côté de sa découverte du "fait d'être", surgissent de manière évidente des citations récupérées: le caractère didactique du Poème, qui justifie la structure du texte (une "leçon de philosophie"), ni sa critique des "mortels", qui avaient proposé des "opinions" dangereuses.*

Tout a commencé donc par Aristote (Platon, sur lequel nous reviendrons, a été plus fidèle à Parménide; il l'a même "parménéidisé!") qui, à la recherche des explications sur les ἀρχαί chez les "premiers qui ont philosophé"¹⁷, trouve dans le Poème des références à des éléments (le feu, la terre) et, pour des raisons inconnues, il attribue ces ἀρχαί (que Parménide critique) comme appartenant à Parménide lui-même: "Contraint de suivre les phénomènes (τοῖς φαινομένοις) et concevant

¹⁶ Rappelons que la "voie de la Vérité" se termine au vers 50 du fr. 8.

¹⁷ Nous avons déjà cité ce passage de la *Métaphysique*: "Il est évident que ceux qui ont philosophé (φιλοσοφέσαντας) sur la vérité, énonçaient certains principes et certaines causes (ἀρχάς τινάς καὶ αἰτίας)" (*Mét.* A.III.983b2).

que, alors que l'Un est selon la raison (κατὰ τὸν λόγον), tandis que le multiple relève de la sensation, il [=Parménide] établit (τίθησι) deux causes et *deux principes*, le chaud et le froid, comme s'il disait feu et terre. De ces causes, il [=Parménide] range le chaud du côté de l'être, et l'autre du côté du non-être" (*Métaphysique*, 986b31). Inexplicablement, Aristote engage Parménide comme le porte-parole de ses ennemis, "les mortels"!

Comme nous l'avons dit (voir note 17), Aristote envisage tous les Présocratiques en fonction de la recherche des causes et des principes. Nous nous sommes permis de qualifier cette prétention d'"anachronique", comme celle de critiquer Parménide parce qu'il ne respecte pas la syllogistique... aristotélicienne. Et comme, selon Aristote, la recherche des causes et des principes doit concerner non seulement l'"intelligible" mais aussi –et surtout, chez les premiers philosophes– le "sensible", et comme dans le *Poème* Parménide parle d'un couple d'opposés, la lumière et l'obscurité, ou le feu et la terre, Aristote attribue ce point de vue à Parménide lui-même, qui deviendrait ainsi quelqu'un qui, "obligé" par τὰ φαινόμενα, à dû en rendre compte. L'entreprise de désinformation –nous en ignorons la raison– est plus qu'évidente: comme Aristote n'a pas saisi le côté contestataire de Parménide par rapport aux "mortels", il interprète la notion de δόξα avec le sens d'"apparence" –signification que le mot n'a jamais eu *avant* la sophistique¹⁸ –, c'est à dire, de τὰ φαινόμενα, et fait de Parménide une sorte de Platon avant la lettre –ce que Platon n'avait pas fait–: un moniste, lorsqu'il s'exprime κατὰ τὸν λόγον, et dualiste quand il propose des ἀρχαί pour expliquer τὰ φαινόμενα. Le philosophe de la disjonction ("on est, ou on n'est pas", fr. 8.16; "il faut être absolument ou ne pas être", fr. 8.11) devient chez Aristote le porte-parole de la conjonction platonicienne: sensible *et* intelligible.

Dans notre section "précautions méthodologiques" nous avons dit que, même si notre connaissance des ouvrages perdus, comme le *Poème*

¹⁸ Voir Yvon Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1981, *passim*.

de Parménide, est partielle, il serait inimaginable que dans des passages de son livre non cités –donc, perdus pour toujours–, le philosophe ait soutenu des thèses contraires à celles que nous trouvons dans les passages cités. Dans la description des *δόξαι* Parménide critique ses auteurs, les mortels, pour avoir pris des notions (Parménide n'utilise pas le mot "principe", même pour exposer les gens qu'il critique) contraires (*ἀντία*, fr. 8.55), en dehors desquelles "il n'y a rien" (fr. 9.4) (et n'hésite pas à dire qu'"ils se sont trompés", fr. 8.54); ces notions sont "la flamme du feu" (fr. 8.56) et "la nuit obscure" (fr. 8. 59), qu'Aristote assimile au feu et à la terre. Il serait inimaginable que dans d'autres passages du *Poème*, Parménide aurait adopté ces deux mêmes notions comme "principes", notamment si l'un d'eux, la terre, serait assimilé au non-être (*Met.* 986b31), car, pour Parménide, le non-être n'existe pas.

