

---

# ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL  
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

---

ARTIGO | ARTICLE

## **Il y a, évidemment, un « Parménide *phusikós* », mais... (A propos de Livio Rossetti, *Un altro Parmenide*, 2017)**

There is, evidently, a “Parmenides *physikos*”, but... (About Livio Rossetti, *Un altro Parmenide*, 2017)

Nestor-Luis Cordero <sup>i</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>  
[nestor.luis.cordero@gmail.com](mailto:nestor.luis.cordero@gmail.com)

<sup>i</sup> Université de Rennes 1 – Rennes – France

CORDERO, N.-L. (2019). Il y a, évidemment, un « Parménide *phusikós* », mais... (A propos de Livio Rossetti, *Un altro Parmenide*, 2017). *Archai* 25, e02507.

**Résumé :** Comme tous les Présocratiques, Parménide s’est intéressé à la *phúsis* ; donc, considérer qu’il était un *phusikós*, c’est tout à fait naturel. L. Rossetti, dans son *cappolavoro* en deux volumes *Un altro Parmenide* (Diogenes Multimedia, Bologne, 2017), a étudié d’une manière très détaillée la question. Cependant, la perspective à partir de laquelle Rossetti a envisagé la question n’a pas pu se dégager de deux obstacles principaux : la place dans laquelle se trouvent les textes « physiques » (à l’intérieur de la « doxa ») et le caractère négatif que la « doxa » a aux yeux de Parménide. En effet, en fonction d’une division arbitraire du *Poème* en deux parties, proposée par G.G. Fülleborn, en 1795, les textes « physiques » de Parménide seraient à l’intérieur d’« un ordre trompeur de mots », qui commence au vers 8.51 et se termine au fr. 19, ce qui anéantit la valeur d’une physique parméniennne. La seule façon de revendiquer une physique chez Parménide consisterait à séparer ses textes physiques de la « doxa des mortels », critique par la Déesse. Évidemment, cette possibilité suppose une critique d’une partie de la tradition doxographique, initiée par Aristote.

**Mots clés :** Parménide, doxa, Rossetti, *phusikós*.

**Abstract:** As all the pre-Socratic, Parmenides became interested in the study of the *phusis*, and consider he as a philosopher *phusikos* is natural. L. Rossetti, in his *cappolavoro* in two volumes *Un altro Parmenide* (Diogene Multimedia, Bologne, 2017), studied exhaustively the question. However, the perspective from which Rossetti faces the problem, not solve two major obstacles: the place of the “physical” texts in the so-called “doxa of mortals”, and the negative character that it has to Parmenides. Dependent on the arbitrary division of the poem in two sections, proposed in 1795 by G.G. Fülleborn, “physical” texts of Parmenides would thus correspond to a “deceiver speech of words”, which begins in verse 8.51 and ends in the Br. 19, speech that would diminish the positive character that physics has for Parmenides. The only way to claim the existence of a “Parmenides *phusikos*” consists of take off the fragments “physical” of those in which the goddess exposes “the opinions of mortals”, which criticizes. Obviously, this hypothesis implies a critical review of the doxographical tradition, that begins with Aristotle.

**Keywords:** Parmenides, doxa, Rossetti, *phusikos*.

Depuis quelques années, notamment chez des chercheurs italiens, il a eu des essais de revendiquer un Parménide non seulement « ontologique », mais aussi *phusikós*, et, dans certains cas, de privilégier le deuxième aspect par rapport au premier, qui ne serait qu'une invention de notre post-modernité. La deuxième rencontre d'*Eleatica*<sup>1</sup> était consacrée précisément à ce sujet et, en tant qu'orateur principal, j'ai obtenu que dans le titre de la réunion on ajoute un point d'interrogation, *Parmenides cienzato?*, car j'avais – et j'ai toujours – une position sur le sujet qui n'admet pas une réponse claire et nette. Toujours en Italie, la plupart des travaux de Giovanni Casertano et Giovanni Cerri privilégient aussi l'aspect « physique » de la recherche de Parménide, ainsi que la thèse de Francesca Gambetti (2011), *Parmenide, filosofo della natura*, et, dernièrement, le *cappolavoro* de Livio Rossetti (2017), *Un altro Parmenide*.

C'est précisément ce substantiel et très solide travail de L. Rossetti qui m'encourage à revenir sur la question, car, à mon avis, avant de se prononcer sur l'existence d'un éventuel Parménide *phusikós* il faut se mettre d'accord sur certains problèmes que, il me semble, n'ont pas été posés dans les études consacrées à la question et qui pourraient soit justifier soit nuancer la thèse que l'on veut soutenir. Un point de départ pertinent pour notre analyse pourrait être le mot « *altro* » du titre de l'ouvrage de Rossetti, *Un altro Parmenide*. L'altérité – Platon l'a démontré dans le *Sophiste* – est une notion relative. Un « autre en soi »<sup>2</sup> n'existe pas ; l'autre est toujours l'autre d'un autre. Or, quel est l'autre Parménide (celui qui, selon la tradition, jouerait le rôle du « même ») par rapport auquel Rossetti a proposé son « autre » Parménide ? En d'autres mots : quel est la caractérisation que les commentateurs, anciens et modernes, ont fait du grand Éléate, à laquelle ou ajouterait maintenant un Parménide

---

<sup>1</sup> Heureux évènement conçu par Livio Rossetti et qui a lieu tous les deux ans (au début la rencontre avait lieu chaque année) à Ascea, près des ruines d'Élée, avec l'appui de la Fondazione Alario.

<sup>2</sup> Ce que J. Lacan appelait « le Grand Autre » dans sa leçon du 25 mai de 1955.

*phusikós*, dont l'importance ferait du Parménide « classique », l'autre de cet *altro* Parménide ?

Nous rentrons dans un terrain miné...En effet, selon la caractérisation d'un « premier » Parménide élaborée par la tradition, rien n'empêche l'existence d'un « autre » Parménide. Tout dépend de la valeur que l'on prête aux sujets traités dans le *Poème*, notamment aux fragments qui contiennent des références aux réalités physiques.

Comme point de départ, nous pouvons nous appuyer sur un schéma général de la pensée de Parménide (accepté aussi bien pour les partisans et pour les sceptiques à l'égard d'un éventuel Parménide *phusikós*) :

- (a) Parménide s'est occupé de l'Être un et immobile d'une manière rationnelle ou intelligible (c'est-à-dire, avec des arguments, *κατὰ λόγον*) (Arist. *Phys.* 184b17), mais après, « obligé à s'adapter à τὰ φαινόμενα, [...] il proposa deux causes et deux principes (ἀρχαί), la chaleur et le froid, c'est à dire, le feu et la terre » (*Met.* 986b31). Ces deux principes concernent « ce qui apparaît », les apparences.
- (b) Ce double enseignement se trouve exposé dans deux parties du *Poème* qui viennent après une sorte de Préface ou d'Introduction (fr. 1); la première, connue comme « la voie de la Vérité », va du fr. 2 au vers 50 du fr.8, et la deuxième, connue comme « la Doxa », va du vers 51 du fr. 8 jusqu'au fr. 19.
- (c) La première partie, qui s'occupe notamment des caractères de l'Être, relève de l'intelligible, tandis que la deuxième s'occupe du « sensible ». Simplicius, le principal citateur des fragments de Parménide, après avoir transcrit quelques vers concernant l'Être, écrit : « Ensuite Parménide quitta l'intelligible pour le sensible, ou, selon ses propres termes, la vérité pour l'opinion (δόξα), lorsqu'il a dit... » (il y a après une description des « opinions ») (*Simpl. In Ph.* 30).

Sans rien ajouter à ce portrait du Parménide traditionnel, si l'on regarde les onze fragments, fr. 9 à 19 (en plus des onze derniers vers du fr. 8) qui font partie de « la Doxa », nous voyons qu'ils s'occupent,

entre autres choses, d'une sorte de cosmogonie, où il est question du feu, des anneaux astrales, mais aussi de la lune et du soleil, et, dans d'autres cas, des remarques sur les sexes ou l'embryologie. C'est à propos de ces sujets « sensibles » (même si, selon quelques interprètes, ne sont que des apparences, qui n'ont pas le même type d'existence que l'Être) que Parménide, selon Aristote, en avait proposé des « principes » pour les expliquer. Un Parménide « ontologue » aurait ainsi pu cohabiter alors avec un Parménide *phusikós*, l'un s'occupant de l'Être et l'autre des « apparences », et le problème principal consisterait à savoir si Parménide propose une étude scientifique de ce que l'on trouve dans ces onze fragments, ou s'il ne fait que dire « ce que l'on dit ».

