

## *Parménide et Héraclite, deux 'phusikoi' atypiques*

**Néstor-Luis Cordero**

Université de Rennes I

<https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>  
[cordero@univ-rennes1.fr](mailto:cordero@univ-rennes1.fr)

Recebido: 30 de junho de 2024  
Aprovado: 30 de julho de 2024  
DOI: 10.47661/afcl.v18i35.64569



## ARTIGO

CORDERO, Nestor, Parménide et Héraclite, deux 'phusikoi' atypiques, *Anais de Filosofia Clássica* 35, 2024, p. 1-31

**RÉSUMÉ:** Selon Aristote tous les philosophes dits "présocratiques" s'étaient occupés de la *phúsis*: ils étaient donc des *phusikoi* ou des *physiologoi*, depuis Thales jusqu'à Démocrite. Comme Aristote identifie la notion de *phúsis* à celle d' "élément", il n'hésite pas à introduire Héraclite et Parménide dans ce groupe, car, selon lui, Héraclite aurait proposé le feu comme *phúsis*, et Parménide le chaud et la froid. Or, il suffit de regarder es citations conservées d'Héraclite pour constater que le feu ne joue pas un rôle de principe chez Héraclite, et, dans le cas de Parménide, que les notions de chaud et de froid ne sont pas proposées comme siennes par l'Éléate, mais par "les hommes qui ne savent rien". Cependant, aussi bien Héraclite comme Parménide se sont occupés de la *phúsis*, mais cette notion chez eux est synonyme d'"être", très éloignée de la signification aristotélicienne

**MOTS-CLÉS:** Parménide; Héraclite; Ontologie; *Phúsis*.

**RESUMO:** De acordo com Aristóteles, todos os chamados filósofos "pré-socráticos" estavam preocupados com a *phúsis*: eles eram, portanto, *phusikoi* ou *physiologoi*, de Tales a Demócrito. Como Aristóteles identifica a noção de *phúsis* com a de "elemento", ele não hesita em incluir Héracito e Parmênides nesse grupo, pois, segundo ele, Héracito teria proposto o fogo como *phúsis*, e Parmênides, o quente e o frio. No entanto, basta olhar para as citações preservadas de Héracito para ver que o fogo não desempenha um papel como princípio em Héracito e, no caso de Parmênides, que as noções de quente e frio não são propostas como suas pelo Eleata, mas por "homens que nada sabem". No entanto, tanto Héracito quanto Parmênides estavam preocupados com a *phúsis*, mas para eles essa noção é sinônimo de "ser", muito distante de seu significado aristotélico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Parmênides; Héracito; Ontologia; *Phúsis*.

On a l'habitude d'appeler "φυσικοί" les premiers philosophes, et, d'une manière encore plus précise, "φυσιολόγοι", selon un mot inventé très probablement par Aristote. Ils seraient donc des chercheurs intéressés à l'étude de la φύσις, sur laquelle ils auraient élaboré des λόγοι ("discours", écrits ou oraux), et présenté des arguments (encore λόγοι) qui permettraient de l'expliquer. On pourrait dire, comme résumé, que "les premiers qui ont philosophé" (Aristote, *Mét.* 983b6) avaient la φύσις comme objet d'étude, ainsi comme les mathématiciens s'occupent des chiffres et des figures et les astronomes des astres.

Comme parmi ces premiers philosophes se trouvaient Parménide et Héraclite, ils étaient considérés, par Aristote, des φυσιολόγοι, Mais... peut-on déduire, des textes authentiques récupérés, que leur recherche correspondrait à celle attribuée par Aristote aux φυσιολόγοι? Pourquoi nous nous sommes permis d'utiliser le conditionnel "correspondrait"? Parce que, comme, nous allons essayer de le montrer, s'ils étaient des φυσιολόγοι, ils l'étaient à sa manière, en fonction d'un critère différent de celui proposé par Aristote.

Les φυσιολόγοι, donc, s'occupaient de la φύσις, mais les étroites limites de ce travail nous interdisent d'approfondir une question que semblerait s'imposer: "Qu'est-ce que la φύσις?". Sans prétendre arriver à une définition, une sorte de "portrait robot" de la notion surgira progressivement de son utilisation de la part de nos deux philosophes, caractérisation qui -cela va de soi- nous ne prétendons pas l'imposer à d'autres philosophes...notamment à Aristote! Nous préférons présenter d'ores et déjà le *parti pris* (préjugé?) que nous avons l'habitude d'adopter et sur lequel nous nous appuyerons encore ici: nous regarderons le mot φύσις *tel qu'il apparaît dans ce qui reste des travaux de Parménide et*

d'Héraclite, c'est-à-dire les citations authentiques, ou "fragments",<sup>1</sup> de ces auteurs. S'appuyer sur le point de vue des doxographes, des commentateurs et même des citateurs des phrases d'ouvrages perdus, relève, le plus souvent, de la philosophie-fiction. En revanche, un texte authentique, même s'il s'agit d'un seul mot, transmet la pensée de l'auteur, et il faut faire des efforts –parfois titanesques– pour s'en attacher et laisser de côté le chant des sirènes des "commentateurs", qui ne seront jamais objectifs, car tous, à partir de Platon, et, surtout, d'Aristote, nous proposent une interprétation anachronique du passé.

Les philosophes appelés "φυσιολόγοι" par Aristote vont depuis Thalès, qui est l'ἀρχηγός des "premiers qui ont philosophé",<sup>2</sup> jusqu'à Démocrite.<sup>3</sup> C'est notamment en fonction des recherches du triumvirat de Milet (Thalès, Anaximandre, Anaximène), des Pythagoriciens anciens, d'Anaxagore, Empédocle et Démocrite, qu'Aristote s'est inspiré pour appeler "φυσιολόγοι" ce groupe de philosophes, et il ajoute parfois à cet ensemble les noms de Zénon d'Élée (qui n'a jamais utilisé le mot φύσις), Méliossos et de nos deux auteurs, Parménide et Héraclite.

Mas si ces auteurs avaient connu Aristote, auraient-ils accepté d'être appelés "φυσιολόγοι"? Nous ne pouvons pas répondre à la question, sauf dans un cas: celui du φυσιολόγος par excellence,<sup>4</sup> Empédocle ("Il serait convenable de considérer que, plus qu'un poète, Empédocle est un φυσιολόγος", *Poétique*, I.1447b19), le seul

---

<sup>1</sup> Nous utiliserons, par habitude, le mot "fragment", car nous savons que ce qui reste des livres perdus ne sont pas des "fragments" mais des "citations" choisies par d'autres auteurs à l'intérieur d'ouvrages qu'ils possédaient (mais ces citations...sont-elles littérales? Elles le seraient si la citation se trouvait dans un "fragment" d'un ouvrage signé par son auteur (comme c'est le cas des *papiri* qui contiennent des "fragments" du traité d'Antiphon).

<sup>2</sup> Aristote, *Mét.* 983b6.

<sup>3</sup> Voir Aristote, *Mét.* 1009b15

<sup>4</sup> Nous verrons *infra* qu'Aristote fait un lien très étroit entre la notion de φύσις et celle d "élément", et Empédocle est le seul Présocratique qui a utilisé explicitement cette notion, qui apparaît comme "racine" dans ses fragments.

Présocratique qui a soutenu *l'inexistence* de la conception de φύσις comme origine de τὸ ἄντα: "Il n'y a pas de naissance (φύσις) d'un être mortel [...] 'Naissance' (φύσις), pour les hommes, n'est qu'un mot" (fr. 8.1, 4). Certainement, il aurait demandé à Aristote de l'effacer de la liste... Voyons maintenant les auteurs qui auraient justifié que φύσις était *plus* qu'un mot, comme disait Empédocle, c'est-à-dire, les autres Présocratiques.

Or, si nous regardons les fragments authentiques des philosophes qui s'échelonnent depuis Anaximandre (car rien ne reste de Thalès) jusqu'à Démocrite, notre déception sera certaine, car le mot φύσις est cité très rarement, et *jamais* avant Parménide et Héraclite. Il n'apparaît pas chez Anaximandre, Anaximène, Xénophane, Alcméon, Zénon d'Élée, Anaxagore et Leucippe, et on le trouve à peine trois fois chez Empédocle et une fois chez Diogène d'Apollonie. En revanche, il est très attesté chez Démocrite, mais surtout dans des textes sur l'éthique, attribués à "Démocrates" par Eusèbe.<sup>5</sup> Étant donné l'importance que depuis Aristote on a donné à la notion de φύσις (et, après Aristote, depuis Théophraste –grâce à son *morceau choisi-* à tous les doxographes), on attendait une présence presque envahissante, au moins du mot, chez les Présocratiques.