Parménide est un auteur pré-sophistique qui, comme ses contemporains, ne fait pas une différence entre ce qui, plus tard, deviendra "l'être" et "les étants"; chez lui, comme chez les "*physiologoi*", l'être est les étants. Parménide le dit à deux reprises dans son *Poème*: on ne peut pas séparer ce qui est de ce qui est (fr. 4.2, fr. 8.25). Et, dans son *Poème*, il expose les caractères de l'être qui se trouvent dans les étants et qui font qu'ils soient. Mais comme il y a avait certainement dans son temps d'autres explications possibles, qu'ignoraient le caractère absolu et nécessaire du fait d'être, Parménide propose l'exemple des "points de vue" (*γνώμας*, fr. 8.53) qui expliquent *la réalité* en fonction de la plus évidente des oppositions, celle de la lumière et de la nuit. Pour les "mortels" qui soutiennent ces "opinions", il n'y a rien en dehors de ces composants (fr. 9.4). Même dans le cas des "mortels", *δόξα* ne signifie pas *τὰ φαινόμενα*: pour eux la réalité est le résultat de notions contradictoires.

La description des "opinions" continue au fr. 9 (qui, selon sa source, Simplicius, vient après le fr. 8), où la Déesse confirme que "tout" a été "nommé" lumière et nuit, et au fr. 12, qui fait référence encore une fois à des "anneaux" (mot douteux) composés de feu et de nuit. Voilà

comment Parménide décrit "de quelle manière sont nées et existent les choses, selon l'opinion" (fr. 19): en fonction de deux notions opposées.¹⁹

Or, dans ce Parménide inconnu qui surgit à partir d'Aristote, l'Éléate serait l'auteur, aussi, d'une théorie sur les "apparences", représentée par les *δοξαί*. Cette interprétation a monopolisée jusqu'à aujourd'hui les études parméniennes. Mais déjà le premier témoin de sa philosophie, Platon, avait critiqué Parménide *parce qu'il n'admettait pas l'existence des apparences*, ce qui l'a obligé à envisager de le réfuter pour pouvoir démontrer que le sophiste était vraiment un illusionniste.

*Parménide, selon Platon,
n'a rien dit sur les "apparences"*

Platon nous fournit d'une manière indirecte des éléments qui confirment le schéma qui sort directement des fragments, schéma qui sera, par la suite, ignoré et tergiversé par Aristote, qui "platonise" Parménide et fait de lui une sorte d'antécédent de la ligne divisée de la *République* (ce que Platon lui-même n'avait pas fait). Ce dualisme est inexistant chez Parménide. Platon, dans *Le sophiste*, voit que, étant donné le caractère absolu du fait d'être (même si dans son interprétation, au lieu de "platoniser" Parménide, il a "parménidisé" Parménide), il n'y a la moindre allusion dans le *Poème* aux phénomènes ou aux apparences, car la dichotomie être/apparaître n'était pas encore née. Or, lorsque Platon dit que, si le sophiste est réellement quelqu'un qui suppose qu'il y ait de l'apparaître et les opinions (*φαίνεσθαι τε καὶ δοκεῖν*) (*Soph.*, 236c), sans qu'il y ait de l'être, on doit d'abord *réfuter Parménide* car, pour celui-ci, ces notions relèvent du non être, et le non être n'existe pas. Le point de vue de Platon est clair et précis. C'est pour justifier qu'il

¹⁹ Dans l'arrangement du *Poème* accepté actuellement on a placé aussi à l'intérieur de "la *doxa*" les fragments 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18, qui n'ont rien à voir avec la physique dualiste des "mortels".

y ait une sorte d'être qui ne serait pas le contraire, mais l'autre, de l'être, que Platon a écrit *Le sophiste*, et quand il arrive à cette conclusion, le protagoniste du dialogue avoue qu'ils sont allés "au-delà de ce que Parménide interdisait" (258c),²⁰ c'est-à-dire, ils ont montré que, *malgré* Parménide, il y a des apparences.