La réponse à cette question dépend de la pertinence du schéma général de la philosophie de Parménide que nous avons présenté, à l'intérieur duquel on pourrait se demander s'il est possible de concevoir, ou non, un Parménide *phusikós*. Or, les trois paragraphes déjà mentionnés (a), (b) et (c) contiennent des informations *fausses*, elles ne correspondent pas à la réalité. Les trois affirmations sont la conséquence d'un processus de désinformation qui commence par Aristote et qui se précise et renforce dans l'ensemble de la doxographie, qui dépend, précisément, d'Aristote, *via* Théophraste. Concernant (a), *pace* Aristote, Parménide ne dit pas un mot sur τὰ φαινόμενα ; concernant (b), Parménide n'a pas divisé son *Poème* en deux « parties » (au moins, nous ne pouvons pas le savoir) ; concernant (c), il n'y a pas chez Parménide une dichotomie intelligible/sensible.

Ce n'est qu'après une mise au point d'un « premier » Parménide qui ne soit pas un fantôme créé par les interprètes et les doxographes que nous pourrions revenir à la question de l'existence, ou non, d'un « autre » Parménide, un Parménide *phusikós*.

Commençons par le paragraphe (c). La dichotomie intelligible/sensible, qui serait une manifestation de la dichotomie être/paraître, ne se trouve dans aucune citation authentique de Parménide ; elle n'est qu'une conséquence d'appliquer à un

philosophe « difficile » à saisir<sup>3</sup> un schéma platonicien, inexistant avant la Sophistique. Platon, le premier « doxographe » qui s'est occupé de Parménide – nous reviendrons sur ce sujet –, n'applique pas ce schéma à l'Éléate, mais on le trouve déjà chez Aristote, qui certainement interprète Parménide comme un antécédent de la ligne divisée de Platon: la théorie de l'Être, relevant de l'intelligible (du κατὰ λόγον, dit Aristote; du τόπος νοητός, dit Platon), et celle des *doxai* du sensible (τὰ φαινόμενα, dit Aristote; τόπος ὁρατός, dit Platon). Ce schéma n'est pas valable dans le cas de Parménide.<sup>4</sup> Pour lui, le mot δόξα, comme chez tous les Présocratiques,<sup>5</sup> est une notion qui appartient au domaine de la gnoséologie : opinion, point de vue, renommée (voir Xénophane, fr. 34, et Héraclite, fr. 28). C'est à partir de Platon qu'elle aura, aussi, une valeur ontologique, celle d'apparence, saisie par la sensation, mais pas avant.

À la différence d'Aristote, Platon, qui avoue la difficulté qu'il a rencontrée pour saisir la pensée de Parménide, ne l'a pas « platonisé ». Il s'est limité à critiquer la version édulcorée de Parménide qu'il a trouvée chez Mélissos, qui est la véritable cible du *Sophiste*. Mais, en revanche, il nous fournit un renseignement précieux sur l'inexistence de la notion d'« apparence » chez Parménide, qui sera le sujet privilégié par les auteurs modernes qui essaient de déchiffrer la notion de *doxa*, notamment Heidegger. Il s'agit d'un passage du *Sophiste* dans lequel on vient de définir le sophiste, précisément, comme un fabricant d'apparences, de ressemblances. Afin que cette définition soit valable, dit le protagoniste du dialogue, *il faut réfuter Parménide*, car τὸ φαίνεσθαι

---

<sup>3</sup> « [Concernant Parménide], j'ai peur que nous ne comprenions pas bien son langage, et que, bien plus encore, nous ne restions en arrière des idées que comporte ce langage » (Pl. *Tht.* 183e).

<sup>4</sup> I.A. Licciardi dit que, ce qui était pour Aristote, chez Parménide, une confusion entre un univers métaphysique et un autre physique devient chez Simplicius une division entre le sensible et l'intelligible. « Gli Eleati sono dunque dei legittimi antecedenti di Platone. Si tratta di un'interpretazione su cui Simplicio insiste a più riprese » (Licciardi, 2017, p. 163).

<sup>5</sup> Voir sur ce sujet Lafrance, 1981 (« Introduction »).

καὶ τὸ δοκεῖν, pour *Parménide*, relèvent du non-être ... et le non-être n'existe pas (236e). Plus clair, impossible : dans la dichotomie parménidienne « être ou ne pas être » (fr. 8.16), un troisième terme es inconcevable. La notion d'« apparence », pour Parménide, n'existe pas.

Pour justifier la dichotomie sens/raison certains interprètes s'appuient sur le fr. 6, où Parménide décrit d'une manière impitoyable « les mortels » (nous reviendrons sur ce sujet). Mais la critique parménidienne concerne le *mauvais usage* des sens, comme celui de l'intellect. L'œil mal utilisé devient aveugle ; l'ouïe, sourd ; l'intellect, errant (fr. 6.5-7). En revanche, quand c'est la Déesse qui parle, elle demande à son auditeur d'« écouter (ἀκούσας) sa parole » (fr. 2.1), d'« écouter (ἀκούον) l'ordre trompeur de ses mots » (fr. 8.52), et d'« observer » (λεῦσσε) de quelle manière ce qui est absent, est présent pour l'intellect » (fr. 4.1). Dans ces trois cas, la sensation ne se trompe pas. Et, concernant l'intellect, dans le cas des « mortels qui ne savent rien », il est vagabond, errant (fr. 6.6). Il n'est pas associé au fait d'être, comme dit le fr. 3. Enfin, l'expression « juge avec le *lógos* » (fr. 7.5) ne signifie pas qu'il faut faire appel à la raison ; *lógos*, chez Parménide, signifie soit « argument » (comme ici), soit « discours » (fr. 8.51), soit « paroles » (fr. 1.15).

Or, lorsque Simplicius, ainsi que d'autres doxographes, arrangent les citations littérales de Parménide en fonction de la dichotomie sensible/intelligible ne font que platoniser Parménide. Le caractère arbitraire de cette dichotomie -que, comme nous le verrons dans notre analyse du paragraphe (a), avait été introduite par Aristote- embarrasse parfois Simplicius, qui hésite entre accepter « la voix du maître », Aristote, et sa propre réflexion. Un exemple des efforts titanesques que fait Simplicius pour ne pas s'écarter d'Aristote est l'analyse d'un passage du *De Caelo* que, à notre avis, n'a pas été l'objet de l'attention qu'il mérite, car il ne trouve aucun fondement dans ce qu'on disait, déjà dans l'Antiquité, sur Parménide : « Ces gens-la [Mélissos et Parménide], comme ils présupposaient (ὑπολαμβάνειν) qu'il n'y avait rien mis à part des choses sensibles... (τὸ μὴ θὲν ἄλλο παρά τῶν αἰσθητόν) » (Arist.*Cael.*298a). Dans son

commentaire à ce passage, Simplicius confirme que Parménide s'est intéressé aux êtres vivants, qui naissent et qui périssent, cite le fr. 11, et dit que Parménide ne pouvait pas nier que lui-même avait été engendré [!!]), mais, piégé par sa dichotomie sensible/intelligible (qui, comme nous l'avons dit, n'existe pas chez Parménide), Simplicius cite aussi le fr. 19, et s'étonne : « Comment Parménide considérait-ils les choses sensibles comme existant seules (μόνον)<sup>6</sup> (!), lui qui, à propos de l'intelligible, s'est penché sur ce que nous avons déjà dit ? Comment va-t-il transposé aux choses sensibles ce qui n'appartient qu'aux intelligibles, lui, qui a transmis séparément le rapport de l'être réel (όντως) et intelligible, et, séparément, la διακόσμησις du sensible, et qui, évidemment, n'a pas jugé bon de nommer le sensible avec le nom d' "ὄν" ? » (Sim *In Cael.* 558.15 sq.).