Comme ce n'est pas le cas, les défenseurs à outrance des schémas de pensée aristotéliennes pourraient argumenter que c'est l'état fragmentaire des écrits des Présocratiques qui a fait disparaître le mot de la plupart de ses éventuelles occurrences réelles dans les textes originaires. L'argument n'est pas valable, car on oublie souvent que lorsqu'un auteur décide de citer un passage d'un livre qu'il possède dans sa bibliothèque c'est parce qu'il trouve que ce passage (que nous appelons "fragment") était intéressant, originel ou, comme fera

---

<sup>5</sup> Dans une seule occasion φύσις est synonyme d' "atome" (fr. 168), selon le témoignage de Simplicius (In. *Phys.* 1318.34).

Simplicius un millénaire après, "par curiosité".<sup>6</sup> On pourrait dire aujourd'hui qu'un "fragment" est *un morceau choisi*, et il serait inimaginable qu'une thèse importante chez un philosophe, surtout si elle concerne la φύσις (notion qui aurait pu faire aussi partie du faire aussi part *Métaphysique*) n'avait pas intéressé personne.

La conséquence que nous pouvons tirer de la presque inexistence du mot φύσις chez les Présocratiques est, à notre avis, la suivante: comme la notion est omniprésente chez Aristote (il a consacré à φύσις le chapitre 4 du livre Δ de la *Métaphysique* et le chapitre 1 du livre II de la *Physique*<sup>7</sup>), il a interprété la démarche des Présocratiques, comme il fait d'habitude, comme un antécédent de sa propre recherche, et très souvent il a appelé φύσις ce qui était, chez ses prédécesseurs, une découverte progressive de la raison d'être de πάντα τὰ ὄντα.

Regardons quelques exemples, car il n'y a pas chez Aristote, évidemment, une définition de la tâche d'un φυσιολόγος. Nous devons la déduire de toute une série de passages de ses ouvrages. Selon Aristote, par exemple, la thèse de Protagoras, pour certains, "provient des φυσιολόγοι" (*Mét.* XI.6.1062b11). "Comme disent Anaximandre et la plupart des φυσιολόγοι ..." (*Phys.* III.4.203b15). "Sauf s'il existe un infini en acte, comme croient les φυσιολόγοι..." (*Phys.* III.6.206b23). "Il serait convenable de considérer que, plus qu'un poète, Empédocle est un φυσιολόγος" (*Poétique*, I.1447b19). "Comme affirment Leucippe, Démocrite et d'autres φυσιολόγοι" (*Phys.* IV.6.213b1). "...Ou, comme disent les φυσικοί, pour lesquels tout est lié..." (*Mét.* XII.6.1071b27). S'il n'y a pas des corps autres que les corps sensibles, il aura toujours un *principium principii*, "comme dans le cas des théologiens et des φυσικοί"

<sup>6</sup> C'est le cas de Simplicius, qui avoue citer des longs passages du *Poème* de Parménide parce que l'ouvrage est devenu "rare" (σπάνιον) (In. *Phys.* 144.25).

<sup>7</sup> Dans ces chapitres on voit que les significations de *phúsis* sont multiples. H. Bonitz (1870, 385) avait déjà écrit que: "*physis*: *posakhôs légetai*".

(*Mét.* XII.10.1075b27<sup>8</sup>). Et, enfin dans *Les parties des animaux*, il a écrit que "Les anciens philosophes, à propos de la φύσις, n'ont regardé que le principe matériel; ils ont recherché ce que cette cause est en elle-même, quelles qualités elle a, comment l'univers entier en est sorti, et ils ont recherché ensuite quel en a été le principe moteur" (641a7).

Revenons à Héraclite et Parménide, qui, à leur insu, on joué un rôle très important dans la notion de φύσις, car c'est dans ses écrits qu'on trouve le mot pour la première fois dans un texte philosophique. En effet, la première attestation de φύσις apparaît dans des citations conservées de nos deux philosophes, et ces citations sont apparues simultanément, comme nous allons essayer de le montrer ci-dessous.

Sauf erreur de notre part, le mot φύσις n'est pas attesté dans un texte philosophique dans la période qui va de la mise par écrit des poèmes homériques à Parménide et Héraclite.<sup>9</sup> Φύσις apparaît une seule fois chez Homère (?), au chant X de *l'Odyssée*, vers 303. Ulysse, à la première personne, dit qu'Hermès lui ἔδειξε (montra? enseigna?) la φύσις d'un φάρμακον capable de résister aux charmes de Circé. Suit après une description *complète* du φάρμακον, qui réunit des caractères visibles (couleur de la fleur et de la racine) et non-visibles (difficulté de l'arracher; son nom, μῶλυ). Et, en tant que φύσις d'un être vivant,<sup>10</sup> elle a un sens dynamique (or, elle suppose un changement). Étant donné la précision des renseignements fournis par Homère, nous n'hésitons pas à traduire le mot, dans ce contexte, par "l'être" (dans le sens de l'οὐσία) du

---

<sup>8</sup> Voyons d'autres exemples. Aristote dit que, comme les principes des Pythagoriciens ne sont pas sensibles, ils sont différents de ceux d'autres φυσιολόγοι (*Mét.* I.8.989b30). "Le grand et le petit correspondent à ce que les φυσιολόγοι appellent le rare et le dense" (*Mét.* I.9.992b4). "De ceci on déduit que, lorsque les φυσιολόγοι affirment que tout ce qui est sensible est en mouvement, ils se trompent" (*Phys.* VIII.8.265a3). "Si la terre est née, comme disent certains φυσιολόγοι..." (*De Caelo*, II.14.297a13).

<sup>9</sup> Il va se trouver, presque au même moment que dans ces deux philosophes, chez Pindare, avec la signification de "forme corporelle" (*Nem.* VI.5 et *Isth.* IV.49).

<sup>10</sup> Chez Pindare elle fait allusion au corps humain (voir Note précédente), comme au fr. 16 de Parménide et dans la plupart de ses utilisations de la part de Démocrite.

φάρμακον. Nous venons de mettre en rapport la notion de φύσις avec la notion d'“être”. Curieusement, déjà dans ses lointaines origines indo-européennes, la racine du terme φύσις était liée à certaines formes du verbe "être". Cette racine est *-bhu*, dont le sens est celui de "croître", "germer", mais d'une reduplication de cette racine naissent "soit des formes complémentaires (supplétives), soit un substitut complet du verbe être".<sup>11</sup> Le verbe "être" emprunte cette racine pour faire référence au passé (latin "fuit", je *fui*) et au *fu*-tur, latin "futurus"). Disons finalement que cette racine passe comme un complément d' "être" non seulement aux langues dérivées du latin; elle se trouve aussi dans le "be" anglais et dans le "wesen" allemand. Du passage homérique surgit que φύσις et être sont des synonymes.

Voyons maintenant d'abord si cette signification, avec, peut être, des nouvelles nuances, se trouve encore dans les premières attestations du mot φύσις dans les écrits de Parménide et d'Héraclite, travaux conservés aujourd'hui de manière fragmentaire; et, dans une deuxième étape de ce travail, nous regarderons si cette signification correspondait à celle qui a permis à Aristote de les classer comme φυσιολόγοι, qui est notre sujet principal.

Même si des témoignages les plus sérieux concernant la vie de Parménide et d'Héraclite découlent de leur contemporanéité, on a toujours voulu imposer à cette certitude des hypothèses basées sur les références d'un auteur à l'autre, ce qui suppose antériorité ou postériorité temporelles. Comme les dates concernant Héraclite sont unanimes et celles de Parménide varient selon la source utilisée, c'est celui-ci qui passe du statut de contemporain à celui de "postérieur à...".<sup>12</sup> Cependant, rien ne justifie une prétendue connaissance de la philosophie

---

<sup>11</sup> Voir A. Burger (1925, 1)

<sup>12</sup> Un cas spécial est celui de K. Reinhardt (1916, 63) qui place Parménide avant Héraclite.

d'Héraclite de la part de Parménide,<sup>13</sup> qui aurait pu influencer la signification de φύσις. Comme nous le verrons il n'y a aucun écho chez Parménide de la nouveauté qui aurait pu -peut-être- introduire Héraclite. Avant de regarder la signification de φύσις chez l'un et chez l'autre, regardons de près la chronologie d'Héraclite et de Parménide.

Héraclite, selon tous les témoignages de l'Antiquité,<sup>14</sup> serait né à Ephèse (en Ionie, dans la côte occidentale de la Turquie actuelle)<sup>15</sup>, entre 544 et 541 av. JC. Diogène Laërce dit: "Cet homme était dans sa pleine maturité pendant la soixante-neuvième Olympiade" (IX.1). Or, il y a unanimité parmi les chercheurs pour soutenir que Diogène Laërce, auteur du III siècle après JC., avait utilisé pour dater certaines évènements (notamment la vie des philosophes) une source très ancienne, les *Chronologies* d'Apollodore, auteur placé entre les siècles II et I av. JC. Son livre, aujourd'hui perdu, a été en partie reconstitué par Felix Jacoby,<sup>16</sup> et présentait une sorte de registre des évènements les plus importants concernant le peuple grec à partir de la fin de la guerre de Troie, qu'Apollodore avait datée en 1184 av. JC. À partir de la première Olympiade, qui, selon la tradition, avait eu lieu en 740 av. JC., Apollodore place les évènements à l'intérieur des quatre ans qui séparaient une Olympiade de la suivante. Or, il y a toujours un certain flou pour trouver la date exacte d'un fait important, car il aurait pu se produire soit pendant la première année de l'Olympiade X, soit pendant le deuxième, soit pendant le troisième, car la quatrième année correspondrait déjà à l'Olympiade Z. Dans le cas d'Héraclite, son *akmé*, selon Diogène Laërce, aurait eu lieu à une année comprise entre 504 et

---

<sup>13</sup> La critique parménidienne de ceux qui affirment la réalité des contraires aurait pu viser aussi les Pythagoriciens ou Alcméon, par exemple;

<sup>14</sup> Aristote (*De Caelo* I.10.279b12), Diogène Laërce (IX.1), Strabon (*Géographie* XIV.25), Clément d'Alexandrie (*Stromateis* II.130), Thémistius (*De la vertu*, 40), Simplicius (In. *Phys.* 23.33), etc.