Le poids de l'interprétation (erronée) d'Aristote

À partir d'Aristote, personne n'a mis en doute l'image d'un Parménide qui est moniste quand il s'occupe κατὰ λόγον de l'être Un et immobile (ce n'est pas l'occasion ici de questionner ce qu'Aristote dit) et dualiste quand, obligé par τὰ φαινόμενα, il propose comme ἀρχαί le feu et la terre, c'est-à-dire, l'être et le non-être (!). Le poids de l'interprétation est tellement fort qu'un citateur de la taille de Simplicius, toujours soucieux de transmettre des textes perdus aujourd'hui mais qu'il possédait,²¹ mais influencé par le millénaire²² qui le sépare de Parménide, commet une faute grave quand il cite la fin du fr. 8: "Après, Parménide, qui dérive de l'intelligible (τῶν νοητῶν) vers le sensible (τὰ αἰσθητὰ), ou, *comme il dit lui-même*, de la ἀλήθεια à la δόξα, soutient: 'Je finis ci le raisonnement convaincant et la pensée autour de la vérité. Apprends, à partir d'ici, *les opinions des mortels*, en écoutant l'ordre trompeur de mes mots'. Et après il continue: 'Ce sont eux [donc, les mortels], qui ont établi des points de vue pour nommer les formes' " (*In Phys.*, 30.14–31.2). Le génitif "des mortels" est clair et distinct, et la suite confirme que sont eux, les mortels, qui ont proposé un ordre trompeur

²⁰ "Nous, nous n'avons pas seulement démontré que le non-être est, nous avons fait voir quelle est l'idée du non-être ; car, après avoir démontré que l'autre existe, et qu'il est partagé entre tous les êtres comparés les uns aux autres, nous avons osé dire que c'est chacune de ses parties dans son opposition à l'être, qui est réellement le non-être (258c-d)".

²¹ Il dit qu'il possède le livre de Parménide, qui est devenu "rare" (*In Phys.* 144.28).

²² H. Baltussen a écrit que chez lui on détecte "modern projections about quotations from written sources", *Philosophy and exegesis in Simplicius: the methodology of a commentator*, Londres, 2008, p. 22.

des mots. Entre une citation textuelle, qu'il a la chance de conserver, et l'interprétation d'Aristote, Simplicius préfère Aristote²³...

Dans la doxographie d'origine aristotélicienne, l'ignorance du caractère polémique de l'exposé des "opinions", et son attribution à Parménide lui-même,²⁴ aurait pu rester comme une curiosité facile à réfuter (comme le "tout s'écoule" d'Héraclite), mais elle fut renforcée et "systématisée" dans le premier ouvrage consacré exclusivement à Parménide, publié en 1795 par Georg G. Fülleborn.²⁵ L'auteur, d'origine kantien, trouve dans la dichotomie sensible/intelligible du Parménide de Simplicius (dont il s'inspire, p. 54) un antécédent des notions d'expérience et de raison chez Kant, et établit une division du *Poème* en deux "parties", la Vérité et La *Doxa*, et, par la suite, il place les dix-huit fragments connus à l'époque (le fr. 19 ne fut trouvé qu'en 1810) à l'intérieur de ces "parties". Et, comme il croit que les "opinions" concernent τὰ φαινόμενα, il place dans la "partie" La *Doxa* non seulement les derniers vers du fr. 8 (qui s'occupent, sans doute, des "opinions"), mais aussi les fr. 9 à 18, empruntés, la plupart, aux auteurs autres que Simplicius (Aristote, Plutarque, Caelius Aurelianus, Galien, Clément, etc.). Cette division est devenue canonique et consacrée *in æternum* (?) par H. Diels. Une conséquence secondaire de cet arrangement est la suivante: tous les fragments placés après le vers 8.50, qui met fin au πιστὸν λόγος ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης et annonce la présentation ἀπὸ τοῦδε des δόξας βροτείας, resteraient en dehors de la vérité (comme, par exemple, que la Lune "est toujours orienté vers les

²³ Voir notre travail "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio", *Argos*, 38, (2015), 32-51. Deux ouvrages de I.A. Licciardi, sans arriver aux conséquences extrêmes que nous adoptons, se rapprochent de notre position: *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel Commentario de Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Academia, 2016, et *Critica dell'apparente et critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al De Caelo di Aristotele*, Academia, 2017.