Mais, au lieu de questionner Aristote, qui est à « origine » du mélange entre ce que Parménide affirme (qu'« il n'y a pas des όντα qui n'existent pas » : Aristote cite ce vers, fr. 7.1, en *Metaph.* N.21089a4, et parmi ces όντα il y aurait, pourquoi pas?, des « choses sensibles ») et ce que Parménide critique (les *doxai*, qui appartiennent « aux autres »), Simplicius ajoute à ce passage le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisie, qui élabore une sorte de syllogisme. Alexandre dit que pour Parménide et Mélissos « il n'existe que le sensible (τὰ αἴσθητα μόνα όντα) ; mais comme l'έπιστήμη n'est valable que pour les όντα ; or, pour qu'il y ait έπιστήμη, son objet doit être immobile ; donc, les choses sensibles son immobiles. Selon ce raisonnement, dit Alexandre, ce qu'on soutien avec raison sur ce qui est immobile on l'a transposé au sensible, à tort ; c'est pourquoi, comme ils [Mélissos et Parménide] ne parlent pas de τὰ φυσικά d'une manière φυσικώς, ils détruisent la φύσις » (Simpl.*In Cael.* 560). La dichotomie sensible/intelligible, présente dans tous les doxographes qui dépendent d'Aristote, rende inexplicable une physique, même pour ses défenseurs.

---

<sup>6</sup> Simplicius fait allusion au passage déjà mentionné d'Arist. *Cael.* 298a.



Nous reviendrons sur la conséquence la plus tragique de cette procédure qui consiste à diviser les citations en fonction de la dichotomie sensible/intelligible lorsque nous parlerons de l'arrangement des citations de Parménide accepté aujourd'hui d'une manière unanime.

Concernant le paragraphe (b), tous les travaux qui font allusion aux « parties » du *Poème* prennent comme si c'était parméniénien le groupement de certains fragments dans une « première » partie et d'autres dans une « deuxième » partie. En réalité, mis à part le fr. 1, nous ne saurons jamais dans quel ordre se trouvaient, dans l'original, les autres citations. Nous pouvons garantir seulement une suite « logique » entre trois ou quatre fragments (fr. 1 + fr. 2 ; après, fr. 6 ; après – mas peut avec d'autres fragments avant – fr. 7 et 8), et c'est tout. Il est vrai qu'au vers 50 du fr. 8 un discours (*πιστόν λόγον*) se termine et commence l'exposé des *doxai* des mortels, mais la citation de Simplicius qui contient cette description se termine *neuf vers après*.

En fonction du critère platonicien de diviser la philosophie de Parménide selon la dichotomie sensible/intelligible, que l'on trouve déjà chez Aristote, UN auteur, Georg. G. Fülleborn, qui dit s'inspirer de Simplicius, proposa UN arrangement des citations selon lequel tout ce qui concerne « le sensible » devrait appartenir (le conditionnel s'impose : Aristote ne donne pas des exemples) aux apparences, donc, aux *doxai*, et plaça les actuels frs. 9 à 18 (le fr. 19 n'avait pas encore été trouvé) comme appartenant à la section qui commence à 8.51, la *Doxa*. Le caractère arbitraire de cette division est évidente : même si, selon Fülleborn, elle s'inspire de Simplicius, il place dans le dossier « la *Doxa* » *sept citations qui ne proviennent pas de Simplicius*, et que nous supposons que celui-ci devrait connaître, car il dit posséder le texte du *Poème*. Cet arrangement, proposé par Fülleborn en 1785, est respecté jusqu'à aujourd'hui d'une manière unanime, presque sacrée (seulement des corrections de détail ont été

apportées, par exemple, déplacer le fr. 10<sup>7</sup> et le fr. 16,<sup>8</sup> prisonniers au milieu de la Doxa, vers la « première » partie).

Étant donné qu'il est évident que Parménide propose *deux* types d'enseignement, l'un véritable, l'autre doxique, il est légitime de se demander quelles citations correspondent à l'un et à l'autre. En d'autres termes : comme au vers 8.50 se termine un discours « fiable » (πιστόν) autour de la vérité, il faut se demander quelles citations faut-il placer *avant* cet endroit, et comme au vers 8.51 commence l'exposé d'un ordre de mots trompeur (ἀπατηλόν), il faut choisir les textes qui méritent cette évaluation, et les placer *après* le fr. 8.51. Mais le critère pour placer le fr. X dans un enseignement soit vrai, soit trompeur, doit surgir *du texte lui-même*, non d'un schéma platonicien, adopté par le philosophe kantien Fülleborn. Ce n'est qu'une fois placé dans un discours vrai ou dans un ordre trompeur de mots que l'on pourra décider si une affirmation appartient à Parménide lui-même, ou aux « mortels qui ne savent rien ». Si elle se trouve dans le premier cas, elle a tous les droits de faire partie d'une *véritable* physique parménidienne.

Qu'est-ce que Parménide lui-même pourrait considérer comme « vrai » ? Le *Poème* n'est pas un traité: il ne faut pas s'attendre à une définition, mais il y a des éléments qui nous permettent de comprendre qu'elles sont les conditions qui doit remplir, pour lui, au moins, un « discours » vrai. Dans deux occasions il met en rapport la vérité avec la persuasion, la fiabilité. Le chemin exposé à la ligne 2.3 est celui qui accompagne à (ou qui est accompagné par) la vérité, car il est celui de la persuasion (πειθῶ). Et, une fois exposé les σήματα du fait d'être, Parménide dit que ce discours était fiable car il était « autour de la vérité ». Or, si le discours vrai au lieu de tromper, persuade,<sup>9</sup> c'est parce qu'il affirme qu'il y a de l'être (έόν ἔμμεναί, fr. 6.1), qu'on ne trouvera pas des όντα qui ne soient pas (fr. 7.1), et

---

<sup>7</sup> C'est le cas de Santoro, 2011, p. 86.

<sup>8</sup> C'est le cas de Loenen, 1959, et de Herschbell, 1970.

<sup>9</sup> Pour Gorgias, qui se place aux antipodes de Parménide, le λόγος est un petit tyran capable de tromper et de persuader à la fois (fr. 11 § 8).

qu'il est impossible de séparer ce qui est de ce qui est (fr. 4.2, 8.25). Ces certitudes constituent « le cœur de la vérité », et tout discours qu'ignore cette réalité ou, pire encore, qui prétende expliquer une entité par la cohabitation de principes opposés, sera forcément « trompeur ». En revanche, toute affirmation capable de persuader, d'être fiable – car elle ne s'appuie pas sur des principes contradictoires – peut faire partie de la voie qui accompagne à (ou qui est accompagnée par) la vérité, et, dans un arrangement des citations libéré du schéma platonicien elles doivent se trouver *avant* le vers 8.51.

Après le vers 8.51, Parménide expose les *doxai* des mortels (ou, parfois, « des hommes »). Elles sont très dangereuses. Conscient du danger que pourrait courir son auditeur s'il écoutait le chant des sirènes des *doxai*, Parménide est très explicite dans sa présentation, qui est accompagnée par une caractérisation générale (il n'y a pas des noms propres) de ses auteurs. Le choix des mots est très important. Dans le cas de la vérité, Parménide n'hésite pas à utiliser la notion de λόγος (fr. 8.50), car un λόγος est un ensemble de mots qui véhicule un sens précis, avec une signification. Rossetti se trompe quand il dit qu'en 8.51 commence « un secondo *lógos* » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 97). La terminologie de Parménide est très soignée. Déjà au début du fr. 2, comme la Déesse va exposer par la suite un chemin vrai *et* un chemin erroné, elle n'utilise pas le mot *lógos*, mais μῦθος (fr. 2.1), et, après avoir supprimé l'un des chemins, elle utilise le mot *lógos* pour le chemin qui reste, celui de la vérité, et ἔπος pour celui de la *doxa*. Les mortels, au milieu du fr. 8, ont posé sur les choses des ὀνόματα (fr. 8.38), et le fr. 19 dit que ainsi sont les choses selon la *doxa* parce que les hommes ont « établi pour chaque chose un ὄνομα distinctif ».