<sup>15</sup> F. Jacoby (1902, *passim*).

<sup>16</sup> Pour une étude détaillée de la question, voir G. S. Kirk, (1962<sup>2</sup>, 1-3).



501,<sup>17</sup> dates de le 69e Olympiade. Si nous revenons une quarantaine d'années en arrière (car, d'une manière conventionnelle, on place *l'akmé* de quelqu'un vers sa quarantaine), nous pouvons dater la naissance d'Héraclite entre les années 544 y 541.

Regardons maintenant Parménide. Comme dans le cas d'Héraclite, tous les témoignages de l'Antiquité sont unanimes concernant sa πόλις de naissance: Parménide était né à Élée (sud de l'Italie actuelle). Mais, à la différence d'Héraclite, la date n'est pas certaine, car le chercheur doit choisir entre deux possibilités, attestées selon des critères différents, mais séparées d'une trentaine d'années. Ce décalage est décisif pour le rapport que nous sommes en train d'établir concernant sa relation avec Héraclite. Nous trouvons le premier témoignage, comme dans le cas d'Héraclite, chez Diogène Laërce. Celui-ci, (qui, comme nous l'avons dit, s'appuie sur Apollodore), place *l'akmé* de Parménide à la même époque que celui d'Héraclite: lors de la 69a Olympiade (IX.23). Si nous acceptons ce témoignage, Parménide serait né à Élée entre 544 et 541, (comme Héraclite à Éphèse), peu après l'arrivée des Phocéens à la région de la Lucanie,<sup>18</sup> et ses parents auraient pu se trouver parmi les fondateurs de la colonie d'Élée.

Le deuxième témoignage est beaucoup moins précis, car il doit être "déduit" de la mise en scène décrite par Platon au début de son dialogue le *Parménide*. Nous avons utilisé la notion de "déduction" car, comme d'habitude (Platon n'est pas un historien de la philosophie), les dates éventuelles des rencontres évoqués par Platon dans ses dialogues ne sont jamais précisées; il faut les "déduire". Au début du *Parménide* Platon fait état d'une conférence, à Athènes, prononcée par Zénon d'Élée, qui est accompagné par son maître à penser – selon Platon–, Parménide. Parmi les auditeurs se trouvait Socrate. La date de naissance de Socrate est connue, au moins si nos faisons confiance à Platon quand il lui fait

<sup>17</sup> Voir, entre autres, Diogène Laërce, IX.21; Proclus, In. *Parm.* I, 619.4; Strabon, VI.1.252. Lucanie

<sup>18</sup> Voir G. Pugliese Carratelli (1970, 60).

dire (dans l'Apologie 17d) que lors de son procès (en 499 av. J.C.) il avait soixante-dix ans. C'est en fonction de l'âge de naissance de Socrate (470-469 av. J.C.) que l'on peut déduire celle de Parménide, car Platon est très précis dans la présentation des personnages au début du Parménide, notamment sur leur âge: Parménide, malgré une allure très solennelle, avait les cheveux blancs et un âge très avancée (μάλα πρεσβύτην, *Parm.* 127b), environ soixante-cinq ans, et Socrate, de son côté, était très jeune (σφόδρα νέον (*Parm.* 127c).

Mais comme Socrate non seulement assiste à la conférence de Zénon, mais fait aussi des remarques critiques très poussées qui s'appuient sur sa propre conception du réel (la "théorie des Formes"), difficilement il pourrait avoir eu moins d'une vingtaine d'années. Or, si la rencontre a eu vers 450, quand Socrate aurait frôlé la vingtaine, Parménide serait né soixante-cinq ans avant, vers 515, c'est-à-dire, une trentaine d'années après la date que l'on trouve chez Apollodore-Diogène. Pour prendre une décision il faut choisir entre un éminent philosophe qui a l'habitude de mettre en scène non des personnages réels (même s'ils ont existé) mais des idées, et quelqu'un intéressé à placer ces personnages dans leur contexte historique (même si les matériaux qu'il utilisait peuvent paraître contestables), et nous avons choisi cette dernière possibilité. Dans le *Parménide* nous assistons à un dialogue passionnant entre le Platon "orthodoxe", représenté par Socrate rajeuni, et le Platon "révisionniste" qui précède le Sophiste, représenté par le "vénérable" Parménide. Sur la réalité historique de l'évènement, R.E. Allen n'hésite pas à affirmer que "la rencontre est une pure fiction".<sup>19</sup> M. Untersteiner<sup>20</sup> a remarqué que, dans le *Timée* (20d), Solon est rajeuni de vingt et même de trente ans, et, déjà dans l'Antiquité, Macrobe disait que, dans le Protagoras, Platon avait mis en scène deux personnages qui au moment

---

<sup>19</sup> R. E. Allen (1983, 63).

<sup>20</sup> M. Untersteiner (1958, 19).

de l'action étaient déjà morts, victimes de la peste.<sup>21</sup>

Or, non seulement Héraclite et Parménide étaient contemporains, mais ils habitaient aux deux extrémités de monde grec: en Ionie (Éphèse) l'un, et en Magne Grèce (Élée) l'autre. Le commerce des livres (= rouleaux) était déjà commun à l'époque, mais nous supposons que, hier comme aujourd'hui, un livre doit devenir un véritable *best seller* pour mériter de traverser des frontières. On ne sait rien sur la divulgation du *Poème* de Parménide,<sup>22</sup> mais, concernant Héraclite, la tradition rapporte qu'il offrit son livre à Artémise, et qu'il le déposa dans le temple consacré à cette déesse, à Éphèse.<sup>23</sup> S'agissait-il de l'original ou d'une copie? Nous ne le saurons jamais.

Notre position à l'égard des deux philosophes est la suivante: ils s'ignoraient mutuellement, mais quand on regarde ce qui reste des écrits d'Héraclite et de Parménide on constate que la familiarité avec laquelle ces auteurs utilisent le terme "φύσις" (ils ne donnent pas l'impression de le découvrir) suggère qu'il faisait déjà partie de la panoplie des philosophes (même si nos deux philosophes lui donneront, peut-être, une nouvelle nuance). Malheureusement, il n'y a pas de textes philosophiques antérieurs pour justifier cette hypothèse, mais nous avons déjà dit que le mot φύσις était présent chez Homère (?) (quoique dans une seule occasion) avant l'invention de la philosophie. Héraclite, ou Parménide, ou un inconnu avant eux avait certainement trouvé le terme déjà dans la langue courante (ou peut-être directement chez Homère), et, comme le font habituellement tous les philosophes grecs (qui très

---

<sup>21</sup> *Saturn*. I.1.5. A. Gómez-Lobo est aussi partisan du caractère irréal de la rencontre, mais affirme très subtilement que si Platon a été si précis concernant l'âge des personnages c'est pour convaincre le lecteur de la réalité de l'événement (1985, 19).

<sup>22</sup> Même si le déplacement de Parménide à Athènes raconté par Platon était vrai, il serait inimaginable qu'il aurait profité de l'occasion pour communiquer son *Poème* aux Athéniens.

<sup>23</sup> Voir Diogène Laërce, IX.6.

exceptionnellement inventent des mots<sup>24</sup>), l'avait utilisé pour exprimer ses propres idées.

Comme dans tous les autres cas (par exemple, εἶδος, οὐσία, πνῆυμα, σῆμα, etc.), la perspicacité du philosophe réussit à trouver dans la langue courante un mot qui, éventuellement, peut être utilisé de manière métaphorique dans un autre contexte, et il n'hésite pas à l'utiliser. Très probablement, certains des premiers philosophes, même avant Héraclite, ont vu dans le mot φύσις un terme approprié pour exprimer la "manière d'être" de la réalité, telle qu'ils étaient en train de la découvrir. Cependant, il est vrai que φύσις n'était pas un mot d'usage courant, et peut-être pour cette raison il n'apparaît qu'une seule fois dans les poèmes homériques,<sup>25</sup> notamment s'il a la signification de "l'être" ou de "l'οὐσία" de quelque chose, notions que vont au-delà de l'usage quotidien du mot.