²⁴ La notion d' "opinion" est toujours accompagnée par une référence à ses auteurs, "les mortels" (fr. 1.30, fr. 8.50) ou "les hommes" (fr. 19.2).

²⁵ Voir note 13.

rayons du Soleil" [fr. 15] et qu'elle n'a pas une lumière propre [fr. 14], ou l'explication de la cause possible de l'"errance" du $\nu\acute{o}\varsigma$ [fr. 16]).

*Ordre probable de lecture des fragments
selon le contenu littéral de chaque citation*

Une fois dégagés des interprétations et des commentaires qui accompagnent toujours les citations littérales, nous pouvons proposer l'ordre de lecture suivant, en fonction du contenu littéral de chaque fragment:

- (A) Introduction, présentation des "chemins à penser", et texte programmatique: fr. 1, fr. 5, fr. 2.1-5.
- (B) Démonstration de l'impossibilité de suivre le deuxième chemin: fr. 2.6-9.
- (C) Identité d'être et penser: fr. 3.
- (D) Nouvelle confirmation de la nécessité de suivre le premier chemin: fr. 6.1-2.
- (D) Critique des "mortels", auteurs du second chemin: fr. 6.3-9.
- (E) Explication de la possibilité du $\nu\acute{o}\varsigma$ de devenir "errant": fr. 16.
- (F) La pouvoir spécial du $\nu\acute{o}\varsigma$: fr. 4.
- (G) Nécessité pour le $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ de s'écarter du deuxième chemin: fr. 7.
- (H) Les $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ de l' $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$: fr. 8.1-50.
- (I) Exposé et critique des "opinions" des mortels: fr. 8.51-61, fr. 9, fr. 12, fr. 19.
- (J) Nouveau point de départ proposée par la Déesse: nécessité d'une "physique" qui ne s'appuie pas sur des principes opposés, comme celle des "mortels": fr. 10, fr. 11, fr. 13, fr. 14, fr. 15, fr. 16, fr. 18.

S'il est possible de suivre un ordre de lecture du *Poème* qui surgit très probablement des fragments eux-mêmes, non contaminé par des commentateurs et des citateurs, un Parménide par lui-même pourrait remplacer le Parménide inconnu présenté par la tradition aristotélico-simplicienne. Maintenant, une fois le schéma de son *Poème* dépuré, il s'agit d'essayer de comprendre sa philosophie. Mais celle-ci est une autre histoire...

Références Bibliographiques

- BALTUSSEN, Han. *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*. London: Duckworth, 2008.
- CORDERO, Néstor-Luis. "L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242d)." In *Études sur le "Sophiste" de Platon*, ed. P. Aubenque, 91-124. Naples: Bibliopolis, 1991.
- CORDERO, Néstor-Luis. "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio." *Argos* 38 (2015): 32-51.
- CORDERO, Néstor-Luis. "La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie." In *La naissance de la raison en Grèce*, ed. Jean-François Mattéi, 207-14. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- CORDERO, Néstor-Luis. "Simplicius et l'école éléate." In *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, ed. I. Hadot, 166-182. Berlin/New York: Walther de Gruyter, 1987.
- CORDERO, Néstor-Luis, tr. *Le Sophiste*. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- ESTIENNE, Henri. *Poesis philosophica*. Geneva, 1573.
- FÜLLEBORN, Georg G. *In Fragmente des Parmenides*. Züllichau: F. Frommann, 1795
- KURFESS, Christopher John. *Restoring Parmenides' Poem: Essays toward a New Arrangement of the Fragments based on a Reassessment of the Original Sources*. University of Pittsburgh, 2012.
- LA FRANCE, Yvon. *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres, 1981.
- LICCIARDI, I. A. *Critica dell'apparente et critica apparente*. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al De Caelo di Aristotele. Sankt-Augustin: Academia, 2017.
- LICCIARDI, I. A. *Parmenide tràdito, Parmenide tradito nel Commentario de Simplicio alla Fisica di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia, 2016.