Au vers 8.51 la présentation des δόξας βροτείας a la structure d'un κόσμον ἐπέων ἀπατηλόν, littéralement, « un ordre trompeur *des mots* ». Λόγος et ἔπος sont très différents. Le rapport d'ἔπος avec la δόξα est présent, par exemple, chez Euripide, « je ne suis que des mots (ἐπέα), une apparence (δόκημα) » (HF 111). Nous reviendrons sur l'adjectif ἀπατηλόν, qui est à la fois le héros, le traître, le gilet de

sauvetage, le bourreau, etc. de la conception parménidienne de la *doxa*, adjectif qui aura comme conséquence secondaire l'existence, ou non, d'un Parménide *phusikós*.

Dans le passage 8.51-61 la Déesse expose « les opinions des mortels » (ou « les opinions mortelles »). Elle ne vole pas le *copyright* de la théorie : elle dit clairement qu'elle va exposer ce que d'« autres » ont soutenu (ou soutiennent). Parménide avait déjà dit quelques mots sur ces « autres » (les hommes, les mortels) avant le vers 8.50, donc, dans ce qu'on appelle « première partie » du *Poème*. Au fr. 1, par exemple, où il y avait déjà la dichotomie contradictoire, sans compromis (contrairement à celle de la *doxa*) entre lumière et obscurité, Parménide avait placé le chemin de la Déesse, qui conduit vers la vérité, très éloigné (et même « dehors ») du chemin des hommes (fr. 1.27). Et au fr. 6 Parménide avait confirmé que le faux chemin, qui mélange être et non-être (fr. 6.8-9) (comme la *doxa*), avait été façonné par les mortels, « qui ne savent rien » (fr. 6.4). Avant de poursuivre notre analyse des derniers vers du fr. 8, déjà le traitement de la condition des mortels au fr. 6, démontre le côté arbitraire de la division en deux parties du *Poème*, car le fragment 6 figurerait sans la « première » partie, ainsi comme les références au caractère « nominateur » des hommes qui se trouve aux vers 8.39-41, toujours avant la « deuxième » partie.

Il serait impossible de discuter dans les limites de ce travail la portée des dix derniers vers du fr. 8. Au Chap. III, § 2 (vol. 1) Rossetti, qui croit que dans ce passage se joue la possibilité de l'existence d'un Parménide *phusikós*, fait des efforts titanesques pour justifier le bien fondé de revendiquer les *doxai*. C'est une erreur, car la position de Rossetti sur l'ensemble d'un Parménide *phusikós*, sur lequel il a effectué des recherches remarquables, se justifie et s'enrichit si on sépare la *physique* Parménidienne de la *doxa*. Essayons de justifier cette affirmation.

Selon Rossetti, « qui Simplicio – che non sta introducendo una sua interpretazione, non pensa ad Aristotele o all'esigenza di capire Parmenide, ma semplicemente informa sulla collocazione di due dichiarazioni nel *continuum* del poema indicando che cosa c'è prima

e che cosa c'è dopo – ci fornisce, nel modo plus esplicito, tre chiarimenti di prim'ordine » (Rossetti, 2017, vol.1, p. 126). Mais les trois « chiarimenti » annoncés peuvent être contestés. Voyons le premier : « (A) il logos *peri tou ontos ontōs* terminava per davvero con il verso 49 ». En réalité, au vers 8.49 se termine la présentation des *sémata* d'une réalité dynamique, le fait d'être, qui sera le fondement d'une éventuelle physique, car elle devra s'occuper des « étants ». Il ne s'agit pas de finir un sujet et de passer à une autre chose. Dans les citations « physiques » il sera question de la *phúsis*, donc, du fait d'être *tel que Parménide le conçoit*. Rossetti continue ainsi: « (B) l'insegnamento *peri phuseōs* iniziava non prima ma dopo quel verso, terminando prima di B19 ». En réalité au vers 8.51 commence l'exposé des *doxai* des mortels (et non pas un enseignement *peri phuseōs*) qui se continue seulement au fr. 9 et au fr. 11, et c'est tout, *selon Simplicius*. En effet, après avoir cité le dernier vers du fr. 8, Simplicius ajoute *καὶ πάλιν* et cite le fr. 9, et après, encore une fois, il écrit *καὶ πάλιν* et cite le fr. 11. De quel droit pouvons nous attribuer à la *doxa* les fr. 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18, *qui ne sont pas cités par Simplicius* (sauf le fr. 11) ? Dernier « chiarimento » de Rossetti: « (C) l'annuncio della trattazione *peri phuseōs* era fatta in termini di discorso sulle *doxai* ». On peut répondre que Parménide ne fait jamais un lien entre la *doxa* (explication de la réalité en fonction de deux principes opposés) et ses textes « physiques » (voir les fragments cités ci-dessus) qui ne parlent *jamais* de deux principes opposés. Seulement si nous acceptons la division simplicio-kantienne de Fülleborn, qui a placé 8 fragments cités par des sources différentes nous pouvons partager le jugement de Rossetti : « noi *sappiamo dove* erano collocate le sub-trattazioni su cielo, terra e organismi viventi (non prima ma dopo B8, verosimilmente incominciando con B11) ». Et si, comme dit Rossetti, « la dea ha assimilato queste sub-trattazioni alle *doxai* » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 127), hélas, il faudrait conclure que la physique de Parménide est *apatelón* ... ce qui n'est pas le cas.

En réalité, les vers 8.51-9 ne sont qu'un exemple de l'une de deux manières (ὁδοί, « ways ») d'expliquer la réalité, annoncé déjà au fr. 2. D'abord, au fr. 2, Parménide avait posé le fondement des *doxai* :

mélange d'être et de non-être (2.5 : *χρῆων ἐστὶ* [être], *μὴ εἶναι* [non-être]). Après, au fr. 6 il a repris la notion des « mortels », qui croient que être et ne pas être sont et ne sont pas la même chose, et a précisé avec des détails très concrets la condition « humaine » des mortels : ils regardent mais ils ne voient pas, ils entendent mais ils n'écoutent pas, ils ont un intellect vagabond ; bref, ils sont incapables de juger (*ἀκριτοι*). Le fr. 7 complète ce jugement impitoyable et la Déesse exhorte son auditeur de s'écarter de ce chemin. Et enfin, à la fin du fr. 8, la Déesse expose un exemple des *doxai*, déjà annoncés au vers 1.30 comme non « fiables ». Il faut dédramatiser les derniers vers du fr. 8, car ils sont une conséquence d'une manière erronée de regarder la réalité déjà annoncée, qui ne concerne que les *doxai* des mortels, et qui exposent une physique dualiste *qui se trouve seulement dans les deniers vers du fr. 8, et, comme nous le verrons, au fr. 9 et 12*. Tous les autres textes placés abusivement comme doxiques n'ont rien à voir avec ce que *Parménide lui-même* appelle « doxa ».

Comme nous le verrons, c'est une *erreur* d'Aristote, qui a attribué la physique doxique à Parménide lui-même qui a été l'origine d'une boule de neige que nous héritons aujourd'hui. Évidemment, pour justifier que la physique doxique appartient à Parménide il faut nuancer, voire supprimer, le mot *ἀπατηλόν*, car Parménide – sauf s'il était masochiste – n'aurait pas pu dire que le discours qui expose les *doxai* et qui est *ἀπατηλόν*, lui appartient. Il suffit de dire que déjà Simplicius, source du texte, avait essayé de nuancer la force d'*ἀπατηλόν* (« trompeur »),<sup>10</sup> et K. Popper avait proposé directement de le supprimer.<sup>11</sup> Pourquoi cette véritable obsession qui veut éliminer ou nuancer le caractère trompeur du « discours » doxique ? Il y a deux raisons : (i) Parménide ne pourrait pas exposer une théorie qu'il considère trompeuse, et (ii) il y a à l'intérieur de cette doctrine

---

<sup>10</sup> « Il [Parménide] appelle donc ce discours conjectural (*δοξαστόν*) et trompeur, non comme totalement faux, mais comme tombé de la vérité intelligible vers l'apparence (*τὸ φαινόμενον*) et le sensible opinable » (Simpl. *In Phys.* 39.10).