Nous allons nous occuper maintenant de la notion de φύσις chez Héraclite et Parménide, notamment pour répondre à notre question: Ont-ils aussi physiologuisé, comme dit Aristote? Comme la contemporanéité des deux philosophes est impossible d'être reproduite dans un écrit, il faut, d'une manière arbitraire, commencer par l'un ou par l'autre. Commençons, donc, par Héraclite.

L'activité d'Héraclite se plaçait, par rapport à Parménide, dans l'autre extrémité du monde grec, en Ionie. Jusqu'à l'heure actuelle, dans une série d'auteurs qui vont depuis Platon (V-IV s. av. JC.) jusqu'à Albert le Grand (XIII s. ap. JC.), on a réussi à trouver cent vingt-six citations authentiques de son ouvrage, conservé donc de manière fragmentaire. À l'intérieur de cet ensemble, on trouve le mot φύσις en quatre occasions (aux fragments 1, 106, 112 et 123), mais il est probable qu'il aurait pu se

---

<sup>24</sup> Nous avons déjà vu le cas de φυσιολόγος, apparemment inventé par Aristote. Avant lui, Platon aurait été le créateur du mot ποιότης dans le *Tééthète* (182a8) (Voir P. Chantraine [1974, III, 921]).

<sup>25</sup> Un autre mot, qui aura une place de choix chez les philosophes, λόγος, se trouve seulement en deux occasions chez Homère.

trouver aussi dans d'autres passages du livre, aujourd'hui perdus. L'absence totale d'autres utilisations du mot entre Homère et Héraclite (c'était pareil dans le cas de Parménide, comme nous l'avons déjà dit) nous empêche de faire une étude comparative de sa signification. Or, puisque Héraclite est classé parmi les φυσιολόγοι par Aristote, nous essaierons de saisir le sens de φύσις chez Héraclite en fonction du contexte dans lequel le mot se trouve.

Le très lointain exemple homérique, cependant, peut nous aider à commencer à déchiffrer le problème. Comme nous l'avons déjà dit, φύσις, dans le passage homérique, est un véritable résumé de la définition d'un objet; le mot énumère l'ensemble des caractères ou propriétés sans lesquelles un φάρμακον, appelé μῶλυ par les dieux, ne serait pas ce qu'il est et, par conséquent, ne pourrait pas être connu, ni arraché du sol par Ulysse. Nous avons résumé ces caractéristiques par la formule "la φύσις du μῶλυ est son être" ou son "οὐσία". En revanche, nous n'avons pas souligné un élément très important: la φύσις appartient à quelque chose; il s'agit de la "φύσις de...", dans le cas homérique, du μῶλυ. Comme nous le verrons, c'est la même chose chez Parménide: elle sera la φύσις du corps, ou des astres.

La même signification, ainsi que la notion d'appartenance à X, possède φύσις dans l'utilisation du mot au fr. 106 d'Héraclite: "Ils ne savent pas que la φύσις de tous les jours est une". Le texte fait partie des nombreuses citations dans lesquelles Héraclite méprise la foule, victime, comme l'a écrit aussi Parménide, des "opinions", mais dans ce fr. 106 il n'est pas exclue une critique aussi d'Hésiode (qui "ne savait pas que le jour et la nuit sont la même chose", fr. 57), et qui établissait des différences entre l'"essence" des jours "fastes" et "néfastes" dans *Les travaux et les jours*. À cette différence, qui relativise la spécificité de chaque journée (on pourrait dire, sa φύσις), Héraclite oppose ce qui se cache derrière: sa φύσις, qui est l'unité qui fait que, malgré les événements qui puissent se succéder le long d'un jour, son lest un et le même: le résultat d'un combat harmonieux entre la lumière et

l'obscurité, dans lequel chaque puissance doit conserver ses mesures, doit obéir à une loi, qui est le fondement de la φύσις. Et Héraclite appelle λόγος cette loi.

Nous voyons, d'ores et déjà, que cette signification de φύσις chez Héraclite n'est pas celle qu'Aristote attribue aux φυσιολόγοι. Pour Héraclite, l'être des choses, sa φύσις, n'est pas un élément ni un principe producteur; c'est une loi (λόγος) qui contrôle et limite le pouvoir des puissances contraires et permet que la totalité des choses (πάντα) et chaque chose en particulier ne soit pas un χάος mais un κόσμος, un ensemble unifié (ἔν). Selon Héraclite, "l'homme qui sait" - comme dira en même temps Parménide (fr. 1.3) - doit "écouter" la voix de la φύσις, qui s'exprime par l'intermédiaire d'un "discours" (λόγος): "En écoutant non pas moi, mais le λόγος, il faut se mettre d'accord pour savoir qu'un [est] tout" (fr. 50). Cette formule est l'être (φύσις) de la réalité. Cela va de soi qu'il n'est pas évident que l'être du κόσμος soit le résultat de l'unité d'une multiplicité, et Héraclite le proclame au fr. 123: "La φύσις préfère rester cachée". Or, de la même manière que la φύσις du μῶλυ est un composé d'une fleur blanche, une racine noire et la difficulté de l'arracher, la φύσις du κόσμος, pour Héraclite, est l'harmonie qui résulte d'un combat (voir les fragments 53 et 80) entre des tensions opposées, qui est la raison d'être de chaque chose.

Nous avons déjà trouvé le mot φύσις dans deux fragments d'Héraclite (fr. 106 et 123). Étant donné sa signification dans les deux contextes, φύσις aurait pu être remplacée, dans les deux cas, par τὸ ὄν, ou par οὐσία, et ceci n'aurait pas trahi la pensée d'Héraclite (même s'il n'utilise pas ces deux formules): "Ils ne savent pas que l'οὐσία de chaque jours est une"; "τὸ ὄν préfère se cacher". Dans les deux cas qui nous restent (fr. 1 et 112) Héraclite place la φύσις en rapport avec la connaissance et avec l'action, ce qui élargit sa signification, même si ces deux nuances ne se trouvent pas dans ce qu'Aristote attribue à Héraclite. Le fragment 1, qui recueille la phrase avec laquelle le livre d'Héraclite aurait commencé (ainsi l'affirment Aristote, *Réth.* Γ.5.1407b, et Sextus

Empiricus, Adv. Math. VII.132), est un véritable résumé qui présente les notions fondamentales du philosophe: l'éternité du λόγος, l'ignorance congénitale des "hommes", et la φύσις. En effet, dans la deuxième partie de ce fragment, le plus long parmi les textes conservés, Héraclite dit que les "hommes" ne comprennent rien lorsqu'il explique "chaque chose κατὰ φύσιν, et expose comment elle est (ὅκως ἔχῃ<sup>26</sup>)". L'ignorance de la foule est compréhensible, car la φύσις n'est pas évidente, mais "comprendre (φρονέειν) est commun à tous" (fr. 113)"; il suffit d'"écouter"<sup>27</sup> le λόγος pour regarder ce que les yeux ne voient pas. Mais une fois comprise la découverte qu'Héraclite expose κατὰ φύσιν, il suffit d'appliquer ce schéma à chaque chose pour la connaître,<sup>28</sup> car chaque chose fait partie de la φύσις, c'est-à-dire, de l'être total.

Mais la φύσις est aussi l'exemple à suivre par l'action humaine, un paradigme didactique. C'est une raison de plus pour l'"écouter". L'action humaine ne peut pas avoir lieu au hasard; elle doit s'accorder avec l'être des choses, et, pour cela, il faut le connaître. Héraclite dit: "La sagesse consiste à dire des choses vraies et à agir κατὰ φύσιν, en écoutant" (fr. 112). Fidèle à son style, Héraclite utilise un seul mot ("écoutant") valable pour deux notions:<sup>29</sup> "en écoutant la φύσις" et "en écoutant le λόγος" (qui est, en réalité, le λόγος de la φύσις). L'action qui est conforme à la φύσις harmonise l'homme et le κόσμος: "Pour les gens éveillés il y a un univers (κόσμος), qui est unique et

---

<sup>26</sup> Ces deux mots signifient aussi de quelle manière "se trouve" chaque chose, c'est-à-dire, quel est sa place parmi πάντα τὰ ὄντα.

<sup>27</sup> Au fr. 50, déjà cité, Héraclite expose la loi cosmique qu'il a trouvée, qui est LE λόγος, par l'intermédiaire d'un "discours" (λόγος, encore une fois). Et un discours, on l'écoute.

<sup>28</sup> Par exemple, on comprend grâce à la solution héraclitéenne qu'une journée est le résultat d'une lutte entre le jour et la nuit. "Si le soleil n'existait pas, il n'y aurait que la nuit" (fr. 99). Nous pourrions ajouter aujourd'hui le cas de l'électricité, qui pour "jouer" son rôle a besoin d'un pôle positif et d'un pôle négatif.