<sup>11</sup> « Mon opinion est que le mot peut être changé par un autre, très semblable, *ἀπατητόν*, qui ne diffère d'*ἀπατηλόν* que d'une seule lettre [...] et que signifie "inhabituel" » (Popper, 1999, p. 132).

des « vérités », telles que celles exposées au fr. 14 (par exemple, « La Lune n'a pas une lumière propre à elle »), au fr. 18 (à propos du mélange des semences entre l'homme et la femme), ainsi que dans quelques citations cosmologiques. À propos de ces remarques, on peut répondre que (i) le *Poème* est éminemment didactique et déjà dans le fr. 1 la Déesse avait conseillé à son auditeur d'« apprendre »<sup>12</sup> les *doxai*, même si elles ne sont pas fiables, afin de savoir les éviter, et (ii) il faut préciser *jusqu'où* va la description des *doxai*, car la citation de Simplicius ne concerne que *neuf* vers du fr. 8. Rien n'empêche que les fr. 14, 18, etc., qui contiennent des « vérités », soit libérés d'appartenir à la partie que depuis 1785 Fülleborn a consacré au « sensible », la *Doxa*.

Dans ce passage, Parménide est clair et précis. Nous ne partageons pas l'opinion de Rossetti selon laquelle « bisogna riconoscere che non siamo in condizione di capir bene a che cosa mai possa aver alluso la dea quando a parlato di opinioni di mortali: dietro a quelle dichiarazioni non ci sono riferimenti specifici » (Rossetti, 2017, vol. 2, p. 156). Il n'y a pas noms propres, mais il y a l'*identikit* d'une théorie claire et précise qui certainement était à la mode dans son temps (peut-être une branche du Pythagorisme qui privilégiait le sage *θέμενος* de noms auquel fait allusion Jamblique dans sa *Vie de Pythagore* 18.8. La Déesse décrit une théorie qui plaçait (*κατέθεντο*) deux critères (*γνώμας*) pour nommer (*ὀνομάζειν*) les formes (*μορφάς*) : lumière et nuit. Et dans un passage cité aussi par Simplicius et qui venait, selon lui, après le fr. 8, nous voyons que ces critères vont au-delà d'une simple « nomination », car ces noms correspondent à des véritables « puissances » (*δυνάμεις*) des choses

---

<sup>12</sup> Le même verbe est répété à 8.52 par rapport au discours doxique. Rossetti s'étonne (« Che strani discorsi! ») parce qu'« un κόσμον ἀπατηλόν lo si può forse decodificare, ma non μανθάνειν » (Rossetti, 2017, vol. 2, p. 102). En réalité, *μανθάνειν* n'est pas synonyme d'*εἰδέναι* ; on peut apprendre (*μαθόντες*) des « raffinements superflus » (Xénophane, fr. 3.1), ou, comme chez Héraclite, « ne pas comprendre (*φρονέουσι*), les choses telles qu'on les rencontre, même après voir appris à les connaître (*μάθοντες*) ; elles ne sont que des opinions (*δοκέουσι*) pour eux [*sc.οἰπολλοί*] » (fr. 17).

et, par conséquent, « tout est plein en même temps de lumière et de nuit obscure [...], car, en dehors d'elles, il n'y a rien » (fr. 9).

Voilà ce qu'est la *doxa pour Parménide*: une théorie trompeuse proposée par des gens qui expliquent la réalité en fonction de principes contradictoires (fr. 8.53), ce qui démontre que ses auteurs « divaguent » (πεπλανημένοι) (fr. 8.54), qu'ils n'ont pas suivi un chemin, c'est-à-dire, une méthode, car ils sont δίκρανοι. Les derniers vers du fr. 8 exposent leur théorie et le fr. 9, sans répéter cependant le mot « *doxa* », montre le caractère absurde de son éventuelle mise en place, car il est faux que, mis à part lumière et nuit, *il n'y a rien*, comme dit le fr.9.

Simplicius, citateur des derniers vers du fr. 8, affirme – nous l'avons déjà dit – que le texte que nous appelons aujourd'hui fr. 9 venait tout de suite (καίπαλιν) après sa citation du fr. 8, et il ajoute aussi par la suite qu'immédiatement après (καίπαλιν) se trouvait un autre passage (l'actuel fr. 12), qui exposait encore une fois une sorte de cosmogonie appuyée sur le feu (ou la flamme), synonymes de la lumière, et la nuit.

Or, *pour Parménide*, la *Doxa des mortels* est condamné par son auto contradiction. Il ne suffit pas de constater que après le jour vient la nuit, qu'après la lumière vient l'obscurité, pour élever ces puissances comme fondement de la réalité et nommer les choses en leur fonction. C'est le constat qui tire le fr. 19 concernant les fabricants des *doxai* : « Ainsi sont nées ces choses selon la *doxa* [...] Pour chacune les hommes ont établi un nom distinctif ».

Parménide précise toujours le lien qu'il y a entre les *doxai* et les hommes ou les mortels. Le mot « *doxa* » ne se trouve que trois fois dans les citations récupérées (fr. 1.30, fr. 8.51, fr. 19) (le nombre devrait être certainement plus considérable dans la version complète du *Poème*), toujours accompagné par ses auteurs. On ne voit pas souvent que la véritable critique des *doxai* par Parménide se trouve dans le caractère sinistre de ses fabricants. Les fr. 6 et 7, comme nous l'avons déjà dit, sont un catalogue de ses défauts: ils ne savent rien, sont toujours étonnés, ses yeux ne voient pas, ses oreilles n'écotent



pas, leur intellect divague, ils sont victimes de l'habitude, et, surtout, ne possèdent pas un critère (sont ἄκριτα) qui leur permette de distinguer être et ne pas être (fr. 6. 8-9) ; sont victimes de la « conjonction » (ils nomment les choses « être *et* ne pas être », fr. 8.40), et, quand ils expliquent la réalité, ils s'appuient sur des principes opposés, lumière et nuit. Un résumé pertinent de la situation se trouve chez G. S. Kirk: « Mortal opinions do not reflect the discovery of objective truth: the only alternative is to interpret them as products of conventions elaborated by the human mind » (Kirk, Raven & Schofield, 1987, p. 256).

La caractérisation des *doxai* de la part Parménide est claire et précise, *pace* Rossetti. En conséquence, appeler « doxa » une conception qui ne prétend pas expliquer la réalité à partir d'un couple de principes contradictoires, est ce que Parménide appelle « doxa ». Cependant, dans l'arrangement traditionnel du *Poème*, il y a huit citations, classées dans le dossier « doxa », qui ne correspondent pas à ce critère : les fr. 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18.

Ces citations, trouvées dans des auteurs très divers (Plutarque, Clément, Galien, etc. Il n'y a qu'une, le fr. 11, qui appartient au Commentaire de Simplicius au *De Caelo*) ont été placés par Fülleborn après les fr. 8 et 9, et, de ce fait, elles se trouvent après la phrase « À partir d'ici, apprends les *doxai* des mortels... » (fr. 8.51), ce qui condamne les huit fragments cités ci-dessus à appartenir à un ensemble de mots trompeurs, ce qui n'est pas le cas. Or, si l'on veut trouver une véritable théorie « physique », non trompeuse, chez Parménide – et non chez les mortels, qui ne sont responsables que des *doxai* – il faut placer ailleurs les huit citations...

En réalité, Fülleborn a été très cohérent. En fonction de sa dichotomie sensible/intelligible, il a placé ensemble tous les textes que, pour un kantien du XVIIIe siècle, relèvent de l'expérience sensible : soleil, lune, sexes, etc. Comme nous le verrons, il a eu un antécédent éminent, Aristote. Pour un Présocratique comme Parménide, s'occuper de la *phúsis* (le fr. 10, placé aujourd'hui dans la *doxa*, commence de cette manière : « Tu *connaîtras* [εἰδέναι] la *phúsis* éthérée. [...] La rotation de la lune, et sa *phúsis*... »), c'est

s'occuper de l'être. Nous ne savons pas si réellement son *Poème* avait comme titre *Peri phúseos*, mais il est certain que celui de Mélissos était *Peri phúseos*, ou *Sur l'Être*.<sup>13</sup> Rappelons à ce propos ces mots de Simplicius : « Si Melissos utilisa ce titre, [...] il est évident qu'il pensait que la *phúsis* était l'être (τὸ ὄν) » (*InCael*.557.10).