<sup>29</sup> Voir l'exemple très commenté du vers 1.1, où "toujours" (ἀεί) es valable à la fois pour le λόγος (qui existe toujours) et pour l'ignorance des mortels (qui sont toujours ignorants). On sait que cette ambivalence du mot avait déjà dérangé Aristote (Réth. Γ.5.1407b11)

commun, mais chacun des endormis se réfugie dans son propre univers" (fr. 89). Pour les "endormis", chaque jour aurait sa propre φύσις. Voilà le dossier "φύσις" chez Héraclite. Jusqu'ici, rien ne permet de voir un φυσιολόγος aristotélicien chez Héraclite.

Cependant, si nous regardons les rares références d'Aristote à Héraclite, l'appartenance de celui-ci au groupe des φυσιολόγοι est évidente. Or, il n'y a aucune trace, chez Aristote, de l'Héraclite que nous venons de présenter. Il ne dit pas un mot sur l'utilisation du mot φύσις par Héraclite. "Son" Héraclite est différent, même s'il connaît sans doute (mais nous ne savons dans quel état) le texte d'Héraclite. Il se plaint, par exemple, de la difficulté de trouver la véritable ponctuation des mots de liaison dans son texte, et cite le cas du passage que nous appelons "fragment 1" (*Rhét.* 1407b11<sup>30</sup>). Mais, pour lui, Héraclite est surtout celui qui ne respecte pas le principe non-contradiction (*Éth. Nic.* 1155b5, *Top.* 104b22, *De Cael.* 298a33, *Mét.* 985a33, etc.) et qui avait affirmé que tout est en train de changer (*Mét.* 1010a13). Et, surtout, il est celui qui avait choisi le feu comme élément originaire: "Hippasos de Métaponte et Héraclite ont posé [comme élément] le feu" (*Mét.* 984a7).

C'est dans l'identification qu'Aristote fait entre φύσις et "élément" que lui permet de considérer comme φυσιολόγοι *tous* les premiers philosophes. Dans le passage souvent cité du début de la Métaphysique dans lequel on caractérise l'objet d'étude des premiers philosophes, Aristote procède à cette assimilation. Après avoir affirmé que pour les premiers philosophes il existe "une οὐσία qui subsiste, bien que ses accidents [=toutes les choses] changent", il ajoute que "celui-ci est l'élément et le principe de toute chose, et de là ils pensent que ni la génération ni la corruption n'existent, puisque il doit toujours y avoir une certaine φύσις (une, ou plusieurs) dont tout le reste découle, tandis qu'elle est sauvegardée (σωζομένης)" (*Mét.* I.3.983b13)". Et pour Héraclite, selon Aristote, cette φύσις c'est le feu.

---

<sup>30</sup> Voir Note précédente.



Mais il faut avouer qu'Aristote est moins catégorique que ce qu'on lit dans les histoires de la philosophie. Il s'occupe à cinq reprises de ceux qui ont choisi le feu comme élément, mais dans une seule occasion il ajoute à cette théorie le nom d'Héraclite (cf. texte déjà cité, *Mét.* 984a7). Dans les autres cas on suppose qu'il s'agit d'Héraclite, parfois abusivement.<sup>31</sup> Essayons maintenant de comprendre le rôle du feu chez Héraclite, privilégié par Aristote.

Comme chez tous les Présocratiques, qui ont voulu s'expliquer la réalité de πάντα τὰ ὄντα, il y avait certainement chez Héraclite une sorte de "physique" ou de cosmologie, mais dans le cas d'Héraclite les rares exemples sont très confus. Le texte le plus compréhensible fait allusion au "changements du feu (πυρὸς τροπαί)" (fr. 31) mais cela ne signifie pas que le feu soit l'élément originaire du κόσμος. Pour M. Marcovich, par exemple, il s'agit d'une description des "procès naturels constants et normaux de chaque jour", et, par conséquence, le texte "ne semble pas correspondre à une éventuelle interprétation dans le sens d'une cosmogénèse suivie d'une conflagration".<sup>32</sup>

Essayons de déchiffrer le rôle du feu dans d'autres fragments d'Héraclite. Il faut dire d'abord qu'il n'y a aucun rapport entre le feu et ce qu'Héraclite –non Aristote– appelle "φύσις". Nous avons vu que la φύσις, comme fondement de l'être des choses, est l'harmonie des tensions opposées qui fait que tout soit un. Le feu est une *image allégorique* de la φύσις. La multiplicité des éléments qui brûlent (morceaux de bois, des charbons, etc.), produisent une unité: la flamme, qui change à chaque instant pour rester telle qu'elle est. E. Hülsz Piccone l'a très bien exprimé: "Le feu d'Héraclite n'est pas un élément 'physique' (= 'matériel'); il est ce qu'on pourrait appeler l' 'essence' du κόσμος (= 'l'ensemble ou l'unité ordonné et rationnelle de toutes

---

<sup>31</sup> En *Mét.* 984a7 il était question aussi d'Hippasos.

<sup>32</sup> Miroslav Marcovich (1978, 204-5).

choses<sup>33</sup>)". Le feu imite le λόγος: comme lui, qui est la raison d'être de tout, a existé, existe et existera, comme nous lisons à propos du κόσμος au fr. 30: "Ce κόσμος [...] a toujours existé,<sup>34</sup> existe et existera;<sup>35</sup> [Il est comme] un feu toujours vivant (ἀείζωον) qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure".<sup>36</sup> Si le feu aurait chez Héraclite la signification de φύσις comme "élément", l'univers serait toujours en flammes, mais le fr. 66 affirme que "lorsque le feu viendra (ἐπελθόν), jugera tout". Or, si le feu "viendra", il n'est pas encore présent dans l'univers. Un autre exemple de la non-présence actuelle du feu se trouve dans l'ironique fr. 7: "Si tout devenait fumée, le nez connaîtrait". Le verbe est au conditionnel, car, à l'heure actuelle, comme il n'y pas du feu "cosmique", il n'y a pas de fumée.

Le caractère d'image allégorique que joue le feu chez Héraclite est évidente aussi dans le fr. 90: "Tout (πάντα) s'échange par le feu, et le feu par toutes les choses, comme l'or par les biens, et les biens par l'or". Le feu -nous l'avons déjà vu- représente l'unité d'une multiplicité, comme l'or, qui est un, mais qui se trouve comme valeur chez tous les biens.<sup>37</sup>

Comme conclusion de notre dossier "Héraclite" nous pouvons affirmer que, comme dans certains films, la ressemblance entre sa notion de φύσις et celle qu'Aristote attribue aux φυσιολόγοι est pure coïncidence. Mais, si nous utilisons un critère différent de celui d'Aristote, Héraclite serait, en revanche, un φυσιολόγος 100%. Chaque

---

<sup>33</sup> E. Hülsz Piccone (2011, 185).

<sup>34</sup> Nous traduisons le verbe εἶναι avec sens existentiel.

<sup>35</sup> Nous acceptons l'interprétation de Clémence Ramnoux (1968, 257), qui sépare les deux phrases (d'autres auteurs traduisent "ce κόσμος est un feu...").

<sup>36</sup> Il y a des auteurs qui ont vu dans cette formule une allusion au rythme des saisons.

<sup>37</sup> On a interprété souvent qu'un mot qui manque comme sujet dans le fr. 67 est "le feu", mais rien ne le justifie. Nous avons conjecturé <τι, "quelque chose">: "Le dieu, jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim; il change comme lorsque <quelque chose> est mélangé avec des parfums et on la nomme comme à quelqu'un lui plaît".

philosophe veut s'expliquer, grosso modo, que sont les choses et comment doit-on agir, et Héraclite met en rapport ces deux desiderata avec la φύσις: pour savoir qu'est-ce qu'une chose il faut la placer en fonction de la φύσις (fr. 1), et, après, il faut agir, κατὰ φύσιν (fr. 112). Mais, dans les deux cas, il faut déchiffrer la φύσις et trouver son λόγος.

Étant donné que la philosophie d'Héraclite a été une recherche sur le λόγος de la φύσις, l'appellation de φυσιο-λόγος, dans son cas, est tout à fait pertinente. Libéré de l'assimilation aristotélicienne entre la φύσις et les "éléments", φύσις reprend sa signification dynamique originaire, dynamique et "créatrice" (même si cet adjectif est anachronique) car elle représente la tension des opposés qui produit tout (Voir fr. 53: "Πόλεμος πάντων πατήρ ἐστι"), qui s'exprime "selon une loi" (κατὰ λόγον). Or, comme la φύσις est le nom qu'il donne à cet être dynamique des choses, il n'aurait pas refusé d'être appelé aussi "ὄντολόγος". Nous reviendrons sur cette expression.

Regardons maintenant Parménide. Il avait écrit un *Poème didactique* pour inviter un éventuel candidat à devenir philosophe. Dans ce véritable cours de philosophie, une déesse anonyme exhorte l'auditeur à s'informer aussi bien sur le cœur de la vérité que sur les opinions (δόξαι) des mortels (fr. 1.30). Pourquoi cet enseignement est double? Parce que Parménide sait qu'avant lui d'autres penseurs ont essayé aussi de s'expliquer qu'est-ce qu'est la réalité (πάντα τὰ ὄντα), et ses opinions, peut-être séduisantes (comme le chant des sirènes) peuvent tromper le candidat (fr. 8.61) et l'éloigner du discours convaincant (πιστὸν λόγον, fr. 8.50), qui est le seul accompagné par la vérité (fr. 2.4). Une grande partie des dix-neuf citations récupérées de Parménide décrivent ce discours convaincant (notamment le long fr. 8), et quelques vers<sup>38</sup> son consacrées à reproduire des opinions, desquelles il faut s'éloigner (fr. 7.2). Cela va de soi que le mot φύσις, étant donné sa

<sup>38</sup> La division du *Poème* en deux parties et le cliché "La Doxa" attribué à l'une d'elles, est une conjecture d'un philologue prussien Georg. G. Fülleborn (1795, passim). Hélas, cette conjecture est acceptée aujourd'hui de manière unanime, même par des éminents chercheurs.

signification depuis Homère, se trouvera dans le discours vrai et convaincant.

Comme dans le cas d'Héraclite, il est impossible de placer l'utilisation parménidienne de φύσις par rapport à d'autres auteurs qui auraient aussi utilisé le mot avant, car il n'est pas attesté dans un texte philosophique avant le couple Héraclite-Parménide. Chez Parménide on trouve le mot dans trois occasions: deux fois au fr. 10 (vers 1 et 6) et une fois au fr. 16 (vers 3<sup>39</sup>), mais il semble certain qu'il aurait dû se trouver aussi dans des passages du Poème non cités et, par conséquent, perdus pour toujours.

À notre avis, la signification de φύσις est pratiquement la même dans les trois passages, et, comme nous le verrons, elle coïncide, longtemps après, avec la signification homérique. Au fr. 16, qui décrit la présence du νόος dans l'être humain, φύσις<sup>40</sup> serait synonyme de l'être de quelque chose en particulier, de son οὐσία: celle des membres (ou, si l'on veut, du corps<sup>41</sup>). En réalité, le fr. 16 est un complément du fr. 6, auquel, très certainement, il faisait suite dans le Poème, car celui-ci aussi s'occupait du νόος. En effet, dans la description de l'état d'esprit des mortels, "fabricants" d'opinions, la déesse –qui s'exprime à la première personne; elle n'est pas dans cette occasion porte-parole des "mortels"– avait dit que, dans leur poitrine, "l'incapacité guide l'intellect errant (πλακτὸν νόον)" (fr. 6.6) des mortels qui "ne savent rien" (fr. 6.4). Que le νόος puisse divaguer, l'être des choses<sup>42</sup> n'est pas évident; il faut le démontrer, et le fr. 16 s'en occupe: tout dépend de la φύσις de la

<sup>39</sup> Dans la division arbitraire du Poème en deux "parties", ces fragments, qui s'occupent de l'être des choses (soit des astres, soit du νόος) ont été placés arbitrairement comme appartenant au discours trompeur des opinions "des mortels".

<sup>40</sup> [...] la φύσις des membres est ce qui pense" (fr. 16.3). (vers 3

<sup>41</sup> M. Conche (1996, 243) traduit: "La nature du corps". Chez Pindare (voir ci-dessus, Note 10), φύσις fait toujours allusion au corps humain, ainsi comme dans la plupart des cas chez Démocrite.

<sup>42</sup> "Être et penser (νοεῖν) sont la même chose" (fr. 3). La pensée peut-elle "divaguer"? Pourquoi pas, mais il faut expliquer la raison. C'est le but du fr. 16.

structure corporelle de chacun, qui est une κρᾶσις de membres toujours en mouvement (fr. 16.1). Le texte est très bref (quatre vers) et cette idée n'est pas développée, mais nous pouvons interpréter que lorsque la φύσις des membres est le résultat d'une κρᾶσις ordonnée, harmonieuse, le νόος suit un chemin correct, mais quand le résultat du mélange est un mouvement chaotique (ou παλίντροπος, fr. 6.9), le νόος divague.

Mais le vers 16.3 laisse supposer que la φύσις est capable d'agir (ce qui fait partie déjà de l'étymologie du mot: φύσις est ce qui est en train de croître, qui est une action, comme la croissance du φαρμακόν), car, si le νόος peut penser bien (ou mal, lorsqu'il divague) c'est parce que c'est "la φύσις des membres qui pense (ὄπερ φρονέει)". Le fragment 3 avait déjà avancé qu'être et penser c'est la même chose, et ce fr. 16 explique pourquoi cette assimilation d'être et penser n'a pas lieu chez les "mortels", qui ratent leur cible: parce que la φύσις des membres qui constituent leurs corps se laisse guider par l' "habitude invétérée" (fr. 7.3). Le texte dit, apparemment, que "c'est la même chose ce qui pense (ὄπερ φρονέει) et la φύσις des membres". Une interminable polémique a divisé les partisans de considérer "ὄπερ" soit comme sujet (c'est notre traduction), soit comme un accusatif de φρονέει ("For the some thing is that the nature of the body thinks<sup>43</sup>..."), mais, très curieusement, la formule la plus énigmatique, "la φύσις des membres pense", n'a pas été l'objet des analyses qu'elle méritait.

La difficulté consiste à mettre en rapport cette activité de la φύσις avec le νόος, qui est le véritable sujet du passage. S'il s'agissait de la φύσις tout court, le texte serait moins énigmatique, car si φύσις est synonyme d'être, en général, elle serait synonyme de νοεῖν (via le νόος: cf. fr. 3). Mais le texte fait allusion à la φύσις en tant que φύσις de...Le responsable de la pensée est, donc, le corps (= les membres), qui possèdent une spécificité, une "nature", une φύσις, qui leur permet de penser. Peut-on déduire de ce passage que la φύσις, "loge" le νόος, et que, selon

---

<sup>43</sup> L. Tarán, (1965, 169).

le type de mélange qu'elle possède, permet à celui-ci de penser, qui est le but du νόος? Nous ne sommes pas partisans de la philosophie-fiction et, avec grande modestie, nous préférons admettre que Parménide n'a pas ajouté dans son fr. 16 aucune nouveauté à la signification de φύσις: ainsi comme, chez Homère, la φύσις du μῶλυ permettait au φάρμακον de résister aux charmes de Circé, au fr. 16 de Parménide la φύσις des membres permet au νόος de penser.

Le mot φύσις réapparaît aussi deux fois au fr. 10. Ce texte est décisif pour comprendre le but de l'enseignement parménédien, car, contrairement à ce que l'on dit chez les partisans de diviser le Poème en deux parties, il précise ce que la déesse entend par "le cœur de la vérité": un discours convaincant et persuasif capable d'expliquer la réalité toute entière, πάντα τὰ ὄντα. Les étroites limites de ce travail nous interdisent d'approfondir ce que nous venons d'affirmer presque dogmatiquement. Il suffit de dire que le "programme d'études" offert par la déesse à son auditeur n'est pas neutre; il comporte surtout des interdictions et des encouragements. L'interdiction la plus importante est celle de prétendre connaître ce qui n'est pas, car "jamais ne s'imposera ceci: qu'il y ait des choses qui ne sont pas (εἶναι μὴ εἶναι) (fr. 7.1). Et l'encouragement le plus radical, car il ordonne d'écouter la formule du "cœur de la vérité", est exprimé dans le passage 6.1b-2a: "Il est possible d'être et le néant n'existe pas; j'ordonne de proclamer cela". Le long fr. 8 déduit les σήματα qui découlent de cet axiome.

Et, une fois démontrée (à sa manière) dans le fr. 8 qu'il y a de l'être et que ce qui n'est pas, n'existe pas, le fr. 10 élargit cette véritable trouvaille à tous les "étants" (qui, cela va soi, sont des étants parce qu'ils "possèdent" de l'être): "Et tu *connaîtras* la φύσις éthérée de tous les signes qui sont dans l'éther [...] Et tu apprendras les actions de la rotation de la lune tournante, et sa φύσις, et tu *connaîtras* aussi le ciel englobant..." (fr. 10.1, 3-5). Ce texte (placé arbitrairement dans la "deuxième partie" de

Poème par les partisans de ce type de division<sup>44</sup>), efface toute éventuelle distinction entre un Parménide "ontologique" et un Parménide "physique". Les échantillons (très brefs, hélas) de la physique parménidienne (qui se trouvent aux fr. 10, 11, et 13 à 18, et qui ne doivent pas être inclus dans ce que Parménide expose et critique comme étant les "opinions" des "mortels" (aux fr. 8.51-8, 9, 12 et 19) sont, précisément, la preuve selon laquelle "il n'y a pas des étants qui ne soient pas", qui est le coeur du discours vrai, car ils sont des φύσεις ou ils possèdent une φύσις.