Dans le cas de Parménide comme « il n'y a pas *deséόντα* qui ne soient pas » (remarquer le pluriel) (fr. 7.1), car « ce qui est touche à ce qui est » (ce qui suppose au moins deux ὄντα) (fr. 8.25), il est tout à fait légitime, d'abord, de se poser la question du fondement de la *phúsis*, qui est d'abord l'ensemble des ὄντα (réponse à la question: parce qu'il y a de l'être), et, après, de quelle manière l'être s'y « trouve », c'est-à-dire, que sont les ὄντα (la lune, la voie lactée, la procréation, etc.).

En conclusion, libérées de la « partie » dans laquelle arbitrairement elles ont été placées, des affirmations que s'occupent des réalités qui ne sont pas constituées par des principes opposés et contradictoires, nous voyons que la *doxa* parménidienne de *Parménide* se réduit aux derniers vers du fr. 8, où elle est présentée, aux fr. 9 et 12, où il y a un exemple de son « mode d'emploi », et au fr. 19, qui, au passé, dit qu'« ainsi sont nées (ἔφν) les choses, selon la *doxa* ». Selon notre interprétation, la question suivante – angoissante – de Rossetti, trouve une réponse qui pourrait le soulager : « È mai possibile che lo stesso autore possa aver dedicato energie enormi tanto alla elaborazione della dottrina dell'essere quanto a la messa a punto di decine di altrimenti insegnamenti e, al tempo stesso, aver annunciato che la dea, una volta esposta la dottrina del essere, si dedicherà a proporre opinioni 'in cui non c'è nemmeno un briciolo di genuina verità', che cioè non valgono nulla? » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 17). Non. La Déesse ne fait qu'exposer les idées des « autres », et le « discours qui ne vaut rien » ne concerne que ce que *Parménide* appelle *doxa*, seulement dix-neuf vers. En conséquence, ce que la Déesse affirme dans les fragments « non

---

<sup>13</sup> On a vu toujours chez Gorgias une polémique contre Mélissos quand il aurait appelé son traité *Peri phúseos*, c'est-à-dire, *Sur le Non-Être*.

doxiques » (fr.10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18) *pourrait être vrai* à condition de mener à bien un antipathique parricide : celui d'Aristote.

Mais avant de commettre cet acte odieux, qui, à notre avis, pourrait directement justifier l'existence d'un Parménide *phusikós*, une question s'impose : la conception parménidienne de « l'être » admet-elle l'existence d'une « physique » ?

Évidemment, dans les étroites limites de ce travail nous ne pourrions pas nous occuper de la question de « l'être » parménidien mais, concernant le travail de Rossetti qui nous occupe, on a l'impression qu'il prend ce qu'il appelle « le premier *lógos* », qui s'occupe de « l'être », comme une sorte d'exégèse d'un sujet – éminent, cependant – sur lequel on a « tout dit » dans les premiers quarante-neuf vers du fr. 8. Après, dit Rossetti, « la dea non ritornerà mai più sull'argomento » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 99), et, à l'appui de son interprétation, cite ces mots de G. Calenda: «Credo che Parmenide avrebbe sicuramente proseguito lungo il sentiero della verità certa se avesse ritenuto di poterlo fare; ma cosa altro è possibile dedurre logicamente dal concetto di *essere*? » (Calenda, 2011, p. 176).<sup>14</sup>

On peut répondre que ce qu'on peut *dedurre* des *σήματα dell'essere* est qu'il est présent dans tout ce qui est, car on ne peut pas séparer l'être de ce qui est, et tous les *όντα* sont ; par conséquent, il faut les expliquer, et *c'est celle-ci la tâche de la « physique » parménidienne*. L'une des « découvertes » de Parménide, mentionné plusieurs fois par Rossetti, selon laquelle « ogni ente a un po' di conoscenza » (Theophr. *Sens.*4), est en rapport direct avec le fr. 3 : un *ente* est une partie de l'être, et « être et penser (*voεῖν*) sont la même chose ». L'« être » de Parménide n'est pas un objet parfait et isolé, qui n'explique rien, comme sera celui de Mélissos ; il est une réalité dynamique (*έόν*, rarement *τό έόν*) : « ce qui est en train d'être », qui justifie tout ce qui est. En réalité, les quarante-neuf vers du fr. 8 ne sont qu'une démonstration du caractère nécessaire et absolu du fait d'être, exposé au vers 3 du fr. 2, ainsi qu'une justification de l'un des

---

<sup>14</sup> Cité par Rossetti, 2017, vol. 1, p. 100.

passages les plus importants et les moins étudiés du *Poème*, celui qui affirme qu'il n'y a pas des ὄντα qui ne soient pas (fr. 7.1). Le pluriel ὄντα, laissé de côté comme problème pour ceux qui soutiennent, encore aujourd'hui, l'existence d'un Être-Un chez Parménide, justifie la recherche de toute sorte d'ὄντα, car, comme même la langue grecque le témoigne, les ὄντα sont des « parties » (des participes, non manifestations) de l'être. Et parmi ces ὄντα il y a la lune, la voie lactée, l'embryologie, etc., dont la Déesse (et non les mortels), exhorte à étudier (fr. 10.1). Sans le « premier *lógos* », qui affirme qu'il y a des ὄντα parce qu'il y a de l'être, ce que Rossetti appelle – à tort – « le deuxième *lógos* » n'aurait aucun objet à étudier, car, mis à part la lumière et la nuit, il n'y aurait rien (fr. 9), comme affirment les *doxai* des mortels.

Si au lieu de la fausse dichotomie sensible/intelligible suggérée déjà par Aristote, nous trouvons chez Parménide, à partir des textes authentiques, sans tenir compte des erreurs transmises par la tradition, un exposé du fondement de tout ce qui est réel, qui est le fait d'être, celui qui l'a compris et qui est devenu un « homme qui sait », pourra, par la suite, se consacrer à étudier la totalité de la *phúsis* (ce qui aboutirait à une « physique » parménidienne). Mais cette physique devra se libérer des principes de l'« autre » manière d'expliquer la réalité, les *doxai*, exposées seulement dans dix-neuf vers.

Cependant, comme nous l'avons déjà avancé, un intrus s'est glissé dans ce panorama, et il a tout bouleversé : Aristote. Pour justifier nos propos, il faut revenir en arrière.

Dans le paragraphe (a) de la présentation canonique de la philosophie de Parménide nous avons vu qu'Aristote, après avoir dit que Parménide s'était occupé d'une manière rationnelle ou intelligible (c'est-à-dire, avec des arguments, κατὰ λόγον) de l'Être un et immobile (*Ph.* 184b17), « obligé à s'adapter à τὰ φαινόμενα, [...] il proposa deux causes et deux principes (ἀρχαί), la chaleur et le froid, c'est à dire, le feu et la terre » (*Metaph.* 986b31).

Nous trouvons ici chez Aristote le point de départ d'une petite boule de neige que finit pour créer une véritable avalanche. Laissons de côté l'interprétation aristotélicienne de l'ἔόν de Parménide comme un Être-Un : nous savons aujourd'hui que le père de cette créature a été Mélissos.<sup>15</sup> En revanche, nous avons déjà vu que Platon, le doxographe le plus proche de Parménide, avait interprété que chez lui il n'y avait rien de semblable à une sorte de φαίνεσθαι (*Sph.* 236e). En revanche, Aristote part du fait que Parménide était concerné à tel point par τὰ φαινόμενα qu'il avait proposé même deux principes pour les expliquer. Aristote n'utilise pas le mot *dóxa*, mais des exemples qu'il propose (la chaleur et le froid, c'est à dire, le feu et la terre), il semble évident qu'il fait allusion au passage qui commence en 8.51, où, *mutatis mutandis*, il est question du feu de la flamme et de l'obscurité nuit.<sup>16</sup> *Mais Aristote ne dit pas que Parménide, dans ce passage, non seulement attribue cette théorie aux « autres », mais aussi qu'il la critique violemment.*

Comment expliquer l'erreur – car il ne s'agit pas d'une interprétation, mais d'une erreur – d'Aristote ? Avait-il une version simplifiée du *Poème*, dans laquelle manquaient les noms des auteurs de la théorie, ces gens « obligés » par τὰ φαινόμενα ? Peu probable : Aristote cite correctement d'autres passages du *Poème* (fr. 7.1, fr. 8.44a, fr. 13.1b. Il est vrai que Platon cite aussi ces trois passages, et qu'Aristote aurait pu s'en inspirer, mais il cite aussi le fr. 16, absent chez Platon).

À vrai dire, l'erreur reste sans explication,<sup>17</sup> mais la boule de neige se met en marche et huit siècles après elle devient une avalanche, car la source principale du texte de Parménide, Simplicius, quand il cite les vers 8.51 et suivants, ajoute ce commentaire: « [Parménide] établit comme principes élémentaires des choses engendrées l'opposition première, qu'il appelle 'lumière

---

<sup>15</sup> Cf. Barnes, 1979.

<sup>16</sup> L'assimilation du froid et de l'obscurité à la terre pourrait s'expliquer comme une référence à Hadès. La plupart des interprètes affirment que chez Empédocle, par exemple, Aïdonéus, l'un des noms d'Hermès, représente la terre.

<sup>17</sup> G. Casertano (1989, p. 37-43) consacre sept pages à ce problème.

et ténèbres’ ou ‘feu et terre’ ou ‘dense et rare’ ou ‘le même et l’autre’[...] Et, à la suite, Aristote aussi a posé les contraires comme principes » (*In Ph.30-1*). Simplicius, philosophe néoplatonicien, mais commentateur d’Aristote, place tout naturellement une citation littérale de Parménide à l’intérieur d’un schéma plato-aristotélicien.

Il nous semble que cette entreprise de désinformation commence par Plutarque, placé entre Aristote et Simplicius.<sup>18</sup> Plutarque – qui s’inspira sans aucun doute d’Aristote – fait le lien entre ce que Parménide attribue « aux autres » et ce qui restera dans toute la doxographie d’origine aristotélicienne comme les fondements de « la physique » de Parménide : « Parménide élaborait un ordre cosmique (διάκοσμον), et, en mélangeant l’élément lumineux et l’obscur, c’est à partir d’eux qu’il fait dériver tous les phénomènes (τὰ φαινόμενα) » (*Plut. Adv. Col.13 1114d*).

Voilà le point obscur, non résolu par les défenseurs d’un Parménide *phusikós*, qui nous oblige à être prudents concernant la question. En réalité, il s’agit de choisir entre les deux possibilités d’une alternative: (i) si l’on fait confiance à Aristote et à l’ensemble de la doxographie qui, *via* Théophraste, est arrivée jusqu’à Simplicius, *il y a une physique parménidienne, qui va du vers 51 du fr. 8 jusqu’au fr. 19*, mais elle s’appuie sur des principes non parménidiens, que Parménide lui-même avait attribué à des mortels « qui ne savent rien » ; ou (ii) si nous sommes capables de commettre le parricide et avouer qu’Aristote s’est trompé, *il y a aussi une physique parménidienne*, mais elle se trouve exposée seulement dans les passages dans lesquels il n’est pas question d’une réalité qui admet comme principes des éléments contradictoires, c’est-à-dire, aux fr. 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18, et qui est absente de la cosmologie des fr. 9 et 12 et notamment du rapport qui fait Aetius

---

<sup>18</sup> Voir Licciardi, 2016, p. 30-31. Le même auteur dit que dans le *Commentaire au De Caelo*, Simplicius applique à Parménide une interprétation « *plutarchea* » (Licciardi, 2017, p. 162).

(DK 28 A 37), privilégié par les défenseurs de la possibilité (i), qui n'est qu'un *patchwork* plein de contradictions.<sup>19</sup>

Cela va de soi que nous sommes partisans de la deuxième possibilité, car elle est non seulement cohérente avec la conception parméniennne de « l'être », c'est-à-dire, avec « il primo Parménide » – nous l'avons déjà dit –, mais aussi avec ce que l'on attend d'un philosophe présocratique, d'un *phusiologue*, quelqu'un qui s'est intéressé à la *phúsis* et qui, en tant que Maître, exhorte son disciple à s'y intéresser (voir fr. 10). Et certainement après cette exhortation auraient dû se trouver, dans le *Poème* original, les échantillons de réponses à la question, qui se trouvent dans les fr. 11, 13-15 et 17-18 (le fragment 16, qui justifie la constitution de l'intellect, devrait suivre immédiatement le fr. 6, où Parménide dit que l'intellect est capable de divaguer). Où placer cet ensemble, qui commence par le fr. 10 et continue dans les citations que nous venons d'énumérer ? Nous avons déjà suggéré<sup>20</sup> que le mystérieux « πολύδηριν ἔλεγχος » du fr. 7, qui, selon le vers 6, « a été déjà présenté », pourrait faire allusion à ces théories physiques, qui, du fait d'être vraies et non trompeuses, devraient appartenir à la « voie de la vérité ». D'autre part, comme il s'agit de plusieurs affirmations, elles justifieraient le pluriel du début du fr. 7 : il fallait proposer ces théories car « il n'y a pas des ὄντα qui ne soient pas » (fr. 7.1).

Une autre possibilité serait la suivante. Si la Doxa se réduit, comme nous l'avons suggéré, au derniers vers du fr. 8, au fr. 9 et au fr. 12, le fr. 19 consacrerait la fin de cette partie (« Ainsi sont nées les choses, selon la δόξα... »), et on pourrait placer après le fr. 10, qui invite à mener à bien une véritable recherche, sans tenir compte de la δόξα des mortels, suivi des autres textes (fr. 11, 13-15 et 17-18). L'ordre des citations n'est pas important. Parménide lui-même l'a dit : « Il est commun pour moi où je commence, car j'y reviendrais à nouveau » (fr. 5).

---

<sup>19</sup> Même Rossetti s'en méfie: « Si deve per forza presumere che qualche confusione si sia insinuata in queste pur sempre preziosa unità testuale » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 43).

<sup>20</sup> Voir Cordero, 2017.

Notre conclusion, déjà avancée, est la suivante : une fois dépurée des parasites qui ont essayé de le dévorer, l'arbre parménidien tel qu'il est présenté dans *Un altro Parmenide* mérite de survivre et de pousser à chaque instant. *Mais les théories physiques que l'on trouve dans la plupart des fragments placés entre le vers 8.51 et 18, pour être crédibles, doivent être enlevées de la « deuxième partie », la Doxa (à l'exception des derniers vers du fr. 8, le fr. 9 et le fr.12) car autrement elles contiendraient des thèses « trompeuses ».*

Comme commentaire général des deux volumes de Rossetti (car notre but n'était pas celui de faire un compte rendu de ce remarquable ouvrage), nous pouvons dire que, étant donné ce qu'est, pour nous, l'« être » de Parménide, il est tout à fait normal (c'est la Déesse qui le dit au fr. 10), et même nécessaire – car l'« être » n'est pas une abstraction ou une super-entité en soi séparé des *ὄντα* – qu'il y ait une *physique parménidienne*. Mais cette physique doit découler des textes récupérés, auxquels il faut presser comme des oranges pour en extraire le jus. S'appuyer sur les commentateurs, doxographes et même citateurs, si importants soient-ils,<sup>21</sup> est une *κακοτεχνία*.<sup>22</sup> Très souvent ils disent une chose et le contraire, ou mélangent aux thèses des Présocratiques des notions anachroniques, la plupart, stoïciennes.<sup>23</sup> Il y a chez les textes authentiques de Parménide assez d'éléments pour justifier une physique, ne serait-ce que très partielle, et le recours aux doxographes n'est valable que lorsqu'ils « commentent » ces textes. Le chemin inverse, qui consiste à éclairer un texte authentique avec la lumière – ô combien douteuse – d'un commentateur, ne mène nulle part. Pire encore : mène à présenter « un autre Parménide », celui des doxographes. Est-ce le cas d'*Un altro Parmenide*, de Rossetti ? Parfois oui, parfois non. Dans la conclusion de ce travail nous préférons rendre un hommage très sincère au titanesque travail de Rossetti, et à continuer – comme nous

---

<sup>21</sup> Nous avons vu ci-dessus que même quand Simplicius cite un passage du *Poème*, dit que Parménide avait dit dans ce passage ce qu'il n'avait pas dit.

<sup>22</sup> Si nous suivons Aristote, le feu serait le « principe » pour Héraclite, ce qui est faux ; si nous suivons Platon, pour Héraclite « tout s'écoule », ce qui est faux ; etc.

<sup>23</sup> Le commentaire de Sextus du fr. 1 est un exemple plus qu'évident.



le faisons depuis des décennies – un dialogue parfois orageux, mais toujours amical et respectueux.