Nous avons vu que le mot φύσις réapparaît au début du fr. 10 accompagné d'un verbe qui confirme que la φύσις, chez Parménide, n'est pas l'objet d'une conjecture ou d'une opinion, mais d'un "savoir", εἰδέναι: "εἴση ἡ φύσις ἐθήρεε...". Et le même verbe est utilisé quatre vers après pour faire référence au ciel (qui loge les astres, qui constituent la "φύσις ἐθήρεε", comme celle de la lune): "Et tu εἰδήσεις aussi le ciel englobant..." (fr. 10.5). "Savoir", "connaître", est précisément l'activité principale de "l'homme qui sait (εἰδότα, participe d' εἰδέναι)" (fr. 1.3), c'est-à-dire, de celui qui a suivi le bon chemin (= méthode) et a atteint la vérité, qui est la saisie du caractère absolu et nécessaire du fait d'être (ἔόν), synonyme de φύσις. Les mortels, en revanche, sont εἰδότες οὐδέν, "connaisseurs de rien" (fr. 6.4).

Les deux attestations du mot φύσις au fr. 10, comme celle du fr. 16, concernent la spécificité d'un "X" qui existe réellement, comme c'était déjà le cas chez Homère avec la μῶλυ. Il n'y a pas chez Parménide la dichotomie "être / apparence", qui naîtra un siècle après avec la Sophistique (δόξα chez Parménide est toujours "opinion", "point de vue", jamais "apparence", pace Heidegger). Parménide découvre que s'il y a πάντα τὰ ὄντα (qui étaient déjà l'"objet" d'étude chez Anaximandre, voir fr. 1) c'est parce qu'il y a τὸ ὄν, qui est la notion qui les embrasse mais qui n'est pas un "être" occulte dont les "ὄντα" seraient

<sup>44</sup> Une heureuse exception est Fernando Santoro (2011, 86) qui place ce fr. 10 immédiatement après le fr. 1.

des "apparences". Τὸ ὄν est un singulier générique qui résume le fait d'être qui fait que tous les étants soient des étants, et φύσις est un synonyme de τὸ ὄν, comme on le voit dans le titre du traité<sup>45</sup> qui écrira Mélissos, qui semble avoir connu le Poème de Parménide.

Au fr. 10 il est question de "connaître" que sont les astres, et cette connaissance est possible parce qu'ils ont une φύσις. Même s'ils ont "entrepris leur naissance (ὠρμήθησαν γίγνεσθαι)" (fr. 11.3-4) il y a très longtemps, ils "sont fermement présents pour la pensée (νόῳ παρεόντα βεβαίως)" (fr. 4.1), comme, par exemple, la lune (fr. 10.5). La lune, ainsi comme tous les autres astres, sont logés dans l'éther et, comme tout ce qui existe, ils ont une φύσις, mais, comme dit le premier vers du fr. 10, cette φύσις est "éthérée", et, a plus forte raison si les astres non seulement "habitent" dans l'éther mais s'ils sont constitués par celui-ci, en tant que boules de feu.

La conclusion que nous pouvons tirer de l'utilisation très modeste du mot φύσις chez Parménide, est la suivante: le mot n'a pas besoin d'être privilégié parce que sa signification est reprise, chez lui, par (τὸ) ἔόν, "ce qui est en train d'être".

Mais malgré ce que nous avons trouvé chez lui-même, dans les "fragments" de son Poème, pour Aristote il est un φυσιολόγος comme les autres. Son interprétation se trouve dans cette phrase de la *Métaphysique* (phrase qui, à partir d'Aristote, a conditionnée les études parménidiennes): "Parménide, contraint de suivre les phénomènes (τοῖς φαινομένοισι) et concevant que, alors que l'un est selon la raison (κατὰ τὸν λόγον), tandis que le multiple relève de la sensation, il établit (τίθησι) deux causes et deux principes, le chaud et froid, comme s'il disait feu et terre. De ces causes, il range le chaud du côté de l'être, et l'autre du côté du non-être" (986b31). En Phys. I.5.188a21 et en *De gen.*

---

<sup>45</sup> On a beaucoup discuté la question des titres des ouvrages des Présocratiques. Quoi qu'il en soit, la réponse serait positive au moins dans le cas de Mélissos, car autrement l'ironie du titre du traité de Gorgias, Περὶ τὸ μὴ ὄν ou Περὶ φύσεως n'aurait pas de sens.



et corr. A.318b7 et B.330b14, Aristote répète exactement la même chose: Parménide a établi deux principes (*arkhai*), le feu et la terre, c'est à dire, l'être (τὸ ὄν) et le non être (τὸ μὲ ὄν).

Pourquoi cette différence entre les textes dans lesquels Parménide parle du rôle de φύσις dans sa philosophie, et la place qu'Aristote attribue aux "principes physiques" tels que le chaud et le froid ou le feu et la terre, qui feraient de lui un authentique φυσιολόγος? Le lecteur éventuel de ces pages possède déjà la réponse. Comme nous l'avons déjà dit, dans son Poème, Parménide expose sa propre philosophie par l'intermédiaire d'une déesse anonyme, et, dans quelques passages, toujours par l'intermédiaire de sa porte-parole, il présente les "opinions des mortels" dans une série de propos (il ne s'agit pas d'un λόγος) que la déesse elle-même qualifie de "trompeur" (ἀπατηλόν). Les trois cas dans lesquelles apparaît le mot φύσις (fr.10.1 et 5; fr. 16.3) appartient au discours πιστόν de la déesse (*pace* ceux qui divisent le Poème en deux parties et placent ces textes dans la partie "La Doxa"). En revanche, la référence d'Aristote aux principes ou éléments (le chaud et le froid ou le feu et la terre) est présentée par la déesse comme *appartenant aux opinions des mortels*, qui ne savent rien (fr. 6.5). C'est pour cette raison que nous les avons laissés de côté, car elles n'appartiennent pas à Parménide, mais "aux autres", dont l'intellect divague car ils sont victimes de l'habitude.

Aristote -il faut le dire- se trompe: il -et, avec lui, tous les doxographes qui l'ont suivi, notamment Simplicius- attribue à Parménide ce que celui-ci attribue à ses "concourants" dans la recherche de la vérité, desquels il faut s'écarter (fr. 7.2), même si Aristote ne dit pas un mot sur ce rejet.

Pour justifier l'intitulé de ce travail, nous pouvons dire que Parménide, comme Héraclite, est un φυσιολόγος "atypique" parce qu'il est devenu φυσιολόγος malgré lui: on lui a mis dans une liste parce qu'on s'est attaché aux mots "chaud et froid, feu et terre", sans se poser la question des auteurs qui avaient proposé ces notions. La réponse à la question est: les mortels.

Or, si Héraclite et Parménide n'étaient pas des φυσιολόγοι comme les autres, qu'est-ce qu'ils étaient? Comme tous les Présocratiques, et, par la suite, les philosophes qui les ont suivi, ils étaient des chercheurs intéressés à l'être des choses,<sup>46</sup> c'est-à-dire, des ὄντολόγοι. C'est le "visage" de l'être des choses qui a changé, mais l'objet de la recherche a été toujours le même. B. Cassin et M. Narcy ont écrit ceci: "*Physis* était, pour les anciens physiciens, le nom de l'étant; ils s'occupaient déjà de l'étant dans toute sa généralité<sup>47</sup>". Il ne faut pas oublier qu'on pourrait appliquer aux premiers philosophes ces vers de Manuel Machado: "Caminante, no hay camino; se hace camino al andar". C'est en philosophant qu'on fait de la philosophie; il n'y pas déjà, au début, des alternatives telles que "être", d'un côté, et "φύσις", de l'autre. La φύσις c'est l'être, comme atteste le titre apparemment vrai du traité de Méliossos,<sup>48</sup> qui est justifié par Simplicius dans ces termes: "Si Méliossos utilisa ce titre [...] il est évident qu'il pensait que la φύσις était l'être (τὸ ὄν)" (In De Cael. 557.10). Et même Aristote, dans une phrase du livre Γ de la *Métaphysique*, avoue qu' il croit trouver chez les premiers philosophes des ancêtres même dans sa propre philosophie, comme une recherche qu'il présente comme inédite -avant lui-, pour traiter "τὸ ὄν ἢ ὄν": "Si donc ceux qui cherchaient les éléments des étants (τῶν ὄντων) cherchaient eux aussi ces principes-là [sc. "les principes et causes les plus élevées (ἀκροτάτας)], il est nécessaire que ces éléments soient bien éléments de l'étant (τοῦ ὄντος), non en tant qu'il est par accident, mais en tant qu'il est des étants (ἀλλ' ἢ ὄντα) (*Mét.* 1003a30<sup>49</sup>)". Et, dans un autre passage, il revient à cet aveu: "Seuls en effet les φυσικοί croyaient avoir pour cible la φύσις dans son entier et, donc, l'étant (τὸ ὄν)" (*Mét.* 1005a32).

<sup>46</sup> Même ceux qui n'y croyaient pas, comme certains sophistes et les sceptiques.

<sup>47</sup> B. Cassin-M. Narcy (1989, 163).

<sup>48</sup> Voir Note 45.

<sup>49</sup> Le texte grec est très ambigu. Nous utilisons la traduction, excellente, de B. Cassin-M. Narcy (1989, 115).

*Appendice: Pourquoi pas ὄντολόγοι au lieu de φυσιολόγοι?*

La proposition que nous venons de faire, pour être acceptée, doit inverser l'ordre du regard aristotélicien sur "les premiers qui ont philosophé", et, surtout, doit s'appuyer, à partir d'un point de vue qui prétend ne pas être "anachronique", sur ce qu'ils ont envisagé quand il étudiaient "τὰ ὄντα".

Le texte philosophique le plus ancien, les quelques lignes d'Anaximandre, confirment qu'au moins l'un des "premiers qui ont philosophé" s'était déjà occupé de τὰ ὄντα (au pluriel: τοῖς οὕσι); il était, déjà, un ὄντολόγος. C'est parce qu'ils s'occupaient de τὰ ὄντα que les premiers philosophes remplaçaient parfois ce mot par φύσις — notamment, peut-être, dans le titre de leurs ouvrages, et, très certainement, dans le cas de Méliossos —, et non parce que, intéressés à la recherche des premiers principes de la φύσις, ils ont découvert, pas à pas, les "éléments" de la φύσις, τὰ ὄντα, et, enfin, τὸ ὄν.

Si nous rappelons quelques textes déjà cités, notamment ceux qui concernent le rapport entre la φύσις et les éléments (*Mét.* V.4.1014b26) — qui sont les composants matériels des "corps"— nous voyons qu'Aristote n'appelle pas ὄντολογοί ses ancêtres parce qu'il regarde les "anciens" en fonction de sa trilogie "φύσις / élément / matière sensible", qui est très éloigné de sa recherche de τὸ ὄν ἢ ὄν. "Tous se sont intéressés à ces principes [= les éléments], soit manifestement, soit obscurément" (*Phys.* 988a23). La très souvent citée description de la tâche des premiers philosophes dit clairement que "la plupart croyaient que seulement les principes d'espèce matérielle (ἐν ὕλης εἶδει) sont les principes de tout" (*Mét.* 983b6). Et aussi: "La cause de leur opinion est qu'ils examinaient la vérité περὶ τῶν ὄντων, mais que les êtres (τὰ ὄντα)

qu'ils concevaient étaient les seuls [êtres] sensibles (τὰ αἰσθητά)" (*Mét.* 1010a1). Rien d'étonnant alors dans l'utilisation très abondante des mots φύσις, φυσικοί et φυσιολόγοι pour décrire la recherche des Anciens, car Aristote ne peut pas s'empêcher de leur appliquer sa notion de φύσις, qui coïncide très partiellement avec le sens du mot, depuis Homère.

Concernant la terminologie, nous ne savons rien sur les mots qui aurait pu utiliser Thalès, car tout ce que nous savons de lui provient des doxographes, et, à l'origine, d'Aristote. Cependant, si c'est vrai que pour lui "l'eau est le principe (ἀρχή) de la φύσις des choses humides (τοῖς ὑγροῖς)" (*Mét.* 983b27), et si cette affirmation concerne aussi tout ce qui est, on peut dire que, pour lui, l'eau était l'être des choses, car dans chaque chose il y a de l'eau (comme la φύσις du μῶλυ homérique -c'est-à-dire, la définition de son être- se trouve dans tout μῶλυ). Le cas d'Anaximandre est plus évident, car il a utilisé l'expression τοῖς οὐσι. Or, que sont, pour lui, ces ὄντα? Les interprétations divergent (Les germes -γώνιμα- des contraires [Ps. Plutarque, *Strom.* 2]? Les contraires? Toutes choses?), mais, dans tous les cas, il proviennent de τὸ ἄπειρον. Simplicius, victime des schémas aristotéliens, dit que τὸ ἄπειρον est "une certaine φύσις" (*Phys.* 24), mais...peut-on imaginer une φύσις, tel qu'Aristote la conçoit, qui ne soit pas un élément? Impossible. C'est Aristote qui le dit: "Qu'il soit absolument impossible qu'il y ait un corps infini (ἄπειρον) sensible, c'est évident" (*Phys.* 205a8). La conception de la réalité d'Anaximandre ressort de ce qu'il dit sur τὰ ὄντα (des "étants" qui cohabitent en fonction d'une certaine harmonie qui ne doit pas être violée, sous peine de châtement), qui a sans doute influencé Héraclite,<sup>50</sup> et qui fait allusion, à notre avis, à tout (êtres humains, classes sociales dans la πόλις, astres, dieux, etc.). Sans harmonie le κόσμος serait un χάος.

Anaximène reprend le mot ἄπειρον, mais dans un sens différent,

<sup>50</sup> Anaximandre est l'un des rares pré-héraclitéens non critiqués par Héraclite.

celui d' "illimité", car son "principe" est défini: il s'agit de l'air, qui serait ainsi l'essence de tout, car c'est grâce à lui que le κόσμος est vivant (comme un être humain). Et cet être, par le moyen d'altérations opposées (raréfaction et condensation) serait à l'origine des éléments. Enfin, rien de pertinent pour notre recherche se trouve chez Xénophane, qui se limite à proposer des idées très originales sur la divinité et considère la terre et l'eau comme l'origine de tout. Or, étant donné la rareté des textes authentiques du triumvirat de Milet et Xénophane, il faut revenir à Héraclite et Parménide, déjà traités, et sur lesquels ajouterons seulement quelques mots.

Dans le cas d'Héraclite aussi bien le caractère général de la formule de son λόγος ("un [est] es tout, or tout [est] un") comme des exemples qu'il propose (la lire, le chemin, le pressoir, l'or, le fleuve, etc.) montrent qu'il était intéressé à tout. Le fragment 7, déjà cité, cache derrière son ironie la seule allusion directe à τὰ ὄντα: "Si tout (πάντα τὰ ὄντα) deviendrait de la fumée, le nez connaîtrait". Pour l'instant ("tout" n'est pas encore devenu de la fumée), c'est le νόος qui connaît, et pour atteindre la sagesse il doit éviter la surabondance des connaissances (= πολυμαθία) (fr. 40) et saisir "une seule chose (ἓν), qui est le sage: connaître le critère (γνώμην) qui gouverne tout à travers tout" (fr. 41). Ce "critère" se trouve dans un λόγος, qu'il faut écouter, car il est la raison d'être de la φύσις.

Concernant Parménide, c'est la "modernité" de son εἶν, très rapproché de celui qui voulait trouver la "science recherchée" d'Aristote, qui empêche de comprendre qu'il était un Présocratique comme les autres: un ὀντολόγος pour lequel il n'y a pas des ὄντα (pluriel) qui ne soient pas (μὴ εἶντα) (fr. 7.1). Récemment, des recherches très approfondies de Livio Rossetti ont cru trouver "un altro Parmenide"<sup>51</sup> qui serait un Parménide φυσικός, lorsqu'en réalité le Parménide φυσικός (qui présente une sorte de programme d'études au fr. 10) est le

<sup>51</sup> Voir L. Rossetti (2017, *passim*)

Parménide ὄντολόγος. Comme nous l'avons déjà vu, la prétendue διακόσμησις que la déesse expose (fr. 8.60) ne lui appartient pas, est une fiction des mortels δίκρανοι (fr. 6.5). Des échantillons du point de vue parménidien sur des réalités "physiques", tâche "normale d'un Parménide ὄντολόγος, se trouvent aux fragments 10, 11, et 13 à 18, placés dans la vulgata parmenidea dans la "partie" La Doxa.

## Références Bibliographiques

- ALLEN, R.E. (1983) *Plato's Parmenides*, Oxford.
- BONITZ, H. (1870), *Index Aristotelicus*, Reimer, Berlin.
- BURGER, A. (1925) *Les mots de la famille "phúo" en grec ancien*, Paris.
- CASSIN, B-NARCY, M. (1989) *La décision du sens. Le Livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris.
- CHANTRAINE, P. (1974) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, Paris.
- CONCHE, M. (1996) *Parménide. Le Poème: fragments*, Paris.
- FÜLLEBORN, G.G. (1795) *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.
- GÓMEZ LOBO, A. (1985) *Parménides*, Buenos Aires.
- HÜLSZ PICCONE, H. (2011) *Logos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Universidad Autónoma, México.
- JACOBY, F. (1902) *Apollodoros' Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*, Berlin.
- KIRK, G.S. (1962<sup>2</sup>) *Heraclitus. The cosmic Fragments*, Cambridge.
- MARCOVICH, M. (1978) *Parménide. Frammenti*, Florence.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1970), "Nascita di Velia", *La parola del passato*, 25.
- RAMNOUX, C. (1968) *Héraclite ou L'homme entre les mots et les choses*, Paris, 1968.
- REINHARDT, K. (1916) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt.
- ROSSETTI, L. (2017) *Un altro Parménide*, 2 vol., Bologne.
- SANTORO, F. (2011, 86) *Filósofos Épicas I: Xenófanes e Parménides. Fragmentos*, Rio de Janeiro, 2011.
- Tarán, L. (1965) *Parmenides*, Princeton
- UNTERSTEINER, M. (1958), *Parménide. Testimianze e frammenti*, Florence.