Nous voudrions ajouter à la recherche de Rossetti l'importance exceptionnelle de l'inscription trouvée dans le socle d'une statue découverte en 1962, dans laquelle Parménide est traité de « médecin (ou guérisseur) *phusikós* ». Nous ne savons pas si, dans son temps, Parménide était déjà considéré comme un « philosophe » (La légende raconte que le premier à revendiquer ce « titre » fut Pythagore,<sup>24</sup> quand, face au tyran Léon, avait dit ne pas être un *sophos*, mais un *philo-sophos*). Mais le texte de l'inscription est intéressant parce qu'apparemment cette inscription est datée du siècle I de notre ère, ce qui montre que, même si Parménide avait déjà sans doute acquis dans les cinq siècles précédant l'inscription la renommée de « philosophe » (au point d'avoir prêté son nom comme titre pour un dialogue de Platon), les Éléates, auteurs de l'inscription, privilégiaient son « métier » de médecin. Et on sait qu'au Moyen Âge dans des nombreux textes arabes Parménide était considéré comme un médecin au même niveau que Galien ou, Hippocrate.<sup>25</sup> Or, les citations récupérées qui s'occupent de la constitution de l'intellect (fr. 16) ou de l'embryologie (fr. 17 et 18), sujets qui n'ont rien à voir avec les *doxai*, justifient ces affirmations et ajoutent des éléments à la faveur de la pertinence d'un Parménide *phusikós*.

Il est vrai que le minutieux travail de Rossetti a trouvé un Parménide qui, étant donné qu'il s'occupe des « étants », même « physiques », ne peuvent pas ne pas être aussi un « ontologue » ; or, selon notre interprétation (qui n'engage pas Rossetti) il n'y pas « deux » Parménide, car le Parménide *phusikós* ne serait pas possible sans son fondement, le fait d'être, exposé avant le vers 8.49. Et il le montre dans ses recherches sur des disciplines très diverses, mais surtout dans deux domaines : « cosmologique » et des études sur l'être humain (sexualité, embryologie, etc.). Or, c'est dans les interprétations sur la cosmologie de Parménide que l'on trouve des

---

<sup>24</sup>Cf. D. L. 1.12.

<sup>25</sup>Voir Masullo, 2013.

incohérences, des contradictions, car elles s'appuient sur les confusions que nous avons mentionnées plusieurs fois entre ce que Parménide propose et ce qu'il condamne. En revanche, c'est dans les études sur l'être humain que l'on trouve un véritable Parménide *phusikós*, sans contradictions.<sup>26</sup> Comme nous l'avons déjà dit, cette évidence avait déjà poussé quelques chercheurs<sup>27</sup> à démenager le fr. 16 de la doxa vers la « première partie », car la reconnaissance par la tradition d'un Parménide « médecin » était incontestable.

Rossetti place l'« inventario de sapere perí phúseos » dans le programme d'études du fr. 10, et il a raison...mais au fr. 10 c'est la Déesse qui parle à son disciple, à la première personne. Elle ne dit pas : « Selon la doxa des mortels, tu apprendras... ». Si, comme dit Rossetti, le *koûros* va « a maturare convenzioni ben stabilite » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 91), c'est parce qu'elles ne seront pas « trompeuses » : elles ne pourront pas s'appuyer sur des principes contradictoires, comme c'est le cas des *doxai*. Le fr. 10, comme l'a suggéré F. Santoro,<sup>28</sup> doit être renvoyé au discours programmatique (de la Déesse) de la « première » partie.

Enfin, concernant la présentation que Plutarque fait de cet « inventaire »,<sup>29</sup> comme nous l'avons déjà avancé, il fait dériver la διακόσμησις du « lumineux » et de l'« obscur », et en ceci « toglie dunque al passo ogni significato polemico: Parmenide non parla [in Plutarco] di 'errori' del genere umano [...] In ciò egli applica a Parmenide schemi ortodossamente platonici: lo schema dgnoseologico della metafora della linea nel Libro Vi della *Repubblica* stessa », comme a bien remarqué M. Isnardi Parenti (1988, p. 230). Or, Plutarque continue l'entreprise de désinformation mise en place par Aristote.

---

<sup>26</sup> Dans un travail d'à peine une demi-page, Marcello Gigante (1988, p. 224) avait montré que dans une inscription du siècle I a.C. à propos du médecin Menecrate, « l'équivalente de *medicus* è φυσικός, non ιατρός ».

<sup>27</sup> Voir note 8.

<sup>28</sup> Voir note 7.

<sup>29</sup> *Adv. Col.* 13 1114b.

Comme résumé notamment du contenu des fr. 9 et 12, enfin, nous partageons le diagnostic de G. Casertano (1989, p. 39-42), qui, selon Rossetti, « mostra molto bene quanto poco ci possiamo fidare di tutte queste dichiarazioni che dicono tutte la stessa cosa, ma con modulazioni molto difficili da condurre ad unità, per cui il loro valore testimoniale si attenua non poco » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 46).

Nous acceptons, enfin, cette conclusion de Rossetti: « Mi pare insomma assai dubbio che una idea defendibile delle teorie cosmogoniche di Parmende riesca a prendere forma » (Rossetti, 2017, vol. 1, p. 47).

Libéré donc des préjugés d'une cosmogonie dualiste, critiquée par lui-même, le Parménide *phusikós* est la suite logique du Parménide qui a dit que s'il y a des ὄντα c'est parce qu'il y a de l'être, et ... qui pourrait le nier ?

## Bibliographie

BARNES, J. (1979). Parmenides and the Eleatic One. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, p. 1-21.

CALENDA, G. (2011). *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C.* Eraclito e gli Eleati. Roma, Aracne.

CASERTANO, G. (1989). *Parmenide.* Il metodo, la scienza, l'esperienza. Napoli, Loffredo.

CORDERO, N.-L. (2017). La place de la 'physique' de Parménide dans une nouvelle reconstitution du *Poème*. *Revue de philosophie ancienne* 35, n. 1, p. 3-13.

FÜLLEBORN, G. G. (1795). Fragmente des Parmenides. Neu gesammelt, übersetzt und erläutert. In: *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Vol. 5. Züllichau/Freistadt: Frommannsche Buchhandlung, p. 1-102.

GAMBETTI, F. (2011). *Parmenide, filosofo della natura.* Dottorato di ricerca in filosofia e teoria delle scienze umane. Roma, Università degli Studi Roma Tre.

- GIGANTE, M. (1988). ΦΥΣΙΚΟΣ. *La Parola del Passato* 43, p. 224.
- HERSCHBELL, J. R. (1970). Parmenides' Way of Truth and B 16. *Apeiron* 4, n. 2, p. 1-23.
- ISNARDI PARENTI, M. (1988). Il Parmenide di Plutarco. *La Parola del Passato* 43, p. 225-236.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (1987). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. 2. ed. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAFRANCE, Y. (1981). *La théorie platonicienne de la doxa*. Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres.
- LICCIARDI, I. A. (2016). *Parmenide tradito*. Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele. Sankt Augustin, Akademia.
- LICCIARDI, I. A. (2017). *Critica dell'apparente e critica apparente*. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al *De Caelo* di Aristotele. Sank Augustin, Akademia.
- LOENEN, J. H. M. M. (1959). *Parmenides, Melissus, Gorgias*. Assen, Royal Van Gorcum.
- MASULLO, M. (2013). Da Elea a Baghdad e ritorno: la figura di Parmenide medico nel Medioevo arabo ed europeo. *La Mandragola*. 10 Settembre 2013. (Disponível em <https://web.archive.org/web/20160615040937/http://www.lamandragola.org/?p=534>.)
- POPPER, K. (1999). *El mundo de Parménides*. Ensayos sobre la ilustración presocrática. Trad. Carlos Solís. Barcelona, Paidós.
- ROSSETTI, L. (2017). *Un altro Parmenide*. 2 vols. Bologna, Diogenes Multimedia.
- SANTORO, F. (2011). *Filósofos épicos I: Xenófanes e Parmênides*. Rio de Janeiro, Hexis.



Ceci est un article en libre accès distribué selon les termes de la licence Creative Commons Attribution, qui permet son utilisation, distribution et reproduction sans restriction sur tout support, à condition que le travail original soit correctement cité.